

Jergas de la autenticidad en el conservantismo chileno: Reaccionarismo, fantasías nacionales y fascismo militarista (1902-1980)

Jargon of Authenticity in the Chilean Conservatism: Reactionarism, National Fantasies and Military Fascism (1902-1980)

Claudio Aguayo Bórquez¹

Universidad Estatal de Fort Hays, Kansas, Estados Unidos
aguayo.borquez@gmail.com

Recibido: 05/06/2023

Aceptado: 29/07/2023

DOI: 10.5281/zenodo.8313464

RESUMEN

El presente ensayo pretende cubrir una de las tendencias del pensamiento reaccionario chileno, partiendo de la hipótesis de la imposibilidad de un conservadurismo no católico, debido a la mengua del secularismo en Chile, por la persistencia de la teología política ultramontana, desde el padre Rafael Valdivieso hasta el historicismo católico-romántico de Jaime Eyzaguirre. El archivo principal de este trabajo muestra la confluencia entre la tesis de Palacios sobre la “raza chilena”, el portalianismo dialéctico y anti-intelectualista de Edwards y Encina, y la belicología militar afincada en la doctrina de la guerra total de Ludendorff entre los intelectuales castrenses chilenos. Finalmente, intento una mirada estructural, apoyada en el marxismo y el psicoanálisis, para explicar la forma en que la “jerga de la autenticidad” chilena (el término es de Adorno) recubre la negatividad destructiva del lazo social inherente a las formaciones capitalistas. Las fantasías nacionales del conservantismo chileno, si bien en crisis durante el período neoliberal, renacen ahora como alternativas probables de interpelación ideológica para la comunidad letrada del fascismo en peligro.

Palabras clave: Conservador-católico, raza chilena, jerga de la autenticidad, negatividad capitalista, ideología

¹ Ph.D. en Romance Languages and Literatures por la Universidad de Michigan. Actualmente es profesor de la Universidad Estatal de Fort Hays en Kansas, Estados Unidos. Autor de *Los tiempos y las cosas: Ontología y política en Nicolás Maquiavelo* (Santiago: Doble Ciencia, 2020), y de una serie de artículos sobre filosofía y pensamiento conservador/reaccionario en Chile.



ABSTRACT

This essay aims to cover one of the tendencies of Chilean reactionary thought, based on the hypothesis about the impossibility for a non-Catholic conservatism in Chile. In effect, secularism was drastically diminished by the persistence of ultramontane political theology, from archbishop Rafael Valdivieso to the Catholic-romantic historicism of Jaime Eyzaguirre. The main archive of this work shows the confluence between Palacios's thesis on the "Chilean race", from 1902, the dialectical and anti-intellectualist portalianism of Edwards and Encina in the interwar period, and the military belicology based on Ludendorff's doctrine of total war among military intellectuals during the 70'. Finally, I attempt a rather short structural analysis, inspired by Marxism and psychoanalysis, to explain the way in which the Chilean "authenticity jargon" (Adorno's concept) covers the destructive negativity of the social bond inherent to capitalist formations. The national fantasies of Chilean conservatism, although in crisis during the neoliberal period, are now reborn as probable alternatives of ideological interpellation for the lettered community of endangered fascism.

Keywords: Catholic-conservative, chilean race, jargon of authenticity, capitalist negativity, ideology

Introducción

El más notable episodio de la teología política chilena, la quema del opúsculo de Francisco Bilbao, *Sociabilidad chilena*, en frente de la Plaza de Armas de Santiago, aporta un dato fundamental respecto a la historia ideológica de la oligarquía latinoamericana². El evento tomó lugar en 1843, mientras el arzobispo Rafael Valdivieso Zañartu escribía sendas refutaciones a Bilbao recurriendo a la teología política reaccionaria, incluyendo el nombre de Joseph de Maistre³. En varios números, Valdivieso había denunciado no sólo el anatema-Francisco Bilbao, sino también el "espinosismo", el "materialismo" y otras desviaciones del político radical

² El término oligarquía, desde luego, es cómodo, porque aún una serie de clases dominantes diferenciadas y sus instituciones: el latifundio y la hacienda, la fábrica, el empresariado mercantil. Sin embargo, se presta a una serie de inexactitudes, toda vez que esa "oligarquía" en el Chile contemporáneo parece más bien inexistente. Caracterizar como oligarquía a una burguesía transnacionalizada y a una clase vectorial, cuasi-algorítmica, puede llevar a errores de caracterización fundamentales.

³ Es muy posible, por un artículo de Sarmiento en 1843 sobre un texto de Donoso Cortés, que las obras de este último hayan circulado en Santiago tempranamente, y que Valdivieso las conociera.

chileno⁴. En ese momento aparece por primera vez, de forma nítida, lo que el peluconismo chileno de autores como Juan Egaña –todavía un lector de Mably y la tradición francesa– no era capaz de reconocer: la dependencia ideológica del proyecto “republicano” respecto del partisanismo católico y los grupos señoriales. Lo que estaba en juego, en todo caso, era un debate con otra forma de republicanismo cristiano, una vía más abierta, y más romántica, representada por Bilbao y su relación con Felicité de Lammennais: la república de la “fraternidad universal” y del “amor al prójimo”, como reconoce el mismo Bilbao en su correspondencia con Quinet (2013, p. 187)⁵. Bilbao había propuesto el “amo luego somos” como alternativa republicana, pero Rafael Valdivieso Zañartu logra imponer, en su gesto inquisitorial, la atadura entre deseo y ley: “todas las máximas y virtudes que el evangelio recomienda [...] se practican (ni pueden concebirse de otro modo) por actos morales y externos” (1843, p. 270; subrayados míos). La refutación de Valdivieso gira alrededor de este punto: la religión no puede ser solo un sentimiento interno, el catolicismo debe instituir un goce de los signos materiales de la ley católica. El episodio se cierra con Bilbao exiliado, y con los discípulos de Valdivieso, tales como Vergara Antúnez y Larraín Gandarillas, fundando la institución troncal del reaccionarismo chileno: la Universidad Católica de Chile.

No es casual que, en este contexto, la Iglesia chilena se auto-concibiera tempranamente como un “ejército”, en los términos de José Hipólito Salas, otro discípulo de Valdivieso⁶. Pese al patronato, institución

⁴ Véanse en particular los números de *La Revista Católica* que van de 1843 a 1844.

⁵ En la carta a Michelet, dice Bilbao: “He superpuesto al axioma de Descartes, *pienso, luego soy*, este otro: *Amo, luego somos*” (2013, p. 217). También en su estudio sobre la vida de Santa Rosa de Lima: “El axioma del porvenir que creemos deba reemplazar el ‘Pienso, luego soy’ de Descartes, debe ser este: AMO, LUEGO SOMOS. Creemos que este pensamiento será la base de la ciencia nueva que coronará científicamente la obra del corazón de Cristo expresada en estas palabras: *Amaos los unos a los otros*” (Bilbao, 2013, p. 217).

⁶ “Sería una verdadera calamidad que hubiera división en nuestras filas, sobre todo si hubiera soldados que en su denuendo contra el enemigo olviden las reglas dadas por el General en Jefe del Ejército Católico” (Salas, 1962, p. 220)

que permitía al Estado un mayor control de los bienes eclesiásticos y los prelados (Serrano, 2008), la preponderancia de la Iglesia en Chile se mantuvo, en tanto aparato ideológico, en un sentido al menos doble: primero, como sustento material de lo que el historiador José Bengoa (2016) llama “subordinación ascética”, es decir, las formas ideacionales propias del sistema de hacienda, ideológicamente semi-feudales, y en tanto dispositivo ideológico de la reproducción capitalista propiamente tal. Esta dimensión epigenética de la ideología, quebradero de cabeza de la tradición marxista, implica reconocer que la “interpelación” ideológica ocurre en primer lugar en “la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos”, como dice Marx (2023, p. 899). En otros términos: si las relaciones de producción y circulación –incluyendo el fetichismo– constituyen el lugar primario de la reproducción ideológica, en el proceso global, sin embargo, se dan una serie de no-sincronicidades, situaciones de desarrollo desigual, combinaciones extrañas en las formaciones sociales y coyunturas “abigarradas”, en los términos de Zavaleta Mercado⁷. En el caso de Latinoamérica, y particularmente de Chile, este carácter abigarrado se confirma en la persistencia de la forma agraria y el inquilinaje, situación especialmente preocupante para un sector de la elite nacionalista en el centenario (Tancredo Pinochet; Carlos Keller; Joaquín Edwards Bello, por solo mencionar algunos)⁸, en la fragmentación urbana entre una capa proletaria al borde del lumpen (“esa inmensa cloaca de infección y de vicio” dice Vicuña Mackenna) y unos sectores medios en ascenso, retratados por la novela naturalista en la pluma de Blest Gana. En fin, la propia aristocracia hacendal y terrateniente debe probarse como apta para las tareas del capitalismo y la superestructura democrática moderna al mismo tiempo.

⁷ Marx reconoce esta posibilidad, particularmente en el capítulo “Algunos rasgos precapitalistas” (2023).

⁸ Especialmente importante es la obra de Tancredo Pinochet, *Inquilinos en la hacienda de su excelencia* (Santiago: LOM, 2011), texto de 1916.

Situaciones ideológicas inverosímiles como la del latifundista y senador Jaime Larraín, quien en 1935 fustigaba a la sociedad moderna, la destrucción de la vieja solidaridad gremial, y los “150 años de sepultamiento y herejía filosófica”, atestiguan el predominio de la teología política y el partisanismo católico en el siglo XX chileno (1935, p. 5). Larraín no podía referirse a otra cosa que la edad de la propia república, fundada en 1810, y a la que rechaza como formulación decadente de la modernidad. Constituye también, la no-sincronicidad chilena, caracterizada por la paradoja de un capitalismo agrario sostenido por la misma clase que antes era la poseedora del latifundio y el sistema hacendal, con sus capillas interiores y su estricto *habitus* católico, casi jesuítico, la posibilidad de una derecha paradójica, antiparlamentaria y anticapitalista⁹. Esta derecha paradójica se apoya en la utopía asincrónica de una conservación y un retorno: conservación del capitalismo agrario y su plusvalor relativo, retorno a la tradición hispánica y al organicismo escolástico. La disolución de los lazos de subordinación hacendal corre pareja con la emergencia de relatos y narrativas medievalizantes.

En otro lugar me he ocupado de este medievalismo y esta retrotopía¹⁰, pero es preciso señalar que su característica principal es la ficcionalización mítica del acervo histórico chileno y la consecución de la historia como “máquina mitológica”, en los términos de Furio Jesi, una especialmente católica (Aguayo Bórquez, 2022). Jaime Eyzaguirre, para quien Chile es el “crepúsculo de la caballería” (1979), es decir, el último lugar en el que sobrevive la gesta medieval de la nobleza hispánica reflejada en el famoso *Cid campeador*, constituye un representante erudito de esta tradición épica. Siguiendo una tradición historiográfica edificante, que en Argentina contó con la pluma de Guillermo Furlong y Manuel Jiménez Fernández,

⁹ El concepto es de José Luis Romero, *El pensamiento de la derecha latinoamericana* (Buenos Aires: SUR, 1967).

¹⁰ El término retrotopía es de Zygmunt Bauman.

Eyzaguirre (2008) sostiene la tesis de que en Chile la independencia fue una revolución anti-borbónica, destinada a restaurar las viejas instituciones de la mediaedad española, una reacción restauracionista y monárquica a la propia revolución francesa. Mediante una operación historiográfica singular, la de hacer colapsar los procesos sociales en la historia de las ideas, la historiografía reaccionaria chilena se fraguó con el apoyo del Estado y sus diversos aparatos ideológicos, incluyendo la educación cívica escolar, convirtiéndose en el lenguaje oficial de la historicidad nacional.

Hasta aquí lo que confirma la historia conceptual de las ideas de derecha, o en otros términos que son, en mi opinión, preferibles, la historia ideológica de las clases dominantes chilenas, es que en Chile no ha habido un ideario conservador no-católico. Lo que no impide, desde luego, rastrear la influencia de situaciones más bien laicas como el positivismo y la psicología de masas, la fobia a las aglomeraciones y la necesidad de formular una geografía racial del ser chileno –de hecho, en torno a estas tendencias positivistas se fundó ideológicamente la hipótesis del roto chileno. Esta tendencia, que podríamos llamar geopsíquica, siguiendo al pensador nacionalista alemán Willy Hellpach, tuvo sendos representantes en la gauchipolítica argentina surgida del *Facundo* de Sarmiento y sus destellos sucesivos, que llegan hasta la tesis del “mito gaucho” de Martínez Estrada, así como en la hipótesis trágica del “pueblo enfermo” de Alcides Arguedas en Bolivia, o en la descripción positivista de los hombres del sertón brasileño como reflejos neurasténicos de un clima dialéctico en Euclides da Cunha. La solución chilena a la irrupción de las masas, en cambio, tiene como corolario singular la producción de una reconciliación entre dos tendencias que parecían inversas: el psicologismo, que pretende un conocimiento etnográfico de la alteridad a la altura de la ciencia, y la teología política católica. Tardíamente, durante el período pinochetista, este maridaje contradictorio entre positivismo y espiritualismo, entre psicologismo y catolicismo, tuvo como representante oficial a Jaime Guzmán, quien

rechazaba los servicios del sufragio universal aludiendo, de hecho, al carácter maleable y neurótico de las multitudes (Guzmán, 1979). En efecto, lo que sucede en Chile es que el pensamiento conservador católico, basado en lo que Carl Schmitt llama una “filosofía política de la contrarrevolución”, transforma primero al psicologismo y luego a la economía política monetarista de cuño Chicago, en formas auxiliares de su propio despliegue.

El concepto de “jergas de la autenticidad”, que retomo de Adorno, es un intento provisional por describir ese movimiento mediante el cual un pensamiento que se autoidentifica como racional se muestra como reversible con el irracionalismo: “la jerga comparte con el positivismo la cruda imagen del arcaísmo del lenguaje; ni a la una ni al otro le importa el momento dialéctico en que el lenguaje, en cuanto algo distinto, al mismo tiempo escapa a sus orígenes mágicos” (Adorno, 2011, p. 419). Al protestar en contra del canje, el predominio de la técnica, o el consumo de masas, la jerga termina reificando la sociedad capitalista. Pretende encontrar su propia axiomática fuera del pensamiento, en los lindes de algo inalcanzable, de algo para lo que no está preparado el lenguaje ni la razón. En ese sentido, el pensamiento queda vástago, a la saga de aquello que se esconde detrás de las palabras, de lo que no se deja capturar, de lo inasible entendido como espíritu nacional o incluso provincial, campestre –Encina hablará, a propósito, una “gran exhuberancia vital”. Por eso el derivado fundamental de la jerga es el atavismo, la nostalgia por formas sociales pasadas, la reafirmación de principios políticos socialmente caducos: su efecto es el de una compatibilidad catastrófica con la sociedad del canje al mismo tiempo que su denuncia subjetivista y autenticista, como demuestran las reflexiones recientes de Lucy Oporto que buscan en el consumo de masas la explicación a un supuesto “lumpenfascismo” que habría activado los deseos satánicos de la revuelta (Oporto, 2021).

Precisamente, en su búsqueda de la autenticidad nacional, el encuadre ideológico del capitalismo chileno (catolicismo-militarismo-

neoliberalismo) va a convertirse en el trasfondo enigmático de la teoría monetarista y el capitalismo contrarrevolucionario conocido como orden neoliberal. Uno de sus pocos momentos de ruptura interna, el estatalismo del historiador Mario Góngora, quien fustiga la política privatizadora de la *Junta* en un ensayo notable, muestra que, tras su muerte sospechosa, la jerga de la autenticidad chilena puede recuperar lo que el pensamiento conservador-reaccionario le había estado preparando durante un siglo: una propedéutica de la contrarrevolución (Góngora, 2010). En el siglo de la fobia a las masas, un profuso hiper-racionalismo trasnacional, calculístico, matemáticamente arrogante, el monetarismo, sólo podrá ser impuesto al precio de un irracionalismo católico y nacionalista.

El ligamen entre raza chilena y genio portaliano¹¹

En un libro publicado en 1989, titulado *Mitología militar chilena*, el profesor de la Universidad de Minnesota Hernán Vidal intentó descifrar la institución troncal del estado nacional chileno, el Ejército, desde una perspectiva que incorporaba el análisis de las instituciones y el psicoanálisis, en clave fundamentalmente freudomarxista. La originalidad de este libro, seguramente el mejor de una profusa producción ensayística de crítica literaria e histórica, consiste en el perfilamiento de algunas tesis preclaras sobre la ideología nacional chilena: la tesis de la “fundación simultánea” de la raza chilena y de su ejército (1989, p. 28); la tesis del “mestizo blanquecino” como fundamento mitológico y simbólico de la espiritualidad nacional; y finalmente la tesis sobre la violencia militar como estrategia de redención de las masas (1989, pp. 60-70). Hernán Vidal utiliza como fuente primaria los diez tomos de la *Historia del Ejército de Chile*,

¹¹ Parte de este ensayo se basa en mi tesis doctoral, escrita bajo la dirección del profesor Sergio Villalobos-Ruminott en la Universidad de Michigan.

publicados entre 1980 y 1983 por el Estado Mayor, durante la dictadura de Augusto Pinochet. No cabe duda de que las tesis de Vidal, hoy día bastante desconocidas debido a un profundo aislamiento intelectual tardío de los intereses del autor, en el contexto de la monserga académica norteamericana, constituyen elementos valiosos para una deconstrucción de la ideología nacional chilena. Sin embargo, habría que retroceder, una vez más, a ese texto fundacional que constituye *Raza chilena*, de Nicolás Palacios, y su progenie portaliana entre los 20 y los 30, para situar el surgimiento de la ideología nacional militarista en Chile.

Médico y veterano de la Guerra del Pacífico (1878-1884), Palacios representa un caso excepcional y al mismo tiempo fundacional de las jergas de la autenticidad chilenas, la hipótesis sobre una raza gótico-araucana. La estructura de *Raza chilena* patrocina una dialéctica de autoidentificación nacional, en los términos de la guerra y del encuentro entre dos razas que, junto la épica de su conflicto original, el autor lee como efectuaciones de una naturaleza trascendental-germánica. *La Araucana* de Alonso de Ercilla sería la fuente primaria de esta dialéctica nacional: a diferencia su contemporáneo, el médico Tomás Guevara, que promueve una lectura antropológica y positiva de los “araucanos”, Palacios apoya su etnología en el mito fundacional de Arauco: “El inmortal Ercilla sintetizó en su poema la admiración que esta raza cobriza i bárbara del nuevo mundo hacia nacer en el alma de aquellos insignes conquistadores. Eran pues dos razas de corazón i de cerebro semejantes las que, con su choque de dos siglos, con una epopeya por epitalamio, dieron el ser del roto chileno” (1902, p. 6). La remisión biológica se encuentra aquí subordinada a la epopeya; un desplazamiento de la función anatómica a la función mítica satura su escritura.

Palacios, entonces, inaugura ideológicamente el mito de un país predestinado a la guerra, el mito de un país ontológicamente bélico, ya que en él se emplaza la única raza pre-colonial que los españoles no pudieron

dominar. La tesis de Palacios, en resumidas cuentas, es que en tanto espejos vivientes de la germanidad hispánica colonial, ahora extinta, los españoles de Chile tenían una sangre gótica pura capaz de hacer juego con un alter-ego racial bélico, los *araucanos*. Palacios constituye, en fin, una escritura medular del mitologema nacional, que permite leer el doble excepcionalismo de la raza y el genio. Baste mencionar que la raza es el roto, y que el genio es Diego Portales. El anclaje entre estas dos operaciones, la operación de concebir la “raza chilena” y el mestizaje como el encuentro entre dos pueblos guerreros, y la operación de distinguir entre los personajes históricos una silueta propia del ser nacional, encuentra en Palacios una exposición nítida, precisamente porque este excepcionalismo del ser nacional se halla simbolizado monumentalmente en la figura de Diego Portales, a menudo descrito como el único estadista sudamericano a la altura de su época, excepción presentificada como autoridad; como lo confirma, entre otros, la prologuista de Sarmiento en Estados Unidos, quien promueve a Chile como excepción a la anarquía Hispanoamericana.¹²

Palacios fue, en efecto, el primero en enunciar el ligamen entre la excepcionalidad racial chilena y la excepcionalidad del genio portaliano, cuando indica que el componente frenológico del elemento gótico era el “rucio, ñato, caranton, patullido” y que una idea de esa fisionomía germánica se encuentra en “la nariz de don Diego Portales” (1902, p. 146). Portales representa, como forma encarnada de la autoridad chilena, la virilidad germánica frente a un patriciado latino, liberal y afrancesado¹³. La época de Portales, el tiempo signado por su presencia republicana, ocupa

¹² Cito en inglés a Mary Mann, prologuista de la edición estadounidense del *Facundo*: “It is the cultivated cities of the Argentine Republic, where Europeans find themselves at home in all that constitutes civilized society, and where the high culture of the few is painfully contrasted with the utter want of it in the body of the people, that constitute its difference from the other South American Republics, Chili *excepted*” (Mann, 1868, pp. vii-viii, citado en Sarmiento, 1868).

¹³ Sobre los rasgos anti-latinistas del germanismo de Palacios, ver mi propio artículo: “Nicolás Palacios y el problema de la psique chilena”, *Transmodernity*, 2022.

escasos años de vida pública (1830-1837), pero es erigida a una gravitación indiscutida, a pesar de un prontuario privado del personaje, repleto de humillaciones, bromas de mal gusto, escapadas a los prostíbulos del arrabal santiaguino (las “chinganas”), etc. (Villalobos, 2010). El nombre del personaje recubre lo que se ha llamado una era, un nudo epocal y un tiempo, el tiempo de la mansedumbre popular y el “estado en forma”, pero al mismo tiempo, su psicología se anuda a la esencia del ser chileno. La organicidad portaliana, el devenir-Portales de la república, consume y constituye los rasgos psicológicos del sujeto chileno mismo, del roto, en una variación autoritaria y fantasmática de lo que Adorno llamara jerga de la autenticidad¹⁴. Precisamente en la medida en que Portales representa, para una serie de intelectuales conservadores, la persistencia del principio monárquico y la forma soberana del poder, su nombre puede ocupar un ideal en descomposición durante la república parlamentaria (1891-1925). Al mismo tiempo, Portales es la respuesta por anticipado al peligro rojo, es la “dictadura del sable” como alternativa a la “dictadura del gorro frigio” en los términos de Donoso Cortés (1946).

La fronda aristocrática y el derecho al falo del roto

Lo fundamental en esta jerga chilena es, en todo caso, una suerte de tendencia al colapso de la psicología portaliana en la raza chilena, en una

¹⁴ Problema que ha sido desarrollado entre otros por el filósofo chileno Rodrigo Karmy en su reciente libro *El fantasma portaliano*. Las diferencias con esta intervención las he mostrado en otro lugar, pero su valor sigue estando en poner en juego el lugar del nombre como portador de toda una ontología nacional que es preciso deconstruir. Con derechismo populista y de baja intensidad, me refiero obviamente a la obra de Hugo Herrera, pero también en sentido negativo de Lucy Oporto, o de Daniel Mansuy. Son todas formas de reivindicación de un espíritu del pueblo degradado por el consumo de masas y el neoliberalismo. Una derecha antineoliberal que repite la paradoja señalada por Romero, en los 20, de una “derecha volcada a la izquierda”. Al menos, desde luego, ideológicamente.

dialéctica de tipo sustancial, o una doctrina del espíritu nacional¹⁵. *La fronda aristocrática* de Alberto Edwards Vives, publicada primero como una serie de artículos en *El Mercurio*, constituye la progenie mejor lograda del ensanchamiento que empieza con *Raza chilena*, una consagración del portalianismo como fenomenología del ser chileno, bajo la égida del influjo spengleriano y la doctrina decadentista. El libro de Edwards se concibió, al principio, como respuesta al conservador y positivista cubano Lamar Schweyer, quien incluye, casi incidentalmente, a Diego Portales en la lista de tiranos y dictadores del atraso latinoamericano (1927). En el mismo contexto ideológico que produce el resultado espectacular que es el libro de Edwards, Carlos Keller, fundador del nazismo chileno, defenderá eficientemente la doctrina spengleriana y su rebelión contra los “desiertos pétreos” de las grandes ciudades, el cosmopolitismo, la fascinación oligárquica con París, y el parlamentarismo, rasgos que para Keller configuran la base de la “situación cultural” de una América Ibérica decadente. Para Keller, se trataría de buscar una nueva “tensión espiritual” (1927, p. 42). Precisamente, Alberto Edwards Vives verá en la dictadura del general Carlos Ibáñez (1921-1931) una situación propicia para el resurgimiento de esta tensión, de esta dialéctica positiva del ser nacional, en la cual Portales encarnará unas potencias conservadoras y nacionales frente a la “fronda”, la aglomeración aristocrática destructiva¹⁶.

Sin ser nazi, como Keller, Edwards sí era nacionalista, aunque su nacionalismo –como más tarde el de la historiografía reaccionaria– colinde con situaciones ideológicas como el hispanismo, el decisionismo y el principio monárquico¹⁷. Representa, quizás, una forma de populismo

¹⁵ Toda la derecha chilena se encuentra aculturada y agrupada detrás de Portales desde hace más de cien años; ello resulta indesmentible. Incluso en su artículo “Pueblo y estado” el nacionalsocialista González von Marees decía que la época portaliana era la “felicidad de nuestra tierra”.

¹⁶ No resulta casual, en este sentido, que Keller cite a Hegel como inspiración en su artículo (1927).

¹⁷ Sobre *La fronda aristocrática*, consúltese: Mario Lillo, “Topos y alegorías en el ensayo histórico chileno: *La fronda aristocrática* de Edwards” (2003); el completísimo artículo de Cristian Gazmuri, “Alberto Edwards y *La*

autoritario que en Chile no llegó a convertirse en doctrina nacional-popular, como en Argentina, sino que derivó en una afirmación neoliberal del principio monárquico, consumada por el “pronunciamiento” militar de 1973¹⁸. Todo el libro de Edwards circula, no sólo en torno a cierto antiparlamentarismo racializado, rasgo hallable pero no predominante, sino en la “fronda” como un organismo histórico vivo y “trágico”¹⁹. Este organismo determina las tareas del ensayo histórico, que para Edwards no son las de una mera exhibición de los gustos insolentes y decadentes de la oligarquía, sino el despliegue de una evolución espiritual “de la antigua forma política hacia el gobierno de los partidos, hacia la oligarquía parlamentaria” (1964, p. 104). La tesis de Edwards es que, más allá de esta partidocracia también denunciada por sus colegas, Guillermo Subercaseaux y Francisco Antonio Encina, existe una propensión de las clases altas chilenas a la identificación rebelde, a la insumisión aristocrática e insolente contra el Poder (Edwards usa las mayúsculas) portaliano. De ahí que en Chile se haya producido el oxímoron de una fusión “liberal-conservadora” cuyo enemigo no era ningún político específico, ningún presidente, ninguna tendencia parlamentaria, sino la propia dirección espiritual de la nación chilena encarnada en la metáfora spengleriana del “estado en forma” (1964, p. 107). Esta propensión desordenadora, que el autor llama espíritu de fronda, coincide con el espíritu del siglo, la “religión liberal” que, como honda revolución moral, demuele el “alma colectiva de la sociedad”²⁰.

fronda aristocrática. Teoría e idea de la historia en Alberto Edwards”; y más tangencialmente la respuesta de Gabriel Salazar a Mario Góngora: “Historiadores, historia, estado y sociedad”, publicado en 1983.

¹⁸ Agradezco al profesor Renato Cristi por la generosa ayuda prestada en torno a este ensayo, particularmente a propósito de la necesidad de trazar una línea de continuidad que va desde Edwards hasta Guzmán. Cristi, sin embargo, no profundiza en la herencia que pueda tener la ontología racial de Palacios en este desarrollo. Con todo, su estudio “Carl Schmitt y Jaime Guzmán” (2022) indica con claridad la primacía del decisionismo schmittiano y del principio monárquico para el “pronunciamiento” militar de 1973 en Chile.

¹⁹ Véase: “Tropos y alegorías en el ensayo histórico chileno” (Lillo, 2003).

²⁰ “El liberalismo o, para hablar con más propiedad, el espíritu del siglo no es en el fondo y principalmente una doctrina política, sino una doctrina espiritual, una creencia, una filosofía que, si tiene sus teólogos y doctores,

Por otro lado, para Edwards, las masas chilenas aparecen como una materia receptiva, se encuentran desprovistas de agencia, no intervienen políticamente: “Portales hablaba de la tendencia general de la masa de Chile al reposo [...] aquel genial estadista no se equivocaba, ni mucho menos, cuando pensaba que esa tendencia, ‘el peso de la noche’, el respeto por el hecho consumado, constituía la base más sólida del orden social del país” (1964, p. 138). En otros términos: las masas no se confunden con la fronda; cuando se impregnan del “espíritu frondista”, de la tendencia oligárquica al desorden partidista y a la destrucción del Poder, es en virtud de su situación como “elemento neutro” (1964, p. 139). Constituyen un polo receptivo de la vida nacional. La “noche” del poder portaliano surge, precisamente, de una incapacidad metafísica para asumir agencia política de ningún tipo por parte del pueblo. Si bien las masas cuentan como elemento de la vida nacional, no son ellas las responsables de la “crisis moral” chilena apuntada por toda la clase intelectual, desde Recabarren hasta Tancredo Pinochet. La dialéctica nacional funciona por sobre ellas, es una dialéctica de lucha entre dos épocas espirituales:

Ese poder oligárquico, que sacaba sus fuerzas de la organización misma de la sociedad chilena, era el único capaz de luchar contra la tradición monárquica, heredera de la Colonia, y que Portales restauró. La política de Chile, desde 1849 hasta 1891, se sintetiza principalmente en el conflicto entre dos elementos espirituales orgánicos, ambos pertenecientes al pasado: la aristocracia y monarquía. Por eso nuestras revoluciones, incluso la de 1891, fueron siembre frondas (Edwards, 1964, p. 152).

Habría que indicar que, en primer lugar, Edwards descansa parte de su argumento en la mitología racial de Palacios: el elemento aristocrático, frondista, oligárquico, surge de una ralea castellana-vasca, mientras que Portales y su estado impersonal y autoritario (el principio monárquico) son

también penetra en el alma instintiva hasta lo más profundo de las masas. Es el alma misma de la sociedad en rebelión contra las ideas y sentimientos hereditarios, y contra las formas históricas de la cultura” (Edwards, 1964, p. 123).

la imagen de un pasado gótico en descomposición. En segundo lugar, al plantear que los verdaderos responsables de las revoluciones chilenas son los elementos espirituales (in)orgánicos, y no agencias políticas ubicables, Edwards reafirma una ambigüedad sustancial respecto a las masas: su tendencia “al reposo”, su “tranquilidad y obediencia” derivan de una especie de retardo (1964, p. 170)²¹. Sujeto destructivo, cuya sustancia espiritual es “orgánica”, la fronda está a la altura del espíritu, es ella la responsable de la decadencia chilena: Edwards llega a decir que su encarnación histórica y partidista es una “negación de la negación”²². Por eso, su apuesta es la de una filosofía de la historia a tono con la dialéctica: las masas son sólo una mediación entre la fronda y el Poder, entre el parlamentarismo frondista y oligárquico y el principio monárquico reflejado en la utopía retrocesiva del “estado en forma” portaliano.

Se puede afirmar que, mientras en Argentina el tiempo del dictador Juan Manuel de Rosas representa, al interior del ensayismo de Ramos Mejía o José Ingenieros, el tiempo de la irrupción heteróclita de la plebe, para Edwards el tiempo de Portales es el tiempo del principio monárquico y del pueblo manso, en reposo. Su toma de partido es decisionista, es una toma de partido por la soberanía contra la democracia parlamentaria, contra el principio burgués de la política y la intervención ciudadana²³. Edwards dice que los “régimenes políticos en forma reposan sobre fuerzas espirituales”: lo importante no es la intervención demótica, o la agencia política de los

²¹ Desprecio que ha sido aceptado, entre otros, por el admirador y estudioso del pensamiento de Edwards, Hugo Herrera. Véase: *Pensadores peligrosos* (Santiago: Ediciones UDP, 2021).

²² “Si la Alianza Liberal era una creencia, una fórmula desprovista de significado político práctico, la Coalición fue quizá menos que eso todavía: podría definírsela como una negación de la negación” (Edwards, 1964, p. 183).

²³ “Lo que he llamado la Fronda Aristocrática, es decir, la lucha casi constantemente pacífica de nuestra oligarquía burguesa y feudal contra el poder absoluto de los Presidentes, lucha que se inició en 1849 y tuvo su definitivo desenlace en 1891, es un fenómeno idéntico al que en Europa transformó, sobre todo a partir de 1848, las antiguas monarquías de derecho divino en gobiernos parlamentarios, dominados por la plutocracia burguesa” (Edwards, 1964, p. 269).

actores sociales, sino las fuerzas que él mismo tilda de “impersonales”, irreductibles a la acción política. Su obra es una filosofía de la historia, no una sociología. Motivada por una urgente necesidad de mostrar al pueblo como una materia social incapaz de toda acción afirmativa, la teoría de Edwards colinda con una condena unilateral del sufragio universal, “soberanía del número”, que le habría sido regalado al pueblo por fuerzas superiores a su inaptitud. La fronda “regala” al pueblo su acceso al universalismo del sufragio. Lo que hoy llaman, dice Edwards, “con miedo y escándalo, la dictadura del proletariado” es, precisamente, la última forma de este sufragio universal. La decadencia se ciernen y avanza sobre la sociedad chilena, ahora habitada por un “pueblo desprovisto de los sentimientos hereditarios y tradicionales de la cultura, que no obedece sino a instintos materialistas de goce y dominación”; es decir, el “proletariado” (Edwards, 1964, p. 276). Este “desquiciamiento” es producido también por el divorcio entre el ejército y las clases dirigentes: “la burguesía, con su desdén *israelita* por todo lo que no es oro o lo produce [...] ha estado muy dispuesta a no ver en los militares sino asalariados de uniforme” (Edwards, 1964, p. 167). Obviando, de momento, el antisemitismo, la muy schmittiana fórmula de Edwards para esta descomposición dialéctica es, no un retorno positivo al principio monárquico y tradicional, que considera una vanidad ideológica, sino la recolocación del principio de autoridad en su forma pura. Sabe que las fuerzas que se ciernen son el último producto del espíritu del siglo, el comunismo, y desconfía de la fronda aristocrática y de su impostación burguesa para solucionar la crisis, y por eso clama por la dictadura.

Portales como solución ideológica de la fragmentación clasista

Para las élites, la irrupción de las masas en la ciudad refuerza no tan sólo la pretensión de entender la alteridad de las aglomeraciones, como en

toda una tradición que va desde Hyppolite Taine hasta Ortega y Gasset. También incita una fuga autenticista hacia el interior campestre y el surgimiento de ideologías anti-urbanas, provincianas o criollistas, como aquella de Leopoldo Lugones en Argentina, que fustigaba a la “plebe ultramarina”, o bien conmina al humanismo cristiano enfocado en la “cuestión social”, impulsado por la propia Iglesia católica. La novela de Edwards Bello, *El roto*, constituye una inmersión en la vida urbana del Santiago de principios de siglo, aquel espacio de la capital chilena que ya comenzaba a ser tachado de arrabal y de lupanar²⁴. *El roto* deriva de intentos literarios anteriores, como *La cuna de Esmeraldo*, y su importancia se refleja en el hecho de que, con el pasar de las décadas, el autor fue modificando su contenido, quitando grandes secciones de discusión teórica o filosófica con las tesis de Palacios, y enfatizando el drama humano de la vida proletaria en el Santiago de principios del siglo XX. *El roto* pertenece al inmenso arsenal del “miedo a las masas” en América, a la necesidad ensayística y literaria de confrontar el problema de las aglomeraciones y, fundamentalmente, de la irrupción del proletariado urbano en la antigua ciudad patricia. Recordemos, al respecto, que Benjamín Vicuña Mackenna distinguía tempranamente entre el “Santiago propio, la ciudad ilustrada, opulenta, cristiana, y la inmensa cloaca de infección y de vicio, de crimen y de peste, un verdadero potrero de la muerte” (1972, p. 24).

En este contexto, Edwards Bello quiere ir más allá: la figura del roto debe decir algo más que la mera épica de la pureza racial chilena, debía sumergir al lector en el arrabal santiaguino, ese “barrio sórdido, sin apoyo municipal” (2022, p. 64). Edwards Bello quiere mostrar que la obra de

²⁴ Edwards Bello conoce de cerca esa oposición. Su novela fue muchas veces tratada con desprecio por la élite, que se escandalizaba ante la imagen de miseria y desposesión de lo que Edwards llama en las páginas de *El roto* el “lupanar humano” (2022). La “suciedad sórdida y sin remedio” del roto es sin embargo responsabilidad de la oligarquía chilena que Edwards no se cansa de denunciar en su novela. Sin ser un traidor a su clase –porque la solución sólo puede ser estatal– Edwards conviene con Óscar Castro en que el paisaje molecular del lumpen puede ser reformado por la educación y por el trabajo.

Palacios y la mitología del mestizaje reprimían también una comprensión más profunda, más antropológico-social, más humanista, del “roterío” y del bajo pueblo de Santiago. Conste que Edwards Bello ocupa varias páginas de su novela escarneciendo al controvertido libro de Palacios, en una época en que, como muestran los ensayos de Enrique Mac-Iver y Francisco Antonio Encina, *Raza chilena* gozaba de un prestigio incontestado, aunque polémico, y había sido parcialmente traducido al mapudungun²⁵. En todo caso, la novela de Edwards Bello no es puramente una refutación de la teoría del mestizaje de Palacios: hay una herencia que abraza y que determina el libro, en el sentido de cierta positividad del roto, al lado de una constante mofa de la posibilidad de una sangre “darwinista y nietzscheana”²⁶. Lo que predomina, en definitiva, es una necesidad por exponer la apertura al mundo del lumpen; de sus prostíbulos y sus personajes rudos, violentos, en un gesto que a veces colinda con la romantización y a veces con el desprecio autoritario. Edwards Bello reclama para el roto un derecho a la transgresión, para usar un término de Bataille, que le ha sido concedido por el abandono ontológico de la vida lumpen del arrabal, el “lupanar humano”, como le llama. Son rostros, sujetos, gestos que pululan en un “barrio hirviente, lleno del ruido de las máquinas, los motores, la gritería de los pilluelos y vendedores ambulantes” (Edwards Bello, 2002, p. 202). Es un ambiente límite, en el que la vida se halla desgarrada entre la irrupción ferroviaria, símbolo del capital, y cierto pluralismo sórdido de la vida urbana empobrecida: “la parte nueva y la vieja se diferencian entre sí de una manera

²⁵ En ediciones posteriores a la de 1920, Edwards Bello quita esta contestación, por razones que valdría la pena analizar: “Digo a usted que el libro de Palacios es absurdo, obra de atraso y mistificación, barrera al progreso, obra chovinista marcadamente antiextranjera, canto al indio que es la verdadera fuente de nuestro espíritu antiartístico, apático; el indio que no sabe reír, no sabe admirar, el indio feo, la cabellera como quisco y chato y membrudo, cuya única manifestación humana es la violencia, el espíritu de contradicción y destrucción. El malón es la fiesta del indio; incendio, alcohol, violación” (2022, p. 300).

²⁶ Uno de los personajes exclama, en tono irónico: “Afortunadamente nuestra sangre es nitzscheana [...] Nietzsche escribió contra la moral cristiana, moral de esclavos” (Edwards Bello, 2002, p. 159).

cortante y simbólica, como el roto y el futre, la leva y el poncho: ese maridaje fenomenal que constituye la sociedad chilena” (Edwards Bello, 2002, p. 68). Es el corte burgués de la vieja ciudad criolla, devenida ahora en el dualismo vivo de la lucha de clases, el que aparece como motivo central de una condescendencia humanista con los pobres²⁷.

Hay que destacar el trasfondo prostibulario de la novela de Edwards, que se repite en otras obras de la conciencia nacional humanista y la “cuestión social” chilena, como *La vida simplemente* de Oscar Castro. Sólo en la cruda realidad de esa vida sujeta al intercambio sexual monetizado aparece, como posibilidad, el material fuerte de la vida urbana: “cuando volvió a la vida, al abrir sus grandes ojos melancólicos de esa ciudad doliente –de esa calle Borja cuya fisionomía era un rictus doloroso– le pareció que salía de su crisis con un renovamiento de energías [...] ¡Ya era un roto chileno!” (2002, p. 97). No sin un dejo de nostalgia, el segmento proletario de la ciudad parece concitar todos los dolores humanos, pero al mismo tiempo, produce el milagro del roto chileno como identidad nacional repuesta de su propio sacrificio: “bajó y echó a andar lentamente hasta la calle dolorosa de las ninfas pobres. Eran otra tierra y otros colores. Otra tierra de él y de los suyos. Tierra del roto, más pequeño, más tostado y más viril” (2002, p. 128). Y es que la pobreza prostibularia es el verdadero “rictus doloroso” que consagra a la raza, produce al roto chileno como posibilidad de preeminencia urbana viril. La ambigüedad entre la abyección de la vida proletaria urbana, el arrabal, el “lupanar humano”, todas esas figuras de la frontera entre la civilización capitalista y la barbarie obrera y lumpen, y el necesario patriarcalismo de la identidad nacional chilena, una vez más, encontrará una solución historicista en Portales, quien parece instituir un locus concéntrico de la raza chilena.

²⁷ Será también el caso de otras novelas, como *La vida simplemente* de Óscar Castro.

Décadas después de publicar *El roto*, que ya se enunciaba en los términos de una discusión literaria y científica con Palacios, Edwards Bello retoma la vieja discusión sobre el estatuto de Portales²⁸. Su manuscrito, “Andrés Bello y Diego Portales”, en contraste con las ambigüedades sensitivas de *El roto* y su compromiso con Emile Zola y el naturalismo, vuelve al mito de Portales como sitial privilegiado del carácter nacional. Ahora, Portales puede soldar y suturar la fragmentación de la que le roto chileno era un síntoma doloroso:

Portales es un carácter muy chileno y lo cierto es que todos los nacidos en estos valles andinos tenemos algún parecido con él. Manifestaba esa atracción fácil de hombre que se prodiga hace ostentación de la grosería, costumbre chilena cuya causa intentaremos explicar. El epistolario de Portales muestra la superficie erizada del carácter. [...] Las bromas y el lenguaje que empleaba Portales eran duros y posiblemente ocultaban el fondo tierno que nuestra sociedad repele como cosa de afeminados o siúticos. El chileno desdeña el adorno o la etiqueta, cosas que considera indignos de un país fuerte. Se oye decir que ‘el hombre debe ser feo, hediondo y peludo’. La obra *Raza chilena*, por Nicolás Palacios alcanzó gran fama, a pesar de sus errores científicos, por interpretar ese aspecto de nuestro carácter (Edwards Bello, 1958)²⁹.

Nótese la expresión: desdén por el adorno y la etiqueta, cosas de afeminados: este carácter viril de la chilenidad se habría reflejado no sólo en el roto, sino también en polémicas antiguas, del siglo XIX, como aquella en la que los intelectuales chilenos (Salvador Sanfuentes, Jotabeche, Vicente Pérez Rosales) trataron frecuentemente a los emigrados argentinos como afrancesados, en una ácida polémica sobre el romanticismo. En esta cita, Portales representa una auténtica catexis del ser nacional, reflejada en la “superficie erizada” del carácter. La epidermis nacional tiene en Diego

²⁸ Edwards Bello se burla del “nietzscheanismo darwinista” detrás de la idea de raza gótico-araucana, pero reconoce que el roterío –incluso en su descripción novelada; más cruda, nihilista y sanguinolenta– es producto de la fundición producida en la “guerra de Arauco”.

²⁹ “Andrés Bello y Diego Portales” es un manuscrito hallable en la Biblioteca Nacional de Santiago. El escritor Joaquín Edwards Bello parece haber publicado este manuscrito en algún periódico local chileno, pero no he tenido conocimiento de su versión impresa.

Portales su “point de capiton”, para usar la terminología lacaniana³⁰. Constituye, como plantea Rodrigo Karmy, un “fantasma” capaz de darle anclaje al deseo nacional y al goce chileno: ostentación de la grosería, rudeza, violencia viril. Portales aparece, en fin, para usar la terminología de Lacan como un “derecho al falo” de la sociedad chilena³¹. El roto, en otros términos, implica una resolución de la decadencia que la novela había observado en la ciudad capitalista: le devuelve al proletariado su virilidad nacional mediante Portales.

Encina: el portalianismo como fuerza cósmica

Esta transformación, en la historiografía, en la literatura, en el ensayo, de Portales en catexis nacional, logra un clímax en Francisco Antonio Encina. En su ensayo, Portales deviene una suerte de fuerza inmaterial, o como dice Encina, un “gran intuitivo, dotado de extrañas fuerzas de imaginación creadora y de poderosa voluntad magnética, que crea un alma nacional y simboliza un trozo interesantísimo de historia” (1964, p.10). Portales es una “energía vital” que encarna la supervivencia progresiva de los valores coloniales de la autoridad; repitiendo la hipótesis de Edwards sobre el principio monárquico, como estatus del portalianismo. Para Encina, además, se trata de mostrar cómo el personaje imprime su fuerza “cósmica” en la historia³². Historia que requiere ser distinguida, sobre

³⁰ Sobre el “point de capiton” ver especialmente: *Seminario VII* (Lacan, 2001b) y el libro de Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (1991). El “point de capiton”, o punto de acolchamiento, representa un momento en el que la cadena significativa puede quedar atada. Desde luego, el acolchamiento es también una figura visual: el botón que aúna un elemento flácido, que lo ordena en torno a un punto reunidor.

³¹ “La identificación viril se encuentra en la base de la relación edípica normativa, se funda aquí en el plano simbólico, es decir, en el plano de una especie de pacto, de un derecho al falo” (Lacan, 2020, p. 84).

³² El filósofo chileno René Baeza escribe al respecto: “La pedagogía enciniana no habría dejado de estar en contacto íntimo con el espacio de la imaginación. El injerto del autor personal, en la representación objetiva de lo intuido, se hace parte complementaria, además, de un trabajo *personificador* que exhiben todos sus textos” (manuscrito facilitado por el autor titulado “Personalidad e historia”, para servir de prólogo a una reciente edición del *Portales* de la editorial Katancura, Santiago).

todo, de la teoría imaginaria de los intelectuales: “siempre se ha opuesto al sentido común del chileno a la insensatez del teórico chileno que, no siendo capaz de elaborar la realidad, no hace sino parodiar ideas ajenas” (1964, p 70). Esta fórmula se repite a lo largo del libro, en términos de una ruptura trascendental entre la teoría y la realidad³³. Hereda, tal vez, trazos de una historia como la de Tocqueville o Burke: las costumbres, las tradiciones, configuran una materia espiritual que disiente de los regímenes de gobierno surgidos de las ideas y los “concepto abstractos”, así como de la “incapacidad del intelectual para elaborar directamente la realidad política” (Encina, 1964, p. 46).

Hay en el *Portales* de Encina un recurso anti-intelectualista al irracionalismo espiritual, entendido como capacidad del genio creativo de Portales para ponerse doblemente afuera y en contra de cualquier acervo político-histórico. Portales representa ideas anagógicas, incluso si el personaje no se encuentra en posesión de cualquier idea teórica. Se trata de una fuerza suprahistórica, incluso anti-intelectualista, que salta sobre su época. Las ideas de Portales están, entonces, “colocadas en un porvenir tan remoto que no podían ser comprendidas en la época y en el medio en que [actuaron]” (Encina, 1964, p. 51). Este mundo trascendental de las realidades se instituye contra el “mundo del pensamiento”, a fuerza de reflejar una psicología plástica, que opera como forma pura del ser nacional. El genio de Portales se reduce a los hechos de su vida, a su perfil psicológico atormentado por eventos negros, como la muerte de su esposa:

La amó con el ardor de su temperamento sensual y con la pasión de un místico. La muerte se la arrebató dos años más tarde, en pleno apogeo pasional. La vehemencia interior se resolvió en una violenta crisis mística. Es la primera *manifestación viril* de su gran exhuberancia vital. Se canalizará más tarde en otras direcciones; pero permanecerá constante en intensidad. Es

³³ “El lector ajeno a prejuicios científicos y políticos, que quiera formarse una *idea real* de Portales y de su creación política, encontrará un auxiliar útil en muchos de estos epígrafes. Su contenido, aunque muy viejo y vulgar entre los grandes pensadores, difiere bastante del mundo de los conceptos y de las abstracciones en el que aún se mueve, casi exclusivamente, el intelecto hispanoamericano” (Encina, 1964, p. 82).

un hervor de la vida que vuelve a encontrar el comerciante, el estadista y el escritor epistolar (Encina, 1964. p. 77; subrayados míos).

Encina saca a relucir aquí una enorme capacidad para, como historiador, imponer el sello intuitivo de su lenguaje en el personaje histórico, sacando en limpio hipótesis de calado más general. El “genio” de Portales circula en torno a esa intensidad viril, a esa “intuición mística de la nada de la vida y de su contenido” (1964, p. 129), y al temperamento “vigorosamente sensual”; son los sintagmas que permiten a Encina inventar una retórica afirmativa sobre el desprecio al saber. Portales, en otros términos, es una energía creadora que sobrepasa y anula cualquier tradición intelectual, cualquier ciencia: “su indiferencia por los estudios de la época debe buscarse [...] en la repugnancia innata de los genios de la acción por los ejercicios retóricos” (1964, p. 140). Encina incluso hace gala del irracionalismo como fundamento del régimen portaliano cuando dice que “el genio político es incomprensivo” (1964, p. 210).

La exuberancia de Portales, su sensualidad anti-intelectualista y espiritualizada, sólo se abre paso en un pueblo, de nuevo, de carácter fundamentalmente receptivo. Al respecto, Encina hereda no sólo las tesis de Edwards, sino también la teoría de Palacios sobre la homogeneidad del ser racial chileno, que reivindica abiertamente en otro lugar: “sometidos a un mismo régimen, expuestos a los mismos peligros y mezclados en una masa común, cualquiera que fuera su procedencia regional, los conquistadores formaron en Chile un pueblo uniforme” (Encina, 2011, p. 180)³⁴. Acaso este sea la idea central del *Portales*: el sensualismo viril y trascendental del espíritu nacional, simbolizado en Portales, debe congeniar con el milagro de un pueblo uniforme. Esta uniformidad es el núcleo del “peso de la noche”

³⁴ Se trata de *Nuestra inferioridad económica*, seguramente el libro más conocido de Encina. Publicado en 1912, este libro recoge la herencia de Palacios y representa como ningún otro la ruptura con el positivismo al interior del pensamiento social de la derecha chilena. Debido a la extensa literatura que existe en torno a él (Ruiz Schneider, entre otros), no desarrollo una lectura de este en este ensayo.

del que hablaba Portales en su epistolario³⁵. El pueblo chileno debe ser, ante todo, una aglomeración tendiente al reposo³⁶.

Las ontologías de la guerra en el Chile del centenario

Si algo caracteriza, globalmente, a la jerga de la autenticidad chilena, es el retorno a formas sociales, pero sobre todo a cadenas significantes, discursivas, en estado de agotamiento o descomposición. Adorno elaboró este concepto para discutir con el existencialismo, pero parece crucial extender el contexto de la autenticidad, más allá de su áspero debate con Heidegger, marcado por situaciones de época que exceden al presente trabajo. Lo crucial de la jerga de la autenticidad es que, como herramienta teórica, puede ir más allá del debate, a menudo cerrado, entre Adorno y el existencialismo. Al interior de la jerga emerge un suspiro frente a la “sociedad del canje”, una ambigüedad creciente frente al modo de producción capitalista y su consecuente fusión entre producción y circulación. Adorno dice muy sucintamente que la jerga de la autenticidad

³⁵ Las palabras de Portales: “El orden social se mantiene en Chile por el peso de la noche y porque no tenemos hombres sutiles, hábiles y cosquillosos: la tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública. Si ella faltase, nos encontraríamos a oscuras y sin poder contener a los díscolos más que con medidas dictadas por la razón, o que la experiencia ha enseñado a ser útiles” (Portales, 1979, p. 10).

³⁶ Podría pensarse la relación entre Palacios, Edwards y Encina como una mediada por el síntoma, el deseo y la metáfora o solución ideológica. El síntoma da cuenta del momento de la lucha de clases como situación inevitable de las intervenciones teóricas de las que se trata; en el plano del deseo del tipo de pulsión intelectual mediada; y la metáfora del artefacto ideológico que permite encadenar el sobrepasamiento del síntoma respecto del deseo, el intento de inscripción simbólica.

	Síntoma	Deseo	Metáfora
Nicolás Palacios	Borde proletario	Plus de germanismo	Roto chileno
Alberto Edwards	Mesocracia radical	Dictadura	Estado en forma
Francisco A. Encina	Peligro rojo	Irracionalismo	Portales

tiene que “defender como imperdibles formas sociales caducas”, y que es precisamente esta defensa la que lleva a sus representantes a constituirse como el apéndice irracionalista de la racionalidad burguesa. “Tal irracionalidad en medio de la racionalidad es el clima de trabajo de la jerga” (Adorno, 2011, p. 422). Es un momento conceptual que también, utilizando un término de cuño benjaminiano, Adorno llama “aura residual”³⁷. Precisamente: sólo cuando el aura de la vieja autoridad señorial encarnada por Portales (el principio monárquico, según Edwards), decae frente a fuerzas que se extienden más allá del espíritu, en el predominio de la equivalencia general, esta autoridad se vuelve un residuo que, abrazado por sectores aristocráticos, produce utopías identitarias, ficciones nacionales y relatos sobre la autenticidad del ser nacional. Cuando Encina destaca el anti-intelectualismo portaliano como elemento trascendental, como formulación vigorosa de una tendencia a la verdad patria que no puede ser capturada en ninguna teoría ni en ninguna formulación racional, consume la jerga chilena.

Por otra parte, que el poema fundacional de Chile sea *La Araucana*, como recuerda Andrés Bello, quiere decir que, precisamente, la institución de la etnicidad ficticia del ser nacional gira alrededor de la guerra, de una guerra interna, que da a luz el milagro de una raza uniforme, en un continente donde el mestizaje fue tildado de “cósmico”³⁸. Esta conciencia nacional belicológica corre pareja con la descripción de Ercilla sobre los habitantes precolombinos del territorio chileno como “gente soberbia, gallarda y belicosa”. Chile es, en este sentido, una tierra de guerra, como dirá también Mario Góngora en su comentado *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*. Ercilla, al respecto, declama: “Digo que norte a

³⁷ Me refiero, evidentemente, al texto de Walter Benjamin “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en el que aparece el concepto de aura. También, en todo caso, léase la lectura definitiva de este texto por el filósofo Willy Thayer, “Aura serial” en *El fragmento repetido* (2006).

³⁸ Me refiero, desde luego, a Vasconcelos y su *Raza cósmica*.

sur corre la tierra, y báñala del oeste la marina; a la banda de leste va una sierra que el mismo rumbo mil leguas camina; en medio es donde el punto de la guerra, por uso y ejercicio más se afina. Venus y Amón aquí no alcanzan parte, sólo domina el iracundo Marte” (1993, p. 10). Este ideologema belicológico de la nación chilena produce, finalmente, lo que Hernán Vidal llama el mito fundacional de la raza chilena: la idea de una “fundación simultánea” de Chile y de su ejército, el mitologema de la raza militar³⁹.

El nombre de Chile permanece ligado a una guerra atávica, que da lugar al enfrentamiento entre dos pueblos belicosos. Ontología de la guerra, para utilizar un término de Emmanuel Lévinas, vinculada a una operación de fundación nacional: el surgimiento de Arauco como *imago* del ser nacional belicoso y del ejército. Indalicio Téllez, comandante en jefe chileno, publica durante la segunda guerra mundial su libro *Una raza militar* (1940), en el que hace una síntesis ordenada de las tesis de Nicolás Palacios⁴⁰. Inscrito en lo que Vidal llama la mitología militar chilena, el texto de Téllez insiste en que “para los araucanos no había otra ocupación digna de ellos que la guerra” (1940, p. 25). Blasón de la identidad nacional, resultado del choque entre dos razas gigantes (araucanos y españoles), el ejército es la evolución destinal de la identidad chilena. Ya antes, en 1933, Téllez había publicado su biografía sobre Lautaro, en la que el cacique mapuche es retratado como primer genio militar chileno⁴¹. Aquí aparece una conclusión de historia conceptual: la interpelación ideológica nacional, en Chile, se

³⁹ “El impacto de sus imágenes, metáforas y símbolos hace que toda interpretación de la *Historia del Ejército de Chile* quede marcada desde el comienzo por la ubicación del mito fundacional de la raza chilena (Vidal, 1989, p. 28).

⁴⁰ El libro de Téllez se inscribe en esfuerzos más bien tempranos de lucha ideológica al interior del ejército chileno, por cimentar un alma nacional opuesta al marxismo de posguerra.

⁴¹ “Durante varios siglos ha dormido en la historia el nombre de Lautaro: pero ya es tiempo de que la equidad de los hombres y el patriotismo y la gratitud de los chilenos lo lancen al mundo en alas de fama” (Téllez, 1933, p. 6).

constituye alrededor de una jerga que puede ser calificada de militar o incluso militarista, apoyada en una ontología de la guerra. La reproducción ideológica de esta interpelación nacional al interior del ejército chileno es, desde luego, anticipable, aunque tiene recovecos excepcionales.

El laboratorio ideológico del fascismo chileno

En 1923, en el *Memorial del Ejército de Chile*, el mayor Fernando Lazcano escribía que “la guerra es para las sociedades lo que una tempestad para la naturaleza: purifica el aire. La guerra es un baño de salud para todos los pueblos, y para los pueblos que envejecen, un baño de juventud” (1923, p. 486). Esta necesidad de defender la dignidad ontológica de la guerra persiste a lo largo de los cien años de historia del *Memorial*, revista troncal del pensamiento militar chileno. En 1926, el mayor Leiva Torres arremetía contra el “anarquismo y el anti-militarismo”, a partir de la idea leboniana del pueblo –y consiguientemente la patria– como un organismo vivo, no sin reminiscencias de orientación socialista: “es un error pretender que el proletariado se desprenda en absoluto del pueblo en cuyo seno ha crecido, de la tierra en que ha visto la luz y sea antipatriota y antimilitarista” (1926, p. 460)⁴². En los números de 1930 y 1936 se reproduce completo en el *Memorial* el artículo de José Enrique Rodó, “La paz y la guerra”, en el que el autor ensaya una formulación prospectiva sobre el hombre de armas, el soldado, como “rudo artífice de la patria guerrera” y al mismo tiempo

⁴² Leiva Torres parece ensayar lo que, al interior del ejército, será una tradición vedada y reprimida fuertemente después de la “República Socialista” encabazada por el general Grove en 1932. De hecho, escribe sobre Jaurés, “gran socialista”: “Jaurés, el gran líder socialista, en sus conferencias en Buenos Aires, dedicó un himno a la patria: ‘La única potencia que puede resistir sin mella ni disminución el contacto corrosivo de la verdad es la patria, la patria superior a todos los hombres, a todos los sistemas, a todas las transformaciones sociales; que perdura mientras éstos y éstas pasan, que perdurarán cuando nuestros sueños se hayan realizado y nuestros temores también, destruyendo la obra soñada; la patria, gran río que desciende en la corriente de los siglos’ ” (192, p. 471).

“hombre del porvenir” (1930, p. 670). Posteriormente, el comandante Víctor Molina Pinto escribía en el *Memorial* contra las amenazas idealizantes de la noción de la paz y nación universal: “mal que les pese a los pacifistas e ideólogos que sueñan con una Patria universal y fraternal, debemos aceptar la sociedad humana tal cual nos la presenta la historia a través de los siglos” (1935, p. 28). Dos años después, el comandante en jefe del ejército Bernardino Parada Moreno planteaba que la guerra es “instintiva” y que su “raíz está profunda y fuertemente atada a lo más íntimo de la especie” (Parada, 1937, p. 480). Obstaculizar la guerra podría conducir a una “marcha recta a degeneraciones más funestas que la guerra misma” y a formas platonizadas del instinto guerrero, incompatibles con la “ley biológica de los opuestos” que gobierna el ser belicológico chileno (Parada 1937, pp. 480-481). Finalmente, cabe destacar que entre julio y agosto de 1938, el *Memorial* reproduce el famoso debate entre Freud y Einstein, “El porqué de la guerra”, ocurrido en 1933, que anticipaba preocupaciones por el horizonte siniestro del militarismo alemán.

Es importante subrayar, para leer la formulación militarista de la jerga, que la teoría freudiana llegó a una concepción monista sobre las pulsiones con el objeto de entender la guerra. Contrario a lo que plantea cierta lectura jungiana (no sin fascinaciones militaristas, como demuestra el texto “Wotan” que Jung publica en 1936, tres meses después del ascenso de Hitler)⁴³, que se anima a ver en el Freud de los textos sobre la pulsión de muerte una suerte de dualismo esotérico, con toda su carga mito-genética, pareciera que para Freud la única pulsión real, con toda su estructura dialéctica, es la pulsión de muerte (*Todestrieb*). Este es un desplazamiento

⁴³ Jung creía firmemente que el inconsciente era colectivo, y en que los mitos vivían más allá de cualquier conciencia individual. Al plantearlo de esa manera, Jung subsumió la función simbólica, que articula al sujeto, en la forma del mito. “Lo hemos visto [a Wotan] cobrar vida en el Movimiento de la Juventud Alemana, y desde el comienzo la sangre de varias ovejas fue derramada en honor a su resurrección. Armados con mochilas y laúd, los jóvenes rubios, y a veces muchachas también, eran vistos como vagabundos inquietos en cada camino desde el Cabo del Norte hasta Sicilia, devotos fieles del dios andariego” (1991, p. 29).

claramente legible en Lacan, para quien la pulsión de muerte configura el objeto como causa del deseo, el real enigmático sobre el que, sin embargo, se articula el sujeto, desplegando una serie de proyecciones protectivas. El propio Freud lo reconoce en el texto reproducido en el *Memorial*, “El porqué de la guerra”: “el instinto de muerte se convierte en una pulsión destructura, debido a que se exterioriza, con ayuda de ciertos órganos, contra los objetos: el ser animado protege [...] su propia existencia destruyendo el elemento extraño” (1991, p. 96). El sujeto, de esta manera, está articulado sobre un “recoil”, en los términos de Judith Butler, y la pulsión que llamamos “de vida” aparece como un recoveco dialéctico de la pulsión de muerte⁴⁴. Resulta adivinable que Freud construyera su teoría de la guerra en torno a la pulsión de muerte; y que atribuyera al sentido de la cultura el carácter de antídoto contra las pulsiones destructivas que predominan en la experiencia bélica. La debilidad del argumento consiste en que, precisamente, y como lo reconoce en otros textos como *Psicología de masas y análisis del yo*, hay un elemento de cultura que se expresa como barbarie bélica.

Este paroxismo de la pulsión de muerte corresponde, precisamente, con la doctrina de la guerra total introducida en el ejército chileno justo antes del ascenso del fascismo europeo. En febrero de 1931, el *Memorial* publica un artículo del general alemán Hans von Knauer, cuya carrera e itinerario dan cuenta de los alcances de un prusianismo chileno –que debe ser reinterpretado como nazificación. En Junio de 1927, von Knauer ingresa al Ejército de Chile como instructor, a cargo de la reorganización nacional de conscriptos. Posteriormente, en 1936, ya de vuelta en Alemania, ingresa al *Oberkommando des Herees* y a la reserva del Führer, trabajando en la legión Cóndor, e involucrándose en el bombardeo de Guernica⁴⁵. En un artículo

⁴⁴ Sobre la idea de “poder en recoil”, *The Psychic Life of Power* (Butler, 1997).

⁴⁵ Von Knauer se retiró del ejército en 1943, a punto de morir, gravemente enfermo. Había servido también en la batalla de Moscú. Se trata de un caso que demuestra fehacientemente la filiación nazi de la ideología militar chilena.

titulado “El valor de la tradición”, von Knauer explica que la función del soldado es, precisamente, la de comparecer frente a la guerra en una sociedad que se esfuerza en negarla:

Contemplando la guerra en tal sentido, las fuerzas bélicas cultivadas en la paz y empleadas después en la guerra darían la medida de la *totalidad* de las energías inmanentes de la nación. Ellas servirían para apreciar si determinado pueblo posee vitalidad suficiente para hacerse acreedor a un gran porvenir. [...] Lo que parece el triunfo de la violencia sobre la razón sería en verdad la victoria de la vida sobre el orden anticuado establecido por los hombres, o también el triunfo de las realidades, tal vez duras, sobre el edificio artificial de las ilusiones y sueños humanos (1931, p. 82).

La distribución conceptual de von Knauer, de especial importancia por los altos rangos que ejerció al interior de las instituciones de formación castrense en Chile, traza un dualismo severo entre el artificio de las ilusiones humanas (el universalismo, el pacifismo, como vimos arriba, serían formas de ese artificio) y las energías inmanentes de la nación, fundadas en una violencia de vitalidad bélica. Von Knauer confirma, en cierto modo, el esquema freudiano para el cual el inconsciente es, por así decirlo, un residuo violento del alma, en este caso del alma nacional. Por eso, la verdad, “el triunfo de las realidades”, sólo puede ser expresado en la guerra (Von Knauer, 1931, p. 84). Por otra parte, hay una correlación evidente entre este vitalismo de la guerra total y el “triunfo de las realidades” contra las “ilusiones”, y el anti-intelectualismo portalianista.

Acaso aquí asistimos a una formulación militarizada de la jerga, en la que la épica se parapeta detrás del horror. Estas habían sido también las tesis de la Europa de preguerra desarrolladas por Ernst Jünger, especialmente en su novela *Las tempestades de acero* (1920) y *La guerra como experiencia interior (Der Kampf als inneres Erlebnis)*, publicada en 1922)⁴⁶. La guerra es la clave de bóveda de la autenticidad nacional; para

⁴⁶ La guerra es ontológicamente superior a la paz, para Jünger, por el tipo de experiencia que propone: “cuando me imagino que estaría encadenado a una profesión, rodeado de trepadores, o pertenecería a un cuerpo de oficiales en tiempo de paz, o a una asociación estudiantil, o me hallaría rodeado de literatos en un café lleno

Jünger, ella es el auténtico acontecimiento cósmico que divide la historia humana, lo que él llama “movilización total”, la energía vital, inmanente, de la totalidad de las fuerzas. Hacia los 20, Jünger asume que la guerra ha sido compenetrada por el fenómeno de las masas, y actúa como fuerza implacable, movilizandando todas las fuerzas técnicas, humanas y naturales del mundo⁴⁷. Al respecto, es de destacar que, en 1936, el *Memorial* publica un extenso artículo sobre un libro del general Erich Ludendorff, que es calificado como “estratega de la realidad” (Rose, 1936, p. 586). Precisamente porque la única realidad es la de la guerra, frente a la cual la vida pacífica es artificio e ilusionismo, Ludendorff había elaborado un concepto familiar a aquel de la “movilización total” empleado por Jünger, la idea de guerra total: “la guerra total significa el supremo esfuerzo de un pueblo por conservar su vida integral contra enemigos que tratan de aniquilarlo [...] cada ciudadano debe saber lo que significa la guerra y qué enormes exigencias reclama de cada uno. De lo contrario, existe el peligro de que el pueblo fracase en la contienda, que perezca” (Rose, 1936, p. 586). La guerra constituye el acto supremo para la autoconservación de un pueblo, un punto máximo de coincidencia ontológica consigo mismo, con su energía vital.

de humo; creo que al cabo de seis meses habría echado todo a rodar para marcharme al Congo o al Brasil, o a cualquier otro lugar en que esa gente no hubiese estropeado aún la Naturaleza. La guerra, que tantas cosas nos quita, es generosa en ese aspecto” (Jünger, 1996, p. 328).

⁴⁷ Por ejemplo, en *La movilización total* de Jünger: “Es un espectáculo grandioso y terrible ver los movimientos de las masas –unas masas de conformación cada vez más uniforme– a las que está tendiendo sus redes el *Weltgeist*, el Espíritu del Mundo. Cada uno de esos movimientos contribuye a su captura, que es más y más rigurosa e implacable; y aquí actúan especies de coacción más fuertes que la tortura: tan fuertes que el ser humano las acoge con júbilo. El Dolor y la Muerte están al acecho detrás de la felicidad” (Jünger, 1996, p. 121).

Atavismo e interpelación ideológica

El vapuleado concepto althusseriano de interpelación ideológica adquiere aquí una formulación diferente, aunque autorizada por la propia escritura de Althusser: se trata no sólo de la interpelación de los individuos como sujetos, sino del hecho de que, para funcionar, dicha interpelación requiere de un recurso a una violencia originaria cuasi-inconsciente. La ideología, en este sentido, constituye una “cuestión de armas”⁴⁸. El laboratorio althusseriano para el concepto de interpelación puede hallarse en un texto de 1966, “Tres notas para una teoría de los discursos”. Mientras que en el más famoso “Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado”, publicado en 1970, Althusser recurre a la imagen del emplazamiento policial para ejemplificar la noción de interpelación (lo que ha sido motivo de profundas discusiones especulativas), en 1966 la imagen central es la del ejército: “al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico los instaure como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta [...] la circularidad de la estructura ideológica, su centrado especular, son el reflejo de la duplicidad de ese acto” (2008, p. 280). La metáfora del reclutamiento tenía, inicialmente, una importancia mucho mayor a la de la interpelación policial, al punto que Althusser dice que “para el discurso ideológico, no hay civiles, sólo soldados” (2008, p. 136)⁴⁹. Se trata de una diferencia profunda respecto del concepto de hegemonía gramsciano y lo que traficaba, insalvablemente, esta noción: la idea del consenso como base de toda

⁴⁸ Véase el texto de L. Alarcón: “Cuestión de armas. En torno al diferendo Althusser-Poulantzas” (2010, p. 32). No es mi intención atiborrar el texto con problemáticas de orden filosófico sobre el pensamiento althusseriano, pero en todo caso, merece ser mencionado que en el centro de este debate está Chile.

⁴⁹ Recuerdo aquí la definición de la interpelación a partir de la figura del policía, en la versión del concepto de 1970 publicada en vida por Althusser: “Sugerimos entonces que la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ a los sujetos entre los individuos (los recluta a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación* y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación policial (o no) ‘Eh, usted, oiga’” (2006, p. 147).

dominación ideológica. Como lector simultáneo de Freud y Maquiavelo, Althusser no podía aceptar la prioridad sociológica del consenso para explicar la relación entre reproducción ideológica y material⁵⁰. La ideología sustenta su fuerza en efectos de transformación cuya determinación última, su núcleo inextricable, es la violencia. En otros términos, la supervivencia psíquica de la ideología consiste en un *surplus* de violencia que la interpelación requiere para funcionar. De ahí que el ejército sea, por así decirlo, la última instancia material de la ideología en el Althusser tardío, lejos del concepto gramsciano de hegemonía, en el que predomina la teoría del consenso.

Aquí podemos dibujar una serie concatenada de efectos entre la jerga de la autenticidad, la interpelación ideológica del ser nacional chileno, y el ejército. El ejército, en fin, trabaja como un espejo institucional del fascismo chileno y sus “fantasías masculinas”, para acudir al concepto de Theweleit (2018). Un fascismo patriarcalista, precisamente, cuya obligación lidiar con la intervención de las masas, con su irrupción creativa y con sus ideologemas particulares (incluyendo, como se ha visto, al socialismo y al comunismo), y con un compendio de ideas contrarrevolucionarias parapetadas más tarde en torno al anticomunismo, el neoliberalismo y el empresariado católico.

Ya más tarde, en 1974, el general Tarcisio Rosas repite las tesis centrales de Palacios, a más de setenta años de *Raza chilena* y, lo que es más importante, a un año del golpe cívico-militar dirigido por Augusto Pinochet: “rotos somos todos –escribe Rosas– pues roto es sinónimo de chileno” (1974, p. 171). También explica que “jamás requeriremos ejemplos heroicos de la historia griega o romana para enseñar a nuestros hijos, ya que narrándoles algunos hechos de nuestra raza ancestral cíclopea, la

⁵⁰ Aquí recojo lo que Althusser plantea en 1978, en su *Que faire*, publicado recientemente. Los efectos de la ideología, en este texto, convienen ser pensados bajo la imagen maquiaveliana de “todos los ciudadanos del pueblo reunidos en el ejército” (2020).

araucana, conseguiremos impresionarlos y darles una visión clara y precisa de lo que es el heroísmo” (1974, p. 172). La ancestralidad araucana a la que recurre consecuentemente la intelectualidad orgánica del golpe de estado es, trabajosamente, el mejor ejemplo de la jerga de la autenticidad: la apropiación épica, compositiva, mestiza, de una nación indígena atávica que, en su ingreso al panteón ideológico forcluye cualquier mapuchidad real, poniendo fuera de riesgo la blanquitud del ser nacional chileno⁵¹. Hay también una reducción de lo mapuche al elemento femenino, una ambigüedad homoerótica que recuerda a las tesis de sobre cierto amor filial entre los varones, dentro y fuera de la jerga castrense.

El atavismo de la jerga chilena brota, como en un punto ideal, en el libro de Palacios. Puede decirse que ahí se encuentra una génesis ideal, aunque envuelta en la forma del estrambotismo más inaceptable, de la interpelación ideológica del ser nacional chileno. Precisamente porque *Raza chilena* efectúa una remisión dialéctica del positivismo y las psicologías de masas al espiritualismo, al atavismo, a cierto vitalismo nietzscheano, en fin; a la jerga. En esa locura especulativa, repleta de ejemplos de la frenología europea y al mismo tiempo empeñada en una subordinación reaccionaria al poema de Ercilla, *La Araucana*, la reversibilidad entre positivismo e irracionalismo se muestra de manera más primitiva⁵². Que en 1974 *Raza chilena* siga siendo un texto de instrucción en el ejército, refuerza la hipótesis sobre el fascismo ideacional del pensamiento militar chileno. Situado en un núcleo de representabilidad y asentado en el poder de las

⁵¹ De hecho, Rosas dice que: “según lo expresado, no somos realmente de ascendencia latina, pues por raciocinios lógicos se desprendió que los integrantes de los cuadros del conquistador, fueron de ascendencia gótica, salvo pocas excepciones” (1974, p. 172).

⁵² Insisto en la pertenencia a Lukács de esta tesis. Él la extendió de forma exagerada, eso sí, a la literatura de Kafka. Lukács considera que el surrealismo es una forma invertida de naturalismo, un compromiso inconsciente con las formas de esquizofrenia social que la literatura psicologicista se esmeraba en condenar. El idealismo lukácsiano choca aquí con un límite, toda vez que la remisión dialéctica del positivismo a la jerga, observada también por Adorno en su texto, no puede responder a meros cambios de paralaje o de posición de un mismo sujeto. Más bien se trata de un desenvolvimiento consustancial al capital mismo.

armas, representado arquetípicamente en el golpe, dicho fascismo ideacional es también el núcleo indestructible de la chilenidad.

Cierro con un episodio siniestro. En una serie de charlas dictadas en 1982, al interior de la Academia Superior de Seguridad Nacional, el pensador nazi chileno Miguel Serrano se dirige a un conjunto de altos oficiales para explicar el pensamiento de Palacios. Serrano lleva las tesis de *Raza chilena* a una terminación mítica, desarropando su partisanismo jungiano. Serrano señala que “la conquista de América fue empresa fácil para los guerreros, salvo en un punto, en el sur casi polar, en un espacio misterioso y cerrado, entre la más alta cordillera y el más bravío mar: Chillimapu” (1989, p. 17). El recubrimiento literario (Serrano era un escritor más o menos reconocido) del nombre de Chile en torno al sur polar, al lugar inhóspito, al país oculto; en fin, a lo inaccesible, constituye la primera operación. Se trata de una primacía del paisaje que reaparece continuamente bajo el sintagma del país telúrico, por motivos geológicos evidentes⁵³. Lo más relevante, sin embargo, sigue atado a la guerra: “Chillimapu, nombre de origen mapuche, según se cree, derivado del germano antiguo, según pienso. De *Schillen*, desenvainar. Desenvainar la espada de la patria mística: porque Chile tiene la forma de una espada que hay que desenvainar” (Serrano, 1989, p. 17). Esta imagen, de un país-espada, de una nación mística cuya misión arcaica es la muerte, lleva la ideología nacional a una situación límite en la que, tal vez, sea posible una deconstrucción del ser chileno como pulsión de muerte.

Conclusión: estructura del discurso reaccionario

Lukács señaló en 1920 que la historia ideológica de la clase dominante es la historia de su propia lucha contra la asunción honesta y

⁵³ Como en Ibáñez Langlois y, más recientemente, Hugo Herrera.

abierta de su propia naturaleza de clase: “la historia ideológica de la burguesía no es sino una lucha *puramente desesperada contra la comprensión de la verdadera naturaleza por ella producida, contra la conciencia real de su posición de clase*” (2009, p. 169). Desde luego, esta ocultación no es el acto deliberado, consciente, de las clases hegemónicas, sino el resultado, sobredeterminado, de una contradicción interna al capitalismo –una, de hecho, bastante explosiva. Cuando Margaret Thatcher reconoció, en medio de la contrarrevolución capitalista global conocida como neoliberalismo, que la sociedad no existe, y que hay sólo individuos, en realidad efectuaba esa desocultación que esperaba Lukács, aunque de un modo imprevisto: el neoliberalismo se mostraba entonces como la primera forma ideológica que podía descansar de modo “honesto” en la naturaleza insocial del capitalismo, en su propio carácter destructivo de todo lazo social. El monetarismo, ideograma central de la época, consistía precisamente en una glorificación de este principio anti-social, en la presunción ideológica de la que el hecho de la libertad incluye la pulsión de muerte como consecución dialéctica –la competencia feroz, el emprendedurismo, la mentalidad *managerial*⁵⁴.

Lacan percibió nítidamente esta paradoja en su teoría del discurso capitalista. Hasta 1972, la enseñanza de Lacan se había concentrado en mostrar la existencia de cuatro discursos: el discurso del amo, el discurso universitario, el discurso de la histérica y el discurso del analista. Discurso, para Lacan, cabe destacar, no es equivalente a una producción narrativa que ocurre por fuera de la subjetividad, sino al lugar mismo en el que se incardinan los sujetos. Lacan entiende el capitalismo bajo el discurso del amo, quien queda identificado como significante maestro, centro de todos

⁵⁴ Al respecto, véase Dardot y Laval, *The New Reason of the World* (Londres: Verso, 2011). Una perspectiva marxista, frente a la cual ambos autores siembran y cosechan un prejuicio feroz y sin sentido, hubiese permitido leer al neoliberalismo no como la formulación gubernamental y dispositivo jurídico pluralista, sino como el resultado dialéctico de la insociabilidad capitalista.

los significantes (S_1), y el esclavo incardinado en el campo del saber (S_2), toda vez que es él quien conoce el saber-hacer que el amo no posee. En este sentido, la propia aparición del amo en el lugar del significante maestro implica una impotencia, una castración ($\$$), y un goce particular del esclavo (a). La garantía explícita con la que el amo se dirige a su esclavo ($S_1 \rightarrow S_2$), consiste precisamente en que, para someter al otro, tiene que situarse en un campo de saber ya constituido –es decir, hegelianamente, tiene que ser reconocido. Por otra parte, es propio de la estructura del discurso del amo que el goce se mantenga del lado del esclavo: “el amo parece aproximarse al principio de realidad más directamente, en una forma que no busca una satisfacción alucinada” (Holland, 2015, p. 104)⁵⁵.

Esta dialéctica de tipo hegeliano, en la que el espacio para la libertad está dado por la castración del amo y el plus-de-gozar del esclavo, desaparece en el discurso capitalista. El agente del discurso capitalista es un sujeto automático, no genera ningún lazo, y en el que la castración no funciona, porque aparece abasteciéndose a sí mismo indefinidamente, sin ninguna pérdida que no sea inmediatamente recuperada como ganancia (Pérez, 2011). Lacan ya se había hecho estas preguntas difíciles en su seminario 17, cuando identifica en el hombre de negocios a alguien que “no quiere saber nada del goce: lo que repite no es el goce, repite su compra”

⁵⁵ El matema del discurso del amo: $\frac{S_1}{\$} \rightarrow \frac{S_2}{a}$. Recuerdo que, para Lacan, los diferentes lugares representan en este matema representaciones de posiciones: $\frac{\text{agente}}{\text{verdad}} \rightarrow \frac{\text{Otro}}{\text{producto}}$. En resumidas cuentas: el discurso del amo es uno tal en el que el significante amo se dirige al otro instituido como lugar del saber (S_2), pero su verdad es la castración. Del otro lado, el esclavo posee el conocimiento, o el saber-hacer, pero al mismo tiempo el plus de goce o la plusvalía –que para Lacan cumplen funciones análogas: la de designar una pérdida que se experimenta como ganancia. El discurso capitalista realizaría un tipo de inversión de este matema en los términos: $\frac{\$}{S_1} \frac{S_2}{a}$. Lacan quita la flecha que va del significante amo al conocimiento, haciendo valer una estructura repetitiva producida desde un agente ($\$$) que no requiere acceder al conocimiento para perpetuarse: el discurso capitalista no necesita recurrir a ningún saber, haciendo valer una simultaneidad entre el deseo y el plus de goce. Los distintos lugares del discurso, en el discurso capitalista, circulan como en una carrera de autos, dice Lacan, como en una totalidad perfecta y circular.

(2001a, p. 82). En el discurso capitalista, por otra parte, el significante amo no depende de ningún conocimiento, es un discurso automático e intransigente (Alemán, 2016). En vez de crear cualquier tipo de lazo, ya sea de dependencia o de transferencia, lo destruye, porque el superyó social queda reducido al principio de acumulación y goce: el superyó demanda el goce total. “El principal problema radica en que no se pone ninguna barrera frente al goce y propicia, por tanto, el estrago que consiste en que lo particular del goce de cada uno, su plus de gozar, sea sustituido por una mera cuestión de cantidad: ‘hay que gozar más’” (Aranda, 2018, p. 12). En lugar de cualquier super-ego social, sea este la ley del amor al prójimo o la obediencia pura a la ley soberana, el discurso capitalista instala el automatismo de repetición imponiendo con ello una ética capitalista capaz de abarcar todos los lazos sociales y socavarlos. Es lo que Marx analizó en los términos de una predominancia total, o subsunción, del ser del mundo en el valor de cambio. La fuerza portentosa de lo negativo⁵⁶.

Concluyo señalando que, la idea de Lukács según la cual la historia ideológica de la burguesía es la historia de un intento por denegar su propia naturaleza de clase, debe ser interpretada, precisamente, en sentido lacaniano. Esto conduce a la situación paradójica de una serie de operaciones míticas, atávicas, espiritualistas, que le son auxiliares de la propia clase dominante, cuyos contenidos pueden promover anticapitalismos de baja intensidad, antimodernismos, reivindicaciones del principio monárquico o comunitarismos románticos. La jerga de la autenticidad es precisamente una modalidad eminente de esta operación, que se resiste a asumir la cruda verdad de Margaret Thatcher, y se acentúa precisamente ahí donde la negatividad capitalista estalla producto de su propia insostenibilidad, en los momentos de crisis⁵⁷. Por ello hemos visto un

⁵⁶ El término es de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

⁵⁷ Algo que, en todo caso, reconoció Lacan: el discurso capitalista está destinado a estallar.

renacimiento inaudito de la jerga en el período que sucede a la revuelta de 2019, con los mitologemas del “pueblo” como *deus absconditus* y la reivindicación de un capitalismo ficticio, de un “mercado” compatible con los lazos comunitarios más prístinos (Herrera, 2019). Presento aquí un esquema provisorio para entender la estructura del discurso reaccionario, sin pretensiones de exhaustividad. Dicho sea de paso, en el contexto chileno el reaccionarismo y el conservadurismo, existen en una relación de compenetración mutua. Todo el conservadurismo ocurre como reacción, en una intensa dependencia con el pensamiento católico y lo que Schmitt llama filosofía política de la contrarrevolución.



El discurso reaccionario *chileno* produce la fantasía de otro que goza demasiado (la “fronda” aristocrática de Edwards, por ejemplo), o recupera en el mismo sentido de fantasía el mito del roto chileno que es capaz de aprender de su sacrificio⁵⁸. En el esquema presentado, el discurso capitalista, con su destructividad inherente, debe ser convertido en jerga para sostenerse como ideología. En el triángulo interno, leemos los términos básicos de la elaboración teórica lacaniana: lo simbólico, lo real y lo imaginario. En Chile, ninguna ideología ha sido sostenible sin el

⁵⁸ Para Lacan el término es *fantasma*. De ahí Karmy toma la idea del *fantasma* portaliano, dicho sea de paso.

anudamiento entre militarismo y orden simbólico –la violencia militar garantiza, en última instancia, la sujeción, como hemos visto a partir de la intelectualidad castrense. La fantasía nacional del roto, de la fronda aristocrática, de la “tierra de guerra”, por otra parte, realiza las funciones de “identificación imaginaria” con las condiciones de existencia que observara Althusser. Lo real, finalmente, situado en la hipotenusa, el discurso capitalista, indica la imposibilidad del imperativo capitalista de acumulación y goce, para sostenerse por sí mismo. Otro trabajo, debería investigar la estructura del discurso capitalista en Chile, su predominio durante la post-dictadura, y su propensión al estallido como parte de los factores que produjeron la revuelta de octubre (discurso “locamente astuto”, dice Lacan, pero “destinado a estallar”, “se consume tan bien que se consume”)(Lacan, 1997, citado en Otón, 2016, p. 28). El estudio de esta triangulación que es capaz de sostener, en un equilibrio frágil, la negatividad capitalista chilena –el neoliberalismo– parece de primer orden para salir de la mera enunciación propedéutica de las ideologías de derecha, y promover una comprensión que no deslinde a las ideas dominantes de las clases que las detentan. Este ha sido el sentido último de la frase de Marx en *Die Deutschen Ideologie*, y no algún economicismo chato en la teoría de las ideologías.⁵⁹

Referencias

- Adorno, T. (2011). “La jerga de la autenticidad”. En *Dialéctica negativa*. Akal.
- Aguayo Bórquez, C. (2022). Historia y anacronismo: la historiografía reaccionaria. El caso de Chile. *Revista de Historia de América*, 1, 231-267.

⁵⁹ “Las ideas de la clase dominante (*herrscheden Klasse*) son las ideas dominantes de cada época; en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* (*materielle Macht*) dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante (*herschende geischige Macht*)” (Marx, 1981, p. 30).

- Alarcón, L. (2010). Cuestión de armas. En torno al diferendo Althusser-Poulantzas. En Z. Bórquez & M. Rodríguez (eds.). *Louis Althusser Filiación y (re) comienzo* (83-108). Colección TEORÍA.
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Grama.
- Althusser, L. (2006). Ideología y aparatos ideológicos del estado. En S. Žižek (Comp.). *Ideología un mapa de la cuestión* (pp. 113-156). F.C.E.
- Althusser, L. (2008). Tres notas sobre la teoría del discurso. En *Escritos sobre psicoanálisis*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (2020). *Que faire?* Press Universitaire de France.
- Aranda, J. M. (2018). Discurso capitalista e imperio de las imágenes en el horizonte contemporáneo. *El ornitorrinco tachado. Revista de Artes Visuales*, 7, 9-20
- Bengoa, J. (2006). *Historia social del agro*. LOM.
- Bilbao, F. (2013). Correspondencia con Lamennais, Quinet y Michelet. *Anales de literatura chilena*, 14(20), 187-282.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power*. Stanford University Press.
- De la Cruz, E. & Feliú, G. (1937). *Epistolario de Don Diego Portales, 1821-1832. Tomo II*. Dirección General de Prisiones.
- Donoso Cortés, J. (1946). Discurso sobre la dictadura. En *Obras completas*. Rialp.
- Edwards Bello, J. (1858). Andrés Bello y Diego Portales. Manuscrito, Biblioteca Nacional de Chile, Colección: Archivo del Escritor/Joaquín Edwards Bello.
- Edwards Bello, J. (2022). *El Roto*. Ediciones UAH.
- Edwards, A. (1964). *La fronda aristocrática*. Nascimento.
- Encina, F. A. (1964). *Introducción a la época de Diego Portales*. Nascimento.
- Encina, F. A. (2011). *Nuestra inferioridad económica*. Editorial Universitaria.
- Ercilla, A. (1993). *La Araucana*. Cátedra.
- Eyzaguirre, J. (1979). Crepúsculo de la caballería. En *Hispanoamérica del dolor y otros ensayos*. Editorial Universitaria.

- Eyzaguirre, J. (2008). *Ideario y ruta de la emancipación chilena*. Editorial Universitaria.
- Freud, S. (1991). El porqué de la guerra. En *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Alianza.
- Góngora, M. (2010). *Ensayo histórico sobre la formación del estado en Chile*. Editorial Universitaria.
- Guzmán, J. El sufragio universal y la nueva institucionalidad. *Revista nueva realidad*, 1(1), 33-44.
- Herrera, H. (2019). *Octubre en Chile*. Katancura.
- Herrera, H. (2021). *Pensadores peligrosos*. UDP.
- Holland, J. (2015). The Capitalist Uncanny. *Journal of the Circle for Lacanian Critique*, 8, 96-124.
- Jung, G. (1991). Wotan. En *Obras escogidas*. Paidós.
- Jünger, E. (1996). *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*. Tusquets.
- Keller Rueff, C. (1927). *Spengler y la situación política cultural de la América*. Imprenta Universitaria.
- La Revista Católica* (números de 1843-1844).
- Lacan, J. (2001a). *The Other Side of Psychoanalysis*. Norton & Norton.
- Lacan, J. (2001b). *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*. Norton & Norton.
- Lacan, J. (2020). *Seminario VI, La relación de objeto*. Paidós.
- Lamar Schweyer, A. (1922). *Biología de la democracia*. Editorial Minerva.
- Larraín, J. (1935). Espíritu corporativo. *Estudios*, (33), 19-21.
- Lazcano, F. (1923). ¿Es contraria la guerra a los fines de la civilización?. En *Memorial del Ejército de Chile de 1923*. Ejército de Chile.
- Leiva Torres, M. (1926). Contra las doctrinas anarquistas y antimilitaristas. En *Memorial del Ejército de Chile de 1926*. Ejército de Chile.
- Lillo, M. (2003). Tropos y alegorías en el ensayo histórico chileno. *Taller de letras*, 23, 27-34.

- Lukács, G. (2009). *Historia y conciencia de clases*. Ediciones Razón y Revolución.
- Marx, K. (1981). *La ideología alemana*. Progreso.
- Marx, K. (2023). *El Capital. Libro tercero: El proceso de la producción capitalista*. Siglo XXI.
- Molina Pinto, V. (1935). El ejército y su función social. En *Memorial del Ejército de Chile de 1935*. Ejército de Chile.
- Oporto, L. (2021). *He aquí el lugar en el que debes armarte de fortaleza*. Katancura.
- Otón, M. (2016). El discurso del capitalismo en la teoría de Jacques Lacan [Tesis para optar al frado de Licenciado en Psicología]. Universidad de la República, Uruguay.
- Palacios, N. (1902). *Raza chilena*. Imprenta Nacional.
- Parada, B. (1937). Actitud práctica ante la Guerra. Refutaciones a las teorías pacifistas. En *Memorial del Ejército de Chile de 1937* (pp. 471-490). Ejército de Chile.
- Pérez, E. (2011, 11 noviembre). El discurso capitalista. Acerca de la conferencia de Milán de Jaques Lacan. *El Sigma*.
- Pinochet, T. (2011). *Inquilinos en la hacienda de su excelencia*. LOM.
- Portales, D. (1979). Carta de Diego Portales a Joaquín Tocornal, Valparaíso el 16 de julio de 1832. En D. Portales. *Cartas sobre Chile* (pp. 8-11). Cuadernos de Cultura Latinoamericana, UNAM.
- Revista Estudios*. Coordinada por Jaime Eyzaguirre, Número de 1935.
- Rodó, J. E. (1930). La paz y la guerra. En *Memorial del Ejército de Chile de 1930*. Ejército de Chile.
- Romero, J. L. (1967). *El pensamiento de la derecha latinoamericana*. SUR.
- Rosas, T. (1974). Chile y su pureza racial. En *Memorial del Ejército de Chile de 1974*. Ejército de Chile.
- Rose, W. (1936). "La Guerra Total". Última obra del General Ludendorff. En *Memorial del Ejército de Chile de 1936* (pp. 585-589). Ejército de Chile.

- Salas, H. (1962). Cartas de José Hipólito Salas a don Joaquín Larraín Gandarillas. *Revista Historia*, 2, 199-223.
- Serrano, M. (1989). *El ciclo racial chileno*. Ediciones Nueva Era.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la república?* F.C.E.
- Téllez, I. (1933). *Lautaro*. Academia de Guerra.
- Téllez, I. (1940). *Una raza militar*. Imprenta Universitaria.
- Theweleit, M. (2018). *Male Fantasies*. Duke University Press.
- Valdivieso Zañartu, R. (1843). Refutación de Sociabilidad chilena. *La revista católica*, 248-256.
- Vicuña Mackenna, B. (1972). *La transformación de la ciudad de Santiago*. Imprenta El Mercurio.
- Vidal, H. (1989). *Mitología militar chilena*. Minnesota: Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Villalobos, S. (2010). *Portales, una falsificación histórica*. Editorial Universitaria.
- Von Knauer, H. (1931). El valor de la tradición. En *Memorial del Ejército de Chile de 1931*. Ejército de Chile.
- Zizek, S. (1991). *The Sublime Object of Ideology*. Verso.