

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 1,
PRIMER SEMESTRE DEL 2026
ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2026

ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD
AUSTRAL DE CHILE



Revista Stultifera está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), Dialnet, LatinREV, OpenAIRE, Sherpa Romeo, Actualidad Iberoamericana, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ScienceGate, GoogleScholar, JURN.



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUERTO MONTT, CHILE
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Consejo editorial

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)
Dr. José Cabrera Sánchez (Universidad Santo Tomás, Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Comité editorial

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)
Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)
Dr. José Luis Pardo Torío (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)
Dra. María Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Cynthia Folquer (Universidad Santo Tomás de Aquino de Tucumán, Argentina)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)



Índice

Editorial: Nuevamente, política y crimen

Juan Antonio González de Requena Farré

9

Artículos de humanidades y ciencias sociales

La máquina que solo mata: epistemología del miedo, normalización del exterminio y el ocaso de la palabra

Francisco Tiapa

25

Más allá de la nostalgia trumpista: algunas reflexiones sobre las bases mitológicas del discurso político antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense

Gerardo Vélez Argueta

49

Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber

Nicolás Fraile

71

***La república* como novela: delirio y ficción en la utopía platónica**

Jorge Polanco

97

***La ciudad* de Gonzalo Millán como procedimiento técnico**

David Bustos

119

Estética negra e intervención cultural en la revista *Mandrágora*

Jonathan Salas Yañez

137

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

156

Editorial: Nuevamente, política y crimen

Editorial: Once Again, Politics and Crime

Juan Antonio González de Requena Farré
Editor de *Revista stultifera*, Universidad Austral de Chile, Chile

Sí, como habrán reconocido los ávidos lectores, el encabezado de este editorial retoma el título del lúcido ensayo de Hans Magnus Enzensberger (1968). En todo caso, hemos explicitado la deuda, anteponiendo el adverbio “nuevamente”, y no es solo por escrúpulos intelectuales; de ese modo, invocamos también la necesidad de volver sobre el manido tópico de la relación entre política y delito, en un momento en que asistimos a prácticas estatales e interestatales criminales como el genocidio, la ocupación territorial, la ejecución extraterritorial, el sabotaje, el secuestro, la piratería, el chantaje, la tentativa golpista, el encubrimiento, la difamación o la felonía.

En efecto, últimamente se ha acelerado e intensificado la criminalización de la política mediante la burda instrumentalización parasitaria de los aparatos e instituciones del Estado y de los organismos internacionales, aunque sea al servicio de la implosión del Estado social de derecho, del desmantelamiento de las organizaciones y tratados internacionales, del atentado contra la división de poderes, del autoritarismo sin disfraces, de la represión sin tapujos, del atropello cínico de los derechos civiles y políticos, o bien de la vulneración desenfrenada de los derechos humanos más elementales, bajo el dudoso pretexto de hacer más grandes a los nuestros, defender la seguridad nacional o proteger los propios intereses. De nuevo enfrentamos un escenario de frontal ataque al Derecho internacional y de burda impugnación de los marcos normativos del Estado de derecho, y algo hay que decir al respecto para no convertirse en cómplice de una gobernanza política cada vez más macrocriminalizada y



Juan Antonio González de Requena Farré es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Contacto: juan.gonzalezderequena@uach.cl

Cómo citar: González-de-Requena-Farré, J. A. (2026). Editorial: Nuevamente, política y crimen. *Revista Stultifera*, 9(1), 9-21. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-01.

al margen de la ley, en que la *Res publica* parece entenderse como *Cosa nostra*. Es lo mínimo.

Recordemos un par de argumentos relevantes de *Política y delito* de Enzensberger; concretamente, las caracterizaciones del tirano bananero y del capo mafioso como paradigmas de cierta complicidad arcaica y arcana entre crimen y política. En el capítulo “Rafael Trujillo. Retrato de un Padre de la Patria”, Enzensberger no solo expone la sórdida carrera del *Benefactor* dominicano y su trayectoria como rufián, confidente, estafador, polizonte, militar, conspirador, usurpador y déspota; también describe sus rasgos humanos: el desmedido afán de notoriedad, el culto a la personalidad, su sed de venganza arbitraria, el interés familiar, los caprichos disparatados y la trivialidad, siempre al servicio de fines políticos. Esos fines políticos de Trujillo eran inseparables de sus relaciones e intereses personales y de la construcción de un imperio económico en que se confundían la propiedad estatal y el lucro privado, la nacionalización y la apropiación particular. En palabras de Enzensberger:

La base de la metodología de Trujillo fue su política personal. Aquí se acreditó desde el principio como una «dinámica fuerza directriz» y «familiarizado en todos los problemas del manejo de hombres». Nunca confió en ningún ser humano. Para esto se necesita una constante autodisciplina, Nunca tuvo un arranque de gratitud. Esto es un síntoma de equilibrio interior. Fue un corruptor y traidor excepcional. Esto prueba su ductilidad. (1968, p. 57)

Aunque podría considerarse un caso improbable y patológico, un personaje monstruoso y anómalo de una exótica *república bananera*, Enzensberger concluye que no podemos dejar de reconocer esas características en muchos Estados soberanos actuales y en numerosas personas corrientes. Eso sí, en Trujillo se habrían realizado paradigmáticamente y como modelo universal, de manera cruda y desideologizada, los motivos ocultos de la lucha oportunista por el poder y la complicidad profunda entre crimen y política, aunque esa pureza no pudiera ser sino paródica:

El régimen de Trujillo fue una parodia. Como todas las parodias, extremó los rasgos propios del original, los mostró en extraordinaria pureza, poniéndolos así en evidencia. Este original no es más que la política seguida hasta hoy, o sea toda la política hasta el presente, como diplomacia de la prehistoria. En el régimen de Trujillo solo fueron singulares su consecuencia y su sinceridad, hasta el punto de que ni siquiera se intentó ocultar su motivo. (Enzensberger, 1968, pp. 78-79)

Siempre es viable una inversión paródica adicional. Hoy la vemos realizada en el referente y supuesto modelo del experimento democrático y de la política constitucional. Hoy por hoy, la metrópoli imperial se ha transformado en la más insigne república bananera, y el rol de autocrático *Benefactor* se personifica en el más autolaureado presidente de los Estados Unidos, auténtico logo político-empresarial de abultado *rating*, omnipresente rostro público-mediático del *infoentretenimiento* global, protagonista permanente de su propio *reality show*, dueño de una red social curiosamente llamada *Truth social*, así como eterno candidato a premio Nobel, ya recompensado con varios galardones sucedáneos por la paz. En esta nueva parodia, se reencarnan de manera banal el oportunismo, la vulgaridad, la falta de escrúpulos, el afán de notoriedad y el autointerés sin trabas. *Trumpillo*, el nuevo Benefactor, revive entre nosotros.

Según Enzensberger (1968), también las mafias de Chicago aportaron el modelo de una sociedad terrorista, en la cual política y crimen resultan indiscernibles. Eso sí, además de un paradigma de gobernanza criminal (caracterizado por la complicidad de la policía y de las autoridades, la planificación empresarial de las actividades ilegales, las relaciones públicas y la cooptación de la ciudadanía), las mafias habrían aportado una mitología y un imaginario, tan prolífico como esquemático, de fantasías colectivas en torno a la figura del gánster, en tiempos supercapitalistas e hiperindustriales en los cuales faltan grandes relatos y mitos compartidos. En mafiosos como Al Capone, era reconocible su servicio a la comunidad, el patriotismo y la religiosidad, así como su valoración de la familia, del orden social y de la propiedad privada, y su rechazo decidido del comunismo.

Para Enzensberger, también el nazismo (y su séquito actual, añadimos) se legitimó bajo esta lógica de servicio a los intereses de los nuestros, de satisfacción de las exigencias de la nación y de afrontamiento de la situación. Lo que convierte al mafioso y al gansterismo en centro de una estética nostálgica y de una mitología contemporánea es precisamente su ambivalencia entre la adaptación al dinamismo moderno y la asimilación exitosa del espíritu capitalista, junto con su procedencia de un fascinante elemento arcaico, un resto precapitalista de barbarie premoderna, que combina la procedencia exótica, los vínculos feudales, el folklore religioso, los gestos rituales, la solidaridad de clan y la generosidad fastuosa. En el gánster mafioso se conjugan modélicamente las lógicas de la sociedad capitalista y la propensión a la regresión arcaica: de ahí su atractivo como modelo mítico, que emana de su equivocidad, y pervive en nuestras fantasías actuales. Como concluye Enzensberger, este modelo puro y

desideologizado de sociedad criminal perduró, aunque desencantado, en la gran regresión fascista y en su modernismo reaccionario.

Desde nuestra perspectiva, también las actuales filas de hipercapitalistas ultraconservadores, con *Trumpone* a la cabeza, parecen reproducir banalmente el paradigma de organización macrocriminal que concilia la aceleración moderna con la regresión a la barbarie. La parodia contemporánea del modelo mafioso tampoco secreta fantasías mitológicas, sino solo teorías conspiratorias en torno a la equívoca figura de un soberano convicto, descaradamente capaz de convertir la fotografía policial en propaganda política, el prontuario criminal en engrandecimiento de la nación.

La política macrocriminal no es un fenómeno nuevo ni azaroso. La convergencia entre política y criminalidad supone una alianza entre lo más granado del hampa del populacho y las élites políticas e intelectuales. En la figura de Luis Napoleón Bonaparte, Marx vio concretarse el nuevo protagonismo histórico-político del lumpenproletariado y la bohemia desclasada:

Este Bonaparte, que se erige en *jefe del lumpenproletariado*, que solo en este encuentra reproducidos en masa los intereses, que él personalmente persigue, que reconoce en esta hez, desecho y escoria de todas las clases, la única clase en la que puede apoyarse sin reservas, es el auténtico Bonaparte, el Bonaparte *sans phrase*. Viejo *roué* [sinvergüenza] ladino, concibe la vida histórica de los pueblos y los grandes actos de Gobierno y de Estado como una comedia, en el sentido más vulgar de la palabra, como una mascarada, en que los grandes disfraces y las frases y gestos no son más que la careta para ocultar lo más mezquino y miserable. (Marx, 1985, p. 180)

¿Trumpismo *avant la lettre*? ¿Estamos ante un auténtico *Trumpoleón*?

Hannah Arendt (2014) argumentó que uno de los sustentos de los totalitarismos del siglo XX fue la alianza temporal —al margen de la estructura de clases y de la sociedad respetable burguesa— entre las élites dirigentes y el populacho, en cuanto subproducto desclasado de la dominación capitalista y excluido de la representación política. La admiración de la alta sociedad por el hampa ya atraviesa como un hilo conductor el siglo XIX y su declive hacia la cruda orientación moral del populacho, como evidenciarían los movimientos antisemitas y la política imperial, con su particular alianza entre los más ricos y los desheredados sin clase, el capital excedente y el populacho superfluo. Según Arendt, el nihilismo intelectual, la fascinación por la violencia y el anhelo de ruptura

con la falsa cultura y con la hipocresía humanitaria acercaron a las élites supervivientes de la Gran Guerra a un populacho marcado por el resentimiento y motivado por la destrucción de los vestigios de la estructura social y el *statu quo*. En esa alianza temporal, la élite disfrutaba ver al populacho destruir la respetabilidad burguesa, y asimilaba la vulgaridad y el rechazo de lo aceptable con una actitud valiente y sin hipocresía. En ese sentido, los dirigentes totalitarios no solo se vanagloriaban de su desprecio por la moral convencional y de sus delitos canallescos, sino que además sumaron al hampa al movimiento, conscientes de la fascinación que experimenta el populacho por el crimen:

No es nada nueva la atracción que para la mentalidad del populacho supone el mal y el delito. Ha sido siempre cierto que el populacho acogerá satisfecho los «hechos de violencia con la siguiente observación admirativa: serán malos, pero son muy listos». (Arendt, 2014, pp. 433-434)

Tampoco hay nada nuevo en la fascinación que el populacho precarizado experimenta por los delincuentes famosos, y el convicto Trump puede aparecer hoy al votante estadounidense como el eficiente gestor de los intereses de la nación, e incluso como campeón del orden y la paz mundiales. Estamos ante una reedición paródica de la alianza entre hampa criminal y élites depredadoras; en este caso, entre la plebe armada hasta los dientes y los ultrarricos acaparadores del capitalismo *high-tech*, entre la chusma asaltante del capitolio e inescrupulosos líderes republicanos, entre el populacho de los *Proud Boys* y los intelectuales del *aceleracionismo neorreaccionario* y la *ilustración oscura*.

¿Cómo podríamos designar a esta conjunción fatal de apelación al populacho, injerencia plutocrática y despotismo autoritario? Según el planteamiento clásico de Polibio, existiría cierto ciclo político, y las formas de gobierno y regímenes políticos aparecen sujetos a degeneración: la monarquía se corrompe como tiranía; la aristocracia muta en oligarquía; la democracia, en la oclocracia o el poder de la muchedumbre. Por eso, desde la Antigüedad se ha idealizado un modelo mixto de gobierno que compensaría los defectos de cada régimen político. Ahora bien, como sugiere Michelangelo Bovero (2002), podríamos concebir una combinación pésima de las formas de gobierno corruptas y de los aspectos más negativos de cada régimen; así, se constituiría una auténtica *kakistocracia*, la peor de las repúblicas, sustentada en el gobierno de los peores y en la síntesis fatal de las instituciones y principios más deplorables: la vulgaridad plebeya, la oligarquía de tipo plutocrático y la autocracia tiránica. No es difícil reconocer en el trumpismo una auténtica *kakistocracia*, marcada por la deriva hacia

una autocracia electiva seudocarismática y antidemocrática, conjugada con la interferencia de los plutócratas y con un populacho fanatizado, tan autocomplaciente como predispuesto a reprimir y expulsar. La descripción de Bovero parece retratar fielmente a Trump:

[...] un aspecto o una parte de la *kakistocracia* contemporánea está compuesta por *parvenus* [advenedizos] de la política, en cuyas características personales se mezclan la ignorancia y la astucia, el prejuicio y la ausencia de escrúpulos, la ingenuidad y la mala fe, la mediocridad (frecuentemente vulgar) y la presunción: la falta del sentido de la medida y la propensión a las *gaffes* [meteduras de pata] hacen de ellos personajes ridículos (*kitsch*, o ¿cómo se dice?, ¿*cursis*?), sujetos ideales para la comedia o para la sátira, que no obstante son tomados en serio. (Bovero, 2020, p. 61)

Para contribuir humildemente a la reflexión política sobre el trumpismo, podemos postular otra categoría sustentada en la teología política medieval. De acuerdo con el estudio de Ernst Kantorowicz sobre la teoría medieval de la realeza, el soberano se perfilaba como representante de Dios en la tierra para el gobierno temporal de las almas, y, a imagen de Cristo, el rey estaba dotado con un doble cuerpo: el cuerpo natural sometido a la enfermedad y la muerte, además de un cuerpo místico-político imperecedero e infalible, destinado a una continuidad histórica ininterrumpida de la Corona. Pero, por otra parte, junto a esta geminación o duplicidad del cuerpo del soberano, existiría otra duplicación del monarca en la figura del bufón, doble de la persona real e inversión paródica de la realeza, que configura algo menos que una persona humana normal. Kantorowicz ilustra con la figura shakesperiana de Ricardo II esta duplicación degradante del soberano:

Los juristas habían alegado que el cuerpo político del rey estaba totalmente desprovisto de «Defectos y Debilidades naturales». Sin embargo, aquí parece dominar la «Debilidad». Y aún no se ha tocado fondo, sino que paulatinamente, con cada escena, se desciende un nuevo peldaño. «Rey-cuerpo natural» en la primera escena, «Rey-bufón» en la segunda: con esos dos seres gemelos se degrada aún más a la deidad geminada en la escena de la abdicación semisacramental. Pues el «Bufón» es el punto de transición entre el «Rey» y el «Dios», y nada podría parecer más deplorable que un Dios encarnado en la miseria de un hombre. (Kantorowicz, 1985, p. 45)

Si hacemos caso a Georges Balandier, el bufón de la corte encarnaba cierta parodia de la soberanía real y simbolizaba con su ambivalencia un soberano grotesco, al erigirse como la figura emblemática de los límites, artificios y apariencias del poder, pero también al escenificar cómo un poder

desregulado se degrada en el ridículo y la insensatez (1994, pp. 57-68). A través de la confusión del soberano con su inversión paródica y con su doble monstruoso y escandaloso, el rey-bufón se perfila como una forma degradada de soberanía, un descenso en la escala de la representación política y de la encarnación del soberano. Proponemos nombrar como *koulrocracia* (por analogía con el término *coulrofobia*, que designa la fobia a los payasos) al formato de representación política paródica encarnado en un doble bufonesco. Esta nuda figura resulta reconocible en el rey-bufón de Trump y en su *performance* payasesca de la soberanía política. No es el primer caso de soberano-bufón —y tememos que no será el último—, pues toda una corte de dobles bufonescos (incluso un conciliábulo de gobernantes-bufones) se mimetiza con el koulrócrata, mientras el populacho se entretiene con el espectáculo carnavalesco de la degradación bufonesca de la soberanía, y parece cada vez más difícil desnudar la insensatez o reconocer la ignominia desnuda.

Con esta deriva paródica de la soberanía política, transformada en la encarnación de un personaje grotesco, en la mimesis rebajada del populacho y en una *performance* bufonesca que degrada las capacidades humanas, la asociación entre política y crimen parece tocar fondo. Al suspenderse la duplicidad entre el cuerpo político y el personaje infrahumano del bufón, se muestra en toda su crudeza la complicidad profunda entre la soberanía política situada por encima de la ley y lo excluido en la ley soberana. Cabría sostener, con Giorgio Agamben (1998), que mediante esta excepción paródica de la soberanía se patentiza plenamente la indiferencia entre naturaleza y derecho, así como se pone de manifiesto el umbral indiscernible entre violencia y ley, entre el bandido expuesto y el bando soberano que lo abandona como nuda vida prescindible. Podríamos decir que con esta indistinción excepcional del soberano-bandido (y bufón) se consume cierto embrutecimiento de la política, la *bestialización* en virtud de la cual la soberanía se encarna en una figura abandonada y monstruosa, híbrido de animal y humano, como el licántropo excluido por bando de la comunidad. Se trataría de una *lupificación* de la política o de una inversión degradante del *homo sacer*, en cuanto consagración de la nuda vida eliminable en que se evidencia la indistinción de derecho y naturaleza, esto es, la violencia soberana (Agamben, 1998, pp. 135-147).

Precisamente, Jacques Derrida dedicó su último seminario a esta cuestión de la indecidibilidad de soberanía y bestialidad, el devenir bestia del soberano y la soberanía bestial fuera de la ley, esa indiscernible fuerza

suplementaria del animal político, feroz como león y humanamente astuto como el zorro. Según Derrida, está en cuestión

[...] la doble y contradictoria figuración del hombre político como, *por una parte*, superior, en su soberanía misma, a la bestia, a la que él domina, somete, domeña, domestica o mata, de tal modo que la soberanía consiste en elevarse por encima del animal y en apropiárselo, en disponer de su vida, pero, *por otra parte* (contradictoriamente), figuración del hombre político y, especialmente del Estado soberano *como animalidad*, incluso bestialidad (distinguiremos asimismo ambos valores), ya sea una bestialidad normal, ya sea una bestialidad monstruosa y a su vez mitológica o fabulosa. El hombre político superior a la animalidad y el hombre político como animalidad. (2010, pp. 46-47)

Eso sí, como reverso de la bestialización y embrutecimiento de la política, encontramos en el discurso del presidente-convicto Trump —autoidentificado imaginariamente con el *rey león* de la jungla política— cierta complacencia con la caricaturización animalesca de sus opositores, además de una directa animalización de los inmigrantes, indocumentados y delincuentes. Son las paradojas de una soberanía degradada, indiscernible de la burda depredación, de la ferocidad rapaz, de la ofuscación brutal, y de una *performance* política devenida bestialidad.

Derrida ya había reflexionado sobre la imposición descarada de la razón del más fuerte y sobre la autorreferencia de la autoridad soberana, como se afirma crudamente en los Estados que impugnan de modo brutal la legalidad y el Derecho internacional, los llamados *Estados canallas*. En ese sentido, si consideramos la relación aporética entre derecho y fuerza en las relaciones internacionales, siempre podría concluirse que hay más Estados canallas que los que son imputados como tales por alguna superpotencia acusadora, de manera que se torna indecible la relación entre el canalla denunciado y el perseguidor canallesco:

[...] los Estados que están en situación de denunciarlos [a los Estados canallas], de acusar de las violaciones del derecho, de los incumplimientos del derecho, de las perversiones y de las desviaciones de los que serían culpables tal o cual *rogue State* [Estado canalla], esos Estados Unidos que dicen erigirse en los garantes del derecho internacional y que toman la iniciativa de la guerra, de las operaciones policiales o de mantenimiento de la paz porque tienen fuerza para hacerlo, esos Estados Unidos y los Estados que se alían con ellos en dichas acciones, son ellos mismos, en tanto que soberanos, los primeros *rogue States*. (Derrida, 2005, p. 126)

Derrida designa como *canallocalracia* a esta proliferación de Estados canallas en la zona de indistinción entre derecho y fuerza, que corresponde a la misma autorreferencia abusiva del poder soberano del Estado. Desde nuestro punto de vista, lo particular del trumpismo es que ha impuesto brutalmente la canallocalracia como caótico orden internacional *de facto*.

En las antípodas de los ideales de una federación de repúblicas, de una sociedad de naciones, del *rule of law* internacional, de una democracia cosmopolita o de un Estado de derecho trasnacional, la actual canallocalracia constituye el peor escenario posible, el de una kakistocracia mundial, en virtud del cual se reafirma autorreferencialmente el lado más regresivo del globalismo neoliberal: una nueva alianza de populismo iliberal plebeyo, desmesura plutocrática y despotismo autocrático. Ulrich Beck anticipaba proféticamente la inquietante posibilidad de una *brasileñización* de la política europea; pero ahora podríamos hablar incluso de una *tercermundialización* global o *bananerismo* trasnacional, que coincide con la implosión del Estado democrático de derecho y del Derecho internacional:

Los neoliberales han ganado. Incluso en contra de sí mismos. El Estado ha sido desahuciado. El Estado social está en ruinas. Y sin embargo no impera el desorden. En lugar de las construcciones del poder y del derecho de los agentes estatales, han entrado en escena diversas ligas de poder desgajadas que se enfrentan y combaten. Y en las zonas intermedias existen territorios de nadie en los aspectos jurídico y normativo. (Beck, 1998, p. 219)

En ese panorama canallocalcrático, entra en escena una nueva figura del *homo sacer*, o sea, de la vida nuda superflua y precarizada. Esta nueva subjetividad hegemónica combina la estupidez y la corrupción cínica y, según afirma irónicamente Slavoj Žižek, puede designarse como el *homo sucker*: “mientras trata de explotar y manipular a los demás, acaba, él mismo, por convertirse en el último embaucador” (2005, p. 61).

Trump, el *homo sucker* por antonomasia, la figura señera de una gobernanza kakistocrática, la encarnación majestuosa de la canallocalracia mundial y el rostro emblemático de una política koulrocrática, personifica la más consumada síntesis del soberano-tunante y exhibe las complejas antinomias de la relación inveterada entre crimen y política. De hecho, en la performance bufonesco-delictual de la soberanía, el trumpismo constituye el intento de realización del crimen político perfecto; si le hacemos caso a Jean Baudrillard (1996), se trataría nada más y nada menos que del asesinato de la realidad y del exterminio de la ilusión en la hiperrealidad de las pantallas, en la viralidad de los memes, en la fabricación

artificial de *deepfakes* y en la multiplicación de los hechos alternativos o posverdaderos. La consumación del crimen político coincide, así, con la supresión del sentido de la realidad y con el final de la imaginación pública; tan solo resta el estúpido, entrecortado y repetitivo relato trumpista de la historia universal, el cuento narrado por un idiota en las redes sociales, repleto de ruido y furia.

A pesar de los kakistócratas, de los koulrócratas y de la canalocracia imperante, *Revista Stultifera* no cesa en su arriesgada navegación editorial. El actual número de la revista plantea, nuevamente, una cuestión tan arraigada y radical como urgente: ¿qué ocurre con el discurso, la imaginación y la política cuando la excepción se convierte en una condición normalizada del mundo contemporáneo? Los estudios de este número, aunque desde registros disciplinarios diversos, convergen en una preocupación común por las formas recientes y pasadas de exterminio, exclusión, nihilismo y control; también indagan las opciones de resistencia conceptual, simbólica, narrativa y poética para afrontar el inquietante escenario presente.

En ese sentido, los artículos de este número comparten una sensibilidad crítica orientada a interrogar los regímenes de poder que producen silenciamiento, así como las posibles apuestas de la reflexión teórica y la escritura para resistir el desastre de una excepción normalizada. ¿Cómo mantener las condiciones de posibilidad de la palabra compartida, de la acción política y de la experiencia humana en contextos marcados por la violencia estructural y el nihilismo? En este número se recorre una constelación de problemas críticamente entrelazados: la máquina moderna de muerte y su capacidad de silenciar a las víctimas; los mitos políticos que legitiman la exclusión y la violencia estatal; la crisis de los valores y de la imaginación política en un contexto nihilista; la tensión fundacional entre filosofía, ficción y poder; las operaciones técnicas mediante las cuales la poesía inscribe la violencia histórica sin reducirla a relato; la negatividad estética y las opciones de autonomía poética. En conjunto, los artículos trazan un mosaico crítico, mostrando que allí donde la excepción impera y la política parece clausurarse, la reflexión, la imaginación y la escritura aún pueden despejar ámbitos de interrogación y provocación.

En términos generales, este número podría concebirse como una bifurcación de dos sendas de pensamiento. Una primera línea de reflexión comprende un conjunto de artículos sobre problemáticas políticas contemporáneas como la necropolítica, el populismo reaccionario y el

nihilismo. La segunda vía de pensamiento en este número se sitúa en el campo de los estudios literarios y culturales, e indaga en la relación entre ficción, forma y poder, tanto en textos canónicos de la tradición occidental como en la poesía latinoamericana del siglo XX. No obstante, ambas rutas se cruzan al exponer el carácter decisivo de la palabra, la imaginación pública y la experimentación poética como dimensiones decisivas de lo político. En los trabajos de Francisco Tiapa, Gerardo Vélez Argueta y Nicolás Fraile, se analizan formas contemporáneas de violencia, exclusión y crisis de sentido, a través de un intento de pensar el trasfondo de la política contemporánea. Desde el campo de los estudios literarios y culturales, los artículos de Jorge Polanco, David Bustos y Jonathan Salas analizan la relación entre ficción, forma literaria, institucionalidad y transgresión.

El artículo de Francisco Tiapa propone una relectura de *La guerra de los mundos* de H. G. Wells que sitúa la novela no tanto en el registro de la ciencia ficción, sino más bien en el de una alegoría con estatuto epistémico. A partir de la referencia de Wells al genocidio de los aborígenes tasmanos, el texto interpreta la figura de los invasores marcianos como condensación de una violencia moderna unilateral y asimétrica, cuyas víctimas quedan reducidas a pura vulnerabilidad al enfrentarse a una ignota máquina de muerte. Más que un mero análisis literario, el trabajo traza una lúcida genealogía del exterminio que conecta el colonialismo con las formas contemporáneas de necropolítica, y subraya el silenciamiento de las víctimas y la pérdida de eficacia de la palabra en contextos de violencia normalizada. Frente a este escenario fatal, se plantea la urgencia de la escritura y la memoria como prácticas mínimas de resistencia.

El texto de Gerardo Vélez Argueta se sitúa en el terreno del análisis político y discursivo para examinar el carácter mitológico del discurso antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense. El artículo sostiene que el trumpismo no constituye una anomalía, sino la actualización de narrativas fundacionales profundamente arraigadas en la identidad nacional de Estados Unidos. Mediante el análisis de mitos políticos, como el destino manifiesto, la ciudad sobre la colina y la frontera, se expone cómo estos relatos han legitimado históricamente la exclusión y la producción de una otredad amenazante. La nostalgia por un pasado idealizado aparece como un dispositivo político que canaliza frustraciones sociales y legitima políticas de deshumanización, con efectos corrosivos sobre la democracia.

Por su parte, el trabajo de Nicolás Fraile introduce una reflexión filosófica sobre el nihilismo contemporáneo y la posibilidad de una política

orientada por valores. A partir de la lectura que Wendy Brown realiza de Max Weber, el artículo interroga críticamente la confianza en los valores como respuesta al vacío de sentido producido por el neoliberalismo. Sin ofrecer una conclusión cerrada, el texto sugiere que la apelación a valores puede reproducir la lógica nihilista si no se inscribe en un mundo común efectivamente compartido, e invita a repensar la imaginación política y la responsabilidad desde una perspectiva situada y no abstracta.

En su artículo, Jorge Polanco propone una relectura de La república de Platón que enfatiza su dimensión ficcional. En vez de considerar el texto como tratado filosófico, el autor lo analiza como una construcción narrativa que, paradójicamente, expulsa a la poesía de la ciudad ideal mediante un relato que es en sí mismo un ejercicio de imaginación. El proyecto platónico aparecería atravesado por una tensión constitutiva entre el deseo de orden racional y la imposibilidad de eliminar por completo el elemento poético, erótico y creativo. Esta lectura permite pensar la utopía platónica como un gesto fundacional de la relación ambivalente entre filosofía, literatura y poder en la tradición occidental.

El texto de David Bustos, dedicado al poemario *La ciudad* de Gonzalo Millán, se sirve de la noción de *intermedialidad referencial*, para releer la obra no solo como testimonio del exilio y la dictadura chilena, sino como un objeto técnico-medial construido a partir de procedimientos de seriación, corte y registro impersonal. La violencia histórica resultaría tematizada no solo de manera directa, sino incorporada en la forma misma del poema, que recontextualiza lenguajes provenientes de la prensa, el archivo y el cine.

Finalmente, Jonathan Salas, reflexiona en su artículo sobre el significado de la revista *Mandrágora* (publicada entre 1938 y 1943), proyecto editorial vanguardista que no solo constituyó una expresión local del surrealismo, sino una operación crítica sistemática al interior del campo literario nacional. En ese sentido, las provocaciones estéticas de la revista resultan sintomáticas de las ambivalentes opciones de intervención vanguardista en el campo literario y en la sociedad chilena de la época. Y es que la estética de lo “negro” promovida por *Mandrágora* no era un recurso formal, sino un principio generativo que articulaba negatividad estética y autonomía poética; de ese modo, la revista disputó activamente los mecanismos de legitimación vigentes y configuró una estrategia crítica de intervención cultural.

De manera tan panorámica como fragmentada, este número de *Stultifera* teje una compleja reflexión crítica sobre la trama y la urdimbre de

la excepción política y la virtualidad de la palabra; da cuenta tanto de la historicidad de los conceptos como de la materialidad iterable de los discursos. Como siempre, apostamos por una lectura crítica y reflexiva del presente, para así mantener abierta la pregunta por la iniciativa discursiva y la responsabilidad intelectual en contextos de excepción normalizada y crisis de sentido. Para eso estamos.

Referencias

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-textos.
- Arendt, H. (2014). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas*. Paidós.
- Baudrillard, J. (1996). *El crimen perfecto*. Anagrama.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización?* Paidós.
- Bovero, M. (2002). *Una gramática de la democracia*. Trotta.
- Bovero, M. (2020). Gramática de la democracia. Principios y desarrollos. En M. Bovero y L. Ferrajoli, *Teoría de la democracia. Dos perspectivas comparadas* (pp. 39-64). Instituto Nacional Electoral.
- Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I: 2001-2002*. Manantial.
- Enzensberger, H. M. (1968). *Política y delito*. Seix Barral.
- Kantorowicz, E. (1985). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Alianza.
- Marx, K. (1985). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En *Trabajo asalariado y capital* (pp. 135-225). Planeta-Agostini.
- Žižek, S. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo Real*. Akal.

ARTÍCULOS
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES



La máquina que solo mata: epistemología del miedo, normalización del exterminio y el ocaso de la palabra

The Machine that only Kills: Epistemology of Fear, Normalization of Extermination and the Decline of the Word

Francisco Tiapa
Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela

Resumen

Este artículo propone leer *La guerra de los mundos* (1898) de H. G. Wells no como mera obra de ciencia ficción, sino como una pieza con estatus epistémico: una alegoría radical del exterminio moderno y de la violencia unilateral sin réplica. Partiendo del reconocimiento explícito que hace el propio Wells del genocidio de los aborígenes tasmanos, el texto explora cómo la novela condensa una matriz de asimetría ontológica en la que un polo queda reducido a pura vulnerabilidad y el otro deviene máquina de muerte sin mediación. A través de una fenomenología de la huida (del “cuerpo que corre” sin refugio posible) el estudio traza una genealogía que va de Tasmania al bombardeo de Guernica, la masacre de Nankín, Hiroshima, Vietnam y las formas contemporáneas de necropolítica: drones, sanciones, fronteras militarizadas, guerra algorítmica. Dialogando con los debates sobre colonialidad del poder (Quijano, 2000), colonialidad del saber (Mignolo, 2012), violencia estructural (Segato, 2003) y necropolítica (Mbembe, 2003), se argumenta que la máquina marciana prefigura un régimen histórico hoy globalizado: un sistema que normaliza la muerte sin duelo, vacía de eficacia la palabra de las víctimas y vuelve impotente la figura del testigo. En este marco, el trabajo defiende la urgencia de un archivo para el mundo que desaparece: una práctica de escritura y memoria que, aun sin detener la máquina, resista su pretensión de borrar por completo la experiencia de quienes huyen y son aniquilados.

Palabras Clave: máquinas de muerte, genocidio colonial, masacres contemporáneas, silenciamiento epistémico

Recibido: 28/11/2025. Aceptado: 29/12/2025



Francisco Tiapa es antropólogo, Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Queensland (Australia) y Profesor Asociado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8243-757X>

Contacto: francisco.tiapa@gmail.com

Cómo citar: Tiapa, F. (2026). La máquina que solo mata: epistemología del miedo, normalización del exterminio y el ocaso de la palabra. *Revista stultifera*, 9(1), 25-48.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-02.

Abstract

This article reads H. G. Wells's *The War of the Worlds* (1898) not as mere science fiction, but as a text with epistemic status: a radical allegory of modern extermination and one-sided violence without reply. Building on Wells's explicit reference to the systematic destruction of the Tasmanian Aboriginal people, the article argues that the novel crystallises a matrix of ontological asymmetry in which one pole is reduced to sheer vulnerability and the other becomes a killing machine that does not negotiate. Through a phenomenology of flight (the "running body" with no possible refuge) the essay traces a genealogy from Tasmania to the bombing of Guernica, the Nanjing Massacre, Hiroshima, Vietnam, and contemporary forms of necropolitics: drones, sanctions, militarised borders, algorithmic warfare. Drawing on debates on the coloniality of power (Quijano, 2000), the coloniality of knowledge (Mignolo, 2012), structural and gendered violence (Segato, 2003), and necropolitics (Mbembe, 2003), it contends that Wells's Martian machine anticipates a historical regime that has now become global: a system that normalises death without mourning, empties victims' words of efficacy, and renders the witness increasingly powerless. Within this framework, the essay calls for an archive of a disappearing world: a practice of writing and memory that, even if it cannot stop the machine, resists its claim to erase entirely the experience of those who flee and are annihilated.

Keywords: killing machines, colonial genocide, contemporary massacres, epistemic silencing

Introducción: epistemología y alegoría de la violencia absoluta

En *La guerra de los mundos* (1898), H.G. Wells no inicia con la ficción, sino con la historia. Reconoce que su invasión marciana fue inspirada por el destino del pueblo aborigen de Tasmania, exterminado sistemáticamente en el siglo XIX por colonos británicos. Para Wells, el exterminio de un pueblo *sin posibilidad de escape, refugio ni negociación* se convierte en la condición axiomática desde la cual imaginar una violencia alienígena absoluta. Los marcianos no son metáforas del progreso tecnológico o del futuro prometido: son máquinas de muerte unilateral, y Wells no los ofrece como un futuro extraterrestre, sino como un espejo de la modernidad imperial.

En uno de los pasajes más citados de la novela, el narrador recuerda que "nuestra propia especie ha perpetrado una destrucción despiadada y

absoluta [...] Los tasmanos, a pesar de su semejanza humana, fueron completamente barridos de la existencia en una guerra de exterminio librada por inmigrantes europeos en el lapso de cincuenta años” [“what ruthless and utter destruction our own species has wrought [...] The Tasmanians, in spite of their human likeness, were entirely swept out of existence in a war of extermination waged by European immigrants, in the space of fifty years”] (Wells, 1898, p. 14). Esa frase, que parece una digresión moral, funciona en realidad como umbral epistémico: fija la escala de la violencia que la narración considera pensable y, al mismo tiempo, desplaza el centro del horror desde Marte hacia la historia imperial europea.

Otorgar a *La guerra de los mundos* un estatus epistémico implica más que leerla como ciencia ficción. Requiere entenderla como un paradigma de asimetría ontológica, donde un sujeto queda reducido a pura vulnerabilidad y el otro se convierte en un aparato de exterminio que no negocia. Wells no narra una historia de conquista, sino de colapso: del humano, del lenguaje, de la razón, del refugio. Da forma a lo impensable, a un mundo donde la violencia no tiene contrapesos, ni apelaciones, ni límites.

Si desplazamos la lectura desde el género literario hacia la teoría social, la novela puede pensarse como una suerte de laboratorio conceptual para lo que hoy llamamos “necropolítica”: un régimen en el que el poder decide quién puede vivir y quién debe morir, gestionando la vida como materia desechable (Mbembe, 2003). En este sentido, la figura marciana (máquina que solo mata) anticipa, de manera involuntariamente profética, el tipo de soberanía letal que se generaliza a lo largo del siglo XX y se refina en el XXI.

Esta lectura también se inscribe en la discusión latinoamericana sobre colonialidad y violencia estructural, particularmente en los aportes de Quijano (2000) sobre la colonialidad del poder y en la crítica a la razón imperial elaborada por autores como Mignolo (2012) y Segato (2003). Quijano subraya que la modernidad se organiza sobre una matriz que racializa la humanidad y distribuye diferencialmente la posibilidad de vivir y morir; Mignolo muestra cómo esa matriz se sostiene en una “colonialidad del saber” que legitima, como conocimiento válido, precisamente las perspectivas que naturalizan la eliminación de pueblos enteros; Segato (2003), por su parte, ha leído la violencia contemporánea como un lenguaje que marca y administra cuerpos y territorios, prefigurando muchas de las escenas que aquí se revisarán. Desde esta perspectiva, tomar a Wells como

lente epistémica implica situar la máquina de muerte moderna dentro de una genealogía global que articula pasado colonial, tecnologías contemporáneas de exterminio y subjetividades descartables.

Esa genealogía tiene un punto de partida muy concreto. En la historiografía reciente, el caso tasmano se ha descrito como un “momento genocida” de la colonización australiana (Madley, 2017; Ryan, 2010). El llamado “Black War” (1820–1830) combinó masacres sistemáticas, deportaciones y dispositivos de captura como la “Black Line” de 1830, cuando una cadena de colonos y soldados barrió la isla para arrinconar y expulsar a los grupos aborígenes sobrevivientes. Henry Reynolds ha leído este proceso como una forma temprana de limpieza étnica que dejó “una mancha indeleble” en la historia australiana (Reynolds, 2001).

Lo que Wells hace es comprimir ese horizonte en una imagen extrema, como una sociedad entera fue “barrida” de la existencia en unas décadas, convertida en cifra, en nota al pie de una historia nacional. La novela invierte la dirección de esa violencia y obliga al lector británico a imaginar, por un instante, qué significa estar del otro lado del cañón.

En esa inversión se abre el eje fenomenológico del estudio. Más que preguntarse por la verosimilitud científica del relato, aquí interesa seguir la experiencia del perseguido: la textura del miedo, el tiempo suspendido de la huida, la pérdida de toda mediación lingüística. *La guerra de los mundos* no solo representa máquinas de destrucción; escenifica lo que implica ser reducido a “vida eliminable”, a existencia prescindible ante una racionalidad que no está obligada a explicar nada.

Por eso, el texto de Wells resulta especialmente fértil para pensar el presente desde una perspectiva global y no únicamente latinoamericana. Las escenas que en la novela aparecen como pesadilla futurista (cuerpos que corren sin refugio, ciudades arrasadas desde el aire, tecnologías que matan a distancia, ausencia total de diálogo) resuenan con los testimonios de Guernica, Nankín, Hiroshima o Gaza, así como con las imágenes de migrantes ahogados en el Mediterráneo o perseguidos en el Darién. No se trata de forzar analogías, sino de reconocer una matriz común de exposición unilateral a la muerte que atraviesa geografías y épocas.

El objetivo de este trabajo es, precisamente, reconstruir esa matriz. A partir de la figura del “cuerpo que corre” en la obra de Wells, se trazará una serie de escenas históricas que muestran cómo la lógica marciana se ha ido

inscribiendo en la práctica: de la caza humana en Tasmania a los bombardeos aéreos sobre población civil, de la industrialización del asesinato en los campos de exterminio a la guerra por dron y las sanciones que asfixian poblaciones enteras. La pregunta que sostiene el recorrido es doble: ¿qué tipo de sujeto produce este régimen de miedo y huida permanente?, y ¿qué tipo de lenguaje queda disponible cuando la máquina que mata ya no se siente obligada a responder ante nadie?

En lo que sigue, la novela de Wells servirá como hilo conductor para una fenomenología del miedo y una genealogía del exterminio. No se tratará de una lectura filológica ni de una interpretación estrictamente literaria, sino de una apropiación epistémica: usar la ficción como prisma para pensar un mundo donde la violencia absoluta se ha normalizado y donde el silencio de la máquina (su saturación de muerte sin explicación) marca el ocaso de la palabra como mediación política y ética.

H.G. Wells y la fenomenología de la huida

En *La guerra de los mundos* (1898), H. G. Wells hace algo más que narrar una invasión extraterrestre: propone una ontología de la aniquilación y una fenomenología del miedo que anticipan, con precisión profética, la arquitectura afectiva de la violencia imperial y su proyección futura. Lo que está en juego no es la amenaza marciana como tal, sino la condición subjetiva del humano reducido a un resto biológico, un cuerpo expuesto a una violencia sin réplica. Ante la máquina marciana, el personaje humano no puede defenderse, ni hablar, ni razonar, ni esperar compasión: solo puede huir, y hacerlo no con la esperanza de hallar refugio, sino con el deseo mínimo y desesperado de no morir todavía.

Wells encuadra explícitamente su alegoría en la historia colonial (Parrinder, 2012; Smith, 1986). En las primeras páginas recuerda las violencias de la expansión europea y la destrucción de “razas inferiores”. Cuando menciona a los tasmanos, escribe que fueron “entirely swept out of existence” (Wells, 1898, p. 14) en un lapso de medio siglo. Esta frase, casi casual en su tono empírico, permite una lectura fenomenológica: el exterminio no se cuenta desde la perspectiva del que mata, sino desde la experiencia del que corre, del que no encuentra un punto fijo al que aferrar su existencia.

Así, cuando Wells pregunta si somos “apóstoles de la misericordia” (Wells, 1898, p. 14) para quejarnos de los marcianos, no está haciendo un

ejercicio retórico. Está proponiendo una inversión radical del punto de vista: ponernos del lado del tasmano, del perseguido, del que corre hacia ninguna parte. Y esa inversión es el impulso fenomenológico del texto: el lector debe sentir en su propio cuerpo la imposibilidad del diálogo, la asfixia, la disolución del tiempo, la suspensión del lenguaje.

La huida como experiencia ontológica

En la novela, el protagonista no lucha. No negocia. No formula estrategias. Todo su universo queda reducido a dos actos: ver y correr. Ver la devastación instantánea del “Heat-Ray”, “as if each man were suddenly turned to fire” (Wells, 1898, p. 41) y correr sin dirección fija, sin mapa, sin futuro. El sujeto de Wells no es un héroe. No es un soldado. No es un estratega. Es, ante todo, un cuerpo que corre. Su relato no describe batallas ni estrategias de resistencia, sino trayectos de huida cada vez más caóticos, fragmentarios, desquiciados. No hay combate posible: hay desintegración instantánea. Las multitudes huyen en estampida, empujándose, pisoteándose, sin plan ni dirección. No hay plan, no hay propósito, no hay destino. Hay solo una certeza: la muerte viene, y viene sin piedad, sin advertencia, sin diálogo. La huida, entonces, no es solo un movimiento físico, sino una experiencia ontológica de desarraigo absoluto. Ya no hay coordenadas, ya no hay lugares seguros, ya no hay tiempo para pensar. Solo correr; correr para no morir ahora.

Si tomamos en serio el prólogo tasmano, esta fenomenología es una reconstrucción imaginada de lo que implica ser objeto de una guerra de exterminio (Madley, 2017; Ryan, 2010). Wells ficcionaliza ese mundo desde el otro lado del cañón: pone al lector inglés en la posición del tasmano. El “cuerpo que corre” de la novela (ese cuerpo sin derechos, sin refugio, sin garantías) es la inversión del punto de vista imperial. La huida, en este contexto, se convierte en un paradigma epistémico. Nos habla de la condición límite del ser ante una violencia que lo excede absolutamente. La huida de Wells no es la de un soldado derrotado, ni la de un criminal perseguido. Es la de una criatura desnuda de derechos, de recursos, de voz. Es, literalmente, la huida del ser humano ante su extinción sin sentido. Una huida que recuerda, con horror, lo que debieron sentir los pueblos aborígenes perseguidos por el imperio, lo que vivieron los judíos bajo el nazismo, lo que sienten hoy los habitantes de Gaza bajo los bombardeos, los migrantes ante las fronteras militarizadas, los pueblos sancionados que no pueden escapar del cerco económico que los asfixia.

Esa huida no es un comportamiento; es una ontología. Huir se convierte en la forma misma de existir, en un estado permanente de desarraigo. El espacio se deshace, el tiempo se fractura, la identidad se reduce a pura motricidad refleja. El personaje ya no es ciudadano, ni pensador, ni sujeto moral: es un animal que escapa, un cuerpo que intenta alejarse de su propia extinción.

La fenomenología de la huida de Wells coincide con los testimonios históricos de quienes enfrentaron violencias sin mediación.

El “cuerpo que corre” como figura de la modernidad tardía

Hay una imagen que se ha vuelto constante en la iconografía del presente: el cuerpo que corre. Lo vemos en videos filtrados, cámaras de seguridad, transmisiones de drones, teléfonos móviles: cuerpos huyendo de explosiones, de incursiones militares, de violencia policial, de derrumbes, de incendios provocados por misiles.

Ese cuerpo, despojado de biografía, reducido a gesto, es la actualización contemporánea del cuerpo wellsiano. Es el sujeto del siglo XXI.

El núcleo fenomenológico de *La guerra de los mundos* no es el combate, sino la huida. Los narradores y personajes no luchan contra los marcianos; huyen de ellos, sin fin, sin rumbo. Wells construye una subjetividad dominada por el terror: un cuerpo que corre no para llegar a algún lugar, sino simplemente para postergar la aniquilación. El espacio colapsa en peligro, y el tiempo se estira en un presente agónico de supervivencia. No se trata de suspenso narrativo. Es una reconstrucción deliberada de lo que Wells imagina que debieron sentir los aborígenes de Tasmania ante la masacre colonial implacable.

El pánico sin coordenadas, la desesperación sin resistencia, la ontología de la evasión: no son metáforas, son realidades fenomenológicas de la experiencia colonial. Wells, con todas sus limitaciones, construye un mapa del terror postcontacto desde abajo, desde la perspectiva del perseguido. Y esa fenomenología ya no es solo histórica. Es global. Define la experiencia de Gaza, donde civiles (niños, negociadores, médicos) son asesinados sin advertencia, sin juicio, sin lógica. No se reconocen banderas blancas. No se respetan treguas. No hay a dónde huir. Ninguna pared detiene al dron. Ningún edificio ofrece refugio. La lógica marciana, la del asesino absoluto, se ha convertido en doctrina imperial.

El cuerpo que corre es la figura global de la vida desprotegida. No huye hacia algo; huye de algo. Y lo que persigue no es un ejército, ni una ideología, ni siquiera una política: es la máquina, un ensamblaje de tecnologías, decisiones burocráticas, narrativas mediáticas y dispositivos militares que no requieren dar explicaciones. Segato (2003) lo expresa de otro modo: la violencia moderna opera como un lenguaje que marca, que clasifica, que fija en el cuerpo la jerarquía de la muerte. Ese lenguaje no necesita palabras: su gramática es la del impacto, la del fuego, la de la desintegración.

Huida sin promesa: ni justicia, ni retorno, ni memoria

Como señala Achille Mbembe (2003), la soberanía contemporánea ya no administra la vida, sino la capacidad de morir. La huida, antes un paréntesis hacia la supervivencia, se convierte en estado permanente. No hay retorno asegurado, ni tregua posible, ni horizonte de justicia.

Esto vuelve a Wells más actual que nunca: los humanos de la novela no huyen hacia Londres, ni hacia un centro político, ni hacia un refugio subterráneo. Huyen sin promesa. El mundo entero se ha vuelto inhabitable. En Gaza, testimonios recientes describen drones que siguen a personas específicas hasta sus casas, matando a familias enteras. En el Mediterráneo, miles mueren cada año sin nombre y sin tumba; sus cuerpos no son recuperados, sus historias no son narradas. En Haití, en Sudán, en el Darién, la huida se ha transformado en un modo de vida: la existencia como tránsito perpetuo hacia ninguna parte. Así, la fenomenología wellsiana de la huida ya no es ficción, ni alegoría, sino que es diagnóstico, descripción y archivo.

Genealogía de la aniquilación: de Tasmania a Gaza

Si se adopta la hipótesis epistémica propuesta en este estudio (que *La guerra de los mundos* funciona como condensación conceptual de un régimen de exterminio ya inaugurado por la modernidad imperial), entonces la pregunta central es: ¿cómo se despliega históricamente esa máquina que solo mata? No se trata de trazar una simple cronología de atrocidades, sino de identificar una matriz operacional común, un conjunto de procedimientos, tecnologías, discursos y afectos que reaparecen, con variaciones, a lo largo de dos siglos (Feldman, 1991). Esa matriz tiene hitos reconocibles: Tasmania, Guernica, Nankín, Hiroshima, Vietnam, Irak, Siria, el Mediterráneo, Gaza. Pero más importante aún, tiene una lógica, una gramática letal que ordena el mundo contemporáneo.

Tasmania: el origen de la máquina moderna

La fenomenología de la huida de Wells coincide con los testimonios históricos de quienes enfrentaron violencias sin mediación. El genocidio tasmano (1820-1830) no solo inaugura un patrón colonial: inaugura una tecnología de desaparición (Madley, 2017; Ryan, 2010). No era suficiente matar; había que borrar la existencia misma del pueblo aborígen, convertirlo en cifra, en nota al pie, en un pasado sin rostro. La “Black Line” de 1830 (esa cadena humana que pretendió barrer la isla desde un extremo hasta el otro) anticipa una pedagogía del exterminio que reaparecerá una y otra vez: delimitar un territorio, declarar que ciertos cuerpos sobran, y aplicar una violencia sin diálogo. Las masacres de Tasmania describen escenas en las que grupos aborígenes eran perseguidos con armas de fuego y perros en auténticas “cacerías humanas”, sin posibilidad de refugio o negociación. Los sobrevivientes hablaban de amaneceres en los que no había tiempo ni para despertar: ya se estaba corriendo (Madley, 2017; Ryan, 2010).

Wells entendió intuitivamente esta lógica cuando escribió que los tasmanos fueron “swept out of existence.” Ese verbo (*swept*) no implica solo muerte: implica limpieza, barrido, supresión física y semiótica. En Tasmania no se atacaba a enemigos militares; se eliminaba una forma de vida. No se conquistaba un territorio; se borraba un mundo. Esa es la matriz de la máquina.

Guernica: la invención del terror aéreo

Los bombardeos de Guernica (1937) se consideran el nacimiento de la guerra aérea moderna contra población civil (Irujo, 2015; Thomas, 2001; Solstein, 1999; Southworth, 1977). Pero desde la perspectiva de este trabajo, Guernica inaugura algo más específico: el exterminio desde arriba, la violencia vertical que transforma a la población en objetivo indiferenciado. La aviación alemana ensayó, como parte de la Legión Cóndor, tácticas destinadas no a destruir un blanco militar, sino a aniquilar cualquier forma de vida en un espacio urbano. Familias enteras corrieron hacia el campo abierto sin saber que la aviación alemana había diseñado la táctica de atacar dos veces: una para destruir, otra para matar a quienes huían. Un testimonio recogido décadas después conserva esa escena en primera persona como experiencia de huida pura:

Todos empezaron a escapar corriendo... mi prima Carmela y yo nos quedamos solas... con los aviones viniendo y arrojando bombas...

prácticamente nos arrastraron entre los maizales hacia el bosque, arrastrándonos, corriendo... el bombardeo comenzó y duró mucho, uno tras otro...” [“Everyone started escaping and running... my cousin Carmela and I stayed alone... with the planes coming and throwing the bombs... they practically dragged us... dragging us, running... The bombardment began... one after the other...”]. (Glesta, 2007, p. 11)

Esa misma estructura —la huida bajo un cielo que persigue— aparece también en la memoria local sistematizada en testimonios: “Mientras ella corría, los aviones lanzaban bombas y también ametrallaban” (Cava Mesa, Silvestre, & Arranz, 1996, p. 111).

Los testimonios de supervivientes (recogidos en archivos orales y memoriales locales) repiten el patrón que ya describía Wells: los cuerpos corren, pero no hay dirección válida. Las bombas caen sin patrón, los incendios bloquean calles, los aviones regresan para matar a quienes buscan huir. El espacio se colapsa; la ciudad deja de ser ciudad y se convierte en una trampa ardiente. Picasso cristalizó ese horror en una imagen, pero lo esencial está en la experiencia corporal: la gente corría sin horizonte, como si el suelo mismo hubiese dejado de ofrecer refugio. Ese es el núcleo fenomenológico de la máquina: correr sin sentido porque el mundo dejó de ser un lugar.

Nankín: la industrialización de la crueldad

Si Guernica es la pedagogía del terror aéreo, Nankín (1937–1938) es la puesta en marcha de una fábrica de la crueldad. Los relatos de la violación y masacre masiva de civiles, según consignan Chang (1997) y trabajos posteriores (Brook, 1999; Fogel, 2000), muestran otra cara de la máquina: la desindividuación total del enemigo, convertido en materia fungible sobre la cual experimentar formas de dolor. Las fotografías, diarios y declaraciones reconstruyen escenas que parecen calcadas de la máquina wellsiana: cuerpos corriendo hacia el río, siendo alcanzados antes de cruzar; filas de civiles ejecutados sistemáticamente; incendios usados no solo como arma, sino como espectáculo disciplinario.

Aquí la máquina no es tecnológica; es ética o, mejor dicho, anti-ética: un dispositivo de deshumanización que convierte la aniquilación en acto burocrático. La célebre competición entre oficiales japoneses por ver quién decapitaba más prisioneros (documentada en la prensa japonesa de la

época) es la forma extrema de la lógica que Wells anticipa: matar como procedimiento, no como pasión.

Hiroshima: la disolución del mundo

Hiroshima (1945) representa la mutación definitiva de la máquina: ya no extermina cuerpos; extermina el tiempo. La bomba atómica no solo mata; detiene la historia en una fracción de segundo (Lifton, 1968). Hersey (1946) describe la experiencia de los supervivientes como una ruptura ontológica: “No había ruido de aviones. Era una mañana tranquila [...] Entonces cortó el cielo un resplandor tremendo” y, después, “Se había levantado una nube de polvo tal que había una especie de crepúsculo alrededor” (Hersey, 2009 [1946], pp. 14-15). No hubo posibilidad de huida; la explosión anuló el instante mismo en que podría haber comenzado la carrera.

Si Tasmania es la caza, Guernica es el bombardeo y Nankín es la fábrica de crueldad, Hiroshima es la anulación total: la máquina que solo mata ahora destruye incluso la noción de mundo. El tiempo después de la bomba es un tiempo sin lenguaje, sin categorías. La fenomenología wellsiana llega aquí a su límite: no hay cuerpo que corre; hay cuerpo que aparece después, sin comprender.

Vietnam: el incendio del aire

La guerra de Vietnam (1965–1975) marca otra inflexión: la guerra química como forma de aniquilar entornos enteros. El napalm, cuyo efecto icónico se fijó en la fotografía de Nick Ut (1972), produce una escena que vuelve a articular la figura wellsiana: cuerpos corriendo envueltos en fuego, espacio que se vuelve irrespirable, tiempo que se derrite. La niña Kim Phúc, quemada viva, corriendo hacia la cámara, es el símbolo del cuerpo que huye sin entender por qué el mundo arde. No huye de un soldado, ni de un ejército, sino de un elemento: el aire incendiado. La máquina ya no es un artefacto; es una atmósfera hostil creada por decisiones geoestratégicas. Vietnam conecta la genealogía del exterminio con la forma contemporánea de la guerra tóxica, de la destrucción de ecosistemas como táctica militar (Appy, 1993; Ut y Larm, 2021). La máquina que solo mata ahora reorganiza la materia misma.

El Mediterráneo: necromar

Achille Mbembe (2003) ha descrito la necropolítica como la administración diferencial de la muerte. Si se extiende su noción al espacio marítimo, se

obtiene lo que varios autores han llamado un “necro-mar”: un mar convertido en dispositivo de selección y descarte (Andersson, 2014; De León, 2015; Pallister-Wilkins, 2022). Migrantes que huyen de guerras o colapsos económicos se encuentran ante un mar que no es vía de escape, sino borde letal: quienes cruzan a veces son rescatados, a veces son devueltos, a veces simplemente desaparecen. Aquí la máquina que mata no tiene forma marciana, ni aérea, ni química: es administrativa. Opera mediante guardacostas, políticas de “contención”, acuerdos entre estados, omisiones deliberadas. Es un exterminio por indiferencia. Se muere porque nadie mira; porque nadie está obligado a mirar.

Gaza: la actualización total de la máquina

Gaza es el punto más reciente (y más estremecedor) de esta genealogía. No se trata simplemente de un conflicto bélico, sino de un laboratorio global de exterminio en tiempo real. Drones, misiles guiados, inteligencia artificial que selecciona objetivos, algoritmos que estiman “daño colateral aceptable”, cortes sistemáticos de agua, electricidad y alimentos: cada dimensión de la vida se vuelve material militar. Los testimonios recopilados por organizaciones de derechos humanos describen escenas wellsianas en su forma más pura: cuerpos que corren entre edificios derrumbados, drones que siguen a individuos específicos, familias completas eliminadas en segundos, madres buscando entre escombros sin saber qué parte del cuerpo encuentran. Aquí la máquina que solo mata no es metáfora. Es literal. Es tecnológica. Es estadística. Y, sobre todo, no dialoga. No está obligada a responder. No acepta la palabra. Lo único que produce es silencio interrumpido por detonaciones.

La muerte sin interlocutor: el ocaso de la palabra y la impotencia del testigo

En *La guerra de los mundos*, el primer colapso no es militar, sino lingüístico. Los humanos intentan comunicarse con los marcianos mediante señales, banderas y gestos. La máquina responde con fuego. Donde el humano imagina un mínimo espacio para el intercambio, la máquina instaaura un régimen de silencio absoluto. Esa asimetría (un mundo donde la palabra no circula) adelanta una transformación profunda: la violencia moderna prescinde del lenguaje porque ya no necesita justificar sus actos.

En las guerras preindustriales, la palabra todavía operaba como mediación. Había emisarios, parlamentos, treguas, negociación de

prisioneros, incluso en plena agresión. Con la modernidad imperial, esa estructura se erosiona. Con la guerra aérea, desaparece. Y con el exterminio contemporáneo, la desaparición es completa.

Lo que este estudio sostiene es que Wells captó, antes que la teoría política, el surgimiento de una violencia sin interlocutor, donde ya no existe el otro como entidad discursiva. El enemigo no es alguien con quien se pueda hablar: es un resto biológico al que se administra la muerte.

El silencio como tecnología: de Tasmania a Hiroshima

En el caso tasmano, los registros coloniales muestran un patrón: los grupos aborígenes pedían establecer contacto, intentaban negociar entregas, proponían intercambios simbólicos. No hubo respuesta. El silencio fue la primera forma de exterminio. No hablar con ellos fue parte del mecanismo para declararlos inexistentes como sujetos políticos. Guernica introduce otra forma de silencio: el silencio vertical. Desde el aire no se oye a quien huye. La voz humana no alcanza a interpelar al avión. Se establece por primera vez una violencia sin contacto acústico, donde el agresor no escucha y el agredido no puede ser escuchado. Nankín radicaliza este efecto: la víctima grita, suplica, se arrodilla; pero el perpetrador opera dentro de un dispositivo en el que la súplica no tiene valor. El lenguaje se vuelve irrelevante, no porque la víctima carezca de palabras, sino porque el agresor ha sido formado para no reconocerlas como lenguaje. Hiroshima representa la culminación técnica de este proceso. La bomba anula el intercambio incluso como posibilidad imaginaria. No hay palabras antes ni después. La violencia ya no es un acto dirigido a alguien: es un efecto atmosférico, un fenómeno donde la categoría de interlocutor queda abolida.

La máquina no responde: drones, algoritmos, burocracias

La violencia contemporánea incorpora un nuevo elemento: la automatización de la decisión letal. El dron, que observa desde el cielo sin exponerse, encarna la figura wellsiana con exactitud: un artefacto que ve, selecciona y mata sin necesidad de contacto (Chamayou, 2015; Weizman, 2017). Su potencia radica en su indiferencia. Su capacidad letal depende de que nada pueda interpelarlo. La burocracia que administra sanciones económicas opera con la misma lógica: las poblaciones afectadas pueden reclamar, testimoniar, denunciar, pero la estructura que las condena a la asfixia material no está diseñada para responder, solo para ejecutar. Esa indiferencia institucional es una forma extendida de la máquina que solo

mata. Lo que confiere fuerza a la máquina no es su poder militar, sino su inmunidad discursiva. Puede matar sin escuchar. Puede destruir sin explicar. Puede extinguir sin nombrar.

El testigo impotente

El testigo ha sido históricamente una figura crucial de la ética moderna. En la tradición humanista, el testigo narra y, al narrar, reordena el mundo. Pero las escenas de la modernidad tardía muestran que el testigo ya no tiene el poder que antes se le atribuía. Las fotografías y testimonios circulan globalmente, pero no alteran el funcionamiento de la máquina. Las denuncias pueden alcanzar conmoción pública, pero el régimen que administra la muerte rara vez se modifica. La máquina sigue avanzando. Esto no significa que el testigo sea irrelevante. Significa que su potencia ha sido deliberadamente desactivada. La circulación masiva de testimonios crea una ilusión de agencia: se ve, se comparte, se comenta. Sin embargo, la estructura que decide quién puede vivir y quién debe morir permanece intacta. El testigo ya no interrumpe la violencia; se convierte en parte del paisaje informativo.

El silencio impuesto a las víctimas

En Gaza, Siria o el Mediterráneo, los testimonios más estremecedores provienen de personas que dicen: “no hay palabras para esto”. La imposibilidad del lenguaje no es solo efecto del trauma: es efecto de un mundo en el que el lenguaje ha perdido eficacia política. En el marco colonial, la palabra de las víctimas siempre ha sido devaluada. Pero lo que ocurre en el siglo XXI va más allá: la palabra desaparece como instrumento de sobrevivencia. Hablar no salva. Denunciar no detiene. Nombrar no transforma. Ese es el verdadero ocaso de la palabra: su desactivación como tecnología de protección.

La saturación del lenguaje: cuando todo se dice y nada cambia

Otra forma de silenciamiento opera de manera paradójica. Hoy vivimos en un exceso de lenguaje: informes, videos, transmisiones en vivo, archivos digitales, declaraciones de ONG, resoluciones internacionales. Se dice todo, todo el tiempo, pero ese exceso no produce cambio. Produce saturación. La máquina sigue matando porque el lenguaje ya no obstaculiza su avance, se limita a documentarlo. El efecto final es un doble silencio, un silencio por indiferencia (la máquina no responde) y un silencio por saturación (el

lenguaje se vuelve ruido incapaz de interpelar). Ambas formas recrean, en clave contemporánea, el silencio absoluto que Wells identifica en la relación marciano–humano.

La palabra como resto

El lenguaje, sin embargo, no desaparece por completo. Queda un resto. Queda la tentativa. Queda la escritura que no pretende interrumpir la máquina, sino evitar su victoria total: impedir que la muerte sea también borradura, impedir que el exterminio implique olvido. Este trabajo se sitúa en esa tradición mínima: la palabra como resistencia sin ilusión de eficacia inmediata. No para detener la máquina, sino para reconstruir el mundo que ella destruye. Para insistir en que hubo cuerpos, voces, historias, afectos. Para contradecir la narrativa del enemigo reducido a cifra. Toda escritura situada frente a la máquina cumple esta función: no salvar vidas, sino salvar mundos. Salvar el mundo que estuvo, aunque ya no pueda volver. Salvar los rostros, los nombres, los fragmentos de experiencia que la violencia quisiera borrar.

¿Qué queda de la palabra?

Queda un trabajo: nombrar lo que la máquina intenta desnombrar; narrar lo que la máquina convierte en dato; articular lo que la máquina dispersa en ruinas; archivar lo que la máquina declara inexistente. La palabra ya no es herramienta política directa; es archivo contra la extinción. Es el modo en que una colectividad preserva la memoria de lo que fue aniquilado sin explicación. Lo que Wells anticipó como ficción (una violencia sin lenguaje) es hoy un régimen global. Frente a él, la palabra no organiza la acción inmediata, pero mantiene abierto el espacio de lo humano, ese espacio mínimo en el que la experiencia puede aún ser narrada.

La máquina de muerte como régimen global

En La guerra de los mundos, H.G. Wells describe un mundo invadido por una máquina de muerte que no se detiene. Una máquina que no responde a estímulos morales, ni a ruegos, ni a argumentos. Simplemente mata. Sin explicación. Sin pausa. Sin justicia. Aquello que Wells presentó como una extrapolación de la lógica colonial (la experiencia aborigen de Tasmania como prefiguración) se ha convertido en el núcleo estructural del mundo contemporáneo. No como una metáfora, sino como una materialidad globalizada: la máquina ya no es un monstruo ficticio, sino una red

operacional sin rostro que aniquila sin interrupción y sin necesidad de justificarse.

La máquina ya está aquí

No hay evento, no hay invasión. La máquina ya está entre nosotros. No aterriza desde el espacio exterior, no irrumpe con un grito de guerra. Simplemente funciona. Está en las sanciones económicas que matan lentamente, en los drones que bombardean en silencio, en los sistemas de vigilancia que seleccionan objetivos, en los algoritmos que regulan qué vida es defendible y cuál puede desaparecer sin escándalo. La máquina ya no es metálica ni alienígena. Es institucional, burocrática, administrativa, automatizada.

Lo más inquietante es su naturalización. Su violencia ya no genera asombro. Ya no provoca alarma. Hemos aprendido a vivir con ella como parte del paisaje. Como si fuera normal que un dron elimine a una familia en un barrio cualquiera. Como si fuera comprensible que once pescadores aparezcan ejecutados en el Caribe sin que nadie ofrezca pruebas ni nombres. Como si fuera inevitable que se sancione a países enteros y se destruyan sus sistemas sanitarios sin que haya debate público. Lo monstruoso ha sido absorbido por la normalidad. La máquina no necesita gritar: mata en silencio, y lo hace mejor así.

El fin de la necesidad de justificación

Wells sugiere que los marcianos no tienen necesidad de explicar sus acciones. No porque sean monstruos, sino porque el abismo entre ellos y los humanos es tan grande que no hay lugar para el lenguaje compartido. La matanza no es un acto moral, ni político, ni estratégico: es una simple operación técnica. Y esta intuición es aterradora en el contexto contemporáneo. Porque hoy, ya no se necesita justificar la matanza. Basta con que un algoritmo la haya autorizado. Basta con que un Estado haya decidido que no vale la pena explicar nada. Basta con que los medios decidan que no es noticia.

La máquina de muerte ha alcanzado su fase más sofisticada: la de la opacidad legitimada. Ya no necesita convencer, porque ya nadie exige razones. Y quienes lo hacen —víctimas, testigos, defensores, periodistas, investigadores— son silenciados, ignorados o exterminados. En Gaza, por ejemplo, se asesina a negociadores, a niños, a médicos, a periodistas. Y no

se pide perdón. No se emiten comunicados. No hay explicación. Porque no se considera necesario. Porque no hay tribunal que importe, ni palabra que pese. La máquina opera en un mundo sin lenguaje.

La máquina es global

El paso más inquietante de nuestro tiempo no es solo que la máquina no necesita justificarse, sino que ya no tiene centro. La lógica de la aniquilación no pertenece a un Estado específico, ni a una ideología particular, ni a una fase histórica concreta. Es el régimen epistémico del sistema-mundo. Se mueve por alianzas, conveniencias, acuerdos entre potencias, dinámicas financieras, patrones tecnológicos. Y se aplica donde conviene, cuando conviene, sin anunciarse, sin discutirlo.

De Gaza a Haití, del Sahel a Venezuela, del mar Caribe a las fronteras europeas, la máquina opera. A veces con bombas, a veces con bloqueos, a veces con silencio. Y su fuerza reside precisamente en su dispersión: no tiene rostro, no tiene portavoz, no tiene capital fija. Es una malla de muerte, una red de exterminio sin forma unificada, pero con coherencia perfecta. Cada acto de aniquilación no justificado alimenta al siguiente. Cada silencio cómplice habilita un nuevo nivel de impunidad.

Las voces ya no importan

Lo más desgarrador de este régimen es la impotencia estructural de las voces. En otros tiempos, los crímenes masivos dejaban testigos, producían memorias, generaban archivos. Hoy, la voz se ha vaciado de eficacia. Quienes denuncian, quienes registran, quienes claman, lo hacen sin efecto estructural alguno. Las voces de las víctimas (y también de los testigos) flotan en una esfera donde la legitimidad ya no es necesaria para la violencia. Incluso cuando se prueba un crimen, no pasa nada. Incluso cuando se documenta el horror, no se detiene.

La imposibilidad de diálogo entre marcianos y humanos no es un efecto literario sino un régimen epistémico. Rivera Cusicanqui (2015) ha insistido en que las estructuras coloniales generan una “mirada unilateral” donde el otro no es un interlocutor sino un objeto calculado, clasificado y administrado. Lo que Wells imagina como incomunicación extraterrestre es, en realidad, la lógica profunda de todo orden colonial: un mundo donde la palabra del subalterno no tiene receptor.

Esta es, probablemente, la característica más radical de la máquina actual: aniquila sin ser interpelada. No porque nadie se atreva a interpellarla, sino porque ya no hay espacio donde esa interpelación tenga consecuencias. El lenguaje ha perdido fuerza. Las pruebas han perdido impacto. La moral ha perdido eficacia. Entramos en una época donde ni siquiera se requiere la excusa del desarrollo, la democracia o la libertad: la máquina ya no se disfraza. Solo mata.

Un nuevo régimen histórico

Todo esto nos lleva a reconocer que estamos ya en una nueva era de la historia humana. Una era que ni siquiera las peores distopías imaginaron. El recorrido es claro: de Tasmania a los campos de exterminio, del horror japonés en Nanking a los crímenes coloniales en Vietnam, de Abu Ghraib a los bombardeos de drones sin rostro. Pero lo que antes era excepcional, sistémico pero localizado, ahora es planetario y difuso. La máquina no necesita ser visible. Ni siquiera necesita estar en guerra. Opera en la sombra, pero con consentimiento estructural.

Ya no hay “momentos oscuros de la humanidad” separados de los claros. El horror es continuo, cotidiano, global. Y nadie está realmente a salvo. El Sur global lo vive de forma más cruda. Pero el Norte también: en sus cárceles, en sus calles militarizadas, en sus fronteras. El imperio, como anticipó Fanon, siempre regresa al centro. La máquina se entrena en las periferias, pero luego se despliega en todas partes.

Hacia un archivo del mundo que desaparece

Si la máquina que solo mata se caracteriza por no responder, por no escuchar, por no reconocer al otro como sujeto, entonces la pregunta final no puede centrarse en cómo detenerla (porque su fuerza deriva justamente de la desproporción absoluta), sino en cómo impedir que complete su último objetivo: borrar la existencia de quienes destruye.

El exterminio moderno no se limita a suprimir cuerpos. Intenta también suprimir mundos, sentidos, memorias, narrativas, silencios compartidos. El verdadero triunfo de la máquina no es la muerte física, sino la muerte del significado. Por eso, el único espacio que queda fuera de su alcance inmediato es el archivo entendido no como repositorio técnico, sino como acto ético de preservación de experiencia.

El archivo como contra-máquina

Un archivo, en clave política, no es una colección de documentos; es una forma de continuidad. Registra lo que la máquina desea que no exista. Conserva aquello que el poder letal declara irrelevante. En este sentido, el archivo funciona como dispositivo de desobediencia epistémica, pues se dedica a producir lo contrario del borramiento (Butler, 2016; Derrida, 1995; Hirsch, 2012; LaCapra, 2014). Puesto que la máquina no quiere dejar rastro de sus víctimas, el archivo existe para dejarlo.

En sociedades con tradición oral, esta función la cumplen los relatos comunitarios, los cantos, las genealogías. En contextos contemporáneos, la escritura, la fotografía, el testimonio digital y el registro judicial pueden asumir el mismo rol: mantener abierta una constelación de sentidos que la violencia quiere cerrar.

Duelo y presencia diferida

Una característica del exterminio en el siglo XXI es la imposibilidad material del duelo: cuerpos sin identificar, restos irreconocibles, entierros fragmentados, ausencias sin ceremonia. Es esto, precisamente, lo que confiere urgencia al archivo: el duelo necesita un soporte. Y cuando no hay cuerpo, el soporte es la narración.

El duelo no es una práctica sentimental. Es una forma de admitir públicamente que una vida existió, que esa existencia tuvo densidad, que su pérdida produce un vacío. El duelo otorga espesor humano a la memoria. Sin duelo, la muerte se vuelve un hecho administrativo; con duelo, se vuelve acontecimiento. El archivo es el medio a través del cual el duelo adquiere continuidad histórica. Una comunidad sin archivo es una comunidad cuya memoria puede ser reescrita por quien domina.

Resistir sin ilusión, escribir sin promesa

Una tentación recurrente es imaginar que la palabra puede detener la violencia. Este estudio ha mostrado que ese horizonte se ha vuelto inoperante: el lenguaje ya no controla el curso de la destrucción. Sin embargo, eso no invalida su función. Cambia su propósito.

La escritura deja de ser herramienta de acción inmediata y pasa a ser una práctica de resguardo. No actúa sobre la máquina; actúa sobre el tiempo. No modifica el presente; modifica la posteridad. No frena la violencia, pero evita que esta triunfe del todo, porque el exterminio total solo se consume cuando nadie puede narrarlo. Escribir sin promesa significa

asumir que el valor de la narración no se encuentra en su eficacia política inmediata, sino en lo que preserva para un futuro que aún no existe.

Archivar lo que no cabe en los sistemas del Estado

Los aparatos estatales, incluso en contextos democráticos, mantienen formas de registro que tienden a reducir la vida a categorías: nacionalidad, fecha, número, procedencia. Pero la vida que la máquina destruye no cabe en ningún formulario.

Por eso el archivo ético debe registrar lo que las categorías estatales no pueden: las microexperiencias del miedo; la percepción del tiempo durante la huida; los afectos suspendidos; las decisiones mínimas que mantienen la vida un segundo más; las pérdidas que no encuentran inscripción; los silencios que no se traducen en lenguaje administrativo. Este tipo de archivo no compite con el registro oficial; lo complementa desde otro orden: el orden del mundo vivido.

La palabra que preserva mundos

Cuando el lenguaje pierde eficacia política, su potencia se desplaza hacia otro plano: la preservación de mundos. No mundos abstractos, sino formas de vida concretas, relaciones, prácticas, sensibilidades, modos de estar con otros.

La escritura, entendida como archivo contra la destrucción, registra: lo que un cuerpo sintió mientras existía; lo que una comunidad recordó antes de desaparecer; lo que una familia habría querido transmitir; lo que un lugar significaba antes de volverse ruina. Esta forma de narración no es sentimentalismo; es una política del detalle. Resiste la abstracción homicida (esa que convierte poblaciones en “objetivos”) devolviéndoles densidad, textura, singularidad.

Pensar más allá de la restauración

No se trata de imaginar un futuro reconciliado, ni de proponer la restauración de un orden anterior. El archivo no promete retorno. Su función no es restituir lo perdido, sino impedir que se vuelva inexistente. Lo desaparecido no vuelve; pero puede permanecer. Lo destruido no se recompone; pero puede significar. Lo que ha sido aniquilado no se recupera; pero puede seguir hablando en otro registro. Ese es el trabajo ético del

archivo: hacer posible que aquello que la máquina quiso borrar sobreviva en forma de relato, memoria o huella.

Archivos mínimos: el gesto que resiste

A veces el archivo no es un documento extenso ni un testimonio completo. Puede ser una frase, una fotografía, un nombre, una fecha, un recuerdo fragmentario. Lo mínimo basta para interrumpir el proyecto de borradura. Lo mínimo basta para asegurar que hubo alguien. En este sentido, el archivo no exige heroicidad. Exige insistencia. Exige sostener, una y otra vez, esa mínima línea que separa el recuerdo del olvido.

La tarea que queda

Si la máquina que solo mata produce mundos inhabitables, la tarea pendiente es producir mundos legibles. No mundos sin violencia, sino mundos donde la violencia no borre del todo la experiencia humana. Ese trabajo tiene requisitos: una ética de la escucha, incluso cuando no haya nadie que escuche de vuelta; una metodología del detalle, para preservar lo que la destrucción uniformiza; una política del archivo, para asegurar que cada vida perdida quede inscrita; una escritura que no se rinda, incluso cuando no tenga audiencia inmediata. Lo que este trabajo propone no es esperanza, sino continuidad. No es redención, sino memoria. No es victoria, sino resistencia epistémica frente al intento de la máquina por borrar la experiencia humana.

Cerrar sin clausurar

Wells imaginó un mundo donde la palabra ya no podía interrumpir la muerte. Tenía razón. Pero no imaginó (no podía imaginar) que la palabra seguiría teniendo la capacidad de interrumpir el olvido. Ese es el punto final: no aspirar a detener la máquina, sino rechazar su proyecto totalizador. La escritura, el testimonio y el archivo no pueden salvar vidas, pero pueden salvar la existencia misma de las vidas que fueron destruidas. Mientras haya archivo, la máquina no habrá ganado del todo.

Conclusión

Este estudio partió de una hipótesis simple: *La guerra de los mundos* no es solo una obra de ficción, sino una condensación conceptual del régimen de exterminio inaugurado por la modernidad imperial. La figura del marciano (máquina que solo mata, que no dialoga, que no reconoce al otro) no

representa un futuro hipotético, sino una estructura que ya estaba en marcha cuando Wells escribió su novela y que, con mutaciones sucesivas, se ha generalizado en el presente.

La genealogía recorrida (desde Tasmania hasta escenarios contemporáneos) mostró que el rasgo decisivo de este régimen no es la magnitud de la violencia, sino la anulación del interlocutor. En distintas escalas, tecnologías y geografías, la máquina moderna opera al margen del lenguaje: no explica, no justifica, no escucha. La víctima puede hablar, testimoniar o suplicar, pero la estructura que administra la muerte no reconoce esas palabras como parte de un intercambio significativo. Este silenciamiento absoluto produce, a su vez, una degradación del testigo: su capacidad de interpelar se desvanece, su palabra circula sin transformar el curso de la destrucción.

Frente a esta clausura del lenguaje, el trabajo propuso una salida modesta pero indispensable: el archivo como contra-máquina. No un archivo institucional ni meramente documental, sino un archivo ético que preserve lo que la máquina intenta borrar: vidas, afectos, decisiones mínimas, experiencias corporales, memorias fragmentarias. La escritura, entendida de este modo, deja de ser herramienta de intervención política inmediata y pasa a ser una práctica de resguardo, una forma de continuidad frente al intento sistemático de desaparición.

No hay en este planteamiento una promesa de restauración ni un optimismo reparador. Lo perdido no vuelve. Lo destruido no se recompone. Pero aquello que la violencia quiso borrar puede permanecer, inscrito en un archivo que interrumpa la victoria total del exterminio. Lo que la máquina no puede anular es la posibilidad de que otros, en otro tiempo, lean, escuchen o reconstruyan los mundos que intentó suprimir.

Si el poder letal contemporáneo se manifiesta como una violencia sin interlocutor, entonces el archivo (la palabra que insiste, incluso sin audiencia) constituye la forma mínima de resistencia epistémica disponible. No detiene la muerte, pero impide el borramiento. Y en ese punto exacto, aunque sea débil, aunque sea tardío, comienza la política.

Referencias

- Andersson, R. (2014). *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. University of California Press.
- Appy, C. G. (1993). *Working-Class War: American Combat Soldiers and Vietnam*. University of North Carolina Press.
- Brook, T. (Ed.). (1999). *Documents on the Rape of Nanking*. University of Michigan Press.
- Butler, J. (2016). *Frames of war: When is life grievable?* Verso Books.
- Chamayou, G. (2015). *A Theory of the Drone*. The New Press.
- Chang, I. (1997). *The Rape of Nanking: The Forgotten Holocaust of World War II*. Basic Books.
- De León, J. (2015). *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. University of California Press.
- Derrida, J. (1995). *Archive Fever: A Freudian Impression*. University of Chicago Press.
- Feldman, A. (1991). *Formations of Violence*. University of Chicago Press.
- Fogel, J. A. (Ed.). (2000). *The Nanjing Massacre in History and Historiography*. University of California Press.
- Glesta, A. (2007). *Gernika/Gernica. Desde el Cielo hasta el Fondo (Hell Castings from Heaven)*. White Box.
- Hersey, J. (2009). *Hiroshima* Trad. Juan Gabriel Vásquez. Random House Mondadori. (Obra original publicada en 1946).
- Hersey, J. (1946). *Hiroshima*. New Yorker.
- Hirsch, M. (2012). *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. Columbia University Press.
- Irujo, X. (2015). *Gernika, 1937: The Market Day Massacre*. University of Nevada Press.
- LaCapra, D. (2014). *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
- Lifton, R. J. (1968). *Death in Life: Survivors of Hiroshima*. Random House.

- Madley, B. (2017). Patterns of frontier genocide 1803–1910: the Aboriginal Tasmanians, the Yuki of California, and the Herero of Namibia. En *Genocide and human rights* (pp. 205-230). Routledge.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40. <https://doi.org/10.1215/08992363-15-1-11>
- Mignolo, W. (2012). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton University Press.
- Pallister-Wilkins, P. (2022). *Humanitarian borders: Unequal mobility and saving lives*. Verso Books.
- Parrinder, P. (2012). *H. G. Wells: The Critical Heritage*. Routledge.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. *International Sociology*, 15(2), 215-232. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>
- Reynolds, H. (2001). *An indelible stain? The question of genocide in Australia's history*. University of Tasmania.
- Ryan, L. (2010). Settler massacres on the Port Phillip frontier, 1836–1851. *Journal of Australian Studies*, 34(3), 257-273. <https://doi.org/10.1080/14443058.2010.498091>.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Smith, D. C. (1986). *H. G. Wells: Desperately Mortal*. Yale University Press.
- Southworth, H. R. (1977). *Guernica! Guernica! A Study of Journalism, Diplomacy, Propaganda, and History*. University of California Press.
- Thomas, H. (2001). *The Spanish Civil War*. Modern Library.
- Ut, N., & Larm, D. (2021). *From Hell to Hollywood: The Kim Phúc Story*. HarperCollins.
- Weizman, E. (2017). *Forensic Architecture: Violence at the Threshold of Detectability*. Zone Books.
- Wells, H. G. (1898). *The War of the Worlds*. Bernhard Tauchnitz.

Más allá de la nostalgia trumpista: algunas reflexiones sobre las bases mitológicas del discurso político antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense

Beyond Trumpist Nostalgia: Reflections on the Mythological Foundations of Anti-Immigrant Political Discourse in U.S. Reactionary Populism

Gerardo Vélez Argueta

Centro de Investigaciones sobre América del Norte-UNAM, México

Resumen

Este artículo examina el discurso antiinmigrante del trumpismo desde una perspectiva histórica, mitológica y política, argumentando que su carácter excluyente no es una anomalía contemporánea, sino la actualización de narrativas fundacionales profundamente arraigadas en la identidad nacional estadounidense. Se analizan tres mitos centrales (el destino manifiesto, la ciudad sobre la colina y la “frontier”) como dispositivos ideológicos que han legitimado históricamente la exclusión, el despojo territorial y la construcción de una otredad negativa. Estos mitos, originados en el puritanismo y reforzados por la expansión territorial, permitieron establecer una identidad nacional basada en la superioridad moral, la excepcionalidad y la homogeneidad racial. A partir de este marco, el artículo vincula estas narrativas con la lógica schmittiana amigo-enemigo, que concibe la política como antagonismo y requiere la producción constante de un “otro” amenazante. Tal perspectiva sirve de base para comprender cómo el discurso de Donald Trump y el movimiento MAGA (*Make America Great Again*) movilizan la nostalgia nacional para fortalecer identidades blancas heridas por la globalización y los cambios demográficos. La retrotopía (el anhelo de un pasado idealizado)

Recibido: 17/11/2025. Aceptado: 22/12/2025



Este artículo ha sido posible solo gracias a la financiación del Programa de Becas Posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la UNAM, en el marco del CISAN, bajo la asesoría de la Dra. Graciela Martínez-Zalce. También deseo extender mi agradecimiento a Fray Eugenio Torres quien amablemente revisó la versión final de este artículo.

Gerardo Vélez Argueta es Doctor en Ciencias Políticas y Sociales. Se desempeña como Becario Posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América del Norte (CISAN) de la UNAM. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8684-1892>.

Contacto: gerardovlez@yahoo.es.

Cómo citar: Vélez-Argueta, G. (2026). Más allá de la nostalgia trumpista: algunas reflexiones sobre las bases mitológicas del discurso político antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense. *Revista stultifera*, 9(1), 49-69. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-03.

funciona como mecanismo emocional que canaliza la frustración social hacia migrantes y minorías, facilitando políticas de corte necropolítico que deshumanizan y criminalizan a los cuerpos no blancos. Finalmente, el texto advierte que este uso político de la nostalgia erosiona la democracia al legitimar discursos de odio y restringir derechos fundamentales. Frente a ello, se propone reivindicar una noción de identidad abierta al otro, basada en la pluralidad, el diálogo y el reconocimiento de la migración como una dimensión constitutiva de la vida social.

Palabras Clave: populismo reaccionario, discurso antiinmigrante, mitología fundacional, MAGA

Abstract

This article examines the anti-immigrant discourse of Trumpism through a historical, mythological, and political lens, arguing that its exclusionary nature is not a contemporary anomaly but rather a continuation of foundational narratives deeply embedded in U.S. national identity. It analyzes three central myths: the Manifest Destiny, the City upon a Hill, and the Frontier as ideological devices that have historically legitimized exclusion, territorial dispossession, and the construction of a negative Other. Originating in Puritanism and reinforced by territorial expansion, these myths fostered a national identity rooted in moral superiority, exceptionalism, and racial homogeneity. Within this framework, the article connects these narratives to Carl Schmitt's friend-enemy distinction, which conceptualizes politics as antagonism and requires the constant production of a threatening Other. This perspective helps explain how Donald Trump's discourse and the broader MAGA (Make America Great Again) movement mobilize national nostalgia to reinforce wounded white identities in response to globalization and demographic change. Retrotopia (the yearning for an idealized past) functions as an emotional mechanism that channels social frustration toward migrants and minorities, enabling necropolitical policies that dehumanize and criminalize non-white bodies. Finally, the text warns that this political use of nostalgia undermines democracy by legitimizing hate speech and restricting fundamental rights. In response, it advocates for an understanding of identity that is open to alterity, grounded in plurality, dialogue, and recognition of migration as a constitutive dimension of social existence.

Keywords: reactionary populism, anti-immigrant discourse, foundational mythology, MAGA

Desde hace años, el discurso trumpista se ha caracterizado por su perspectiva antiinmigrante. Por ejemplo, el 23 de septiembre del 2025, Donald Trump ofreció un discurso frente a la Asamblea General de la ONU, en el cual hacía un llamado urgente para cerrar las fronteras y establecer políticas migratorias más severas. Retomando sus palabras: “Europa está en serios problemas. Ha sido invadida por una fuerza de inmigrantes ilegales como nunca antes se había visto... Tanto la inmigración como las ideas suicidas sobre la energía serán la muerte de Europa occidental” (Trump citado por Landale, 2025, párr. 11). De esta forma, la arquitectura internacional que propone Trump es una sin libertad de movimiento para las personas, pero sí libertad para ciertos capitales. Es, pues, una visión utilitarista y extractivista, que cosifica a los seres humanos y prioriza la acumulación de riqueza de las grandes corporaciones.

Así, esta coyuntura política nos obliga a hacer una reflexión sobre las bases discursivas del trumpismo y plantearnos varias preguntas: ¿realmente Estados Unidos es un país de migrantes?, ¿por qué para Trump y sus seguidores hay migrantes buenos y migrantes malos?, ¿quién tiene derecho o no al sueño americano y por qué?, etc. Por lo tanto, el objetivo de este artículo es analizar cómo el discurso político antiinmigrante en Estados Unidos trasciende a Donald Trump, ya que esta perspectiva tiene bases profundas en la construcción nacional de la Unión Americana, especialmente en sus mitos fundacionales, tales como la *frontier* (la frontera), la ciudad sobre la colina y el destino manifiesto. Por lo tanto, nuestro argumento central es que estas narrativas mitológicas tienen una visión negativa de la otredad, dando como resultado la legitimación de políticas excluyentes en general y antiinmigrantes en particular. En ese sentido, haremos un breve análisis de los significados y el sentido de estos mitos, para mostrar que el nacionalismo nostálgico de Trump no es del todo una anomalía en la historia política estadounidense, sino, por el contrario, responde a una tradición de pensamiento político bien cimentada que, aunque no respeta las formas, en el fondo comparte la visión de estos mitos. Finalmente, se reflexionará sobre los riesgos democráticos de este tipo de narrativas y la urgencia de articular discursos alternativos que pongan énfasis en la pluralidad e inclusión.

Los mitos fundacionales de Estados Unidos

Etimológicamente, “mito” proviene del griego *mythos* que significa relato o cuento. Este tipo de narraciones no tiene como tal un tiempo definido e, incluso, a veces tampoco tienen un espacio bien delimitado (Schultz, 1986).

La ambigüedad es una de sus mayores fortalezas, ya que les permite ser altamente adaptables a diferentes contextos espaciotemporales. De acuerdo con Asse Chayo (2002), los mitos sirven para darle sentido el mundo por medio de su función mitopoética; es decir, son inherentes al pensamiento humano. En ese sentido, como sostiene Palomeque:

a lo largo de la historia de la humanidad, siempre han aparecido gestos, actos y tendencias para crear mitos en la conciencia de las personas, ya sea como respuesta a lo desconocido o a la imposición de intenciones dirigidas a dominar voluntades. (2020, párr. 1)

Los mitos nos ayudan a comprender el mundo, le dan un sentido a nuestra existencia. Del mismo modo, estos también tienen una función legitimadora que permite mantener el orden social y el *statu quo*.

Los mitos pueden ser religiosos o seculares. Generalmente, los mitos seculares son usados por el Estado para mantener la cohesión social. Estos mitos deben contener ciertos elementos que les permitan mantenerse el mayor tiempo posible en el tiempo, tales como explicar la naturaleza humana, cómo es o debería ser el mundo, y hacia dónde camina la nación o la historia. En el caso de Estados Unidos tenemos tres grandes mitos fundacionales: el destino manifiesto, la “frontera” y la ciudad sobre la colina.

Estados Unidos es el producto de un tipo de cristianismo protestante sectario. Las Trece Colonias fueron fundadas por un grupo de puritanos profundamente religiosos que, para justificar la apropiación de una tierra ya habitada, crearon el mito del destino manifiesto. De acuerdo con esta creencia, los colonos y sus descendientes (es decir, los estadounidenses blancos o anglosajones) son el pueblo elegido por Dios para guiar el destino de la humanidad. En palabras de Pfaff:

se trata de una pretensión nacional que es la consecuencia comprensible de las creencias religiosas de los primeros colonos de Nueva Inglaterra [...] que les convencieron de que sus austeros asentamientos en tierras salvajes representaban un nuevo inicio en la historia de la humanidad. (2007, p. 58)

La Doctrina Monroe es el mejor ejemplo de la aplicación de este mito en la política exterior estadounidense. En 1823, el entonces presidente de Estados Unidos, James Monroe, ante las intervenciones de España e Italia en América Latina, emitiría un discurso que dejaría claro las pretensiones imperialistas de la aún joven nación angloamericana:

en lo sucesivo no deben ser consideradas como sujetas a alguna colonización por ninguna potencia europea... cualquier intervención europea, con el objeto de oprimir a los estados americanos o de controlar de cualquier otra manera su destino será considerada como una prueba de enemistad con los Estados Unidos. (Monroe citado por Nevins *et al.*, 1994, p. 165)

En profunda conexión con el destino manifiesto, tenemos el mito de la ciudad sobre la colina. Al igual que el primero, este mito tiene sus raíces en el cristianismo protestante. Para recordar su pacto con Dios, los colonos buscaron colonias altas para fundar sus pueblos. Para sus fundadores, estas colonias fueron vistas como una “Nueva Jerusalén”, de tal suerte que se convirtieron en tierras sagradas para sus habitantes. De acuerdo con los registros históricos, el líder puritano John Winthrop fue uno de los primeros en usar la idea de la Ciudad sobre la Colina. En un discurso pronunciado en 1630, cuando fue elegido gobernador de la colonia de Nueva Inglaterra, afirmó lo siguiente:

seremos como una ciudad en la cima de una colina. Los ojos de todos estarán puestos en nosotros... si traicionamos a nuestro Dios en esta obra que hemos emprendido, y así provocamos que nos retire su ayuda, seremos motivo de burla y escarnio en todo el mundo. (The Gilder Lehrman Institute of American History, 2013, párr. 1)

No obstante, como ocurrió con el Destino Manifiesto, este mito sirvió para justificar el despojo y el robo de tierras hacia los indígenas.

En ese sentido, el discurso presidencial de George W. Bush llevado a cabo poco después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 es otro ejemplo contemporáneo del uso discursivo de este mito. En sus palabras: “Estados Unidos fue blanco de ataques porque somos el faro más brillante de libertad y oportunidad en el mundo. Y nadie podrá impedir que esa luz brille” (The White House Archives, 2001, párr. 4). Así, al igual que Winthrop, Bush recalca la idea de que la Unión Americana es el centro moral del mundo, el lugar de donde surge la luz para la humanidad, una Nueva Jerusalén, una ciudad sobre la colina que brilla sobre las sombras. Por lo tanto, desde esta perspectiva, los ataques terroristas del 11 de septiembre representaron no solo una afrenta contra la Unión Americana, sino, sobre todo, un ataque en contra de Dios y la humanidad. Pero, además, este mito ha creado una arquitectura particular que ha sido representada en la cultura de masas estadounidense por medio de series televisivas como *Desperate Housewives* (Marc Cherry, 2004-2012) o películas como *American Beauty* (Sam Mendes, 1999) o *The Virgin Suicides* (Sofia Coppola, 1999), donde los vecindarios suburbanos dejan de ser solo

casas con tejado y cercas blancas para convertirse en un personaje más de la historia.

Otro mito fundacional importante que ha marcado el quehacer y devenir político de la Unión Americana ha sido el de la frontera o *frontier* (diferente a la idea de *border* o *boundary*). Como tal, el término fue acuñado principalmente por Frederick Jackson Turner, quien concebía a la frontera como un fenómeno flexible y siempre en movimiento. La frontera de Turner es difusa y se expande, se alimenta de lo que está alrededor, lo absorbe, lo devora. Así, la frontera de Turner se erige como un “un mito del renacimiento de la humanidad, sin el pecado, el mal, la pobreza, la injusticia y la persecución que habían caracterizado al Viejo Mundo” (Basurto, 1997, p. 160). Para las élites estadounidenses, la conquista del “salvaje oeste” fue una forma de llevar a la práctica el mito de la *frontier* y establecer una sociedad de pequeños granjeros y propietarios tal como Jefferson lo había concebido. En palabras de Cueva Perus:

la conquista del lejano oeste fue glorificada con el “vaquero” y sus proezas, desde Buffalo Bill hasta la “épica” texana de Larry McMurtry y su *Lonesome Dove* (1989) o *Streets of Laredo* (1995) [...] la frontera se volvió famosa porque promovía el individualismo a ultranza y, a falta de gobierno o autoridad, cada quien debía bastarse a sí mismo. (2008, p. 144)

Por lo anterior, la frontera, como realidad social, va más allá de una línea divisoria; es un fenómeno social que “da lugar a la presencia de conflictos, discordancias y transformaciones que la ubican en una dimensión dinámica” (Ranfla González, 1984, p. 47). La frontera, como palabra, tiene varias acepciones; pero, sin duda, una de las más utilizadas, es la de límite. Sin embargo, desde la lógica anglosajona, la frontera puede traducirse como *border* o como *frontier*. En el primer caso, se hace referencia a esa línea o límite que existe entre dos cosas, a algo que divide y nos permite saber el espacio dónde comienza y dónde termina ese algo. Por su lado, la *frontier* nos habla de un espacio inacabado y difuso, en el que no hay claridad precisa sobre su inicio y fin, sino que está en constante movimiento y expansión. En ese sentido, como implícitamente ya hemos referido en líneas anteriores, sería a partir de esta idea como Turner desarrollaría su tesis para explicar (y en cierto sentido también para justificar) la política expansionista de la Unión Americana hacia el “salvaje” Oeste (Hofstadter 1949).

Como ya se ha mencionado anteriormente, estos mitos fundacionales han funcionado para cohesionar a la sociedad, pero también para justificar

el arrebato de la tierra a sus propietarios originarios (es decir, los indígenas norteamericanos). Esta mitología estadounidense ha alimentado un pensamiento político y social que se basa en la exclusión y persecución del otro, de lo que no es blanco o anglosajón. Irónicamente, los puritanos perseguidos se transformaron en perseguidores; los juzgados, en juzgadores; las víctimas, en victimarios. Por lo tanto, para ayudarnos a comprender con más profundidad la otredad negativa que subyace en estos mitos fundacionales, en el siguiente apartado exploraremos brevemente la concepción que tiene Schmitt sobre la relación “amigo-enemigo” y sus efectos en la construcción discursiva del “otro”.

La otredad schmittiana como fundamento cohesionador

Para Schmitt, los Estados se definen en términos del otro como agresor, por lo que la construcción del enemigo se vuelve primordial para que una guerra sea significativa tanto interna como internacionalmente. Para este autor, las guerras y conflictos internacionales ayudan a fortalecer y a cohesionar a los estados. En otras palabras, la guerra es un mal necesario para que el Estado subsista. De acuerdo con este pensador, la esencia del amigo-enemigo la podemos hallar en su raíz lingüística. Por un lado, originariamente el amigo era un miembro de la familia, era un “otro” que se había hecho parte de nosotros mismos por medio de la consanguineidad, del casamiento o de un juramento. A partir del pietismo, el amigo deja de ser un familiar consanguíneo para centrarse específicamente en la parte del juramento, por lo que se dice que un amigo es un “amigo del alma”; con ello, los pietistas le asignan un atributo sagrado y religioso a la amistad (Schmitt, 2001).

Por su parte, el término “enemigo” parece menos claro. Schmitt retoma la raíz alemana para establecer que enemigo es “el que odia”. Sin embargo, “en otros idiomas, el enemigo solo se define de forma negativa en términos lingüísticos, o sea como el no amigo” (2001, p. 149). Por lo tanto, para nuestro autor, el enemigo es todo lo que no somos, es el “no ser”. Desde esta filosofía, para definir lo que somos primero tenemos que definir lo que no somos; entonces el enemigo se transforma en un espejo que refleja y nos reafirma como seres. Como el enemigo es el otro que sirve para definirme o redefinirme, entonces la guerra se vuelve un estado natural de las relaciones internacionales. Odio al otro se transforma en un elemento cohesionador del Estado.

Así, si el otro es infiel, yo soy fiel; si el otro es perezoso, yo soy diligente; si el otro es impío, yo soy puro; si el otro es maldad, yo soy bondad;

si el otro es oscuridad, yo soy luz; etc. Por tanto, generalmente, desde el poder se construye un discurso en el que se puede llegar a definir al otro en una relación de “opuestos”. Por lo anterior, un sujeto representa y define al otro para definirse a sí mismo como en una especie de espejo; en palabras más simples, lo que es el otro es lo que no soy, lo que no soy es lo que soy. En muchas ocasiones, este proceso de significación y resignificación se lleva a cabo principalmente través de la “estereotipación”.

Por su lado, para Stuart Hall, “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella... solo puede construirse a través de la relación con el Otro” (Hall, 2003, p.18). Asimismo, es innegable que estos debates sobre la otredad y la identidad se han desarrollado

entre su reconocimiento y su negación y esta última ha asumido nuevas formas de exclusión, marginación, rechazo y discriminación que, confrontadas a las dimensiones étnicas y religiosas, se nutren y se ven mediadas por el peso histórico de los prejuicios. (Bokser, 2008, p. 34)

Así pues, hay una eterna batalla entre la representación del “sí mismo” y el “otro” que posibilita o frena las condiciones de transformación de las sociedades (Ashcroft, 2001).

Retomando las ideas de Hall, la identidad “se construye sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal” (2003, p. 5). Sin embargo, al mismo tiempo, las identidades son “una construcción, un proceso nunca terminado: siempre ‘en proceso’ [...] Es, entonces, una articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiada poca’: una sobredeterminación o una falta, pero nunca una proporción adecuada, una totalidad” (Hall, 2003, p. 15). En palabras más sencillas, la identidad y la otredad son procesos sociales inacabados, dinámicos, que se adecuan al tiempo y el espacio. Siempre estamos en contacto con el otro y este contacto con un “no yo” nos cambia, pero también nosotros cambiamos a ese “no yo”, a ese otro que, al mismo tiempo, nos es cercano y lejano, propio y ajeno. Las identidades no están dadas de una vez y por sí, sino que se construyen a través de preconcepciones abstractas y experiencias concretas.

Cabe resaltar que hay una diferencia entre la identidad cultural y la identidad nacional. Tanto la una como la otra dependen de la otredad. Sin embargo, la identidad cultural se establece principalmente a través de prácticas sociales y culturales, pues va más allá del Estado. Por el contrario, en la identidad nacional es el Estado el que dicta quién es miembro legítimo

de la comunidad nacional y quién no lo es, principalmente a través de políticas públicas y tratados fronterizos. En otras palabras, “a pesar de la globalización, las identidades persisten y la nación sigue siendo la entidad preeminente alrededor de la cual se construyen las identidades comunitarias” (Martínez-Zalce, 2016, p. 16).

Por lo anterior, es posible afirmar que las identidades culturales están más ligadas a una otredad constructiva. Es decir, a esa que —como ya ha nos ha mostrado Hall— va caminando en y con el otro, que se hace, deshace y rehace, que se nutre, que fluye, que muta, que se transforma, que dialoga, que trasmuta; en fin, que reconoce al otro como un interlocutor válido, que se abre a la diversidad y a la inclusión. Por el contrario, las identidades nacionales están más cercanas a la otredad negativa de Schmitt: se basan en una visión parcial del otro que solo puede entender al otro en una relación de contrarios. El otro es simplificado, reducido a una serie de adjetivos indeseados. Es, pues, deshumanizado y objetivizado para cumplir un único fin: la cohesión del Estado o de un movimiento, “nos unimos porque tenemos un enemigo común”, “somos nosotros contra ellos”. Así, el otro se vuelve un invasor, una cosa “desechable”, algo que tenemos que “remover”, algo que debe ser “eliminado” porque es “peligroso”. Ahora, el otro ya no es un humano “complejo”, sino una “cosa”, un “algo” que no deseamos conocer, porque lo odiamos o le tememos. Reducimos al otro a una imagen única, a una idea fija. En el mejor de los casos, el otro es minimizado y menospreciado y lo apartamos y encerramos. En el peor, hacemos todo lo posible para destruirlo.

Esta perspectiva schmittiana del otro permite la proliferación de discursos de odio. Pero esta otredad negativa se vuelve un círculo vicioso, porque, en el hipotético caso que se pudiera eliminar por completo a ese otro, para seguir manteniendo la cohesión de grupo, sería necesario buscar a otro enemigo común para odiar. En ese sentido, como observaremos en la siguiente parte, el discurso trumpista es un discurso excluyente, que se construye bajo una lógica schmittiana. Sin embargo, es importante destacar que esta visión negativa del otro no es algo nuevo que haya brotado con el trumpismo. Por el contrario, como se ha podido apreciar en líneas anteriores, los mitos fundacionales estadounidenses han surgido desde el menosprecio a la diferencia para justificar el extractivismo hacia los pueblos originarios. En ese sentido, en el siguiente apartado haremos un breve análisis del discurso trumpista, enfocándonos en su esencia excluyente.

El discurso excluyente de Trump

Para una parte de la opinión pública y varios especialistas, el populismo trumpista explota las inseguridades, resentimientos y la ira de sus seguidores o partidarios (Márquez-Padilla, 2020). En general, el populismo de Trump se sostiene sobre una base electoral conformada, en su mayoría, por poblaciones blancas y con tendencias conservadoras. De acuerdo con Márquez-Padilla, esto se debe a que “el trabajador blanco, con poca o nula instrucción, está enojado y ansioso por los cambios culturales debido a las migraciones, y solo se siente escuchado por Trump” (p. 149). Aunque, en realidad, las poblaciones blancas no son las más pauperizadas de Estados Unidos, la mayoría de los votantes de Trump se sienten traicionados por el sistema, por lo que culpan a la migración de su situación económica.

No obstante, también sería importante señalar que, en efecto, es cierto que varios sectores de estas poblaciones blancas se han visto afectadas por la desterritorialización de las empresas y la globalización. Sin embargo, les es más fácil y comprensible buscar a un grupo social “palpable” al cual responsabilizar, que comprender que su situación se debe más a una cuestión estructural y compleja que a la migración *per se*. En ese sentido, según Cruz Lera, en un estudio sobre la derechización del *Rust Belt* en la Unión Americana, se encontró que “si bien los blancos no son los más pobres de Estados Unidos, las comunidades blancas sí han experimentado mayor pauperización y menos adaptación a la terciarización de la economía” (2024, p. 122). Por lo tanto, estos grupos se perciben a sí mismos como víctimas del sistema y encuentran en el discurso de Trump una reafirmación de su identidad nacional y de su sentido de pertenencia.

De acuerdo con la RAE, el populismo es “una tendencia política que pretende atraerse de las clases populares”. En términos académicos, hay muchos debates en torno a la naturaleza del populismo, sus características y consecuencias. Para nuestra reflexión, hemos partido de las ideas de Márquez-Padilla, para quien

los populismos de izquierda se preocupan mucho más por los oprimidos y descuidan a las élites... [mientras] Los populismos de derecha [...] dirigen sus acciones y sus fuerzas a combatir al objeto de su ira, a un “enemigo”, real o imaginario, que constituyen y ubican como la razón de todos los males sociales. (2020, p. 137)

En el caso de Trump, estamos frente a un populismo de derechas, e incluso reaccionario. Para Cárdenas Alaminos, el populismo reaccionario se caracteriza por “su postura en favor del nativismo, la xenofobia y el cierre

de fronteras en detrimento del multiculturalismo, la libre circulación de capital y de personas” (2022, p. 195). En ese sentido, cuando Trump nos habla de “hacer glorioso a Estados Unidos otra vez” (*Make America Great Again*), lo hace desde una visión schmittiana, que no solo desprecia a la otredad, sino que incluso la sataniza y la culpa de todos los males.

Originalmente el lema de *Make America Great Again* (también conocido como MAGA) fue lanzado para la campaña del candidato republicano Ronald Reagan durante la década de los ochenta del siglo pasado. La frase completa era “let’s make America great again” (vamos a hacer glorioso a Estados Unidos otra vez) (USSC, 2019). Varias décadas después, este lema sería retomado por Donald Trump ligeramente acortado, probablemente para dar más énfasis al mensaje de grandilocuencia y nostalgia, lo que le ha permitido cobrar mucha más fuerza que el lema que le antecedió. No obstante, lo importante es destacar que tanto la versión de Reagan como la de Trump promueven un discurso excluyente y peligroso para las minorías raciales, étnicas y migrantes con situación irregular en los Estados Unidos.

Siguiendo la lógica anterior, para Belalcázar Correa y Becerra Aguilar, en el discurso de MAGA

encontramos estrategias de discriminación desde la creación de prejuicios asociados a estereotipos raciales, que son justificados bajo la premisa de abandonar los discursos políticamente correctos, a través de esta verdad instaurada, el miedo y el terror terminan por ser los recursos para la acción. (2019, p. 12)

Así, lo que en un principio fue un lema de campaña, ahora se ha transformado en un movimiento político. Por medio de la espectacularización, MAGA apela a las emociones de los ciudadanos blancos que se piensan a sí mismos como “traicionados por el sistema”, apelando a la nostalgia, al miedo y a la ira.

Por su parte, para Prior, el fin de la política del espectáculo es manipular a la opinión pública por medio de las emociones. En sus palabras “la realidad es presentada con el objetivo de provocar efectos emocionales o cognitivos, algo que significa que la representación mediática no solo reproduce la realidad sino también trabaja, moldea y manufactura el modo como la realidad es presentada” (2014, p. 12). En ese sentido, el trumpismo ha intentado crear una memoria manipulada sobre el pasado, una nostalgia espectacularizada que retrata un Estados Unidos glorioso que se ha ido pero que, gracias a él, y solo a él, volverá.

Asimismo, desde el punto de vista de Vacca, el discurso de MAGA “evoca la nostalgia de una grandeza pasada, reactiva un orgullo nacional herido y transmite una ambición soberanista. Encierra una sensación de poder recuperado, como una promesa de restauración identitaria” (2025, párr. 38). Trump desprecia el presente y añora el pasado, pero un pasado idílico que solo existe en su mente y en la de sus seguidores. En ese sentido, deberíamos preguntarnos: ¿a qué pasado glorioso se refiere Trump? ¿a la segunda guerra mundial?, ¿a la guerra fría?, o incluso, ¿a las trece colonias? Nunca establece de manera clara o concreta a qué período glorioso se refiere. MAGA es, por tanto, un concepto vacío y plástico que se puede llenar o moldear según el gusto del “consumidor”, quizá por ello es capaz de aglutinar a tantos grupos sociales.

Así, a través de esta nostalgia, Trump crea una retrotopía que descansa sobre una otredad negativa o schmittiana. Para Bauman, la retrotopía se define como “la negación de la negación de la utopía” (2017, p. 8). En ese sentido, para este autor, ante la desesperanza y las promesas incumplidas de la modernidad, los individuos buscan la certidumbre en el pasado. De esta manera, podemos afirmar que “existe una epidemia de nostalgia que recorre el mundo” (Flores Castillo, 2023, p.78). No obstante, a diferencia de las utopías cristianas o europeas de los siglos anteriores, estas utopías “postindustriales” hacen énfasis en el individuo más que en la colectividad. Por lo tanto, “el objetivo [...] no es conseguir una sociedad mejor [...] sino conseguir una mejora de la propia posición dentro de la misma” (Leira Landeira, 2017, p. 103).

De esta forma, los populismos reaccionarios, como el de Trump, nacen, en parte, de esta necesidad de creer en algo, de encontrar algo sólido dentro de la liquidez de un mundo agreste y cruel con un sistema económico que concentra la riqueza y acrecienta la pobreza y desigualdad. Así, esta lógica conservadora redefine las causas de la desigualdad. Los nuevos populismos no la entienden como un problema estructural, sino como el resultado de la pérdida de “valores tradicionales” y del exceso de cambios sociales. Los líderes autoritarios aprovechan el malestar generado por la globalización y la precariedad para canalizar la ira hacia un enemigo común: los migrantes, las identidades sexodiversas, las minorías racializadas, las mujeres, etc.

En un estudio empírico de Behler *et al.* (2021), se analizaron los efectos de la nostalgia en los votantes estadounidenses. Los autores distinguen entre nostalgia personal, asociada a recuerdos individuales, y

nostalgia nacional, que surge al identificarse con la historia y los valores de un país. Mientras la primera une, la segunda tiende a excluir, pues solo quienes se sienten parte de esa nación pueden experimentarla. El estudio concluye que la nostalgia nacional fue un factor decisivo en el apoyo a Trump, al reforzar el deseo de retornar a los “viejos buenos tiempos”. Esta nostalgia excluyente propicia la imposición de valores tradicionales incompatibles con la democracia deliberativa y los derechos de las minorías, especialmente con lo que respecta a la migración.

En efecto, MAGA es un discurso nostálgico, pero también excluyente. Así, las políticas migratorias del trumpismo se construyen sobre la lógica del miedo: miedo al otro, miedo a la diferencia, miedo a la diversidad, miedo al cambio, miedo a la inclusión, etc. Para Rojas,

el discurso en contra de la migración tiene un componente identitario y étnico, que provendría de los cambios demográficos, así como de la ampliación de las brechas económicas y sociales que viene experimentando la sociedad estadounidense en los últimos años. (2020, p. 168)

Asimismo, este discurso se ha rodeado de una serie de significados atractivos para grupos no solo de derecha, sino, incluso, de extrema derecha. En otras palabras, “la narrativa discriminatoria de Trump alentó a la población más conservadora, y a los movimientos supremacistas blancos, a expresar abiertamente sus convicciones promoviendo el rechazo a los migrantes y el odio racial” (Rojas, 2020, p. 168).

Sin duda, el movimiento MAGA atraviesa la política migratoria del trumpismo. Desde su primera campaña, en cada oportunidad, Donald Trump promovió un discurso antiinmigrante. Así, a pesar de la distancia en el tiempo, ambas campañas electorales hicieron énfasis en la “necesidad” de “controlar” la migración, por medio de una mayor militarización de la frontera y la expulsión masiva de migrantes irregulares, lo que derivó (y sigue derivando) en una violación sistemática de los derechos humanos de estas personas. En ese sentido, para Estévez, este tipo de políticas migratorias se desarrollan bajo la lógica de la necropolítica. De esta manera,

el necropoder del primer mundo es la soberanía de administrar muerte a través de la adherencia al Estado de derecho y a la espacialidad neocolonial que este crea o enfatiza, no simplemente para disciplinar o aniquilar cuerpos racializados, sino para lucrar con su muerte o las condiciones que eventualmente derivan en muerte. (2022, p. 249)

Por lo tanto, la necropolítica y el necropoder están en concordancia con una visión schmittiana de la otredad. Así, desde este tipo de poder, los

cuerpos de los migrantes son catalogados como desechables, en el mejor de los casos, e indeseables, en el peor. De esta forma, las políticas migratorias del trumpismo se diseñan a partir de la anulación del otro. Las personas migrantes son deshumanizadas, ya no son personas o seres humanos, tal vez, ni siquiera seres, sino más bien cosas que han de funcionar para alimentar el odio y el resentimiento de los partidarios de Trump. Lo más grave es cuando del discurso se pasa a la praxis política. Por ejemplo, durante su primer mandato, uno de los hechos más controvertidos fue la separación de familias y el uso de jaulas para resguardar a niños y niñas en situación migratoria irregular (Corona, 2020).

Asimismo, durante este segundo periodo presidencial, la violación de los derechos humanos de las personas migrantes ha continuado. Así, por medio del Servicio de Control de Inmigración y Aduanas (ICE) del Departamento de Seguridad Nacional (Homeland Security) se ha orquestado una agresiva campaña en contra de la migración irregular. No obstante, esta narrativa antiinmigrante de MAGA sustentada en la otredad schmittiana ha afectado profundamente también a ciudadanos estadounidenses que no son estereotípicamente blancos. En ese sentido, tanto activistas como una parte de la opinión pública han denunciado el uso de perfiles raciales por parte de ICE para realizar detenciones arbitrarias (Caro, 2025). De esta forma, en la práctica, el discurso trumpista no está en contra de la migración, sino más bien está en contra de todo aquello que no sea parte o heredera de la blanquitud colonial.

Como afirma Núñez García:

el imaginario sociocultural de Estados Unidos parece estar atrapado en la ambigüedad entre el bien y el mal [...] En esta abominable lógica, en la que el único pensamiento activamente socializado es el temor (a perder la vida, las posesiones materiales o el empleo), Estados Unidos evidencia su falta de imaginación para reinventar el mundo social. (2006, p. 186)

En efecto, como ya hemos referido implícitamente en líneas anteriores, el discurso nostálgico de MAGA contiene en su centro un temor latente, pero no solo a las pérdidas materiales como bien refiere Núñez García cuando nos muestra los significados del imaginario sociocultural estadounidense, sino, especialmente, un temor a la otredad no blanca.

En otras palabras, siguiendo la lógica anterior, los mitos que dieron origen a los Estados Unidos fueron concebidos desde el miedo y el deseo de apropiación de las nuevas tierras americanas. De esta forma, MAGA no es un lema simple, sino, por el contrario, condensa los principales mitos

fundacionales de los Estados Unidos. En MAGA, se construye un pasado idílico blanco, en donde el pueblo es un pueblo elegido por Dios. No es una sorpresa, entonces, que una parte importante de los seguidores de MAGA sean personas blancas con valores tradicionales. En general, para estas personas, la decadencia de los Estados Unidos ha venido con la migración no blanca. Sin duda, este racismo es algo estructural en la Unión Americana. Por lo tanto, el populismo racista y xenófobo de Trump no es la causa, sino un síntoma. Ya hace tiempo que los historiadores críticos han hecho énfasis en este racismo estructural. Por ejemplo, en palabras de Zinn, “no hay país en la historia mundial en el que el racismo haya tenido un papel tan importante y durante tanto tiempo como en los Estados Unidos” (2009, p. 31).

A manera de conclusión: en defensa de la pluralidad y la diversidad

Aunque, para algunos, el discurso trumpista de MAGA podría catalogarse como un discurso vacío al no establecer de manera más concreta a qué pasado glorioso se refiere, lo cierto es que sí es posible detectar elementos excluyentes y de supremacismo blanco. De esta forma, los partidarios de este movimiento político se sienten atraídos por una nostalgia en la que, supuestamente, no existía “corrección política” y las minorías no “amenazaban” los derechos de los “blancos”. Por ejemplo, durante los últimos días del primer mandato de Trump, se produjo la famosa e inquietante toma del Capitolio en la que la mayoría de los participantes portaban gorras y camisetas con el lema de MAGA, pero también muchos de estos sujetos llevaban consigo símbolos alusivos al nazismo o al supremacismo blanco tales como esvásticas y banderas confederadas (Boschma *et al.*, 2023).

Sin duda, la religión, especialmente el cristianismo reaccionario, es otro elemento que se encuentra muy presente en este discurso. Al respecto, el mandatario estadounidense ha dicho que es muy importante proteger al cristianismo, pues es la religión más “perseguida” del mundo desde su perspectiva (Landale, 2025). Por supuesto, aunque para algunos esta afirmación podría parecer desproporcionada en un país donde el cristianismo es la religión mayoritaria y en donde los juicios civiles y los presidentes pueden jurar “bajo la Biblia”, lo cierto es que es una declaración dirigida a sus seguidores, quienes no solo tienen una visión bastante antiislamista, sino que incluso también tienen una noción muy idealizada del puritanismo cristiano de las Trece Colonias.

Al respecto, como bien refiere Cueva Perus “después de todo, Salem también fue un acto fundador del norte americano” (2008, p. 134). En palabras más amplias, los hechos de Salem condensan el parroquialismo estadounidense. Por supuesto, es innegable que la caza de brujas en Salem tuvo un fuerte componente de género. Sin duda, la visión patriarcal de los colonos fue uno de los elementos más importantes que nos ayudan a explicar esta paranoia. No obstante, esta cacería también fue una respuesta al conflicto entre los colonos y las poblaciones indígenas originarias (Fargas García, 2016). Es decir, Salem simboliza el miedo a la otredad y la diferencia.

De acuerdo con la teoría del excepcionalismo estadounidense, Estados Unidos es “una nación cualitativamente diferente al resto del mundo, una nación única [...] El excepcionalismo implica también superioridad, no solo material, sino fundamentalmente (y desde luego, inicialmente) moral de los valores americanos” (Iglesias Cavicchioli, 2019, p. 165). Para De Tocqueville (2017), el cristianismo faccioso de los colonos norteamericanos había permitido el desarrollo de una democracia plural, ya que las diferentes designaciones cristianas estaban obligadas a convivir. No obstante, también habríamos de preguntarnos: ¿qué tan plural es una nación que surge del miedo a la otredad?, ¿que no solo arrebató a los indígenas sus tierras, sino que también los persiguió y marginó?, ¿que hasta hace poco —aproximadamente sesenta años atrás— mantenía un sistema de segregación racial que impedía el derecho al voto a amplias poblaciones de afrodescendientes? En otras palabras, la pluralidad de la que habla De Tocqueville es una pluralidad blanca y cristiana, que no está abierta a una otredad más diversa, ni mucho menos a una diferencia “más” real.

Por lo tanto, el problema central del discurso trumpista y de MAGA está en su retórica de carácter excluyente y su vínculo con los discursos de odio. Como ya hemos referido con Behler *et al.* (2021), la nostalgia nacional puede movilizar votantes al generar un sentimiento de pérdida colectiva, que se traduce en la construcción de enemigos y la marginación de “otros” considerados responsables del declive. En el trumpismo, esto se ha materializado en políticas que afectan los derechos de los migrantes, las minorías sexuales y raciales e, incluso, a las mujeres (WOLA, 2025).

Hay que aclarar que el uso de la nostalgia como elemento emocional en los discursos políticos no es inherentemente algo negativo; puede ofrecer un sentido de vida y a partir de ahí comprender el presente y caminar al

futuro. Sin embargo, cuando se instrumentaliza para excluir, controlar o legitimar la violencia simbólica o legal, se convierte en un mecanismo de dominación. Como señalaba Stuart Hall (1996), la identidad se construye con el “otro”; soy “yo” porque existes “tú”. En ese sentido, la otredad es un elemento indispensable en las democracias, ya que es a través del otro que nos construimos y reconstruimos. Dialogar con el otro es abrir y crear mundos posibles. La migración no solo es un derecho humano, sino también una necesidad ontológica. Así, encontrarnos con el otro es, al mismo tiempo, encontrarnos con nosotros mismos y ampliar nuestro ser.

Una sociedad abierta a la migración y a la otredad es una sociedad que se construye desde lo que Gadamer (2005) conoce como la fusión de horizontes. Al respecto, para Viveros, esta fusión “tiene el sentido de ir y venir, de entrar y salir, de girar de un punto de vista a otro. Voltar de un lado a otro abre horizontes de comprensión” (2019, p. 352). Incluso, si dejamos de lado la parte social, cultural y ontológica, y nos centramos en una perspectiva económica, una migración abierta puede traer amplios beneficios materiales a los países receptores, ya que algunos estudios han concluido que los migrantes mexicanos en los Estados Unidos generan aproximadamente un poco más de dos billones de dólares a la economía doméstica de la Unión Americana (Forbes Staff, 2025). Por lo tanto, más allá de los debates sobre los beneficios sociales o éticos de la migración, esta ha demostrado que también es capaz de generar riqueza y materialidad a los países que la acogen.

Referencias

- Ashcroft, B. (2001). *Post-Colonial Transformation*. Routledge
- Asse Chayo, J. (2002). El mito, el rito y la literatura. *Revista Casa del Tiempo*, 54-71. <https://www.uam.mx/difusion/revista/oct2002/asse.pdf>
- Basurto, A. (1997). Frontier. En J. L. Orozco y C. Dávila (Comp.), *Breviario político de la globalización* (pp. 160-170). Fontamara-UNAM.
- Behler, A. M. C., Cairo, A., Green, J. D., y Hall, C. (2021). Making America Great Again? National Nostalgia's Effect on Outgroup Perceptions. *Frontiers in psychology*, 12, 1-14. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.555667>
- Belalcázar Correa, M. y Becerra Aguilar, A. (2019). Una mirada psicosocial al discurso “Make America Great Again”: Influencia y exclusión social en algunos discursos de campaña presidencial de EE.UU. *Criterio libre jurídico*, 16(1), 4-13. <https://doi.org/10.18041/1794-7200/clj.2019.v16n1.5787>

- Bokser Liwerant, J. (2008). Identidad, diversidad, pluralismo(s). Dinámicas cambiantes en los tiempos de globalización. En J. Bokser Liwerant y S. Velasco Cruz, Saúl (Coords.), *Identidad, sociedad y política* (pp. 25-44). UNAM.
- Boschma, J., Yellin, T., Krishnakumar, P., Rigdon, R., Hickey, C., Fulbright, H., Uzquiano, y Johnson, A. (6 de enero de 2023). Así fue el asalto al Capitolio por parte de simpatizantes de Trump. *CNN en Español*. <https://cnnespanol.cnn.com/2023/01/06/cronologia-asalto-capitolio-simpatizantes-trump-trax>
- Bush, G. W. (11 de septiembre de 2001). Declaración del Presidente en su discurso a la nación el 11 de septiembre de 2001. *The White House Archives*. <https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2001/09/20010911-16.html>
- Cárdenas Alaminos, N. (2022). “Make America White Again”. Los cambios en la política migratoria de Estados Unidos bajo el gobierno de Donald Trump. *Norteamérica Revista Académica del CISAN-UNAM*, 17(2), 191-212. <https://doi.org/10.22201/cisan.24487228e.2022.2.586>
- Caro, P. (4 de julio de 2025). Latinos denuncian que el ICE usa perfiles raciales para detener a ciudadanos estadounidenses: “Soy americano”. *El País*. <https://elpais.com/us/migracion/2025-07-04/latinos-denuncian-que-el-ice-usa-perfiles-raciales-para-detener-a-ciudadanos-estadounidenses-soy-americano.html>
- Corona, S. (21 de octubre de 2021). Al menos 545 niños inmigrantes retenidos por Trump siguen sin poder reunirse con sus padres. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2020-10-21/al-menos-545-ninos-inmigrantes-separados-por-trump-no-han-sido-reunidos-con-sus-padres.html>
- Cueva Perus, M. (2008). *El culturalismo estadounidense. Una mirada histórica*. IIS-UNAM.
- Cruz Lera, E. (2024). La correlación entre el detrimento económico y la radicalización hacia la extrema derecha en Estados Unidos: el caso de los grupos de odio en el Rust Belt. *Norteamérica Revista Académica del CISAN-UNAM*, 19(2), 117-140. <https://doi.org/10.22201/cisan.24487228e.2024.2.648>
- De Tocqueville, A. (2017). *La democracia en América*. Alianza Editorial.
- Estévez, A. (2022). El proceso necropolítico de la migración forzada. Una conceptualización de la producción y administración del refugio en el siglo XXI. *Revista Estudios Políticos*, 63, 243-267. <https://doi.org/10.17533/udea.espo.n63a10>

- Fargas Garcia, C. (2016). El fenómeno de la caza de brujas. El caso de las acusaciones por brujería en la aldea de Salem. *Revista Historia Autónoma*, 9, 71-86. <https://doi.org/10.15366/rha2016.9.004>
- Flores Castillo, M. (2023). Nostalgia y duelo. Postales literarias de incertidumbre, desplazamiento y precariedad. *Cuadernos de Humanidades*, 37, 76-91. <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s2683782x/2rpl0rvkv>
- Forbes Staff. (23 de enero de 2025). PIB de los mexicanos en EU asciende a 2.06 billones de dólares, revela estudio privado. *Forbes México*. <https://forbes.com.mx/pib-de-los-mexicanos-en-eu-asciende-a-2-06-billones-de-dolares-revela-estudio-privado>
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y método, I*. Editorial Sígueme.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. Du Gay (Comps.), *Cuestiones de identidad* (pp. 13-39). Amorrortu Editores.
- Hofstadter, R. (1949). Turner and the frontier myth. *The American Scholar*, 18 (4), 433-443. <https://www.jstor.org/stable/41206669>
- Iglesias Cavicchioli, M. (2019). *The world's last best hope*: el excepcionalismo americano y la política exterior de Estados Unidos en la era Obama. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 21(41), 161-185. <https://doi.org/10.12795/araucaria.2019.i41.08>
- Landale, J. (23 de septiembre de 2025). “Sus países se están yendo al infierno”: el incendiario discurso de Trump ante la Asamblea General de la ONU que dejó en silencio a los asistentes. *BBC Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/c4g7pgdv522o>
- Leira Landeria, G. (2017). En torno a Zygmunt Bauman: Retrotopía. Ensayo y reflexiones. *Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 21 (2), 101-117. <https://revistas.usc.gal/index.php/telos/article/view/4983>
- Márquez-Padilla, P. C. (2020). *La democracia amenazada. ¿Por qué surgen los populismos?* CISAN-UNAM.
- Martínez-Zalce, G. (2016). *Instrucciones para salir del limbo. Arbitrario de representaciones audiovisuales de la frontera en América del Norte*. CISAN-UNAM.
- Nevins, A., Commager, H. S., y Morris, J. (1994). *Breve historia de los Estados Unidos*. Fondo de Cultura Económica.
- Núñez García, S. (2006). La sociedad estadounidense hoy: valores fundacionales y seguridad. *Norteamérica Revista Académica del CISAN-UNAM*, 1(2), 173-190. <https://doi.org/10.22201/cisan.24487228e.2006.02.99>

- Palomeque, J. O. (2020). Mito y sociedad actual. *Sur. Revista de Literatura*, (14).
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7701241>
- Pfaff, W. (2007). El destino manifiesto de Estados Unidos: ideología y política exterior. *Revista Política Exterior*, 117, 57-75.
<https://www.politicaexterior.com/articulo/el-destino-manifiesto-de-ee-uu-ideologia-y-politica-exterior>
- Prior, H. (2014). La espectacularización de la política. *Más poder local*, 20, 10-13.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7412506>
- Ranfla González, A. (1984). Frontera política y espacio fronterizo. *Estudios fronterizos*, 1(4-5), 47-68. <https://doi.org/10.21670/ref.1984.04-05.a04>
- Real Academia Española. (19 de noviembre de 2024). Populismo. *Diccionario de la Lengua Española*. <https://dle.rae.es/populismo>
- Rojas, D. M. (2020). Muros visibles e invisibles. La migración en las relaciones entre Estados Unidos y América Latina. *Revista Análisis Político*, 100, 167-187.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/93365>
- Schmitt, C. (2001). La relación entre los conceptos “Guerra” y “Enemigo”. En H. Orestes (Comp.), *Carl Schmitt, Teólogo de la Política* (pp. 147-154). Fondo de Cultura Económica.
- Schultz, J. (1986). Mito ¿por qué? *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 7(27), 75-86. <https://sitios.colmich.edu.mx/relaciones25/index.php/numeros-antteriores/10-articulos/1486-articulo-27-mito-por-que>
- The Gilder Lehrman Institute of American History. (2013). *John Winthrop’s “City upon a Hill,” 1630*.
<https://www.gilderlehrman.org/sites/default/files/inline-pdfs/Winthrop%27s%20City%20upon%20a%20Hill.pdf>
- The United States Studies Centre. (22 de mayo de 2019). *Reagan: 'Making America great' the first time*. <https://www.ussc.edu.au/reagan-making-america-great-the-first-time>
- Vacca, P. (19 de julio de 2025). Trump más allá del espectáculo: descifrar MAGA. *El Grand Continent*. <https://legrandcontinent.eu/es/2025/07/19/trump-mas-alla-del-espectaculo-descifrar-maga/>
- Viveros, E. F. (2019). El diálogo como fusión de horizontes en la comprensión hermenéutica de Gadamer. *Perseitas*, 7(2), 341-354.
<https://doi.org/10.21501/23461780.3293>
- Zinn, H. (2009). *La otra historia de los Estados Unidos*. Editorial Hiru.

WOLA. (24 de enero de 2025). Las órdenes ejecutivas de Trump y América Latina: lo que hay que saber. WOLA. <https://www.wola.org/es/analysis/las-ordenes-ejecutivas-de-trump-america-latina-lo-que-hay-que-saber>

Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber

Nihilism, Values, and Politics. Wendy Brown, Reader of Max Weber's *Politics as a Vocation*

Nicolás Fraile
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Resumen

A partir de la pregunta por la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente, este artículo se propone indagar si la política, entendida como una actividad orientada por valores, puede ofrecer una alternativa al nihilismo contemporáneo. Subyace a este interrogante la hipótesis esbozada por Wendy Brown en la primera parte de *Tiempos nihilistas*, libro en el que ofrece una exégesis de *Política como vocación* de Max Weber. A pesar de que la autora estadounidense responde aquella pregunta de manera afirmativa, sospechamos que la misma concepción de la política como una actividad orientada por valores podría ser un efecto de la época nihilista y, por tanto, más que ofrecer una salida, supondría su prosecución. A fin de llevar adelante este examen, dividimos el trabajo en cuatro pasos argumentales: (a) tras ocuparnos de la caracterización que Brown hace del nihilismo contemporáneo; (b) nos aproximamos a los valores y al papel que cumplen en la política; (c) munidos de estas consideraciones, volvemos al interrogante principal para ensayar una respuesta y, tras hacerlo, (d) establecemos finalmente algunas reflexiones sobre la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente.

Palabras Clave: imaginación política, neoliberalismo, acción, mundo, responsabilidad

Recibido: 04/12/2025. Aceptado: 19/01/2026



Este artículo fue posible en virtud del PRI R24-25 ("La cuestión política") de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). El autor agradece a sus integrantes por las acaloradas discusiones, así como por los comentarios a las versiones preliminares de este artículo.

Nicolás Fraile es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como docente de grado en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de José C. Paz. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1133-4255>

Contacto: nfraile@sociales.uba.ar

Cómo citar: Fraile, N. (2026). Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber. *Revista stultifera*, 9(1), 71-96.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-04.

Abstract

Starting from the question of political imagination and the possibility of a different world, this article investigates whether politics, when considered as a value-driven activity, can provide an alternative to contemporary nihilism. This question is based on the hypothesis set out by Wendy Brown in the opening section of *Nihilistic Times*, where she analyses Max Weber's *Politics as a Vocation*. While Brown answers in the affirmative, we suspect that the concept of politics as a value-driven activity may itself be a product of the nihilistic era. Therefore, rather than offering a way out, it perpetuates it. To carry out this examination, we divide the work into four argumentative steps (a) we address Brown's characterisation of contemporary nihilism; (b) we consider values and their role in politics; (c) armed with these considerations, we attempt to answer the main question; (d) finally, we reflect on the political imagination and the possibility of a different world.

Keywords: Political Imagination, Neoliberalism, Action, World, Responsibility

Nuestra época carece de imaginación política. Este es el diagnóstico que parece imponerse de manera ineluctable en el ámbito de las ciencias sociales y la filosofía. En los últimos años, una cantidad de autores, intelectuales, corrientes y escuelas teóricas de mayor o menor sofisticación han advertido sobre esta problemática y, consecuentemente, han llamado a ejercitar la imaginación política bajo diversas modalidades: concebir nuevas respuestas a las problemáticas del presente, elaborar programas novedosos, dilucidar futuros alternativos, entre otras.¹ ¿Qué significa, sin embargo, que nuestra época carezca de imaginación política? ¿Que el imaginario disponible perdió su carácter político? ¿Que carecemos de imaginación en general y, por lo tanto, también de imaginación política? ¿Se trata, más bien, de que las propuestas y programas actuales no son lo suficientemente imaginativos? ¿De que usamos deficientemente nuestra imaginación e, incluso, de que estamos impedidos de hacer lo contrario? ¿La falta de imaginación política supone un realismo descarnado y frío, falto de cualquier dimensión proyectiva que caracterizaría nuestra época?

Podemos ganar claridad sobre estos interrogantes y sus respuestas si nos dirigimos a la obra de una de las autoras que mayor importancia ha tenido en la consolidación del diagnóstico mencionado: la estadounidense Wendy Brown. Probablemente, el texto más significativo al respecto sea *Deshacer el demos* (2015), en cuyo epílogo formula la problemática

concerniente a la imaginación política y establece como tarea para las izquierdas la insistencia en que otro mundo es posible.² Según se desprende de su argumento, aquello que limita o impide esta dilucidación es la racionalidad neoliberal, que, al economizar la totalidad de la existencia humana y someterla al cálculo costo-beneficio, imposibilita trascender sus coordenadas y cristaliza la fórmula “no hay alternativa”. Ciertamente, no puede perderse de vista que, en los últimos diez años, la racionalidad neoliberal —y el neoliberalismo, en general— ha mutado: es la misma Brown la que ha tomado nota de ello en textos y libros posteriores, como *En las ruinas del neoliberalismo* (2019) y, en particular, *Tiempos nihilistas* (2023).³ En este último, precisamente, la imaginación política se conjura ya no contra el neoliberalismo, a secas, sino contra un fenómeno más abarcativo, a saber: el nihilismo contemporáneo. Ahora bien, aun cuando aquello contra lo que antagoniza su empresa teórica ha sido reformulado, los escritos de Brown persisten en su preocupación por la imaginación política y, en particular, por dilucidar la posibilidad de un mundo diferente.

En este artículo nos interesa aproximarnos a la problemática de la imaginación y la acción política a través de la lectura que Brown presenta en *Tiempos nihilistas* de la clásica conferencia de Max Weber, *Política como vocación o profesión*.⁴ Nuestro interés se suscita en virtud de que, según entendemos, es esa conferencia la que cifra la posibilidad que la autora encuentra para trascender el nihilismo contemporáneo. A grandes rasgos, esta condición contemporánea consiste en la pluralización, desvalorización o, incluso, en la eliminación de los valores que informan la vida en común. En otros términos, en lugar de prestar un trasfondo de sentido comunitario, los valores son instrumentalizados por los distintos individuos y grupos sociales. Ahora bien, dado que, para Weber, la política es un ámbito animado por la lucha en torno a valores últimos y capaz de construir sentido social, Brown entiende que aquella puede repeler e, incluso, revertir el signo nihilista que se cierne sobre nuestro tiempo. En palabras de la autora, Weber “[i]dentifica la política como una plataforma vital para la superación del nihilismo”, pues ella es “el dominio por excelencia para articular y perseguir lo que denomina «valores últimos»” (2023, p. 10). De ser así, los valores, en la esfera política, podrían contrarrestar la condición nihilista de nuestro tiempo y, frente a la clausura de la imaginación y los proyectos políticos, serían ellos los que permitirían rehabilitar la posibilidad de un mundo diferente.

El planteo de Brown es sin duda atendible. Sin embargo, se suscita un problema crucial. Si, como sostiene Weber, la decisión sobre los valores descansa en la arbitrariedad del individuo y carece de referencia alguna que le otorgue certeza, ¿puede la política, entendida como lucha axiológica, ofrecer una alternativa al nihilismo contemporáneo? O, en realidad, ¿esta comprensión de la política —que exacerba el subjetivismo y la decisión individual— se trata de un efecto y, por ende, de una prosecución de la condición nihilista de nuestra época? Como puede anticiparse, la respuesta afirmativa o negativa a este interrogante acarrea consecuencias significativas para la empresa teórico-política de Brown: si nuestra época carece de imaginación política, eso se debe también al nihilismo y la crisis de valores que la propia Brown identifica. En virtud de ello, en lo que sigue reflexionaremos sobre este problema atendiendo la primera parte de *Tiempos nihilistas*, dedicada a la hermeneusis de *Política como vocación*. A estos efectos, proponemos el siguiente recorrido. En el primer apartado nos ocuparemos de la caracterización que la autora hace del nihilismo contemporáneo. En el segundo, intentaremos aproximarnos a los valores y al papel que cumplen en la política. Munidos de estas respuestas, dedicaremos la tercera parte de nuestro artículo a responder el interrogante recién planteado, concerniente a si la política, entendida de esta manera, ofrece una alternativa al nihilismo o no. Por último, dedicaremos un apartado a recapitular los principales argumentos y establecer algunas reflexiones sobre la imaginación política y la posibilidad de un mundo diferente.

La condición nihilista de nuestra época

A pesar de que Wendy Brown se reconoce a sí misma como una teórica cuyo pensamiento se nutre de una variedad de corrientes filosóficas y autorales, la figura de Weber constituye una de las presencias más extendidas en su obra. En una entrevista reciente, indica que hay dos aspectos del pensamiento weberiano que considera especialmente relevantes.⁵ El primero remite a la singular capacidad que tienen los seres humanos para crear poderes que luego terminan por dominarlos. El ejemplo más claro, probablemente, es el del racionalismo occidental moderno y la “jaula de hierro”⁶: ese complejo proceso de enajenación de la libertad y creatividad humana, y su reemplazo por una lógica técnico-instrumental. Este fenómeno es objeto de reapropiación por parte de Brown en algunos de sus libros. En *Estados del agravio* (1995), por ejemplo, indica que la desestimación de la libertad por parte de las izquierdas y la consiguiente confianza en la protección jurídico-estatal constituye una “jaula de plástico”

(1995, p. 28): una que es transparente y visible a todos, en lugar de opaca y subrepticia, como la weberiana. Algo semejante afirma en *Masculinidad y política* (1988), donde considera que la obra de Weber, a pesar de coronar el proyecto político masculino, inaugura paradójicamente “una dinámica de alienación que culmina en la dominación de los hombres por parte de las mismas instituciones creadas para liberarlos y empoderarlos” (1988, p. 153). Como se advierte, el foco de preocupación en estos primeros escritos está dado por la dominación humana que ejercen los poderes creados por ellos mismos.

El segundo aspecto que resulta relevante para Brown en el pensamiento de Weber es el nihilismo. A diferencia del anterior, este tópico aparece, de manera principal, en sus últimas publicaciones. Una atención no desdeñable al nihilismo puede encontrarse en el libro *En las ruinas del neoliberalismo* y en sus escritos preparatorios.⁷ Sin embargo, es en *Tiempos nihilistas* donde la autora reflexiona de manera sistemática en torno a este fenómeno y en el que se sirve enteramente de la obra de Weber con un propósito doble. Por un lado, cartografiar los efectos y síntomas que se le atribuyen al nihilismo —la caída de los fundamentos religiosos y morales, la racionalización y separación de esferas, el creciente subjetivismo—; por otro, neutralizar esos mismos efectos nihilistas. En este apartado nos interesa detenernos en el primer movimiento: la caracterización del nihilismo que propone Brown.

En *Tiempos nihilistas*, Brown recurre a Weber para ofrecer, al menos, dos aproximaciones al nihilismo contemporáneo. La primera es la que puede denominarse “nihilismo burocrático”, noción que la autora recupera de un viejo artículo de Mark Warren (1988), y sobre el cual sustenta buena parte de su interpretación. Conforme a aquel politólogo, esta forma de nihilismo parte de un problema doble. El primero es el que hace a la burocratización moderna. Es decir, al incesante avance de la burocracia. Los motivos que, en la obra de Weber, conducen a la imposición de este dominio son conocidos, pero podemos mencionarlos de manera sucinta. Uno de los más significativos es, sin duda, la masificación y democratización de las sociedades. Desde fines del siglo XIX y, especialmente, tras el estallido de la Guerra de 1914, el volumen de tareas administrativas se multiplicó de manera considerable y, en consecuencia, ya no pudo ser gestionado por aquel estamento de *honoratarios*, que accedía a su cargo en virtud de títulos honoríficos o hereditarios. En su lugar, se requirió una capa estable de funcionarios especializados, con atribuciones

fijas, jerarquías, competencias y todos aquellos rasgos que fueron caracterizados en los áridos tipos ideales de *Economía y sociedad*. Junto con la democratización y la creación de una capa funcionarial estable, la previsibilidad y calculabilidad del aparato burocrático deben ser consideradas como otro factor decisivo en su expansión. Según indica el propio Weber (2014), “[l]a razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad *técnica* sobre cualquier otra organización” (p. 1056). Con esto, el dominio de la burocracia se impuso no solo en el Estado, sino también en los partidos políticos, las instituciones religiosas o la economía privada.

El segundo problema que hace al nihilismo burocrático es el avance de la racionalidad instrumental sobre la racionalidad valorativa. En términos de Warren, se trata del predominio de la “racionalidad de los medios, la más efectiva para alcanzar un fin” sobre “la racionalidad de los fines mismos, esto es, la coherencia interna de los esquemas interpretativos que lidian con la valía interna de un fin” (1988, p. 34). Este desplazamiento puede inscribirse, sin duda, en la universalización del racionalismo occidental, un problema que recorre buena parte de la obra madura de Weber y que se despliega principalmente en los *Ensayos sobre sociología de la religión*. En líneas generales, el racionalismo occidental moderno faculta el dominio del mundo al proveer a los seres humanos de los medios técnicos para el cálculo y la previsión. Sin embargo, al hacerlo, expulsa al dominio privado —o, lo que en este caso sería lo mismo, al ámbito de la irracionalidad— aquellos supuestos de validez que orientan la acción humana. Probablemente, el texto más significativo para la teorización del avance de esta racionalidad es el titulado “Consideración intermedia: teoría de los grados y direcciones del rechazo religioso del mundo”. Allí Weber expone la tensión entre una ética religiosa que concibe el mundo como unidad y la fragmentación mundana en diversas esferas de actividad —economía, política, estética, erótica y ciencia—, regidas todas por una lógica instrumental. Así, el segundo problema que involucra esta aproximación al nihilismo está dado por el avance del racionalismo.

¿Cuál es, entonces, la fisonomía del “nihilismo burocrático”? Pues bien, la de un mundo en el que los valores sustantivos fueron eliminados o, al menos, desplazados. Esto se debe a que el soporte por excelencia de la racionalidad técnica es la burocracia. Como señala Warren (1988), “el problema de las burocracias, para Weber, es que no tienen manera de abrazar la racionalidad valorativa. La racionalidad burocrática está orientada a los medios y es meramente instrumental” (p. 34). Si esto es así,

el avance del dominio burocrático implica al mismo tiempo la imposición de la racionalidad técnica. El resultado es el de una configuración mundana en la que la pregunta por los valores —o por los fines sustantivos— pierde lugar. Brown, al sintetizar lo que entiende por “nihilismo burocrático”, se expresa en el mismo sentido: “La falta de alma inherente a la burocracia desplaza de manera creciente no solo la toma de decisiones y las acciones basadas en valores, *sino los valores mismos*” (2023, p. 32 [las cursivas son nuestras]). Así, el dominio burocrático y la racionalidad instrumental no se limita a corroer la decisión referida a valores, sino también los valores en sí. En esto consiste la primera aproximación de Brown al nihilismo: el desplazamiento de los valores y su reemplazo por la racionalidad instrumental.

La segunda aproximación, en cambio, está dada por la pluralización de los valores: lo que suele conocerse como “politeísmo axiológico” o, más frecuentemente, “politeísmo de valores”. Esta configuración, tematizada por Weber en *Política como vocación*, es un resultado inmediato del avance del racionalismo occidental. Antes que la eliminación o el desplazamiento de los valores —tal como sostiene la tesis Warren sobre el nihilismo burocrático—, aquí se sugiere que, al sustraerse su fundamento racional, los valores se vuelven estrictamente subjetivos. En otros términos: dado que ningún discurso científico-técnico puede decidir entre valores en competencia, es el individuo quien debe elegir “a cuáles de estos dioses quiere y debe servir” (Weber, 1971b, p. 145). En *Tiempos nihilistas* se recupera este diagnóstico al afirmar que, en nuestra época, los valores son objeto de desacralización y pluralización. Debe señalarse, sin embargo, que no resulta del todo claro qué motiva este proceso. En algunos pasajes, Brown parece tratarlo como un fenómeno metafísico. Por ejemplo, cuando sostiene que “la *desintegración del fundamento* de los valores autoritarios no solo debilita y relativiza los valores, sino que también los multiplica y diversifica” (2023, p. 30 [las cursivas son nuestras]). En otros, en cambio, la explicación parece institucional, pues ese debilitamiento es producto de la desaparición de “la *autoridad* que aseguraba una verdad única y común” (2023, p. 30 [las cursivas son nuestras]). Sea que opere en el nivel del fundamento o en el nivel del orden óntico, lo cierto es que Brown constata un mismo fenómeno: aquellos valores, otrora reconocidos unánimemente como vinculantes, hoy se multiplican, pluralizan y trivializan.

Si avanzamos con mayor precisión sobre este diagnóstico, podemos notar que Brown distingue tres efectos en los que puede reconocerse el

politeísmo de valores. El primero es la devaluación o desvalorización de los valores: la pérdida de su valía intrínseca y, en consecuencia, su instrumentalización. El ejemplo paradigmático de este uso instrumental es la alianza entre los sectores evangélicos estadounidenses y Donald Trump, cuyos valores difieren de manera evidente. Esto resulta claro en su libro anterior, donde Brown advierte un transaccionalismo y una explotación mutua entre ambos que “es posible solo cuando los valores morales, paradójicamente, han perdido su peso moral, cuando «los valores mismos se han devaluado»” (2019, p. 95). El segundo efecto es la trivialización de los valores, que conduce a que la política pierda su carácter de instancia constructora de mundo y dé lugar a una situación paradójica: por un lado, lo político desciende al nivel de la subjetividad y, con ello, se produce una politización omnipresente, que alcanza la dieta, la vestimenta o los hábitos de consumo; por otro lado, la política institucional se vacía de contenido y pierde relevancia.⁸ El tercer y último efecto de la configuración politeísta es el debilitamiento del carácter vinculante de los valores y, con ello, la reducción de la fuerza que ejercen sobre la conciencia. Este fenómeno, explorado a menudo a través de fuentes teóricas diversas —Nietzsche, Freud, Marcuse, entre otros—, se traduce en un aumento de la agresividad y en la imposición violenta de los valores afirmados subjetivamente.⁹ Así, a pesar de su instrumentalización y trivialización —o, más bien, en virtud de ellas—, la dimensión axiológica en nuestra época conlleva grados inéditos de violencia y agresividad.

Como puede verse, esta segunda aproximación al nihilismo contemporáneo ofrece un panorama bastante diferente a la anterior. En lugar del mundo frío, mecanizado e instrumentalizado, propio de la racionalidad técnica que se expresa en la burocracia, el politeísmo de valores actualiza una imagen atravesada por la lucha entre individuos y grupos sociales que intentan imponer violentamente sus propios puntos de vista axiológicos. Estos, sin embargo, no encuentran mayor reconocimiento ni contenido que aquel que puede ser afirmado subjetivamente —de allí, con toda probabilidad, la necesidad imperiosa de imponerlos por la fuerza—. En un artículo reciente, Camila Arbuet Osuna y Sofía Cáceres Sforza (2022) sostienen que Brown da por válido el “diagnóstico hobbesiano” relativo al “carácter conflictivo y violento de las relaciones humanas” (p. 197). Probablemente, es aquí donde pueda verse con claridad aquello que el jurista inglés constataba acerca de la naturaleza humana en *De Cive*: “[S]ucede que a lo que uno llama *bueno* el otro lo llama *malo* [...] y que dice que en él mismo es *bueno* la misma cosa que en otro es *mala*” (Hobbes,

2010, p. 277). De ocurrir esto, probablemente obedezca a que en nuestro tiempo no hay valores que valgan para todos. Por el contrario, al ser objetos de instrumentalización, trivialización y relativización, la convivencia humana se asemeja a la *bellum omnium contra omnes*, en la que cada grupo social intenta imponer violentamente sus propios puntos de vista valorativos.

A pesar de las diferencias existentes entre ambos diagnósticos, Brown considera que estas dos aproximaciones al nihilismo contemporáneo coexisten. Probablemente, la imagen que mejor lo expresa es aquella que comprende la nación como una empresa privada y, al mismo tiempo, como una familia. Esta imagen, evocada en las páginas de *En las ruinas del neoliberalismo*, supone una doble privatización del orden público-democrático. Por un lado, una privatización de tipo económica que extiende la racionalidad técnico-instrumental y que comprende la nación como un espacio abierto a los negocios y al lucro. Por otro, una privatización moral que identifica la nación con el espacio privado de una gran familia, signada por la uniformidad moral y, con ello, por el desprecio a los extraños. A resultas de ello, la nación aparece alternativamente como “un negocio competitivo que necesita hacer mejores tratos y como un hogar asegurado de manera deficiente, amenazado por forasteros malintencionados y extraños” (2019, p. 116). Así, la condición epocal tematizada en *Tiempos nihilistas* muestra un rostro bifronte —económico y moral— que sintetiza las preocupaciones que la autora había descrito en dos de sus últimas apuestas teórico-políticas. En primer lugar, el nihilismo burocrático se expresa en la razón neoliberal y la economización de la política, del pueblo y de los derechos, tal como había sido tematizada en *Deshacer el demos*. En segundo lugar, el politeísmo se expresa en la reacción moral que hace de los valores un grito de guerra, tal como se trató en el libro *En las ruinas del neoliberalismo*. En suma, lejos de excluirse, ambas aproximaciones al nihilismo se suplementan mutuamente.

Antes de dar por cerrado este expediente, cabe ganar algo más de claridad sobre el carácter sintético de nuestra época nihilista. A nuestro juicio, antes que discurrir de manera simultánea, la racionalidad técnico-económica propia del nihilismo burocrático es “absorbida” por la revuelta moral propia del politeísmo de valores. Si seguimos con atención el argumento de *En las ruinas del neoliberalismo*, esto puede explicarse mediante dos consideraciones. La primera, propia de *Deshacer el demos* y ligada al nihilismo burocrático, es la economización de la totalidad de la

vida por obra de la razón neoliberal: “El lado economizante del neoliberalismo agregó fuerza al nihilismo de la época e incluso lo aceleró [...], sometiendo cada aspecto de la existencia humana al cálculo de inversión sobre su valor futuro” (2019, p. 163). La segunda, propia de *En las ruinas...* y ligada al politeísmo de valores, es la comprensión de la economía —que, tras el proceso anterior, equivale a la totalidad de la actividad social— como un “orden espontáneo”, al punto que puede postularse una “simetría ontológica entre códigos morales y reglas de mercado” (2019, p. 106). Así, si todo es economizado y, a la vez, la economía es comprendida en clave moral, se sigue que la totalidad de la vida social es leída como un orden en el que los valores —relativizados y trivializados— deben ser restituidos por la fuerza. De este modo, la subjetividad específica de este tiempo nihilista no sería tanto la del tecnócrata globalizado, sino la de la criatura “enojada, amoral e impetuosa, estimulada por una humillación inconfesa y sed de venganza” (2018, p. 35).

Hasta aquí contamos con una comprensión más precisa de la condición nihilista de nuestro tiempo. La explicación de Brown parece acertada: si bien el nihilismo burocrático y el politeísmo de valores se suplementan y contribuyen conjuntamente a la situación actual del mundo, lo cierto es que el último termina prevaleciendo. Dado que la totalidad de la vida es considerada como un orden moral y espontáneo, las interferencias percibidas como “artificiales” —por ejemplo, aquellas propias de la democracia social— son condenadas como inmorales. A su vez, dado que el orden “espontáneo” y “permanente” no se restituye por sí mismo, requiere de una mediación violenta que imponga los valores adecuados. Nuestro tiempo, así, parece estar signado por este politeísmo axiológico. Antes de concluir el apartado, cabe señalar que, a pesar de la centralidad que los valores ocupan en el argumento de Brown, todavía no contamos con una caracterización acabada de ellos. En consecuencia, para responder la pregunta relativa a si la política puede ofrecer una salida al nihilismo y, con ello, abrir la imaginación hacia un mundo distinto, resulta necesario preguntarnos qué son los valores y qué papel desempeñan en la política.

Valores y política

“Hay hombres y cosas, personas y objetos. Hay también fuerzas y poderes, tronos y señores. Los teólogos y moralistas conocen virtudes y vicios; los filósofos, cualidades y modos de ser. Pero ¿qué son los valores?”. Con esta pregunta, Carl Schmitt (2011, p. 35) abre *La tiranía de los valores*, ensayo que circuló originalmente en 1960. El interrogante cobra sentido cuando se

toma en consideración el marcado tono temprano-moderno del pasaje. Con toda probabilidad, aquellos “teólogos y moralistas”, así como los “tronos y señores” no habrían podido conocer la filosofía de los valores, pues su origen se remite a finales del siglo XIX. Más precisamente, al momento en el que la apelación al valor era leída como una “respuesta a la amenazadora crisis provocada por el nihilismo del siglo XIX” (2011, p. 37). Siguiendo a Martin Heidegger, Schmitt recuerda que el contexto histórico-intelectual en el que emergen los valores —y, con ello, su delimitación filosófica— fue el del positivismo científico. La liquidación —o, al menos, el intento de liquidación— de la metafísica condujo a un grado tal de desorientación y orfandad normativa que se volvió preciso algún remedo que le devolviera sentido a la labor científica. De allí la popularización —principalmente, a través de Friedrich Nietzsche y sus recepciones— de diversas referencias a los valores vitales, los valores eternos o los valores últimos con las que se pretendía suplementar la ciencia positiva. Con esto en mente, entonces, Schmitt no duda en suscribir la caracterización heideggeriana de la filosofía del valor, a saber: “El valor y todo lo que tiene que ver con él se convierten en el *sustituto positivista de lo metafísico*” (Heidegger, 1977, p. 210 [las cursivas son nuestras]).¹⁰

La sofisticación y complejidad que adquirió la axiología obligan, sin embargo, a no desestimarla tan rápidamente. A grandes rasgos, puede reconocerse que, hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX, existieron dos grandes corrientes de la filosofía de los valores: una de índole material, de ascendencia fenomenológica; y otra de carácter formal, de raíz neokantiana. La figura intelectual más destacada de la primera es, sin duda, Max Scheler (1916). A su juicio, los valores podían ser conocidos apriorísticamente. Aunque su acceso estaba dado por la experiencia, el mundo fenoménico permitía al sujeto reconocer valores y principios normativos. Mediante la intuición de esencias, Scheler consideraba posible fundar una ética material de los valores que orientase la acción e, incluso, que permitiera determinar el orden jerárquico correspondiente a cada dominio del reino axiológico. En cambio, en la filosofía formal de los valores, cuya figura de referencia es Heinrich Rickert (2023), el conocimiento de los valores no se funda en intuición de esencias alguna. Para este neokantiano, la realidad empírica es, en verdad, un continuo amorfo que solo puede ser delimitado y adquirir sentido a través de la mediación subjetiva. Es decir, mediante los puntos de vista valorativos del investigador. Para conocer la realidad, el sujeto debe remitir el material empírico a un conjunto de

magnitudes ideales —los valores—, que dotan de significado al mundo fenoménico. Así, mientras que en la orientación material los valores poseen una objetividad propia, en la orientación formal es la conciencia subjetiva lo que opera como soporte de la validez axiológica. En vista de ello, podemos preguntarnos: ¿cómo se inscribe Brown —a quien dedicamos este trabajo— en el mapa de la filosofía del valor?

Lamentablemente, la autora estadounidense dice muy poco sobre los valores. A pesar de la importancia que revisten en *Tiempos nihilistas*, apenas se limita a señalar que son “subjetivos y, por ende, acientíficos” (2023, p. 62) o que constituyen “insignias de la profundidad y la capacidad humanas” (2023, p. 108). Por ende, si queremos saber cuál es la concepción de los valores que le subyace, no tenemos otra opción que volver a Weber, autor al que sigue de manera explícita. Al hacerlo, lo primero que puede advertirse es la inserción de Weber en la perspectiva de Rickert. Si bien la bibliografía sobre esta relación es profusa, aquí interesan dos cuestiones generalmente aceptadas.¹¹ La primera es una coincidencia: al igual que Rickert, Weber sostiene que a los valores corresponde un régimen ontológico específico, que no es ni el del ser ni el del deber ser, sino uno que rige únicamente en la conciencia. Como bien indica Rickert (1915), de los valores “no puede decirse ni que son ni que no son reales, sino solo que valen o no valen” (p. 20). Con esto, la validez se convierte en la clave de inteligibilidad del valor. La segunda cuestión que interesa es una divergencia. Rickert sostenía que, para que la ciencia cultural alcanzara algún grado de objetividad, los valores empleados debían tener carácter universal. Weber, en cambio, rechaza ese postulado y afirma que los valores remiten siempre a una decisión subjetiva.¹² De ahí que, en un temprano texto metodológico, señale que la labor del científico está “orientada por la dirección de su creencia personal, por la refracción de los valores en el prisma de su alma” (1904, p. 56). En suma, para Weber los valores son magnitudes que *no son*, sino que *valen*, y esa validez depende enteramente de una decisión individual que el autor denomina “referencia a valor”.

Debe recordarse, sin embargo, que el interés de Brown es ante todo político. Por más importancia que Weber atribuya a cuestiones como la objetividad científica, el carácter apriorísticamente incognoscible de la realidad o la referencia a valor, no puede exigirse que la autora estadounidense se haga cargo de las vastas preocupaciones epistemológicas y metodológicas del alemán. Si, en lugar de preguntarnos *qué son* los valores, dirigimos la mirada hacia el *papel que cumplen en la política*, encontramos en Brown algunas reflexiones más sustantivas. Precisamente,

en su lectura de *Política como vocación* podemos identificar dos señalamientos decisivos. El primero es la semejanza que establece entre los valores y las cosmovisiones o perspectivas compartidas. Según afirma, los valores, si bien surgen en la interioridad, “conllevan visiones que guían formas de existir en común” (2023, p. 108). En el ámbito político, entonces, los valores equivalen a perspectivas compartidas. El segundo señalamiento—contenido en la cita que acabamos de recuperar— subraya que esas perspectivas compartidas permiten orientar la acción política y, con ello, construir mundo en común o, al menos, transformar el existente. Una de las últimas líneas de *Tiempos nihilistas* expresa esta idea con claridad meridiana:

Los valores sustentan nuestra capacidad distintivamente política para moldear el mundo conforme a los propósitos elegidos, en tiempos en que esa capacidad parece prácticamente extinguida por las fuerzas dominantes, que, a menudo, ponen en peligro nuestras vidas y nuestro futuro. (2023, p. 109)

En suma, el papel político de los valores consiste en proporcionar un horizonte o, más bien, un sentido para la construcción del mundo en común. Por lo tanto, las consideraciones epistemológicas y teóricas que antes reconstruimos sobre la filosofía del valor quedan relegadas frente a esta función orientadora: los valores son magnitudes que informan y dotan de sentido a la acción política constructora de mundo. Es esta, precisamente, la enseñanza que Brown recupera de *Política como vocación*: en una época nihilista, cuando la imaginación y la posibilidad de un mundo distinto parecen clausuradas, el político profesional es aquel capaz de vincularse a valores y, orientado por ellos, transformar el mundo.

Si volvemos a los episodios centrales de la conferencia de Weber, no es difícil reconocer que, en su ética política, la referencia a valores adquiere una fisonomía semejante a la que reconstruye Brown. Como puede recordarse, una de las virtudes cardinales del político profesional es la pasión. Sin ella —sostiene Weber— el político cometería un “pecado contra el espíritu santo de su vocación” (1971a, p. 547), pues sus acciones se orientarían exclusivamente por el instinto de poder y la embriaguez subjetiva. Por ello, Weber insiste en que un político en sentido eminente es aquel atravesado por la pasión, entendida esta como la “entrega apasionada a una «causa», al dios o al demonio que la domina” (1971a, p. 545). Hasta aquí, lo que Brown repone es exacto. Sin embargo, esta virtud dista de ser suficiente. A juicio de Weber, una política orientada exclusivamente por la pasión ardiente puede resultar tan peligrosa como aquella que no persigue

causa alguna y que considera al poder un fin en sí mismo. El motivo por el que la pasión puede resultar peligrosa es que la política se rige por la lógica de la violencia y el poder. En virtud de ello, la referencia a valores no solo permite orientar la construcción del mundo en común, sino también justificar su destrucción. Precisamente, uno de los principales temores de Weber —avivado, además, por el temperamento revolucionario de la juventud a la que se dirigía en su conferencia— era el uso redentor de la violencia.¹³ Esto es, la pretensión de destruir el mundo a efectos de realizar la justicia en la tierra. Por ello, ni la pasión ni los valores pueden, por sí solos, guiar adecuadamente la acción política.

¿Cuál debe ser, entonces, el norte de la acción política? Si nos demoramos un párrafo más en *Política como vocación*, podemos responder la pregunta: la responsabilidad. A nuestro juicio, Weber no estaba especialmente preocupado por actualizar el vínculo entre política y valores porque tenía en claro que, en una época politeísta, las causas y los propósitos para actuar políticamente abundan. Lo que escasea —y constituye el verdadero problema— es un modo responsable de vincularse con esos preceptos y de realizarlos en el mundo. Por ello es que su aporte decisivo consiste en una ética del poder político y de la responsabilidad, que debe ser “la estrella que guía la acción” (1971a, p. 546). Si la pasión vincula al político con el cielo de las convicciones, la responsabilidad lo obliga a mantener los pies sobre la tierra y a recordar que ningún valor puede realizarse plenamente. El político responsable sabe que interviene en un mundo que lo antecede y que, para actuar en él, deberá pactar con otras corrientes políticas y moderar sus convicciones. A ello se le suma una tercera virtud que Weber prescribe: la medida, entendida como la capacidad de ponderar los efectos de las propias acciones y, así, calibrar la relación entre los valores y el mundo. Consideradas en conjunto, entonces, estas virtudes están lejos de dotar a la política de mayor intensidad. Por el contrario, buscan enfriar el vínculo con los valores y medir la acción política en un tiempo politeísta, en el que cada sujeto decide cuáles de estos dioses quiere y debe servir.

A la luz de esta interpretación, encontramos que la lectura que Brown hace de *Política como vocación* desestima rápidamente el papel que Weber asigna a la responsabilidad. Según afirma, “Weber le da al político *algo más* que un liderazgo responsable en la acción” (2023, p. 51 [las cursivas son nuestras]). ¿Qué es ese *algo más* que excede la responsabilidad? La vinculación a valores en una época en la que se encuentran desplazados y, por consiguiente, la posibilidad de orientarse por ellos para transformar el

mundo. Esto último es, precisamente, lo que parece concitar el interés de Brown por *Política como vocación*. En los pasajes de *Tiempos nihilistas* en los que retrata la figura del político profesional, este se asemeja más a un héroe de la resistencia que al sobrio conductor de masas weberiano. Limitémonos a dos pasajes en los que Brown expone con claridad esta imagen. En el primero, señala que “el héroe de Weber *perturba el statu quo* manteniendo un respeto estricto por sus poderes y coordenadas, mientras que de manera pertinaz busca otros nuevos” (2023, p. 56 [las cursivas son nuestras]). En el segundo, que aparece al final de la misma página, se indica que el liderazgo político “implica apreciar *la extraordinaria dificultad de resistir* y, mucho más, de superar las formas de racionalidad y racionalización que nos dominan *y dar lugar a alternativas*” (2023, p. 56 [las cursivas son nuestras]). Resistir y perturbar el *statu quo*, dar lugar a alternativas: más que la responsabilidad, la interpretación que Brown hace de los valores y de su papel en la política encumbra la imaginación y la resistencia, recordándole al político profesional que otro mundo es posible.

En suma, aunque Weber considera que los valores son una magnitud que vale subjetivamente y, por lo tanto, que depende de una decisión individual, Brown los comprende políticamente. Esto significa que los asemeja a cosmovisiones compartidas capaces de orientar la acción política. Antes de pasar al apartado siguiente, recuperemos la pregunta de este trabajo: ¿puede ofrecer esta concepción una salida al nihilismo? Si lo entendemos en términos del “nihilismo burocrático”, la respuesta debería ser afirmativa. Dado que los valores fueron eliminados, la lectura de Brown parecería restituirlos al apoyar en ellos la acción política. Sin embargo, como sostuvimos, la condición nihilista de nuestra época es más compleja: involucra el politeísmo y, con él, la relativización y trivialización de los valores. Si esto es así, ¿es posible que una acción política realizada conforme a “valores desvalorizados” produzca mundo en común? En este caso, la respuesta debería ser negativa. De hecho, la misma Brown anticipa esta objeción cuando sostiene que “[p]reservar el ámbito político para la lucha por los valores [...] requiere *renovar el valor de los valores* frente a su degradación nihilista” (2023, p. 98 [las cursivas son nuestras]). Es decir, para que la acción sea constructora de mundo, los valores no pueden ser nihilistas, sino que tienen que ser *revalorizados*. Pero ¿cómo se produce esa alquimia? La autora, lamentablemente, no lo explica: se limita a afirmar que la política requiere de unos valores que no están disponibles en nuestra época. Si esto es así, su propuesta parece condenarnos a un mundo de

valores desvalorizados y no ofrece salida alguna a los tiempos nihilistas que ella misma diagnostica. ¿O sí la ofrece?

La política: ¿una alternativa al nihilismo?

Antes de responder este último y fundamental interrogante, conviene explicitar con mayor claridad el razonamiento que subyace a la lectura de *Política como vocación* propuesta por Brown. Si entendemos bien, para que la política pueda ser constructora de mundo, (a) debe orientarse por valores entendidos como puntos de vista compartidos. Sin embargo, de acuerdo con la reconstrucción de la condición nihilista que hicimos en el primer apartado, (b) dichos valores se encuentran desvalorizados, es decir, relativizados y trivializados, y sirven instrumentalmente a las más variadas estrategias. En consecuencia, para que la política construya mundo en común, (c) debería vincularse a valores no nihilistas o —lo que viene a ser lo mismo— revalorizados. Ahora bien, si esta reconstrucción del planteo de Brown es correcta, podemos notar que algo falta: o bien una premisa adicional, o bien la clarificación de alguna de las existentes. De lo contrario, permanece oscura la manera en la que se accede a esos valores no nihilistas que permitirían a la política recuperar su potencia constructora de mundo. A nuestro juicio, existen dos alternativas argumentales que podrían presentar una solución a este dilema.

La primera alternativa consistiría en suponer que, aun con el nihilismo imperante, persiste un resto de valores *valorizados*, es decir, no nihilistas. De este modo, podría considerarse que los valores de la proposición (a) —los que orientan la acción política hacia la construcción del mundo en común— y los valores de la proposición (b) —los desvalorizados, que le imprimen el carácter nihilista a nuestra época— pertenecen a dos clases distintas. Ello permitiría sostener que el político profesional, mediante su imaginación y creatividad, podría concebir o movilizar esos valores no nihilistas y, guiado por ellos, emprender la tarea de transformar nuestro mundo en uno diferente. Ahora bien, debe reconocerse que esta línea argumental enfrenta al menos dos objeciones decisivas. En primer lugar, si nuestra caracterización de la condición nihilista es correcta, no parece haber razones para suponer que existe un resto de valores no nihilistas. Menos aún que la imaginación política pudiera sustraerse a la misma lógica de relativización y trivialización. En consecuencia, esta vía difícilmente resulte compatible con las propias premisas del planteo de Brown y, por ello, debería descartarse. En segundo lugar, incluso dejando de lado el diagnóstico epocal de la autora

estadounidense, la propia epistemología weberiana bloquea de antemano la posibilidad de valores no nihilistas. En efecto, aunque Weber no desarrolla una axiología sistemática, sostiene que los valores, por definición, valen subjetivamente. Si esto es así, el nihilismo sería una consecuencia inherente a la propia axiología.

La segunda solución apela a la posibilidad de que la política introduzca un *plus* que suplemente o transforme los valores desvalorizados. Este plus radicaría en el carácter constructor de mundo de lo político: dado que la acción política organiza sentidos, construye instituciones y establece marcas sensibles de referencia para un conjunto societal, sería posible que, aun en un tiempo nihilista y politeísta, los valores fueran revalorizados por la actividad política misma. De este modo, la tercera proposición —los valores no nihilistas como precondition de la actividad constructora de mundo— se activaría simultáneamente con la primera —la actuación de la política conforme a valores—. En otras palabras, al orientarse por un punto de vista valorativo y construir mundo a través de él, la política conferiría inmediatamente valor a los valores escogidos, rescatándolos de la espiral de la relativización nihilista. Como puede advertirse, esta segunda solución no solo se ajusta mucho mejor a los supuestos del planteo de Brown, sino que además otorga a la política una robustez mayor que la que tenía en la solución anterior.

Si bien esta salida es tentadora, no está exenta de dificultades. Como señalamos en el primer apartado, el diagnóstico epocal del politeísmo arrastra una ambigüedad acerca de su carácter metafísico o institucional. Por un lado, de estar motivado por la desintegración del fundamento de los valores, el nihilismo discurriría en un nivel ontológico. Por otro lado, de resultar un efecto del debilitamiento de la autoridad, el diagnóstico remitiría a un nivel institucional. Esta ambigüedad no es menor, pues acarrea consecuencias significativas para la posibilidad de una salida política del nihilismo. Si consideramos, por caso, que el politeísmo es metafísico, ¿basta el carácter constructor de mundo de la política para revalorizar valores que son ontológicamente nihilistas? A nuestro juicio, resulta poco probable que un reordenamiento en el nivel óntico modifique inmediatamente aquello que se sitúa en el nivel del ser. Lo que sí parece plausible es que el plus organizativo-institucional de la política no remedie el nihilismo y que, por ende, los valores permanezcan inscriptos en el régimen de desvalorización, trivialización y violencia descrito antes. En tal caso, la acción inspirada por los más nobles valores correría la misma suerte que aquella orientada por

valores desdeñables: todos permanecerían desvalorizados. En suma, si el diagnóstico de época es metafísico, el plus político dado por el carácter constructor de mundo resulta irrelevante, y toda orientación valorativa no va a ser más que un grito de guerra en medio del caos nihilista.

¿Qué ocurre, en cambio, si el diagnóstico es institucional? Es decir, si aquello que motiva el nihilismo es la supresión, desintegración o debilitamiento de aquellos ordenamientos institucionales que aseguran la validez y obligatoriedad de ciertos preceptos para un cuerpo político. En tal caso, debe reconocerse que el carácter constructor de mundo de la política —el plus institucional-organizativo— ofrece efectivamente una salida. Si el politeísmo está anclado en el caos óntico, no hay motivo para negar que la acción política ofrece una salida al nihilismo. No obstante, lo que sí puede objetarse es la relevancia del nivel axiológico de la problemática: si la centralidad la asume la construcción político-institucional, entonces el diagnóstico acerca de la relativización, trivialización y desvalorización de los valores pierde importancia. En otras palabras: que los valores sean nihilistas o no se vuelve un dato secundario, pues la política, en tanto constructora de mundo, podría operar con unos y otros. Incluso, como se sugiere en una reseña de *Tiempos nihilistas*, podría considerarse que el “pluralismo (o nihilismo) en la modernidad es una situación deseable, que debe ser erigida contra tendencias totalitarias” (Pruisen, 2023, p. 5). De ser así, una época nihilista no solo no impediría la acción política, sino que podría otorgarle aún mayor importancia que una en la que los valores tienen un orden jerárquico evidente. En cualquier caso, si el nihilismo tiene una génesis institucional y si es la construcción política la que puede revertirlo, se sigue una consecuencia para la interpretación de *Política como vocación*: lo decisivo no es la vinculación al valor ni la pregunta por qué valor seguir. Lo que emerge como la contribución fundamental es la ética del poder político y de la responsabilidad.

Atendamos, entonces, el interrogante que planteamos al comienzo: ¿ofrece la política una salida al nihilismo? Si nos concentramos en la dimensión axiológica, la respuesta es negativa. El nihilismo contemporáneo, cuyas condiciones involucran la desvalorización y la trivialización de los valores, condena todos los puntos de vista valorativos a la inanidad. No hay manera de trascender el individualismo subjetivista desde algún valor en particular, y, por ende, toda acción política recae en el círculo vicioso que trajimos con Hobbes: “Sucedee que a lo que uno llama *bueno*, el otro lo llama *malo*”. De este modo, solo puede perpetuarse la guerra de todos contra todos realizada por esa criatura enojada, amoral e

impetuosa que protagoniza nuestra época. Distinta es la respuesta si, en lugar de la dimensión axiológica, nos concentramos en la construcción política. En este caso, la problemática ya no se cifra en qué valor seguir, ni siquiera en el mandato mismo de seguir un valor. Antes bien, dado el pluralismo y politeísmo que nos es contemporáneo, el interrogante central consiste en cómo llevar a cabo una construcción política responsable, capaz de restituir un sentido comunitario que concite obediencia y, con ello, neutralice la violencia existente. Ahora bien, al adoptar esta perspectiva ya no es posible afirmar que el sujeto de la política sea el héroe que se enfrenta a los dioses guerreros y rehabilita la imaginación política, proclamando que *otro mundo es posible*. En su lugar, las dimensiones involucradas en una construcción político-institucional —normas, decisiones, responsabilidades, proyectos— nos recuerdan permanentemente que el único mundo posible es el que nos tocó en suerte.

Reflexiones finales

En los últimos tiempos, un diagnóstico parece haberse instalado con fuerza en las ciencias sociales y la filosofía: la carencia de imaginación política. Una cantidad de autores, intelectuales, corrientes y escuelas teóricas han advertido sobre esta problemática y, consecuentemente, han llamado a ejercitar la imaginación política bajo diversas modalidades. Una de las teóricas más importantes que podemos inscribir aquí es Wendy Brown. Según ella, el que nuestra época experimente una mengua de imaginación política obedece, en buena medida, al nihilismo contemporáneo y a la crisis de valores que le es inherente. A efectos de ganar claridad sobre su diagnóstico, dedicamos este trabajo a la lectura que Brown hace de *Política como vocación*, la célebre conferencia de Max Weber, en su libro *Tiempos nihilistas*. En él, la autora afirma que aquella conferencia ofrece una hipótesis para ensayar una salida del nihilismo, rehabilitar la imaginación política y, con ella, la posibilidad de un mundo diferente. A fin de examinarla, nuestro recorrido constó de tres momentos. En el primero, reconstruimos su caracterización del nihilismo, señalando que no se trata únicamente de la eliminación de los valores, sino también —y sobre todo— de su relativización y pluralización. En el segundo, nos adentramos en su interpretación de Weber y destacamos su comprensión de la política como una plataforma para construir mundo en común. En el tercero, finalmente, nos detuvimos en el desajuste que advertimos entre los valores nihilistas y la construcción de mundo. ¿Qué nos deja este recorrido?

Por un lado, una interpretación de Weber —y, en particular, de *Política como vocación*— que exacerba la relación con el valor, esto es, el vínculo entre el sujeto y los puntos de vista valorativos. Según establecimos, el interés de Weber no reside tanto en actualizar este vínculo —que, prácticamente, daba por descontado en un tiempo politeísta—, sino en promover una conducta responsable: no dejarse arrastrar por la pasión y contrarrestarla *fronéticamente*. Brown, en cambio, se dirige en la dirección opuesta: en lugar de enfatizar la responsabilidad, privilegia la relación con el valor, es decir, la restitución de los puntos de vista valorativos en la política. No es nuestro interés evaluar o rectificar la lectura que hace la autora estadounidense. Entendemos que su empresa teórica no se orienta a la precisión hermenéutica, sino una apropiación de Weber para un problema contemporáneo. Ahora bien, cabe hacernos la siguiente pregunta. Según Brown, nuestra época está signada por la pluralización y trivialización de los valores. Si esto es así, ¿la salida al nihilismo podría consistir en la vinculación a esos mismos valores desvalorizados? ¿Es la mera restitución de los puntos de vista valorativos lo que podría rehabilitar la imaginación política y, con ella, la posibilidad de un mundo diferente? Más aún: en un contexto atravesado por la moralización de todas las esferas de la existencia humana y por la violencia desembozada que de ella se sigue, ¿la reconstrucción del mundo podría provenir de una intensificación de los valores? A nuestro juicio, exacerbar la dimensión axiológica de la problemática solo puede conducir a una escalada de la moralización.

Por otro lado, en el planteo de Brown también está presente la dimensión político-institucional. Como señalamos, su libro tiene el mérito de atribuir a la política un carácter constructor de mundo, instaurador de sentido y productor de marcas sensibles que vinculan a un conjunto social. A nuestro juicio, es aquí donde reside la posibilidad de neutralizar algunos de los males de nuestra época. Sin embargo, para que esta dimensión pase a primer plano, parece necesario desactivar —o, al menos, atenuar— el diagnóstico metafísico de la crisis de los valores y, en cambio, enfatizar aquello que encontramos en la propia conferencia de Weber: la responsabilidad. Esto no implica desconocer que toda acción política persigue propósitos, se inscribe en proyectos y moviliza sentidos que considera valiosos. Pero sí supone distinguir entre una consideración que encuentra en los valores el hontanar de la política y otra que lo identifica en la construcción institucional mundana: la primera, en una época nihilista, se preocupa por un problema metafísico o, al menos, axiológico; la segunda, en cambio, se orienta a volver el mundo un poco más habitable.

Entendemos que es esta última opción la única que puede ofrecer una salida frente a los males de una época que se esfuerza por apasionarse estérilmente por ideales insustanciales y banales.

¿Qué implicancias tiene esto para el problema de la imaginación política, con el que abrimos este artículo? Lo que intentamos plantear a partir de esta lectura de Brown es que la dificultad central de nuestra época no reside tanto en ejercitar la imaginación política, en elaborar proyectos más imaginativos o en concebir alternativas ante la clausura del futuro. No porque ello carezca de importancia, sino porque, como señala la propia Brown, vivimos en un tiempo marcado por la relativización y trivialización de todos los puntos de vista valorativos, ya sean ideas, proyectos o proposiciones políticas de cualquier índole. A nuestro juicio, entonces, el problema no es la falta de imaginación para pensar un mundo diferente, sino la escasez de responsabilidad para asumir el orden que nos tocó y esforzarnos por volverlo más habitable. Por lo tanto, en lugar de imaginación, lo que falta es responsabilidad y prudencia. Como mostramos arriba, el texto de Brown ofrece herramientas para avanzar en esta dirección. Leída a la luz del carácter constructor de mundo de la política, su obra puede ser una compañía imprescindible para transitar nuestro tiempo. Leída, en cambio, desde la preocupación axiológica y bajo la demanda de nuevas imaginaciones políticas, corre el riesgo de convertirse en un grito de guerra más dentro del caos nihilista.

Notas

¹ Por mencionar solo algunos ejemplos, podemos encontrar esta preocupación por la imaginación política en autores tan distintos como Mark Fisher (2016), Luciana Cadahia (2024) o Diego Sztulwark (2025).

² El título original es *Undoing the Demos*. Encontramos que la traducción disponible al español —*El pueblo sin atributos*— puede ser algo confusa, cuando no malograda. De una parte, presenta un paralelismo con la clásica novela de Robert Musil, *El hombre sin atributos*. Si bien este paralelismo puede ser sugerente dado que el texto se sitúa en la crisis del Imperio Austrohúngaro y suele ser leído como una crítica de la modernidad, lo cierto es que la autora no hace alusión alguna a la novela de Musil. De otra parte, la tesis central de Brown —o, al menos, una de ellas— es que el pueblo no solo pierde sus “atributos” a manos de la razón gubernamental neoliberal (lo cual supondría que el pueblo persiste en su ser, aunque sin las propiedades o cualidades que lo distinguen), sino más bien que el pueblo mismo es desintegrado o deshecho por el neoliberalismo. Esto puede verse

con claridad en el capítulo quinto, dedicado a la ley y la razón jurídica: “Más que simplemente asegurando los derechos del capital y estructurando la competición, la razón jurídica neoliberal reformula [*recast*] los derechos políticos, la ciudadanía y el campo de la democracia mismo en un registro económico. Al hacer eso, desintegra la idea misma del *demos*. El razonamiento jurídico, entonces, complementa las prácticas gubernamentales como medios por los cuales la vida política democrática y los imaginarios quedan deshechos [*are undone*]” (2015, pp. 151-152). En esto consiste, probablemente, la “revolución sigilosa” del neoliberalismo (tal es el subtítulo del libro).

³ Esto no obsta lo que ha señalado recientemente Germán Cano (2024) a propósito de las continuidades que es posible encontrar en la obra de Brown entre sus escritos tempranos y los actuales. En particular, a la hora de cartografiar el neoliberalismo.

⁴ El título original de la conferencia es *Politik als Beruf*. Cabe recordar al lector que el término *Beruf* puede traducirse como “vocación” y “profesión”, así que ambos sentidos están contenidos en la misma voz. En lo que sigue, vamos a ceñirnos a la traducción “Política como vocación”.

⁵ Nos referimos a la entrevista realizada a la autora por Sebastián Raza y Daniel Davison-Vecchione (2024). A pesar de la afirmación de la autora, creemos que en la compilación titulada *Edgework* [2005] y, en particular, en el primer capítulo —“Untimeliness and Punctuality: Critical Theory and Dark Times”— hay una recuperación de Weber que no podría ajustarse a ninguno de los dos aspectos menciona. En ese texto, tras una revisión de la noción de “crítica” y su carácter temporalmente adecuado o inadecuado, propone una ética política de carácter weberiana. Según dice, debe ser entendida como “una ética en el sentido de Weber: menos un conjunto de guías para la acción que una precaución sobre lo que no debe dejar de tenerse en cuenta al momento de actuar” (2005, pp. 14-15).

⁶ Seguimos aquí la plástica y difundida traducción al inglés realizada por Talcott Parsons [*iron cage*] ya que es la misma que utiliza Brown. El original alemán, *stahlhartes Gehäuse*, significa literalmente “caparazón duro como el acero”. Como puede verse, no solo varía el material con el que está construido —en lugar de hierro, el acero, elemento típico de la industrialización del siglo XX y que presenta una particular combinación de dureza, flexibilidad y elasticidad—, sino también el constructo mismo: en lugar de una jaula, un caparazón. Esto da cuenta de que no se trata de un dispositivo disciplinario exterior, sino de un componente orgánico que, incluso, puede posibilitar y proteger la vida. Estas diferencias están explicitadas en Gil Villegas (2011, pp. 317-319).

⁷ Los escritos preparatorios de *En las ruinas del neoliberalismo* son dos: “El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo veintiuno”, publicado originalmente en la revista *Critical Times* y luego aparecido, en versión ampliada, en *Authoritarianism. Three Inquiries in Critical Theory*; y “El

panorama completo: defender la sociedad”, aparecido como artículo *online* en Public Books.

⁸ Podría objetarse que la dieta, la vestimenta o los hábitos de consumo también construyen mundo o, al menos, involucran al mundo compartido. La objeción es atendible. Atendámosla, entonces. Y bien: encontramos que existe una diferencia sustantiva entre el diseño de la subjetividad y la construcción de mundo. Mientras que el primero se orienta al despliegue subjetivo y a la expresión de la *singularidad*—singularidad que, ciertamente, puede involucrar a más de un individuo y, por ende, estar dirigida al reconocimiento mutuo—, la otra, en cambio, se orienta a la producción de marcas sensibles o recursos organizativos que trascienden los grupos inmediatos de pertenencia. Creemos que Brown, en la entrevista mencionada al comienzo de este artículo, brinda mayor claridad sobre este tópico que nosotros:

Hay otro importante síntoma nihilista de nuestra época, la hiperpolitización de todo. Hoy, por ejemplo, politizamos todo, desde el estilo personal a lo que comemos, qué tipo de compras hacemos como consumidores. Esto es una política individualizada y trivializada, no una política constructora de mundo [*world-building*]. (Raza & Davison-Vecchione, 2024, p. 196)

⁹ Además de *Tiempos nihilistas*, la reducción de la obligatoriedad y la desinhibición de la agresividad han sido trabajadas por Brown en “El Frankenstein del neoliberalismo. Libertad autoritaria en las «democracias» del siglo veintiuno” y *En las ruinas del neoliberalismo*. En rigor, solo en *Tiempos nihilistas* esto es presentado como un efecto exclusivo del politeísmo de valores. En los textos anteriores, en cambio, se trata de un efecto de la satisfacción inmediata de los deseos que produce el capitalismo.

¹⁰ La mención al texto de Heidegger puede encontrarse en Schmitt (2011, p. 38).

¹¹ La bibliografía acerca del vínculo entre Rickert y Weber ha dado lugar a diversas hipótesis y lecturas. En general, todos los comentaristas afirman la influencia y la importancia que tuvo Rickert para la sociología weberiana. Quien realiza una excelente síntesis del estado del arte sobre este asunto es Bruun (2001). Más recientemente, ha sido Christopher Adair-Toteff (2022) quien se ha ocupado del asunto. Por su parte, Raymond Aron (1959), tras constatar el neokantismo de Weber, sugiere: “La fenomenología de Husserl, conocida por él, pero que utilizó muy poco, le habría proporcionado, a mi juicio, el útil filosófico y lógico que buscaba” (p. 90).

¹² En virtud de que para Weber la objetividad no puede descansar sobre la forma lógica de los valores, desarrolla un instrumento conceptual de carácter lógico-formal que tiene como objetivo —entre otros— resguardar la objetividad de la investigación social: el tipo ideal (Oakes, 1988).

¹³ Cabe recordar que *Política como vocación* fue una conferencia organizada por la seccional de Baviera de la Federación de Estudiantes Libres. El ciclo, cuyo tema era la noción de *Beruf*—allí mismo habló Weber sobre la ciencia como *Beruf*—, había previsto como disertante a Friedrich Naumann. Sin embargo, ante su negativa, fue el nombre de Kurt Eisner, un político del Partido Socialdemócrata Independiente—el desprendimiento del SDP que luego convergió con el partido comunista—, el que cobraba fuerza como reemplazo. Fue entonces que Weber intercedió y se propuso para tomar su lugar. El motivo fue que creía muy poco conveniente que un político como Eisner, a quien consideraba un doctrinario sin una visión realista sobre los intereses alemanes, hablara sobre un tema tan sensible. Este político, que había tomado el poder en 1918 en Múnich, ejercía presión en las negociaciones de paz para que se le imputara a Alemania culpa moral sobre el estallido de la guerra y, con ello, lograr una posición más indulgente por parte de las potencias. Weber, que consideraba esto un acto de gran irresponsabilidad, terció para ser él quien hablara de la política como *Beruf*, lo que finalmente ocurrió en el invierno de 1919 frente a “un público estudiantil exaltado desde el punto de vista revolucionario, en términos políticos, en parte extremadamente radicales” (Schluchter, 2017, p. 181).

Referencias

- Adair-Toteff, C. (2022). Why Rickert? Regarding the Dogma about Heinrich Rickert's influence on Max Weber. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 53(2), 128-141. <https://doi.org/https://doi.org/10.1111/jtsb.12344>
- Arbuet Osuna, C., y Cáceres Sforza, S. (2022). Lecturas críticas de Rousseau contra el neoliberalismo autoritario. La libertad positiva en Wendy Brown y Judith Butler. *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 12(22), 172-201.
- Aron, R. (1959). Max Weber. *Le Contrat Social*, 2(3), 87-96.
- Brown, W. (1988). Weber: Political Rationality and Political Institutions. En *Manhood and Politics* (pp. 152-176). Rowman & Littlefield Publishers.
- Brown, W. (1995). *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton University Press.
- Brown, W. (2005). Untimeliness and Punctuality: Critical Theory in Dark Times. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics* (pp. 1-16). Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books.

- Brown, W. (2018). Neoliberalism's Frankenstein. Authoritarian Freedom in Twenty-First Century «Democracies». En *Authoritarianism. Three Inquiries in Critical Theory* (pp. 7-43). The University of Chicago Press.
- Brown, W. (2019). *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. Columbia University Press.
- Brown, W. (2023). *Nihilistic Times*. Harvard University Press.
- Bruun, H. H. (2001). Weber on Rickert: From Value Relation to Ideal Type. *Max Weber Studies*, 1(2), 138-160.
- Cadahia, L. (2024). *República de los cuidados. Hacia una imaginación política de futuro*. Herder Editorial.
- Cano, G. (2024). Prólogo. La jaula de plástico. Wendy Brown y la cartografía política de la era Trumpstein. En *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía* (pp. 9-35). Prometeo Editorial.
- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Caja Negra Editora.
- Gil Villegas, F. (2011). Notas críticas. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 251-320). Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1977). Nietzsches Wort »Gott ist tot«. En *Holzwege* (pp. 209-268). Vittorio Klostermann GmbH.
- Hobbes, T. (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Hydra.
- Oakes, G. (1988). Rickert's Value Theory and the Foundations of Weber's Methodology. *Sociological Theory*, 6(1), 38-51.
<https://doi.org/https://doi.org/10.2307/201912>
- Pruiskien, I. (2023). Die Entwertung der Werte? Rezension zu »Nihilistic Times. Thinking with Max Weber« von Wendy Brown. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*, 1-6. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssor-88874-4>
- Raza, S., y Davison-Vecchione, D. (2024). With and against Max Weber: A Conversation with Wendy Brown on Politics and Scholarship in Nihilistic Times. *Theory, Culture & Society*, 41(7-8), 191-205.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/02632764241240668>
- Rickert, H. (1915). *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft [Dritter, verbesserte Auflage]*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Rickert, H. (2023). *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Walter de Gruyter GmbH.

- Scheler, M. (1916). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Verlag von Max Niemeyer.
- Schluchter, W. (2017). ¿Qué significa dirección política? Max Weber y la política como vocación. En *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber* (pp. 180-206). Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2011). *Die Tyrannei der Werte*. Duncker & Humblot.
- Sztulwark, D. (2025). *El temblor de las ideas. Buscar una salida donde no la hay*. Ariel.
- Warren, M. (1988). Max Weber's Liberalism for a Nietzschean World. *The American Political Science Review*, 82(1), 31-50.
- Weber, M. (1904). Die «Objektivität» sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 19(1), 22-87.
- Weber, M. (1971a). Politik als Beruf. En *Gesammelte politische Schriften* (pp. 505-560). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (1971b). Zwischen zwei Gesetzen. En *Gesammelte politische Schriften* (pp. 142-145). J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, M. (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.

La república como novela: delirio y ficción en la utopía platónica

Republic as a Novel: Delirium and Fiction in Platonic Utopia

Jorge Polanco
Universidad Austral de Chile, Chile

Resumen

Este artículo examina *La república* de Platón como construcción ficcional que, paradójicamente, expulsa de la ciudad ideal a la poesía mediante un relato que es en sí mismo ejercicio de imaginación narrativa. Mediante un análisis textual y conceptual, se argumenta que el diseño de la *polis* ideal refleja un "delirio" autoritario —en términos de control exhaustivo de la vida individual y colectiva— y revela una pugna entre dos formas de ficción: la filosófica y la poética. El estudio explora las tensiones entre el deseo de orden racional y la imposibilidad de eliminar el elemento erótico y creativo que la poesía presenta, estableciendo además un diálogo con la literatura kafkiana que revela continuidades en la relación entre ley, justicia y lenguaje. Se concluye que la expulsión de los poetas puede leerse como gesto fundacional que marca la relación ambivalente entre filosofía y literatura, cuyos ecos perduran en la cultura occidental.

Palabras Clave: Platón, poesía, ficción, utopía, filosofía antigua

Abstract

This article examines Plato's *Republic* as a fictional construct that, paradoxically, expels poetry and poets from the ideal city through a narrative that is itself an exercise of imaginative storytelling. Through textual and conceptual analysis, it is argued that the design of the ideal polis reflects an authoritarian "delirium" —in terms of exhaustive control over individual and collective life— and reveals a struggle between two forms of fiction: the philosophical and the poetic. The study explores the tensions between the desire for rational order and the impossibility of eliminating the erotic and creative element represented by poetry, while also

Recibido: 04/11/2025. Aceptado: 14/01/2026



Jorge Polanco es Doctor en Filosofía por la Universidad de Chile. Se desempeña como académico del Instituto de Filosofía de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6714-5472>

Contacto: jorge.polanco@uach.cl

Cómo citar: Polanco, J. (2026). *La república como novela: delirio y ficción en la utopía platónica*. *Revista stultifera*, 9(1), 97-117. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-05.

establishing a dialogue with Kafka's literature that reveals continuities in the relationship between law, justice and language. It is concluded that the expulsion of the poets can be read as a foundational gesture that marks the ambivalent relationship between philosophy and literature, whose echoes endure in Western culture.

Keywords: Plato, poetry, fiction, utopia, ancient philosophy

La república de Platón constituye uno de los textos fundacionales del pensamiento filosófico occidental, pero también uno de los más paradójicos. Este diálogo, que diseña una ciudad ideal mediante un ejercicio de imaginación narrativa, culmina con la expulsión de los poetas bajo el argumento de que la mimesis poética corrompe el alma y la ciudad. La paradoja resulta manifiesta: una construcción ficcional expulsa a la ficción en nombre de la verdad filosófica. Este artículo examina esta tensión fundamental entre poesía y filosofía, argumentando que el diseño de la *polis* ideal no solo refleja lo que podríamos denominar un “delirio” autoritario —en términos de control y jerarquía exhaustiva de la vida individual y colectiva—, sino que también revela una pugna entre dos formas de ficción: la filosófica y la poética.

El análisis se centra en las estrategias discursivas mediante las cuales Platón construye su utopía mientras desacredita las narrativas poéticas tradicionales. Se parte de la hipótesis de que esta operación no constituye simplemente un rechazo de la mimesis, sino más bien una competencia entre dos modos de creación imaginativa con pretensiones epistémicas y políticas. A través de un examen detallado de algunos pasajes de *La república*, complementado con algunas lecturas contemporáneas, este trabajo busca mostrar cómo la tensión entre filosofía y poesía marca un momento que resuena hasta hoy en la historia del pensamiento occidental.

La república como construcción ficcional

¿De qué sirve el que me enseñes las reglas y los sofismas de los rétores?
¿Qué necesidad tengo de todas estas palabras que no me sirven para nada?
Enséñame, ante todo, a beber el dulce licor de Baco; enséñame a volar con Venus, la de las trenzas de oro. Cabellos blancos coronan mi cabeza. Dame agua, vierte el vino, joven adolescente; aduerme mi razón. Pronto habré cesado de vivir y cubrirás mi cabeza con un velo. Los muertos ya no tienen deseos. (Anacreonte)

La república puede ser considerado el diálogo más delirante de Platón. El diseño de la ciudad ideal conforma desde su intención el deseo excesivo de las pretensiones platónicas. La estructuración racional y compartimentada de esta ciudad se establece a partir de una modificación en la concepción de la justicia. De una definición basada en dar a cada uno lo suyo, se pasa a una subordinación de lo inferior a lo superior, donde se impone una relación jerárquica del Estado a los individuos. En este libro hablar de una *doctrina* de Platón calza con una concepción fija y sistemática de las ideas, cuyas consecuencias traen consigo la división entre las almas, los oficios y las virtudes. La vida en esta utopía se asemeja más bien a una pesadilla, creada por medio de un demiurgo que maneja la mayoría de los ámbitos de la existencia y la política. Los argumentos contrarios interpuestos por Adimanto y Glaucón, acerca de la felicidad de una vida descrita de esta manera, palpitan a lo largo de la conversación, sin que el filósofo alcance una respuesta sólida.

Es interesante observar cómo Platón examina la educación y la literatura que cataloga como perjudiciales, y cómo castiga la mimesis que no se ajusta a su comprensión de la divinidad, a través de una invención que no guarda correlato histórico directo. Paradójicamente, el método con que se vale para querellarse contra la ficción es precisamente una ficción. La república —¡qué delirio!— es un enorme sueño que expulsa de sí a los sueños que concibe como pesadillas. Quizás sea importante enfatizarlo: los libros que se refieren a la poesía, no tratan tanto del *logos* contra el arte mimético, sino de una disputa de dos ficciones. La pugna del poeta y el filósofo constituye la rivalidad entre creadores endemoniados, que combaten por establecer los guiones y la escenografía de este teatro de sueños. Así como los poetas son hablados por las musas, a Sócrates -uno de los padres de la filosofía- le habla un *daimón*.

La incidencia de la poesía en las leyes griegas era sumamente relevante; por tanto, el cuestionamiento a su poder es el primer paso para tomar el cielo de las ideas por asalto. Pensada concretamente la distribución, el procedimiento resulta demencial, un exceso de *logos*. Compartimentar así los aspectos de la vida de esta ciudad perfecta, pareciera devenir en una distopía que funciona al revés de una ensoñación. La fuente de su insuficiencia proviene, quizás, de la falta de erotismo, de una rigidez que repulsa a la seducción; desde este rasgo, la poesía se torna un peligro. Las virtudes que se pueden observar en el atractivo que provoca Sócrates en otros textos, esa especie de imán que convoca a los oyentes como un excelso poeta, disminuyen notoriamente en este diálogo

volviéndose opaco y gris, al acabar en un autoritarismo paranoico que en el futuro despertará los fantasmas de la razón excedida, la productora de monstruos. Es la estructura del *más*, el compromiso de superación que involucra la forma del delirio urbanístico comprendida como historia universal (Canetti, 2019).

Sócrates erótico versus Sócrates rígido: una tensión irresuelta

De acuerdo a Hadot (1998), la seducción de Sócrates es posible gracias a que quien se enamora de él se enamora al mismo tiempo del amor: “la ironía amorosa de Sócrates consiste, evidentemente, en fingir enamoramiento, hasta que quien persigue en sus asiduidades, a través de la inversión de la ironía, acaba enamorándose” (p. 50). Vale decir, la ironía del amor se alcanza por medio de la sustracción. Sócrates no entrega respuestas hechas, como se observa en *La república*:

La tarea del diálogo consiste incluso, en esencia, en mostrar los límites del lenguaje, la imposibilidad, en cuanto al lenguaje se refiere, de comunicar la experiencia moral u existencial (...) la filosofía socrática no es una elaboración de un sistema en solitario, sino despertar de la conciencia, acceso a otro nivel del ser que sólo puede llevar a cabo una relación conjunta. (Hadot, 1998, p. 66)

De esta manera, si bien Sócrates no construye un armazón conceptual, permite a los otros, a partir de su erotismo filosófico, continuar el camino de su propia labor. Como señala Hadot: “Los que aman en Sócrates ese anhelo, ese amor que Sócrates profesa a la Belleza y a la perfección del ser. En Sócrates encuentran, por tanto, el camino hacia su propia perfección” (1998, p. 63). Sócrates, en esta mirada, no se condice con el filósofo racionalista extremo, instaurado posteriormente por Nietzsche, que habría dejado de lado la dimensión erótica en su quehacer. Por el contrario, según Hadot (1998), “al inventar el mito de Sócrates-Eros, uno de los grandes méritos de Platón será, sin duda alguna, haber sabido introducir en la vida filosófica la dimensión del Amor, del deseo y de lo irracional” (p. 65).

Sócrates lograría ese atractivo por medio de la vacilación que crea en el interlocutor. No dice saber; es alguien incapaz de engendrar por sí mismo. Pero esa inanidad provoca la seducción de lo no sabido, de la suspensión. En este sentido, de acuerdo a Kierkegaard (2013), “fijar un retrato suyo es tan difícil que hasta parece imposible, o al menos algo tan fastidioso como retratar a un duende dotado de la capucha que lo vuelve invisible” (p. 84). Una gran diferencia se muestra entonces entre el Sócrates erótico de otros

diálogos, y el Sócrates paranoico y rígido de *La república*. Ciertamente, este último ya no sería Sócrates, siguiendo las distinciones de Søren Kierkegaard (2013) sobre Platón como creador de sistemas y Sócrates como destructor de las creencias.

El delirio autoritario: control del lenguaje y la vida

Si tomamos en cuenta una de las acepciones de delirio proporcionada por la Real Academia de la Lengua Española, en la cual se dice que es “síndrome atenuado de la paranoia caracterizado por la egolatría, manía persecutoria, suspicacia y agresividad” (Real Academia Española, 2019), esta definición calza perfectamente con gran parte de *La república* de Platón. Tanto así que la seriedad y la falta de humor de este sueño expulsa a la risa del escenario (Platón, 1980, 388e). La pesadilla de purificación de la ciudad se evidencia igualmente en el caso de la música, que es de tal manera cercenada que pareciera disuelta en su capacidad de entregar placer (al menos uno que no corresponda a la armonía exigida por el filósofo rey).

En este rol de urbanista, se pone en cuestión también un control del lenguaje, a través de la competencia entre un habla simple, narrada en nombre propio, desenmascarada y referencial; y otra que finge enmascarándose, configurando un estilo que rebasa el lenguaje directo (Platón, 1980, 393a). No obstante, estos dos géneros aparecen expuestos en una ficción, imitados y delineados a partir de hipótesis, hablando incluso por otros. Es más, se asevera que el principal interlocutor de Sócrates, Glaucón, sería un personaje que nunca existió. Hasta ese punto llegaría su relato delirante. Vaya demencia, el ejemplo de lo que debiera ser una narración no imitativa, que se permite corregir a Homero (Platón, 1980, 393d-394), está compuesta por medio de una invención. La planificación del Estado parece elaborada por un obseso, que en sus excesos intenta controlar la muerte, como en el caso hipotético de la ineficacia de un individuo enfermo que no pueda cumplir su labor, dejándolo morir en la supuesta complacencia del mismo afectado. De hecho, las determinaciones que estructuran la ciudad alcanzan a los gobernantes, que serán sometidos a pruebas sobrehumanas —exagerando, a nivel de las “confirmaciones” padecidas por Job en el *Antiguo Testamento*— con el objeto de ver quiénes son los más aptos (Platón, 1980, 413c-414). La desmesura de Platón lo conduce a diseñar, más que una ciudad, una cárcel del alma.

Esta lógica autoritaria que subyace en el proyecto platónico encuentra ecos sorprendentes en la literatura de Franz Kafka, particularmente en su representación de las relaciones entre escritura y

poder. Así como Platón busca establecer un control sobre el lenguaje y la narrativa poética en la *polis*, los personajes kafkianos se enfrentan a sistemas burocráticos donde el lenguaje se ha vuelto opaco e incomprensible. La letra K que designa a los protagonistas de *El proceso* y *El castillo* refleja el anonimato del individuo frente a un poder que lo supera, similar al modo en que los ciudadanos de la república platónica quedan subsumidos en una maquinaria estatal que determina sus vidas. K es el Job moderno. La paradoja reside en que mientras Platón construye deliberadamente un sistema de control lingüístico y político, Kafka expone las consecuencias existenciales de habitar en tales sistemas cuando estos se han vuelto absurdos e incomprensibles para el sujeto. En ambos casos, aunque separados por milenios, se manifiesta una tensión fundamental entre el individuo y las estructuras de poder que buscan determinar su lugar en el mundo.

Ley y justicia: la grieta entre norma y experiencia

La compleja relación entre ley y justicia que atraviesa *La república* encuentra un paralelo devastador en el universo kafkiano. Mientras Platón aspira a una coincidencia perfecta entre la ley y lo justo a través del gobierno de los filósofos-reyes, Kafka explora precisamente la inconmensurabilidad que se abre entre la norma y la experiencia humana de la justicia. En *El proceso*, Josef K. es enjuiciado sin conocer la acusación, enfrentado a un sistema legal que opera según lógicas incomprensibles. Esta situación reverbera con el desafío socrático en *La apología*, donde Sócrates comienza su defensa invalidando el lenguaje mismo del tribunal: “soy orador, pero no al modo de ellos [...] vosotros vais a oír de mí toda la verdad [...] no oiréis bellas frases [...] vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca” (Platón, 2020, 17 a- b). Tanto Sócrates como Josef K. se encuentran en la posición del extranjero frente a un sistema legal cuyo lenguaje les resulta ajeno, pero mientras el primero afirma una verdad singular frente a la generalidad de la ley, el segundo naufraga en la imposibilidad de encontrar un lenguaje que comunique su inocencia.

Esta tensión entre ley particular y justicia universal alcanza su expresión más aguda en el conocido fragmento kafkiano “Ante la ley”, donde el hombre del campo espera inútilmente el permiso para entrar, mientras el guardián le asegura que la entrada estaba destinada solo para él. La ley, que en Platón debería ser transparente y accesible a la razón, se transforma

en Kafka en un dispositivo opaco que promete un sentido que nunca se revela.

En esta perspectiva, en Kafka habría una micropolítica de la anorexia, una premura por la justicia adelgazada frente a la ley, una suspensión de la legibilidad. Los asuntos familiares o individuales conforman desde ya una tensión política, puesto que el poder tiende a rozar otras triangulaciones sociales. Su espacio reducido exhibe desde ya una puesta en cuestión de aquellos lazos. La *Carta al padre* es la muestra de dicho torrente conflictivo con la autoridad; es decir, su representación, ejercicio, incomprensión y sensibilidad. La familia es un átomo político que choca con otros, exhibiendo una sintomatología política. Una ficción ahogada, delirante, en el carácter famélico de la justicia. Y aquello se ve en varios escritores de la época, próximos a Kafka. A comienzos del siglo XX, el lenguaje se ve permeado y fragilizado en general por varios escritores. Kafka se ubica en un momento y en un lugar especial de la cultura europea. En un ambiente donde refulgen Hoffmannsthal, Wittgenstein, Musil, Broch, Freud, Kraus, Worringer, entre otros, poniendo en obra una crisis que continuará posteriormente con nuevos escritores y escritoras fronterizas. Pareciera que los eventos de la lengua demoraran décadas en asimilarse; a pesar de la fuerza expresiva de los autores, el lenguaje contiene una larga duración que las obras literarias van acentuando en su peculiaridad. Los narradores antes señalados atraviesan el fino hilo de la muerte y las palabras que los unen dos guerras enormes, y más que acentuar la discontinuidad —a pesar de sus intentos—, que involucraría desde ya un nuevo comienzo, perviven trabajando en la fragilidad del lenguaje.

Como sostiene Canetti:

La figura del flaco y la del muerto están vistas como una sola: en relación con la idea del Juicio Final resulta una imagen de lo más desconsoladora y fatal que se pueda imaginar. Es como si el flaco o el muerto, que aquí se aúnan, tuviera apenas la vida suficiente para dejarse arrastrar y presentarse ante el Juicio Final. (Canetti, 1986, p. 49)

Este comentario de Canetti a una imagen que Kafka presenta, en su carta a Milena, pone en relación la pulsión de muerte que conlleva la hipocondría y el adelgazamiento que afecta la autoestima de Kafka, conectadas con su escritura y el intento de que Max Brod fuera el albacea que queme su obra. La imagen del ataúd ingresando a las llamas, para dejar tan solo cenizas, ofrece una figura del paralelo con el Juicio Final, mencionado en una carta a Milena (citada por Canetti):

Hace unos años iba mucho en bañador al Moldava; remaba aguas arriba y luego me dejaba arrastrar por la corriente, por debajo de los puentes completamente extendido en la barca. Dada mi delgadez, aquello debía resultar muy curioso visto desde el puente, después de subrayar suficientemente el lado cómico, resumió su impresión de la siguiente manera: parecía como en espera del Juicio Final, en el preciso instante en que se han quitado las tapas de los féretros, pero los cadáveres yacen todavía inmóviles. (Kafka, como se citó en Canetti, 1986, p. 48)

En *El otro proceso*, Canetti va demarcando la condición corpórea y zoológica de la escritura de Kafka, no solo por los animales que incorpora en su literatura, sino también por la misma figura del escritor. Con su necesidad de afirmarse como tal ante Felice Bauer (cuando la conoció llevaba un ejemplar de su primer libro) y la inmediata delgadez, que hace presente en sus cartas complejamente sinuosas en el deseo y autodesprecio, se reúne el vínculo entre corporalidad y escritura del arte moderno como si fuera la constitución anímica de una anorexia verbal. Es una situación paradójica: la escritura es al mismo tiempo una especie de justicia de lo singular y ley general de las palabras.

Como en Dostoievski, se necesita el vértigo para cumplir la tarea: un delirio siempre al límite de la derrota (Freud, 1928/2023). La escritura sería un trabajo de singularidad ante la pretensión de universalidad; una vuelta del cuerpo entregado a la técnica, ya en la misma escritura, como señala Platón en el conocido pasaje del Fedro donde la condena por ser una máquina de olvido (274b-278e). Dice Pietro Citati sobre Kafka: “En la oficina, se sentó delante de la máquina de escribir: aunque fuese incapaz de escribir con todo el entusiasmo de su corazón, al menos sería capaz de hacerlo con ‘la punta de los dedos’” (Citati, 2012, p. 42). Esta fragilidad concentra su energía en las manos, en la colaboración con el teclado, en la máquina de escritura como un modo de darle formato a la experiencia ocupando a la vez el formato de la máquina.

Leída desde Canetti, la delgadez de Kafka sería el aglutinamiento de energías que su escritura requería, puesto que en cierta medida la literatura implicaba una negación de la vida o —mirada desde el ángulo opuesto— una afirmación de ella a través de la palabra: una existencia *hecha* de escritura. Todas las tareas que demanda la vida son desplazadas a una secundariedad para así unificar las fuerzas poéticas. Los rodeos de Kafka ante el casamiento condicen con la imperiosa necesidad de escribir, a pesar del fracaso que supuestamente esta conlleva. Una carta que Canetti aborda justamente sobre los muebles que Felice deseaba tener: esos fuertes y

enormes muebles fabricados para la eternidad; generaron en Kafka una angustia tal que lo impulsó a dejar de lado el proyecto de casarse. Y eso lo hizo después de haber tenido todo organizado y conversado, para el cual se armó una especie de “tribunal” donde asistieron una amiga y una hermana de Felice, junto con un amigo de Kafka; pero, como podía esperarse, las negociaciones cayeron al precipicio. Posteriormente, Kafka escribirá *El proceso*, una ficción que adelgaza el lugar humano frente a las pretensiones de la ley; la vida es sometida a una legibilidad que no es suya. Es para todos y ninguno. ¿Cómo se puede fundar una ley —en este caso, en *La república* de Platón—, remitiendo a la jerarquía universal, pero no singular?

Los endemoniados del tiempo

¿Cuál sería el lugar de la escritura? ¿Se podría comprender como una nueva ley universal? Más allá o más acá de la lectura farmacológica de Derrida sobre Platón, y la justicia hermenéutica en la interpretación de la relación entre oralidad y escritura respecto de la voz metafísica correspondiente del alma, o si acaso Derrida culmina en una nueva metafísica otorgándole a la escritura un rol ontoteleológico (como plantearían a su modo Foucault y Rosen¹), lo sugerente es que la orfandad de la grafía puede comprenderse a su vez como una concepción del todavía-no. Es decir, —como plantea Jameson leyendo a Goethe y, a través de este, a Bloch— los demonios muestran que lo movilizante del habla y la escritura guarda relación con el énfasis temporal. El pasado no sería una anamnesis reiterativa (criticando la herencia platónica), sino un nihilismo constructor de mundo. Esta sería una de las potencias de la poesía, la ficción y la metaforicidad²: “Lo demoníaco es de hecho aquello que preside toda creación, toda producción, en la medida en la que esta última representa la forma de posesión más concreta por parte de una obra que no existe aún en ninguna parte” (Jameson, 1971, p.102).

Según Jameson, esta sería la visión que crea la figura de la novela del artista frente a la novela de detective; la primera construye desde el vacío y la incompletitud, mientras que la segunda inaugura la investigación épica. Así, asoma una metafísica de lo incógnito como monstruoso, simulacro y ficción frente a su legibilidad; vale decir, dos concepciones inestables del tiempo y el delirio (una de las dificultades de la lectura de María Zambrano, es la estabilidad figural con que lee la *dicotomía* entre filosofía y poesía, en su clásico libro homónimo sobre estos géneros). Por cierto, en estos pasajes, Jameson sigue de cerca a Bloch, quien privilegiaría el futuro ante el pasado: la necesidad de esperanza frente a la solicitud

traumática. Sin embargo, considerando las lecturas benjaminianas, el demonio creativo no surge solo en relación con el futuro, también en la reelaboración del pasado; un doble filo que abarca incluso a figuras conservadoras, dándole una vuelta subversiva a partir de la lectura y el índice de problemas; por ejemplo, en sus trabajos de Lesskow, Valéry, Pirandello, incluso la melancolía baudelaireana.

En lugar de la anamnesis como fuente exclusiva del sentido, implícita en la concepción conservadora del tiempo que desea volver al “origen” perdido u olvidado, asoma la fuerza latente y utópica, tanto de las expectativas de justicia entre generaciones como de los juegos infantiles a través de la plenitud transformadora e inmanente de la vida. Este doble rostro dialéctico del pasado configura su potencia como bien encarnado, la fuerza motriz de la alegoría en la incompletitud, el vacío como silencio y la configuración de representaciones que hacen emerger en cada generación el imprevisto. Los demonios que escapan a la unidad, el egipticismo y la uniformidad del tiempo.

La poesía como virus ideológico

En el libro segundo de *La república* es donde comienza la especulación platónica sobre la constitución de una ciudad ideal, fundada en la satisfacción correcta de las necesidades —delimitando de esta manera el deseo—; los oficios serán revisados en torno a una división del trabajo que se condiga a tales requerimientos. La división del trabajo supone la unidad del alma, es decir, que un individuo solo tiene una habilidad concordante con su alma unitaria e indivisible. Incluso para la época, lo cierto es que las necesidades no parecer ser muchas; es una ciudad más bien austera; apreciación que se presume de algunas insinuaciones de Adimanto y Glaucón. Antes de discutir sus cimientos, se examinan los dichos de los poetas acerca de la divinidad. Adimanto, dialogando con Sócrates sobre qué es mejor la justicia o la injusticia, cita a la “opinión general” y a los poetas, ubicándolos al mismo nivel de autoridad argumentativa. Al situarlos así, Adimanto consigna al pasar el carácter ideológico de la poesía, que, sin revisar sus supuestos, instala y reproduce la *doxa* del vulgo. En palabras de Platón: “Todo el mundo repite a coro que la justicia y la templanza son buenas, pero difíciles y penosas y que la injusticia y la intemperancia son gratas y fáciles [...] Los dioses mismos, afirman, ofrecen a muchos hombres virtuosos toda suerte de calamidades y de una vida miserable, en tanto que proceden de muy otra manera con los malos” (1980, 364a-b).

El virus que se instala en la ciudad ideal es corrosivo y letal. El desarrollo del argumento va conduciendo a una justificación de la impiedad y a la disolución de la moralidad, parecida al famoso razonamiento de Kirilov en *Los endemoniados*: si Dios no existe, todo está permitido. Si se parafrasea hasta las últimas consecuencias la tesis de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, ya se encontraría anunciada la frase de Dostoievski en los diálogos de Platón. La separación entre la esfera divina y la humana trae consigo la falta de reglas justificadas de antemano. Si la divinidad no premia a los mejores, ¿qué necesidad habría de contener los deseos y disimular una virtud al acometer una injusticia? Pues la injusticia ya vendría autorizada desde arriba, pensando jerárquicamente. Con esta fórmula se extrae la moral de la ciudad, llevando a cabo la concepción de *El príncipe* de Maquiavelo, la escisión entre la teología y la política.

La noción de una divinidad justa o injusta repercute en el tipo de vida que se establecerá en esta nueva organización. Si fuera de modo adverso, es decir, que los dioses hubiesen lanzado al ser humano al mundo como si se riera de él, no dándole ninguna pista del sentido por el cual nació, y este ser humano se percatase de que está esperando algo o alguien que nunca llega, los límites de la moralidad y la política no tendrían razones para imponerse. Todos navegarían hacia el mismo naufragio, sin distinciones y con la única misión de salvarse como fuese posible. De ahí que sea tan importante para Platón sostener la tesis de una veracidad divina, asociada desde ya a su bondad. Posteriormente, las ramificaciones de este problema se dejarán sentir en Descartes y Pascal, en ese hermoso riesgo que constituye la filosofía, al apostar por una determinación de la divinidad.

Para la conformación de la ciudad es necesario, por ende, limitar aquello que los poetas dicen acerca de los dioses. Es un mandato pedagógico, moral y político, como siempre, de lo que sería bueno o malo para el hombre con el fin de conformar un individuo y un Estado armonioso. La poesía sembraría la enfermedad de la disgregación y la disolución de la comunidad (así leído, tal vez este libro sea el testimonio de una mirada apocalíptica, en vez de utópica, acerca del destino de Grecia). Por lo demás, en esta exacerbada organización, ¿dónde cabría un filósofo como Sócrates? ¿Qué sucedería con su constante examen? ¿No sería desde ya un individuo peligroso para las bases de la *polis*? ¿No habría que enviarlo a beber la cicuta o expulsarlo? —Sócrates, otra vez, poeta—. Pues, en la concepción de Platón, el filósofo es una especie de médico que regula las leyes y mantiene la organización correcta del cuerpo de *La república*. Se cuida de una *polis*

malsana, es decir, aquella que intenta satisfacer deseos innecesarios, como los que persiguen los cazadores y los artistas, dedicados a la “imitación por medio de figuras y colores”, a la que unen la música, como “los poetas y su cortejo de rapsodas, actores, bailarines, empresarios, y también fabricantes de toda clase de artículos” (Platón, 1980, 373b-c).

La obsolescencia de las actividades poéticas en la ciudad reside en sus deseos improductivos: una duplicación innecesaria (semejante al argumento esgrimido por Aristóteles contra Platón). Con mayor rigor, podríamos decir que es una triplicación, tal como Platón entiende la realidad vicaria a la que se ciñe la poesía. A partir del ejemplo de la cama, “creada” en primer lugar por la divinidad, después por los artesanos y, por último, copiada por los pintores y poetas, la labor de estos últimos queda relegada a un nivel inferior e innecesario (Platón, 1980, Libro X). Al establecer estos tres niveles, se presume que la poesía plasmaría también una concepción de la divinidad, copiada por la apariencia y no por su carácter esencial. En esta perspectiva, se entiende también que la poesía sea acusada de elaborar una mimesis incorrecta. Si leemos este asunto desde la actualidad, es parecida a la querella por los medios de comunicación y su capacidad, a partir de las imágenes visuales, de controlar y fabricar el terreno ideológico que opera en las masas. “Las figuras y los colores” se asemejan al objeto técnico de la televisión; a través del espectáculo, crearían deseos innecesarios y errados. El cortejo de rapsodas, actores y empresarios, si bien parece una ironía, apunta igualmente a las implicaciones económicas y al poder que mueve a esta producción persuasiva fabricada con la poesía. Es la injerencia del espectáculo, de sus efectos en la educación de los ciudadanos. Como mencionaremos más adelante, Aristóteles también abordará esta seducción, pero de una manera más benevolente, puesto que la catarsis posibilita una terapéutica de las pasiones. Aristóteles no quiso crear una ciudad ideal.

Mimesis platónica versus mimesis aristotélica

En esta utopía, la vigilancia que opera sobre todos los individuos, determinando su estrato y división del trabajo, afecta al poder de la imaginación. En el libro décimo, Platón pondrá en tela de juicio la experticia de Homero, comparándolo con los máximos sabios de su tiempo. En el caso de la planificación en la guerra, con Tales de Mileto; en la legislación, con Licurgo, Carondas y Solón; en la educación, con Pitágoras. Al contraponerlos con estos sabios, intenta invalidar su autoridad,

asemejándolo incluso a los sofistas. Su peligro radica en las potencias de lo falso y las malas costumbres que el poeta puede suscitar. En este aspecto, la pintura tampoco se salva de la censura. En Platón, el peligro que reviste la perspectiva proviene de la confusión que crea en el alma. La imitación contiene dos vertientes: el oído (la poesía) y la visualidad (la pintura). Esta última lleva al error, captando con su espejismo solo una parte y no la totalidad. De ahí que sea tan complejo para Platón que alguien alcance a “pintar” el mundo de las ideas.

Según Crombie (1979), Platón “da por supuesto que intentamos ser como los personajes que admiramos en los libros; y esto no es cierto” (p. 103). Aunque pervive un infantilismo en su mirada acerca del hombre, a la vez observa —como el psicoanálisis— que los años más importantes en la conformación del temple son los primeros. Por eso, la censura debe ejercerse sobre las fábulas, inclusive sobre las más reconocidas por la comunidad, como las de Homero y Hesíodo, escogiéndolas que se condicen con la concepción “egipcia” del arte y la divinidad. Esta momificación del arte conlleva una falta de humor que pasma, expulsando el gozo de la comedia en *La república*: “tampoco conviene que nuestros jóvenes sean propensos a la risa. Una risa violenta trae generalmente consigo una alteración violenta del ánimo” (Platón, 1980, p. 113). Quizás, para ser más benevolentes con Platón, esta sentencia extrema viene llagada por la responsabilidad de Aristófanes en la condena de Sócrates. En este punto la condena contra la poesía no versa sobre su duplicación, sino por no llegar a ser una mimesis correcta.

En este aspecto se observa la diferencia con Aristóteles, para quien el arte es definido también como mimesis, aunque esta contiene la posibilidad de re-producción. Hay un grado de creatividad inherente en el acto mimético, que permite establecer la diferencia con Platón. La poesía no es mera duplicación, una copia servil de un origen, la mimesis consiste en una re-creación natural del ser humano. La poesía contendría ya una capacidad de abstracción inherente a su quehacer. La poesía, señala Aristóteles, imita acciones, no hombres concretos; aquella sería la diferencia crucial con la historia. Además, con ella se permite purificar las pasiones y vivir una vida más dichosa, a través de sus efectos catárticos. Como parafrasea Menéndez Pelayo (1944):

el pobre se consuela y sufre más resignadamente la mendicidad viendo en Telefo a otro más pobre que él; el iracundo encuentra en los furores de Alcmeón medicina para sus propios furores; el cojo se siente menos infeliz

que Filoctetes, etc. En suma, la mente se olvida de los propios males, compadeciendo los ajenos. (p. 19)

De aquí que Aristóteles emprenda una defensa de la poesía, en un apartado que, leído en contraposición con estas formulaciones de *La república*, puede interpretarse como una respuesta a Platón. Según Paz (1994), Aristóteles

concibe la creación poética como imitación de la naturaleza. Solo que, según se ha visto, no se puede entender con toda claridad qué significa esa imitación si se olvida que para Aristóteles la naturaleza es un todo animado, un organismo y un modelo viviente. (p. 160)

Sea cual fuere su objeto, la mimesis y la poesía conforman modos técnicos, un conocimiento que, aparte de ser la primera forma por medio de la cual aprendemos y aprehendemos del mundo (es decir, imitando y copiando gestos), conforman un saber ya por sí mismo valioso. En tanto amante de la poesía, Aristóteles llegará a sostener —según Cappelletti, en su introducción y traducción de la *Poética*— que todo arte lleva consigo una dosis lírica, una fuerza poética, incluso en la mente del filósofo cuando piensa (Cappelletti, 1987, p. XI). El acto puro del conocimiento, el que permitiría crear como acto absoluto (cercano al desvío o al *clinamen*, quizás), es el *nous poétikos* (Cappelletti, 1987, p. XI). La poesía, llevando a extremo el argumento de Aristóteles, sería la fuente de la filosofía.

Si se plantea esta concepción en correlato con Walter Benjamin y Erich Auerbach, el término mimesis —ya complejo entre Platón y Aristóteles— se sigue complejizando conceptualmente. Si se advierte que en la época de Schiller, en *Las cartas de la educación estética del hombre*, la construcción de lo sensible colabora en la preformación de la ética y el conocimiento científico en el Estado, donde la articulación de una estética indica una sobredeterminación del mundo, una formación sensible en la configuración pública. En otros términos, la mimesis no es una mera representación, sino un modo de articular la realidad, un despliegue de los seres humanos —y, con su especificidad, de las criaturas en general— que permite una cierta comprensión subjetiva y postsubjetiva del entorno. El arte jugaría el rol de darle lugar a la configuración del conocimiento, porque desde ya es un saber.

A pesar del privilegio unilateral de la cuantificación, la razón instrumental y, sobre todo, el capitalismo, una corriente alterna recorre la modernidad. El despliegue de la educación sentimental se muestra en el crecimiento de la novela de formación, a cuya estructura responde la

fenomenología del espíritu hegeliana (Berman, 1988; Jameson, 1971). Ya sea Goethe, Dostoievski, Flaubert, Tolstoi, etc, mostraron en el siglo XIX la potencia de la representación para dar cuenta de las formas estructurales de la modernidad y el capitalismo; en cuanto mimesis, articulan un saber en las fuerzas expresivas a la par de las conceptuales. Según Jameson:

la novela es siempre un intento de reconciliar la consciencia del escritor y lector con el mundo objetivo en general: de modo que los juicios que hacemos de los grandes novelistas no recaen sobre ellos, sino sobre el momento de la historia acerca de la cual reflexionan y sobre el que sus estructuras dictan sentencia. (1971, p. 40)

Esta perspectiva de análisis es la que establece también Marshall Berman sobre Goethe y el surgimiento del capitalismo en *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Incluso, a pesar de las distancias, esta concepción está implícita en las comparaciones de George Steiner en *Tolstói o Dostoievski*, al comentar los personajes, los deseos y las geografías de las novelas rusas, norteamericanas y europeas del siglo XIX. Funciones poéticas y políticas de literatura, en cuanto recepciones de la superestructura y la estructura de la sociedad en sus deseos y afanes, como puede leerse también en Lukács, y los ya mencionados Benjamin y Auerbach.

La formación histórica de los sujetos modernos pasa por distintos momentos de estructuración; para ello, la mimesis ha conformado una instancia en el proceso de individuación del capitalismo, cuyo sentido político es clave en el confuso aprendizaje de cada generación sobre el mundo —también en el diagrama de la ciudad platónica—. Aristóteles propiciará, con su terapéutica del arte, un sincretismo que articula en la imaginación la cosmogonía creadora de mundo. Una posición sobre deseos y pulsiones, siempre a completar en cada sociedad. Inclusive, si se piensa en términos de larga duración, en el privilegio de la acción en los análisis de la *Poética*, pueden advertirse formaciones latentes en los rasgos ontoteleológicos de la mimesis como figuraciones metafísicas. Tanto en el deseo de *telos* —tan presente en las novelas, como muestra Benjamin en *El narrador*— como en el privilegio de la praxis, en Occidente se ha configurado un énfasis del movimiento, de la producción y la noción de tiempo lleno, que anticiparía y crearía a largo plazo una horma o un zócalo que daría lugar a un cierto tipo de vivencia metafísica del capitalismo. Leyendo a Duchamp, Pablo Oyarzún articula esta hipótesis sobre la anestésica y el retardo que pone en liza el trabajo desobrado del artista francés (Oyarzún, 2000). Su peculiar anorexia creativa, en cuanto anestesia, suspendería la

potencia y, junto con ello, mostraría el rasgo productivo que configura el pensamiento griego, latente en la ontología moderna. El afán de la obra es un modo de la acción que se aventura productivamente en el mundo.

La concepción divina como fundamento del conflicto

Según Cacciari (1996),

tal es la paradoja: el arte es condenado no porque es *mimesis*, sino porque *no es mimético* [...] Lo que Platón denuncia, afirmando que se trata de una diversión, de un juego de niños, de un espectáculo, es la *hybris* extraordinaria que está en el origen de este tipo de producción. Esta *hybris* extraordinaria es la del poeta al que le gustaría verse libre de las tareas pedagógicas que le asigna la tradición. (p. 24)

En esta ponderación, se ponen en juego dos concepciones de la divinidad desarrolladas por Platón cuando evapora el destino trágico, entablando dos preguntas fundamentales acerca del carácter divino:

¿Crees tú que un dios sea una especie de mago, capaz de tendernos lazos y asumir formas diversas, ya en realidad presente y cambiando su apariencia en muy distintas figuras, ya ofreciendo de sí mismo fantasmas engañosos y sin realidad? (Platón, 1980, 380d)

Esta primera pregunta remite a la concepción poética de los dioses, cuyos rasgos muestran una naturaleza cambiante y distorsionadora de la verdad. Es el mismo argumento de Platón contra de los sentidos y la corporalidad. Mientras que la segunda pregunta, alude a la filosofía: “¿O no crees, en cambio, que es un ser simple, incapaz más que ningún otro de apartarse de la forma que le es propia?” (Platón, 1980, 380d). Esta es la manera como Platón concibe la divinidad, inmutable, perfecta y verídica, a través de la simplicidad de una forma idéntica; es la manera en que a la filosofía platónica le acomoda más el arte. De acuerdo a Cacciari (1996),

De ahí la *arcaica*, en el sentido fuerte del término, “nostalgia” egipcia de Platón: las melodías y los templos de los egipcios son construidos desde siempre siguiendo figuras inmutables (Las leyes, II, 656 e). La poesía épica y la tragedia (que se funda en el *mythos*), por el contrario, introducen una metamorfosis en las formas del arte, una inquietud incesante que las hace de-lirar [...] Pero el fundamento de este “delirio” reside en su concepción misma de lo divino. (p. 16)

Esta inquietud del arte que señala Cacciari encuentra su expresión moderna en lo que podríamos llamar, siguiendo a Freud, “lo siniestro” (*das Unheimliche*) en Kafka: esa extrañeza inquietante que surge cuando lo

familiar se revela como ajeno y amenazante. Así como Platón busca expulsar de la ciudad los elementos que introducen desorden e incertidumbre, la literatura kafkiana explora precisamente esos espacios de indeterminación donde el sujeto se enfrenta a sistemas que deberían ser comprensibles, pero se han vuelto opacos. La imposibilidad de escribir atraviesa la experiencia kafkiana: “la imposibilidad de no escribir, la imposibilidad de escribir en alemán, la imposibilidad de escribir de modo diferente. Se puede agregar una cuarta: la imposibilidad de escribir” (Kafka, como se citó en Deleuze y Guattari, 1978). Refleja una fragilidad del lenguaje que Platón intenta superar mediante la imposición de un orden discursivo unívoco. Mientras la república platónica aspira a la transparencia absoluta del significado, el universo kafkiano habita en los intersticios del sentido, en esos espacios fronterizos donde el lenguaje muestra sus limitaciones.

Esta es la razón, desde el punto de vista religioso, por la cual Platón destaca de manera radical y desmesurada los rasgos impíos, perjudiciales y contradictorios de las fábulas y, por extensión, de la poesía. De todos modos, en el Libro décimo, Platón dejará abierta la posibilidad de una imitación, que sería la más difícil de lograr: la mimesis del espíritu sosegado, igual a sí mismo, que es el ideal del sabio.

La muerte como campo de batalla

En el Libro tercero, la disputa con la poesía comienza *versando* sobre el temor a la muerte. Platón enumera los casos poéticos que serían necesarios extirpar con el fin de suspender en los guardianes sus temores. Esta es la faceta apuntada en el *Fedón* de la querrela entre la filosofía y la poesía: la manera de asimilar la muerte. El aspecto trágico de la vida es llevado a tensión debido a su inconveniencia. Un ejemplo patente de la actitud trágica, conducida a su extremo, es el que señala Nietzsche (2003) en el *Nacimiento de la tragedia*: la recomendación del oráculo es, primero, no haber nacido, y la segunda, morir pronto. La muerte es algo insoluble, incontrarrestable, ante lo cual solo queda la celebración de la vida o el enfrentamiento desnudo con el fin irreparable. Pero en Platón esta mirada no es conveniente para la *paideia*: los niños y los adultos deben vivir libres y temer solamente a la esclavitud. El filósofo intenta eliminar las pasiones extremas, restringir la catarsis, e imponer un ideal de hombre que deje atrás el patetismo trágico. La filosofía será —como ejemplifica con Asclepio en el Libro décimo— una especie de medicina de la poesía. De acuerdo a Platón, la tragedia se comporta igual que los niños, que son golpeados y se dedican

a lamentarse del daño recibido. A esta actitud inmadura, la filosofía le opondrá la serenidad de las pasiones (Platón, 1980, Libro X).

El nuevo héroe será el hombre virtuoso que logra bastarse a sí mismo, extremando el ideal del sabio como maestro de sí. El virtuoso no considerará tortuosa la muerte, ni la suya ni la del prójimo. No llorará sobre el cadáver del amigo como en la poesía homérica, porque será menos dolorosa la muerte de un familiar o un ser querido. Con este modelo de sabiduría, Platón pretende disminuir los deseos que llevan al dolor; de tal modo que alcanzará a moderar las pulsiones y sus quejas, eliminando de las manifestaciones artísticas a las mujeres “vulgares”, los hombres cobardes y los dementes (todos cercanos a los poetas). La pregunta que asoma aquí, con estas censuras y sus intenciones, es si esta búsqueda por reducir la lamentación y los modelos impropios no consiste en sí misma en una mirada delirante del ser humano.

Al contrastarlo con Aristóteles, su discípulo muestra mayor compasión y entendimiento de la grisácea existencia humana, ponderando los beneficios terapéuticos que ofrece el arte. La demonización de ciertas manifestaciones poéticas trae consigo la creación de un gran demonio, fabricado con la arcilla dejada por la castración del deseo. Si bien los dioses no pueden mentir, los guardianes de la *polis*, sí. ¿Percibe Platón la demencia de esta afirmación?: “Y nuestro poeta —dice Platón— será otro más austero y menos agradable, o menos diestro artífice de fábulas, que nos imite tan sólo la locución de un hombre mesurado” (Platón, 1980, 398b). Agréguese lo dicho con anterioridad: “A causa de ello (los poetas que no siguen la concepción de la divinidad, 391d-e), debemos poner término a semejantes ficciones, no sea que engendren en nuestra juventud gran inclinación al mal” (Platón, 1980, 392a). Desde esta perspectiva, se confirma que la ficción de *La república* consista en la batalla que continúa la lucha entre dos delirios. Es una epistemología de la rivalidad; Platón establece que en el arte existe una división tripartita: quien utiliza un objeto, quien lo fabrica y quien lo copia. Esta clasificación es jerárquica, tal como la división del alma y la ciudad, donde los poetas quedan exiliados del conocimiento.

Algunas conclusiones

En el Libro décimo, después de la escena de la expulsión, Platón abrirá la posibilidad al futuro para hacer volver la poesía, siempre y cuando acredite su utilidad en la *polis*. Esa defensa la llevará a cabo Aristóteles en la *Poética*, ofreciendo un acápite dedicado a las ofensas usuales contra los poetas y mostrando la distribución técnica del drama. Si se lee con atención, la

Poética permite el reingreso de su amor a los amantes de la poesía, hallando una utilidad noble a sus efectos dentro de la ciudad.

Según Alegre Zahonero (2017), “el surgimiento de la Modernidad puede entenderse como un triunfo del platonismo: desde el punto de vista del conocimiento [...] los poetas parecen haber sido expulsados definitivamente de la ciudad” (p. 77). Aunque Platón permite darle la voz a los amantes de la poesía, no a los poetas mismos, la respuesta de los creadores puede leerse a través del nacimiento del poema moderno y el inicio del romanticismo, que enfatiza la conciencia de los creadores en sus propios recursos. Es una lectura moderna como la que ofrece Rimbaud en la conocida “carta del vidente”, el paseante de urbano en Baudelaire o la descripción técnica de Allan Poe en la hechura cuasi fabril de su poema “El cuervo”, en tanto desglose de las principios compositivos en la escritura y el lugar del poema. Como muestra Pound (1968), la poesía no es solo *fanopeia* (imagen) y *melopeia* (ritmo), también *logopeia* (inteligencia contextual e ironía). Aun cuando la expulsión de los poetas contiene matices, como los que mencionamos respecto a las capacidades imaginativas de Platón, sus efectos se han dejado sentir hasta el día de hoy. La expulsión provocó una escena traumática que ha persistido bajo diversas articulaciones.

De todos modos, pese a las continuas metáforas peyorativas sobre la poesía, Platón llegará a confesar en el Libro décimo el aspecto biográfico que lo hace amar la poesía. Su misma *escritura* es un testimonio de aquello. Tómese en cuenta que el filósofo salva del ostracismo a la poesía lírica y Auerbach (2008) lo leerá a contrapelo: Platón es un ampliador de las figuras poéticas, haciendo entrar a la filosofía en la poesía. En sus enunciados, *La república* se deja llevar por la ficción del *como si* que decanta en un delirio autoritario, en lugar del delirio erótico con el cual escribe gran parte de sus diálogos. ¿Cómo se condice aquello con el deseo que debiera movilizar la ensoñación hacia una ciudad utópica? ¿Cómo persuadir con este delirio a expulsar el delirio de la poesía? La ironía consiste en que la poesía desnuda a carne viva el carácter trágico de la existencia, acercándola a una comprensión descampada y también técnica, dando expresión a un *logos* que la filosofía intenta tranquilizar. ¿La poesía como *logos* y la filosofía como desmesura? Hasta aquí llegaremos, y dejaremos en silencio lo que podríamos llamar la tragedia expresa que marcó a Platón: el delirio que intenta remediar el juicio de Sócrates a través de la escena dramática de la expulsión de los poetas de la *polis*. Porque los poetas tampoco saben nada

acerca de la muerte; pero la imaginan, la cantan o la escriben. ¿Qué más se puede hacer?

Notas

¹ En su apostillas a ¿Qué es un autor? De Foucault, Daniel Link plantea esta querella en torno a Derrida y Barthes, ante el lugar metafísico en que terminan ubicando a la escritura por sobre las prácticas (Foucault, p.70). A su vez, Xavier Ibáñez consigna en Stanley Rosen la importancia que este último establece sobre el silencio -discutiendo la lectura derridiana sobre Platón- respecto de la preeminencia de la escritura; es decir, a contrapelo, la ausencia moviliza tanto el habla y la escritura; una *noesis* vinculada a las *Agrapha dogmata* (Ibáñez, pp. 211-213) y, quizás, más próxima a la poesía, si se lee en términos celanianos. De todos modos, una versión más amplia sobre el lugar de la literatura por parte de Derrida, puede leerse en “Esa extraña institución llamada literatura” (2020), donde el relato autobiográfico trama, de soslayo, una práctica emotiva anterior al lugar de la escritura.

² Esta discusión sobre el poder cognitivo de las metáforas, las figuras y las imágenes, se ha planteado de diferentes modos en la relación entre poesía y filosofía. Por ejemplo, en su estudio introductorio, Jéssica Sánchez Espillaque establece una comprensión abierta de la metáfora sobre la labor de Ernesto Grassi en su rescate del humanismo, frente al desconocimiento de Heidegger:

Nuestra intención es la de mostrar, con los argumentos grassianos, la novedosa filosofía *ingeniosa* de los humanistas retóricos del Renacimiento que, mediante el uso de metáforas, fábulas y mitos, fueron capaces de representar el carácter *metamórfico* de la realidad [...] la univocidad que demanda la filosofía racionalista constriñe el pensamiento fantástico, que, mediante metáforas, puede representar la proteica realidad. (Grassi, 2019, pp. XXXII-XXXIII)

Hans Blumenberg también señala esta relación entre Mitos y *Logos* respecto del lugar en la metáfora, sobre todo la metáfora absoluta en Platón, al establecer el desplazamiento de la metafísica hacia la imagen en la resolución de los argumentos (2018). Este lugar del mito y el *logos* —como se conoce hace ya un siglo sobre la discusión delineada contra el “milagro griego”— tiene ya un largo debate que pone en liza la mutua convivencia; ya sea en Vernant, Cornford, Ramnoux, Loraux, Brisson, Oyarzún, incluso Nietzsche.

Referencias

- Alegre Zahonero, L. (2017). *El lugar de los poetas: Un ensayo sobre estética y política*. Akal.
- Auerbach, E. (2008). *Dante, poeta del mundo terrenal*. Acantilado.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.

- Benjamin, W. (2008) *El narrador*. Metales Pesados
- Cacciari, M. (1996). *El ángel necesario*. Visor.
- Canetti, E. (1986). *El otro proceso de Kafka*. Muchnik Editores.
- Canetti, E. (2019). *Arrebatos verbales*. Debolsillo.
- Cappelletti, A. J. (1987). *Poética*. Monte Ávila.
- Citati, P. (2012). *Kafka*. Acantilado.
- Crombie, I. M. (1979). *Análisis de las doctrinas de Platón*. Alianza Editorial.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1978). *Kafka: por una literatura menor*. Ediciones Era.
- Freud, S. (2013). *Dostoievski y la muerte del padre*. En *Cordelia es la muerte. Escritos de Sigmund Freud sobre arte y literatura*. (pp. 99-121). La Pollera. (Obra original publicada en 1928).
- Grassi, E. (2019). *La preeminencia de la palabra metafórica. Heidegger, Maestro Eckhart, Novalis*. Anthropos.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (1971). *Marxismo y forma: Teorías dialécticas de la literatura*. Akal.
- Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la ironía en constante referencia a Sócrates*. Trotta.
- Menéndez Pelayo, M. (1944). *Historia de las ideas estéticas en España* (Vol. 1). Glem.
- Nietzsche, F. (2003). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial.
- Oyarzún, P. (2000). *Anestética del ready made*. Arcis-Lom.
- Paz, O. (1994). *El arco y la lira*. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1980). *La república*. Editorial Nacimiento.
- Platón (2020). *Apología de Sócrates*. Gredos.
- Pound, E. (1968). *El ABC de la lectura*. Ediciones de La flor.
- Real Academia Española. (2019). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://www.rae.es/>
- Steiner, G. (2002). *Tolstói o Dostoievski*. Siruela.

La ciudad de Gonzalo Millán como procedimiento técnico

Gonzalo Millán's *The City as a Technical Procedure*

David Bustos
Universidad Finis Terrae, Chile

Resumen

Este artículo propone una lectura de *La ciudad* (Québec, 1979) de Gonzalo Millán desde la noción de intermedialidad referencial (Rajewsky), con el objetivo de comprender el poemario no solo como testimonio del exilio y la dictadura chilena, sino como un objeto técnico-medial. Se sostiene que la violencia histórica no es simplemente representada, sino transformada en un régimen de inscripción verbal basado en la seriación, el corte y el registro impersonal. A partir de una revisión crítica que ha destacado la repetición, el montaje y el fragmento como procedimientos centrales, el artículo argumenta que estos recursos adquieren su plena eficacia al invocar protocolos de otros medios —prensa, archivo administrativo y cine— sin abandonar la especificidad del medio poético. En este sentido, *La ciudad* funciona como un poema-máquina que recontextualiza lenguajes de control y vigilancia, exponiendo su violencia estructural en la forma misma del verso. El análisis combina un enfoque de intermedialidad referencial con una lectura escalar (verso, serie, libro) y pasajes clave, en particular del “Poema n.º 48”, donde el procedimiento cinematográfico del rebobinado es traducido en una sintaxis de inversión temporal. Se concluye que la intermedialidad referencial no es un rasgo accesorio, sino una dimensión estructural del funcionamiento técnico del libro, permitiendo leer la memoria y el trauma como operaciones formales antes que como relato.

Palabras Clave: intermedialidad referencial, poesía chilena, Gonzalo Millán, técnica poética, Dictadura

Recibido: 07/11/2025. Aceptado: 29/12/2025



David Bustos Muñoz es Doctor en Literatura de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Se desempeña como docente en la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad Finis Terrae. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-5991-8793>

Contacto: davidbustos4@gmail.com

Cómo citar: Bustos, D. (2026). *La ciudad de Gonzalo Millán como procedimiento técnico*. *Revista stultifera*, 9(1), 119-135. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-06.

Abstract

This article offers a reading of Gonzalo Millán's *La ciudad* (1979) through the concept of referential intermediality (Rajewsky), arguing that the book should be understood not merely as a testimonial work of exile and dictatorship, but as a technical-medial object. Rather than representing historical violence, the poem transforms it into a regime of verbal inscription based on seriality, fragmentation, and impersonal registration. While previous criticism has emphasized repetition, montage, and fragment as key formal procedures, this study contends that their critical force emerges from the poem's capacity to invoke and recontextualize protocols from other media—such as journalism, administrative discourse, and cinema—without abandoning its poetic medium. In this sense, *La ciudad* operates as a poem-machine that appropriates languages of surveillance and bureaucratic control, exposing their violence through formal operations. Methodologically, the article combines referential intermediality with a scalar reading (line, fragment, series, book) and close readings of representative passages, with special attention to “Poem No. 48,” where the cinematic procedure of rewind is translated into a poetic syntax of temporal inversion. The analysis demonstrates that referential intermediality is not an auxiliary feature but a structural dimension of the book's technical logic, allowing trauma and memory to be read as formal processes rather than narrative representation.

Keywords: referential intermediality, Chilean poetry, Gonzalo Millán, poetic technique, Dictatorship

Una de las obras más emblemáticas de la poesía chilena de posgolpe es *La ciudad* (1979), escrita durante el exilio canadiense de Gonzalo Millán, el más joven de la llamada Generación del sesenta. Su propuesta procedimental suele, en términos críticos, desligarse de su condición de producción: el desarraigo forzado. Millán lo formuló con agudeza al negar la idea de un exilio voluntario: “No creo que exista el exilio voluntario. Porque desde el momento en que sales de Chile, sometido a miles de presiones, empiezas a ser considerado como un refugiado” (Millán, 1984, p. 54). Nos interesa, desde esta perspectiva, detectar cómo dicha situación instala una torsión en la enunciación: la voz ya no se organiza desde la continuidad de una pertenencia, sino desde una fractura material que deslocaliza el habla y la vuelve extranjera incluso dentro de su propia lengua. En este sentido, el poema no solo “representa” la violencia dictatorial, sino que nace ya atravesado por ella en su propia economía verbal, en su discontinuidad y en su serialidad como método.

La recepción inmediata de *La ciudad* fue conflictiva. Ignacio Valente escribió en *El Mercurio* (“Dos poetas del exilio”, 1980) que el libro de Millán consta de frases breves y lacónicas que enuncian hechos exteriores y estrictamente objetivos, carentes de todo lirismo personal, pero que pretenden dentro de la totalidad de cada poema, desprender una actitud de espectador crítico de la vida y del gobierno chileno actual. (p. E3)

Aunque formulada desde un marco conservador, esta crítica revela involuntariamente la potencia del poemario: su objetividad seca funciona como operación técnica, como montaje que registra —y desestabiliza— el discurso oficial.

Una parte relevante de la crítica de *La ciudad* ha fluctuado desde un horizonte predominantemente testimonial hacia el examen de sus procedimientos. Luis Ernesto Cárcamo en su reseña “El retrovisor de Millán” (1995) ha señalado que este libro logró una “visualización poética” perdurable de la realidad chilena, sobrepasando la mera referencialidad para abrir un lenguaje sustentado en el poder figurativo de la imagen y en la fuerza de la verbalización.

En una línea convergente, las lecturas centradas en repetición, montaje y fragmento han mostrado que el libro se construye como dispositivo: un artefacto que trabaja con series breves, cortes y enumeraciones, antes que con relato o confesión. Esta tradición de lectura permite comprender que la “objetividad” de Millán no equivale a neutralidad, sino a una operación formal que fuerza al lector a participar en el movimiento maquinal del verso.

Con todo, más allá de estos aportes, este artículo sostiene que un componente decisivo de la “técnica” de *La ciudad* no se reduce a la repetición ni al montaje, sino que reside en la capacidad del poema para activar y reorganizar protocolos discursivos provenientes de otros medios —la prensa, el archivo administrativo, el lenguaje burocrático de control y vigilancia— sin incorporarlos materialmente, pero haciéndolos operar como matrices formales en el interior del medio verbal. En este sentido, el poema no abandona su especificidad literaria, sino que produce un efecto intermedial por referencia, en la medida en que remite a lógicas, formatos y regímenes de enunciación ajenos, recontextualizándolos críticamente.

Para evitar ambigüedades conceptuales, el marco que adoptamos es el de la intermedialidad referencial, tal como la define Irina O. Rajewsky. En

“Intermediality, Intertextuality, and Remediation” (2005), Rajewsky distingue esta modalidad de otras formas de intermedialidad al señalar que se trata de un procedimiento mediante el cual un medio hace presente a otro de manera indirecta, a través de estrategias formales, semánticas o pragmáticas, sin que se produzca una combinación material de medios ni una transposición medial (pp. 43–64). Desde esta perspectiva, *La ciudad* no “mezcla” medios, sino que simula, convoca y pone en funcionamiento los protocolos de otros sistemas discursivos, convirtiéndolos en operaciones técnicas del poema.

La importancia de la intermedialidad referencial para el análisis de *La ciudad* radica en que permite describir con precisión el modo en que el poema incorpora racionalidades ajenas al campo literario sin perder su estatuto verbal, evitando tanto la noción imprecisa de “mezcla de medios” como una lectura meramente temática de lo medial. Este concepto resulta especialmente productivo porque desplaza la atención desde la representación hacia el funcionamiento: no pregunta qué otros medios aparecen nombrados en el poema, sino qué operaciones formales del poema se organizan a partir de ellos. En términos analíticos, la intermedialidad referencial habilita la identificación de tres elementos clave: (a) la presencia indirecta de otros medios a través de marcas discursivas reconocibles; (b) la transferencia de protocolos —ritmos informativos, lógicas archivísticas, fórmulas administrativas, registros de vigilancia— al interior de la escritura poética; y (c) la tensión entre especificidad medial y heterogeneidad discursiva, donde el poema se afirma como medio literario precisamente al hacer operar lo no literario como procedimiento. Desde esta perspectiva, *La ciudad* se vuelve legible no solo como un poema político, sino como un dispositivo técnico de reinscripción medial, en el que la violencia histórica se articula a través de formas, series y procedimientos antes que mediante una retórica explícita de denuncia.

La hipótesis de este trabajo es que *La ciudad* funciona como un objeto técnico-medial, esto es, como un poema-máquina que transforma la violencia histórica en un régimen de inscripción basado en la seriación, el corte y el registro impersonal. Esta operatoria no se manifiesta únicamente a nivel temático, sino en la organización formal del poema, donde la escritura activa procedimientos propios de otros sistemas discursivos —el protocolo, el inventario, el archivo— sin incorporarlos materialmente. Desde el inicio, el libro construye una sintaxis de procedimientos que aproxima el

verso a formas de enunciación regladas y administrativas, haciendo legible la irrupción del campo mediático como referencia estructural antes que como cita o representación explícita.

A partir de este marco, el objetivo del artículo es demostrar que la intermedialidad referencial no constituye un rasgo accesorio en *La ciudad*, sino una dimensión estructural de su funcionamiento técnico. El poema produce su carácter “maquínico” no solo mediante la repetición o el montaje, sino a través de la apropiación, reorganización y torsión de registros discursivos públicos —administrativos y mediáticos— que regulan la vida cotidiana bajo dictadura. De este modo, dichos registros no operan como simple trasfondo temático, sino como protocolos formales que modelan la sintaxis, la seriación y el régimen impersonal de la enunciación poética.

La metodología combina: (a) un enfoque de intermedialidad referencial, en el sentido propuesto por Rajewsky; (b) una lectura escalar —verso, fragmento, serie y libro— que permite observar la reiteración y variación de los procedimientos; y (c) un análisis textual y procedimental de pasajes representativos, orientado a sostener cada afirmación interpretativa mediante evidencia textual precisa. En consecuencia, el análisis privilegiará tanto la disposición seriada y la economía sintáctica como las marcas explícitas de circulación mediática y de control, entendidas no como referencias temáticas, sino como protocolos discursivos que el poema no reproduce pasivamente, sino que reorganiza y torsiona para hacer visible su violencia.

En síntesis, leer *La ciudad* como procedimiento técnico implica desplazar el foco desde el contenido hacia la operación: el poema no “narra” la dictadura, sino que la vuelve legible como un régimen de enunciación y de inscripción. En este desplazamiento reside el aporte específico del artículo: proponer que la técnica en Millán es inseparable de una práctica intermedial referencial, en la que la forma del verso capta —y vuelve extraña— la textura administrativa y mediática del poder, transformándola en procedimiento poético.

Repetición, montaje y fragmento

La crítica sobre *La ciudad* ha enfatizado su lectura desde un horizonte testimonial, desplazándose progresivamente hacia la comprensión de su funcionamiento como dispositivo formal. En una línea afín, Felipe Cussen

sitúa el procedimiento de la repetición como principio creativo y constructivo en la poesía de Millán —“la repetición es el nuevo principio creativo” (Cussen, 2015)—, entendiendo la insistencia serial no como redundancia, sino como un procedimiento que vincula la escritura poética con un ecosistema técnico más amplio, que incluye la edición, la cultura visual y diversas prácticas experimentales. Antonio Rioseco, por su parte, subraya la relevancia del montaje como principio de memoria y subjetividad: en particular, su lectura del fragmento “48” muestra que el libro no organiza el tiempo como relato lineal, sino como una operación de corte y reversión, cercana a una lógica de edición cinematográfica (Rioseco, 2013). Finalmente, Matías Ayala, en “Dictadura, transición y reescritura en Gonzalo Millán” (2010), ha destacado que el libro evita tanto el modelo épico-narrativo como el lírico-político, optando por un modelo modular y fragmentario, compuesto por unidades mínimas que reorganizan lo urbano, lo social y lo histórico como series sin jerarquía (p. 70).

Estas aproximaciones coinciden en un punto fundamental: *La ciudad* funciona como un poema-máquina, en el que el sentido se produce por seriación, acumulación y corte, antes que por desarrollo lírico o narrativo. Sin embargo, aun cuando la crítica ha destacado con claridad las operaciones de repetición, montaje y fragmento, suele quedar menos precisada la dimensión intermedial del libro: no solo la afinidad del procedimiento con el montaje cinematográfico, sino también la manera en que el poema invoca, simula y recontextualiza protocolos de otros discursos —prensa, registro administrativo, lenguaje de control—, incorporándolos al medio verbal como material activo de composición.

Registro mediático y máquina de seriación

Si *La ciudad* puede leerse como un poema-máquina, ello no depende únicamente de la repetición entendida como figura retórica, sino del tipo de frase y de régimen enunciativo que esa repetición pone en serie. El libro adopta una sintaxis mínima, compuesta por enunciados breves, frecuentemente coordinados o yuxtapuestos, que producen un efecto de inventario: acciones, hechos y estados aparecen listados con una economía verbal próxima al registro, al parte judicial o al protocolo administrativo. Esta economía no constituye solo una propuesta estética, sino un modo de inscripción. En lugar de construir una voz subjetiva que relate la violencia, el poema organiza un régimen impersonal de frases que hacen circular hechos y procedimientos como si el lenguaje operara bajo una lógica de

administración. En este punto, la intermedialidad no se manifiesta como referencia temática a otros medios, sino como asimilación de sus protocolos discursivos en el nivel de la forma verbal.

Un primer ejemplo aparece en la serie articulada por el verbo “circular”:

Circulan los automóviles.
Circulan rumores de guerra
El dinero circula.
La sangre circula.
Los peatones van a sus ocupaciones.
Los peatones cruzan en las esquinas.
Los peatones circulan por las veredas.
Los hombres llevan pantalones.
Los agentes llevan impermeables.
Apuestan agentes en las esquinas.
Circulan hombres astrosos.
Los cesantes circulan.
Las nubes ocultan el azul del cielo.
Las nubes ocultan la luz del sol.
Las nubes circulan a gran altura.
La nieve es blanca.
El cóndor vuela a gran altura.
Hay nieve en las alturas. (Millán, 2006, p.11)

La reiteración no solo produce ritmo: establece una homología de flujos —tránsito urbano, rumor político, circulación económica, circulación corporal, dinámica atmosférica— bajo una misma lógica de movimiento regulado. La ciudad queda configurada como un sistema de circulación material y simbólica, y el lector es forzado a percibir por serie, como si cada frase funcionara como un dato dentro de un circuito informativo. El efecto de “objetividad” no proviene del contenido, sino de la forma del enunciado: frases constatativas, sin comentario ni adjetivación afectiva, que reproducen la neutralidad propia de los lenguajes de registro. Sin embargo, la serie introduce una fricción decisiva: “dinero” y “sangre” comparten el mismo verbo y, por tanto, el mismo régimen de circulación. La violencia no aparece como un acontecimiento excepcional, sino como componente regular del flujo, administrado bajo la misma lógica que los demás movimientos de la ciudad.

Este régimen se vuelve aún más nítido cuando el poema encadena rutinas sociales y actos de control estatal en una misma secuencia del amanecer:

Alborea.
 ¡Quiquiriqui! cantan los gallos.
 El rocío aljofara las flores.
 El lechero pasa al amanecer.
 El suplementero reparte diarios.
 Los centinelas trasnochan.
 Los amantes se amanecen.
 Los astrónomos trasnochan.
 El tirano duerme.
 El tirano ronca.
 Despiertan a los detenidos.
 Los agentes amanecen torturando.
 Relevan a los centinelas.
 Se oyen alarmas de relojes.
 Los madrugadores bostezan.
 Las patrullas se retiran.
 El bostezo es indicio de sueño.
 Termina el toque de queda.
 Las campanas llaman a mítines.
 El alumbrado se apaga.
 Las luciérnagas desaparecen.
 Se apaga la luz del faro.
 Raya el día.
 Amanecieron paredes rayadas.
 Hoy es el aniversario de su muerte.
 Hoy es 11 de septiembre.
 Todos los años amanecen paredes rayadas.
 Panfletos amanecen en las calles.
 Los dispersa el viento.
 Recuerdan los durmientes.
 Los trabajadores recuerdan. (p. 83)

Aquí, la dimensión intermedial es verificable en el nivel textual. “Diarios” y “suplementero” activan el campo mediático; “centinelas”, “detenidos” y “agentes” activan el campo burocrático-represivo. En términos de la intermedialidad referencial, no se trata de que el poema se convierta en prensa o en formulario —no hay transposición de medio ni combinación

material—, sino de que referencia y hace operar los protocolos de esos discursos dentro del medio verbal. El poema reorganiza esos lenguajes de ordenamiento del mundo y los convierte en procedimientos compositivos.

La inscripción de la memoria aparece así ligada a una materialidad gráfica: “Todos los años amanecen paredes rayadas”. La memoria no se reduce al recuerdo subjetivo, sino que se inscribe en superficies: muros, panfletos, paredes intervenidas. En este gesto, el poema se pliega sobre la materialidad de la letra y del soporte. Como ha señalado Johanna Drucker, el texto nunca es un medio neutro, sino que expone su propio soporte material (1994). El verso se aproxima aquí al grafiti y a la huella visual: marcas precarias, repetidas, vulnerables, que la dictadura intenta borrar sin lograrlo del todo. El poema recoge esas inscripciones y convierte la ciudad en archivo, en un bricolaje de grafismos donde lo urbano se vuelve página.

En esta misma línea, el uso del término “tirano” en lugar de “dictador” o del nombre propio de Pinochet refuerza la lógica de impersonalidad, pero, más decisivamente, inscribe el presente histórico en un horizonte transhistórico. “Tirano” no remite a una institución específica, sino a una figura recurrente del poder, desplazando el énfasis desde la denuncia inmediata hacia una operación histórica de larga duración. El término funciona así menos como acusación y más como categoría de inscripción, coherente con el régimen impersonal del poema.

La eficacia del procedimiento depende, finalmente, del corte gráfico: cada línea funciona como unidad de información, como golpe seco. La serie no se encadena por causalidad narrativa, sino por contigüidad técnica, reforzada por el uso de la parataxis como principio de organización. Una frase tras otra, como si el poema reprodujera el funcionamiento de una cinta, de una pauta o de una lista de eventos sincronizados. El lector no ingresa a un espacio lírico, sino que es introducido en un circuito de enunciados, donde lo cotidiano y lo violento aparecen en el mismo plano operativo. La violencia no irrumpe: se administra.

En este punto, afirmar que *La ciudad* remite a discursos oficiales, titulares o formularios deja de ser una hipótesis general y se vuelve demostrable en el nivel sintáctico y compositivo: verbos en presente, ausencia de sujeto personal, enunciados constatativos y una secuenciación que reproduce la lógica del registro. Lo decisivo es que el poema no

representa esos discursos desde fuera, sino que los hace funcionar desde dentro como materiales de una máquina verbal. La técnica en Millán no es un tema, sino una operación; y esa operación es inseparable de la intermedialidad referencial, porque el poema produce su maquinismo al parasitar los protocolos del registro mediático y administrativo, volviéndolos legibles como violencia de forma.

Montaje cinematográfico e intermedialidad referencial en el Poema nº 48

El río invierte el curso de su corriente.
 El agua de las cascadas sube.
 La gente empieza a caminar retrocediendo.
 Los caballos caminan hacia atrás.
 Los militares deshacen lo desfilado.
 Las balas salen de las carnes.
 Las balas entran en los cañones.
 Los oficiales enfundan sus pistolas.
 La corriente penetra por los enchufes.
 Los torturados dejan de agitarse.
 Los torturados cierran sus bocas.
 Los campos de concentración se vacían.
 Aparecen los desaparecidos.
 Los muertos salen de sus tumbas.
 Los aviones vuelan hacia atrás
 Los “rockets” suben hacia los aviones.
 Allende dispara.
 Las llamas se apagan.
 Se saca el casco.
 La Moneda se reconstituye íntegra.
 Su cráneo se recompone.
 Sale a un balcón.
 Allende retrocede hasta Tomás Moro.
 Los detenidos salen de espalda de los estadios.
 11 de Septiembre.
 Regresan aviones con refugiados.
 Chile es un país democrático.
 Las fuerzas armadas respetan la constitución.
 Los militares vuelven a sus cuarteles.
 Renace Neruda.
 Vuelve en una ambulancia a Isla Negra.
 Le duele la próstata. Escribe.

Víctor Jara toca la guitarra.
 Canta
 Los discursos entran en las bocas.
 El tirano abraza a Prat.
 Desaparece.
 Prat revive.
 Los cesantes son recontratados.
 Los obreros desfilan cantando
 ¡Venceremos! (pp. 85-86)

El fragmento conocido como “Poema n.º 48” (pp. 85–86) constituye el punto de máxima condensación del principio de montaje que organiza *La ciudad* y, al mismo tiempo, uno de los momentos en que la dimensión intermedial del libro se vuelve más explícita y operativa. No es casual que se trate del poema más citado del conjunto ni que el propio Millán lo haya leído en el exilio, como registra Patricio Guzmán en *Allende* (2004), a partir de material previamente utilizado en *Blue Jay, notas de exilio* (Gutiérrez, 2002). A diferencia de otros pasajes del libro, donde la seriación articula rutinas y flujos cotidianos, aquí el procedimiento se radicaliza mediante una inversión sistemática de la causalidad temporal. El poema no describe un hecho ni lo representa simbólicamente: ejecuta una operación. Cada verso revierte una acción previamente asumida como irreversible, instalando una lógica de retroceso que solo puede comprenderse plenamente si se la aborda desde un marco intermedial, en particular desde la referencia a protocolos cinematográficos.

Desde sus primeros versos, el poema enuncia una serie de movimientos contrarios a la experiencia ordinaria del tiempo: “El río invierte el curso de su corriente./ El agua de las cascadas sube./La gente empieza a caminar retrocediendo”(p. 85).

La inversión no es metafórica ni alegórica: se presenta como una consigna técnica que afecta por igual a naturaleza, cuerpos y acciones. El verso funciona como instrucción, no como descripción lírica. Esta sintaxis remite de manera directa a un procedimiento cinematográfico elemental: el rebobinado de la imagen. En términos de Rajewsky, no se trata de una transposición del cine al poema, ni de una mezcla material de medios, sino de una intermedialidad referencial: el poema simula el protocolo operativo del cine (revertir la secuencia) dentro del medio verbal.

Esta operatoria se intensifica a medida que la serie avanza y alcanza el campo político-militar: “Los militares deshacen lo desfilado./ Las balas salen de las carnes./Las balas entran en los cañones./Los oficiales enfundan sus pistolas” (p. 85).

Aquí, la inversión temporal deja de ser una anomalía física para convertirse en una intervención histórica. El poema no comenta la violencia ni la juzga desde un punto de vista moral; la desactiva formalmente, verso a verso, mediante un gesto técnico que cancela el efecto letal del disparo. La serie no apela a la emoción ni a la compasión: actúa como un dispositivo de edición que desmonta una escena ya ocurrida. En este sentido, el poema funciona como una mesa de montaje, donde cortar, invertir y recomponer no implica restaurar lo perdido, sino exponer el mecanismo mismo de la violencia.

El punto de inflexión del fragmento aparece cuando la inversión alcanza el núcleo traumático de la dictadura: “Los torturados dejan de agitarse./ Los torturados cierran sus bocas./Los campos de concentración se vacían./Aparecen los desaparecidos” (p. 85).

La repetición del sintagma “los torturados” refuerza el carácter mecánico del procedimiento. No hay singularización de víctimas ni elaboración psicológica; el poema mantiene un registro impersonal, casi administrativo. Sin embargo, esa impersonalidad no neutraliza la violencia, sino que la expone como sistema: la tortura aparece como práctica seriada, y su reversión como una operación igualmente seriada. El poema no repara el daño; lo vuelve legible como engranaje.

La intermedialidad cinematográfica se hace explícita cuando la secuencia avanza hacia imágenes históricamente codificadas: “Los aviones vuelan hacia atrás./ Los ‘rockets’ suben hacia los aviones./Allende dispara./Las llamas se apagan” (p. 85).

La inversión recuerda no solo el rebobinado técnico, sino también el gesto del espectador que vuelve una y otra vez sobre una escena para examinarla. El poema adopta así la lógica de una imagen histórica reproducida, detenida y revertida, como ocurre en el análisis fílmico. El hecho de que Millán haya declarado el origen cinematográfico de este fragmento (la proyección invertida de *El acorazado Potemkin*) confirma que no se trata de una analogía crítica posterior, sino de un procedimiento

compositivo consciente. El autor explica con especial detalle en su artículo “Sobre la construcción de *La Ciudad*”, publicado en la revista *Lar* (1985):

Se me ha preguntado en innumerables ocasiones sobre algunos acontecimientos que figuran en mi libro y acerca de la inspiración de algunos de sus personajes. Uno de los fragmentos que ha despertado mayor curiosidad es el 48, el del retroceso cinematográfico al pasado. Hay dos experiencias personales que seguramente le dieron origen. Una, es el curioso fenómeno que se produce cerca de la desembocadura del Saint John river, debido a las altas mareas de la bahía de Fundy. A causa de esta intrusión marina las aguas del río parecen a un observador ingenuo estar invirtiendo su curso y retornar a sus fuentes. Presencié este hecho cuando vivía en Fredericton. La otra experiencia sucedió durante una exhibición privada de la película “El acorazado Potemkin”. Al volverla atrás para examinar ciertos fotogramas, el procedimiento de la inversión de la acción se me hizo sugestivo y evidente. (p. 56)

Este tipo de montaje no propone una restitución real, sino una suspensión técnica de la derrota. El retroceso no clausura la herida: la mantiene abierta bajo la forma de una operación que revela el deseo de reversibilidad. En este punto, el poema funciona como *phármakon*: remedio y veneno. La técnica permite imaginar lo imposible, pero también subraya su imposibilidad.¹

La fecha aislada en medio del poema —“11 de Septiembre.”— opera como corte seco, equivalente a un intertítulo o a una marca de edición. No narra; señala. A partir de allí, la inversión se extiende hacia el campo cultural y simbólico: “Renace Neruda.[...]/Víctor Jara toca la guitarra./Canta” (p. 85).

La repetición de gestos artísticos reinstala la cultura como parte del mismo circuito técnico que la violencia. El poema no separa política y arte; los somete al mismo procedimiento de rebobinado, mostrando que ambos fueron igualmente interrumpidos por la historia.

En su cierre, la serie alcanza una dimensión colectiva: “Los cesantes son recontratados./ Los obreros desfilan cantando/¡Venceremos!” (p. 86).

El retorno de la consigna no funciona como nostalgia, sino como residuo sonoro: una frase que vuelve a circular en el poema como eco material de una historia interrumpida. La técnica no redime; reescenifica.

El poema no devuelve el pasado, sino que exhibe —con precisión quirúrgica— el mecanismo que permitiría imaginar su retorno.

Desde esta perspectiva, el “Poema n° 48” confirma que la dimensión intermedial de *La ciudad* no es un recurso accesorio, sino un principio estructural. El poema piensa el cine no como tema, sino como operación: el montaje, el rebobinado y el corte se traducen en sintaxis verbal. La intermedialidad es, así, referencial y técnica: el poema invoca un medio ajeno para reorganizar la percepción histórica, convirtiendo la memoria en un dispositivo activo. En lugar de narrar el trauma, *La ciudad* lo somete a un procedimiento que lo vuelve visible como forma, como serie y como imposibilidad de cierre.

Conclusión

El análisis desarrollado a lo largo de este artículo permite afirmar que *La ciudad* no se limita a registrar o tematizar la violencia histórica de la dictadura chilena, sino que la transforma en un procedimiento técnico de inscripción. A través de la repetición, la seriación y el montaje, el poema organiza un régimen impersonal de enunciados que aproxima el verso a protocolos administrativos, mediáticos y cinematográficos. Esta economía formal no constituye una estrategia de neutralización del horror; por el contrario, es el modo mediante el cual la violencia se vuelve legible como sistema, es decir, como una práctica administrada, distribuida y sincronizada en el lenguaje mismo.

En este sentido, la poesía de Millán no opera desde una exterioridad crítica, sino desde una torsión interna del discurso, que reproduce los procedimientos de ordenamiento del poder para exponer su lógica material. Como ha señalado Sergio Mansilla (2021), la creación poética puede entenderse como una “práctica lingüístico-discursiva de indocilidad cuyo efecto crítico acontece en el lenguaje” (p. 97). Esta formulación resulta particularmente productiva para leer *La ciudad*: la indocilidad no adopta la forma de la denuncia explícita ni del testimonio subjetivo, sino que se manifiesta en la desobediencia formal del poema, que enfrenta el discurso dictatorial en su propio terreno técnico, apropiándose de sus modos de inscripción y llevándolos a un punto de extrañamiento.

Desde una perspectiva más amplia, este desplazamiento dialoga con la noción de campo expandido propuesta por Rosalind Krauss (1996), en la medida en que *La ciudad* desborda las categorías tradicionales de lo lírico,

lo narrativo o lo testimonial. El poema se configura como un objeto medial complejo, irreducible a un género estable, que opera en la intersección de distintos regímenes discursivos. No se trata, sin embargo, de una hibridez material ni de una fusión de medios, sino de una articulación intermedial de carácter referencial, donde la poesía conserva su especificidad verbal al mismo tiempo que activa lógicas provenientes de otros sistemas de representación.

Desde esta perspectiva, la intermedialidad referencial se revela como una herramienta analítica decisiva para comprender el funcionamiento del libro. La ciudad no transita hacia lo transmedial ni combina soportes heterogéneos, sino que invoca, simula y reorganiza protocolos operativos de otros discursos —la prensa, la burocracia, el cine— dentro del medio verbal. En el “Poema n.º 48”, esta operación alcanza su máxima intensidad al traducir el procedimiento cinematográfico del rebobinado en una sintaxis poética de inversión temporal. El poema no representa el pasado ni lo repara simbólicamente; lo somete a una operación de edición que suspende, sin clausurar, la herida histórica, haciendo visible tanto el deseo de reversibilidad como su imposibilidad.

El carácter técnico del poemario se manifiesta así como una ética formal. La repetición no es un mero rasgo estilístico, sino una tecnología de lectura que automatiza la percepción del lector, insertándolo en el mismo circuito maquínico que organiza la ciudad, la vigilancia y la violencia. De este modo, *La ciudad* puede leerse como un artefacto poético que media entre el trauma político y su simbolización, desplazando la carga afectiva hacia la forma y permitiendo que la memoria opere como procedimiento antes que como relato.

El aporte específico de este artículo consiste, finalmente, en haber explicitado esta dimensión intermedial como estructural y no accesoria del libro. Al demostrar cómo los protocolos mediáticos, administrativos y cinematográficos son reconfigurados en el poema mediante una lógica de montaje, seriación y registro impersonal, se propone una lectura de *La ciudad* que articula técnica, medialidad y política. Desde esta óptica, el texto de Millán aparece no solo como documento de una época, sino como un dispositivo poético activo, capaz de intervenir en los modos de percepción histórica y de reinscribir la violencia en una forma que, precisamente por su carácter técnico, resiste su borradura.

Notas

¹ El término griego *phármakon* designa simultáneamente el remedio y el veneno, pero también al “chivo expiatorio” que asume la función sacrificial de purificación.

Referencias

- Adorno, T. W. (2003). *Filosofía de la nueva música* (J. Navarro Pérez, Trad.). Akal. (Trabajo original publicado en 1949/1958).
- Ayala, M. (2010). Dictadura, transición y reescritura en Gonzalo Millán. *Chasqui: Revista de literatura latinoamericana*, 39(1), 64-80. https://www.academia.edu/459698/Dictadura_transici%C3%B3n_y_reescritura_en_Gonzalo_Mill%C3%A1n
- Benjamin, W. (2010). *El autor como productor* (H. A. Murena & E. T. A. eds., varios trads.). En *Tareas del crítico* (pp. 117-135). Taurus.
- Calderón, A. (1970). *Antología de la poesía chilena contemporánea*. Editorial Universitaria.
- Cussen, F. (2015). “La repetición es el nuevo principio creativo” (Gonzalo Millán) / “I see repetition as a basic creative method” (Dirk Huelstrunk). *TRANS-Revue de littérature générale et comparée*, 19. <https://doi.org/10.4000/trans.1200>
- Drucker, J. (1994). *The Visible Word: Experimental Typography and Modern Art, 1909-1923*. University of Chicago Press. https://monoskop.org/images/b/b0/Drucker_Johanna_The_Visible_Word_Experimental_Typography_and_Modern_Art_1909-1923_1994.pdf
- Jünger, F. G. (2016). *La perfección de la técnica*. Editorial Página Indómita.
- Juárez, E. A. (2013). La modernidad entumecida: Sobre la crítica de Adorno al serialismo. *Theomai*, 27, 111-124. <https://philpapers.org/rec/JURLME-3>
- Mansilla Torres, S. (2021). La creación poética como crítica. *Estudios Filológicos*, 67, 97-122. <https://doi.org/10.4067/S0071-17132021000100097>
- Millán, G. (1985). Sobre la construcción de La ciudad. *Lar: Revista de literatura*, 7, 27-29.
- Millán, G. (2006). *La ciudad*. Les Editions Maison Culturelle Québec Amérique Latine.
- Millán, G. (1984). No hay exilio voluntario. *Revista Solidaridad*, 54-59.

- Polanco, J. (2023). Cinco paisajes de poesía y visualidad en Chile: Resistencias y contragolpes. *Revista UCMaule*, 64, 117-128. <https://doi.org/10.29035/ucmaule.64.117>
- Rajewsky, I. O. (2005). Intermediality, intertextuality, and remediation: A literary perspective on intermediality. *Intermedialités / Intermediality*, 6, 43-64. <https://doi.org/10.7202/1005505ar>
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible: Estética y política* (H. Pons, Trad.). LOM. (Trabajo original publicado en 2000).
- Rioseco, A. (2013). *Memoria y subjetividad en la poesía de Gonzalo Millán* [Tesis de magíster, Universidad de Chile]. Universidad de Chile.
- Vallejos Carrasco, M. (2024). Voz y letra en La ciudad de Gonzalo Millán. *Acta Literaria*, 68, 53-70. <https://doi.org/10.29393/AL68-3EVMV10003>

Estética negra e intervención cultural en la revista *Mandrágora*

Black Aesthetics and Cultural Intervention in the Magazine *Mandrágora*

Jonathan Salas Yáñez
Universidad Alberto Hurtado, Chile

Resumen

Este artículo analiza la revista *Mandrágora* (1938–1943) como un proyecto vanguardista que interviene de manera crítica en el campo literario chileno mediante una estética de lo “negro”. A partir del examen de sus manifiestos y de la producción poética de sus integrantes, se sostiene que la oscuridad no opera como un mero recurso formal, sino como un principio generativo y subversivo que articula una forma de negatividad estética y de autonomía poética. Desde un marco teórico desarrollado en el artículo, se propone que *Mandrágora* constituye una intervención cultural destinada a disputar los mecanismos de legitimación literaria vigentes en Chile durante las décadas de 1930 y 1940.

Palabras clave: vanguardia, surrealismo; estética negra; campo literario chileno

Abstract

This article examines the magazine *Mandrágora* (1938–1943) as a vanguard cultural project that intervened critically in the Chilean literary field through an aesthetic of the “black.” Focusing on the group’s manifestos and poetic production, the study argues that darkness functions not merely as a formal resource, but as a generative and subversive principle that articulates aesthetic negativity and poetic autonomy. The analysis situates *Mandrágora* within the cultural and literary debates of Chile during the 1930s and 1940s, highlighting its confrontation with dominant realist and socially committed poetics. From a theoretical

Recibido: 29/12/2025. Aceptado: 30/01/2026



Jonathan Salas Yáñez es Magíster en Literatura Latinoamericana por la Universidad Alberto Hurtado, Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-8508-2103>.

Contacto: jsalay1981@gmail.com

Cómo citar: Salas-Yáñez, J. (2026). Estética negra e intervención cultural en la revista *Mandrágora*. *Revista stultifera*, 9(1), 137-154. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2026.v9n1-07.

framework grounded in aesthetic autonomy and cultural intervention, the article proposes that *Mandrágora* constituted a sustained challenge to prevailing mechanisms of literary legitimation, redefining the role of poetry as a space of resistance, non-identity, and symbolic critique within the modern cultural field.

Keywords: avant-garde, surrealism, black aesthetics, Chilean literary field

La revista *Mandrágora* (1938–1943) constituye uno de los proyectos vanguardistas más significativos de la literatura chilena del siglo XX. Fundada por los poetas Braulio Arenas, Teófilo Cid y Enrique Gómez-Correa —a quienes posteriormente se sumó Jorge Cáceres—, la publicación se inscribe en el proceso de expansión del surrealismo en América Latina y adopta una estética que privilegia lo irracional, lo onírico y lo inconsciente como principios de creación poética (Mussy, 2001). Como señala Beatriz Sarlo, “la publicación de una revista presupone la necesidad de llenar un vacío y es, al mismo tiempo, una intervención cultural” (Sarlo, 1992, 9). En este sentido, *Mandrágora* no se limita a difundir poesía y manifiestos, sino que configura un discurso cultural que entra en diálogo —y en conflicto— con otros discursos presentes en el campo literario chileno de su tiempo. En efecto, el campo literario chileno de las décadas de 1930 y 1940 se caracterizaba por la hegemonía de estilos y figuras consolidadas, entre ellas la poesía de orientación realista y de fuerte compromiso político y social. En este contexto, la irrupción de *Mandrágora* puede entenderse como una intervención estética y cultural que cuestiona los criterios dominantes de legitimación poética y las expectativas sociales asignadas a la literatura.

La mandrágora ha sido una planta emblemática dentro del imaginario mítico y folklórico de Occidente debido a sus peculiaridades botánicas y a las leyendas que la rodean. Con raíces robustas y a menudo bifurcadas que evocan una forma antropomórfica, esta planta mediterránea fue relacionada desde la antigüedad con prácticas mágicas, rituales de fertilidad y poderes sobrenaturales, en virtud de sus propiedades narcóticas y su presencia prominente en supersticiones y usos medicinales tradicionales. La mandrágora aparece como una figura de marcada ambivalencia. En el *Diccionario de símbolos* de Cirlot (2006), la planta es comprendida como condensación de energías telúricas primordiales, vinculadas tanto a la fertilidad como al peligro, en virtud de su carácter medicinal y venenoso a

la vez. Su raíz antropomórfica refuerza su condición liminar entre lo vegetal y lo humano, situándola en el espacio de lo mágico y lo instintivo. Por su parte, en el *Diccionario de los símbolos* de Chevalier y Gheerbrant (1999), la mandrágora es interpretada como expresión de fuerzas subterráneas, asociadas al mundo ctónico, a la fecundidad y a prácticas de hechicería medieval. Ambos enfoques coinciden en subrayar la ambigüedad constitutiva del símbolo: la mandrágora representa una potencia vital que puede ser creadora o destructiva, benéfica o fatal. Esta dualidad resulta particularmente significativa para comprender la apropiación del término en el imaginario surrealista, donde lo subterráneo, lo onírico y lo irracional operan como zonas privilegiadas de exploración poética.

Al parecer, no resultó fortuita la elección de la mandrágora y del color negro por parte de los jóvenes estudiantes del Liceo de Hombres de Talca que fundaron la revista. Este artículo se propone explorar las razones estéticas, simbólicas y culturales detrás de dicha elección, en el contexto de una revista de literatura chilena de mediados del siglo XX. Semejante carga simbólica resulta clave para comprender la elección del nombre de la revista y del grupo. Al apropiarse de la mandrágora como emblema, los poetas inscriben su proyecto en una genealogía de lo prohibido, lo oscuro y lo no racional, reivindicando un tipo de conocimiento poético ajeno a la lógica instrumental dominante.

La crítica en torno a *Mandrágora* ha oscilado entre interpretaciones que subrayan su carácter derivativo y aquellas que destacan su singularidad estética. Julio E. Noriega (1982) analiza la noción de lo negro como categoría estética, y vincula la propuesta del grupo con una tradición específica que remite a la influencia de Poe, enfatizando así la dimensión profética, visionaria y oscura de su poética. En contraste, José Carlos Rovira (1991) propone una lectura que sitúa al grupo como una vanguardia tardía, caracterizada por una cierta “pereza” histórica y un mimetismo respecto de los modelos europeos, particularmente del surrealismo francés. Desde esta perspectiva, el proyecto mandragórico aparecería como una prolongación periférica de impulsos ya consolidados en el centro, más que como una irrupción propiamente inaugural. Al enmarcar el discurso polémico y elitista de *Mandrágora* en un contexto histórico de modernización cultural y efervescencia política y social, Mussy (2001) reconoce un doble aporte del extemporáneo proyecto del conglomerado y de su perecedera experiencia

literaria: la incorporación de patrones poéticos e intelectuales transgresores (como la escritura automática o la negación de las normas de escritura) y de temáticas oscuras y prohibidas, así como la provocación directa en el ámbito nacional por medio de ataques poético-terroristas hacia personajes e instituciones consagrados. Por su parte, Claudia Rodríguez Monarca (2014) ha subrayado el rechazo explícito del grupo a las corrientes americanistas, nacionalistas e incluso al hispanismo pro-republicano, destacando que *Mandrágora* opta por establecer un nexo de continuidad con literaturas europeas antes que inscribirse en una matriz identitaria continental. En conjunto, estas lecturas revelan una tensión central en la recepción crítica del movimiento: si debe entenderse como un gesto mimético y tardío dentro del mapa de las vanguardias o como una operación consciente de desanclaje cultural que redefine, desde la periferia, los vínculos entre estética, tradición y modernidad.

Ante la ambivalencia simbólica y exegética en torno a *Mandrágora*, el presente artículo explora la relación entre la estética mandragórica y la dimensión de lo “negro” como símbolo literario y categoría ideológica interna al propio proyecto del grupo. La hipótesis central sostiene que la oscuridad en la poesía de *Mandrágora* no constituye un simple recurso expresivo, sino un principio generativo y subversivo que posibilita una intervención crítica en el campo cultural y literario. Desde esta perspectiva, lo negro se entiende como una forma de negatividad estética orientada a la defensa de la autonomía poética y a la resistencia simbólica frente a las normas dominantes de legitimación artística.

La investigación se articula en torno a tres preguntas centrales: ¿Cómo se expresa la estética de lo negro en *La Mandrágora* y qué valores promueve en el campo literario chileno? ¿De qué manera los rasgos formales y textuales reflejan la estrategia de resistencia simbólica del grupo? ¿Qué estrategias culturales implementó Mandrágora para disputar el canon literario y afirmar la autonomía poética? Estas preguntas se derivan de la hipótesis central del artículo, que sostiene que la estética de lo negro en *Mandrágora* constituye una forma de negatividad estética y resistencia simbólica, que excede la renovación formal y se configura como un proyecto cultural capaz de redefinir las condiciones de producción, circulación y legitimación de la poesía en Chile. Las conclusiones, a su vez, evidencian que *Mandrágora* ejerció una intervención crítica en el campo literario, al

promover la autonomía poética y desafiar las jerarquías simbólicas existentes.

Contexto histórico de *Mandrágora*

El Grupo Mandrágora surgió en Santiago de Chile en 1938, fundado por Braulio Arenas, Teófilo Cid y Enrique Gómez-Correa, todos egresados del Liceo de Hombres de Talca. Posteriormente se integró Jorge Cáceres, poeta, artista visual y bailarín. Desde sus inicios, el grupo estuvo fuertemente influido por el surrealismo francés y contó con el apoyo simbólico de Vicente Huidobro, quien actuó como referente para los jóvenes poetas. Antes de consolidarse bajo el nombre de *Mandrágora*, el núcleo fundacional ya era conocido como “los lomos negros”, (Mussy Roa y Aranguiz Pinto, 2004) denominación que aludía tanto a su procedencia provincial —la ciudad de Talca— como a su voluntad de irrupción en la capital mediante una poesía radicalmente distinta a las formas dominantes en el campo literario chileno de la época. Esta etapa formativa y de autodefinición estética ha sido documentada en el relato biográfico de Teófilo Cid, uno de los fundadores del grupo.

La revista *Mandrágora* se publicó de manera intermitente entre diciembre de 1938 y 1943, y alcanzó un total de siete números. En su primer número se incluyeron textos fundamentales del proyecto, como el manifiesto “Mandrágora, poesía negra” de Braulio Arenas (1938), “Intervención de la poesía” de Enrique Gómez-Correa (1938) y el texto “De cuando en cuando” de Vicente Huidobro (1938). A lo largo de su existencia, la revista combinó poesía, manifiestos y ensayos, con el objetivo de provocar una ruptura con la poesía dominante y promover una concepción estética radicalmente renovadora.

Paralelamente, el grupo desarrolló un sello editorial propio, Ediciones Mandrágora, a través del cual se publicaron obras emblemáticas del grupo; entre otras, las siguientes: *El mundo y su doble* (Arenas, 1940), *La mujer mnemotécnica* (Arenas, 1941), *Las hijas de la memoria* (Gómez-Correa, 1940), *Cataclismo en los ojos* (Gómez-Correa, 1941), *René o la mecánica celeste* (Cáceres, 1941), *Pasada libre* (Cáceres, 1941), *Bouldroud* (Cid, 1942), *Mandrágora, Siglo XX* (Gómez-Correa, 1945), *Reencuentro y pérdida de la Mandrágora* (Gómez-Correa, 1955), *El A G C de la Mandrágora* (Arenas, Gómez-Correa y Cáceres, 1957). En 1939 se editó *Ximena* (Arenas, Cáceres,

Cid y Gómez-Correa, 1939), homenaje a Ximena Amunátegui, que reunió poemas e ilustraciones fotográficas, y se organizó la *Defensa de la Poesía*, folleto que recogió conferencias críticas en torno a la función del intelectual (Arenas, Gómez-Correa y Cid, 1939). Entre 1942 y 1943, tras la decadencia de la revista, el grupo lanzó *Leit Motiv*, un boletín de solo tres números que permitió estrechar vínculos con el surrealismo internacional mediante la publicación de traducciones de André Breton, Benjamin Péret y Aimé Césaire.

Sin duda, el desarrollo del surrealismo en Europa, particularmente en Francia durante el período de entreguerras, constituyó un antecedente decisivo para la configuración del proyecto mandragórico (Mussy, 2001). Surgido como una respuesta crítica a la racionalidad burguesa y a las devastaciones de la Primera Guerra Mundial, el surrealismo propuso una liberación integral de la experiencia humana a través de la exploración del inconsciente, el automatismo psíquico y la subversión de las formas artísticas tradicionales. En este marco, la figura de André Breton adquirió un rol central como articulador teórico y organizador del movimiento, cuya influencia se proyectó más allá del ámbito europeo mediante redes editoriales, manifiestos y traducciones. Para el Grupo Mandrágora, Breton operó como referente simbólico e intelectual, no solo por su formulación doctrinaria del surrealismo, sino también por la posibilidad de inscribir su proyecto poético en una tradición vanguardista internacional.

El surgimiento de *Mandrágora* se inscribe en un contexto de transformación social y cultural: durante el gobierno de Pedro Aguirre Cerda se produjo el ascenso de las capas medias, lo que favoreció un impulso renovador y abrió espacios para propuestas literarias marginales y experimentales (Mussy, 2001). En este marco, la revista no solo respondió a un vacío estético, sino que operó como una intervención cultural en un Chile atravesado por profundas transformaciones sociales y literarias. Sin embargo, el campo literario chileno de fines de la década de 1930 se encontraba ya fuertemente estructurado en torno a revistas consagradas que operaban como instancias centrales de legitimación estética, intelectual y política, delimitando con claridad los márgenes de lo aceptable y lo visible en la producción literaria. Publicaciones como *Atenea* (Concepción), la *Revista de Artes y Letras* de la Universidad de Chile, *Babel*, *Pro Arte y Hoy* articulaban redes intelectuales estables, promovían autores ya reconocidos

dentro del canon nacional y sostenían concepciones de la literatura asociadas al humanismo universitario, al realismo crítico y al debate político-cultural del período. Estas revistas no solo difundían obras y ensayos, sino que cumplían un rol activo en la formación del gusto, la consagración simbólica y la mediación entre literatura, universidad y esfera pública. En este escenario, *Mandrágora* puede entenderse como una intervención cultural que responde tanto a un vacío estético como a una coyuntura histórica favorable a la emergencia de discursos marginales y experimentales, posicionándose deliberadamente en tensión con estas revistas dominantes, con sus modos de institucionalización de la cultura y con sus criterios de legitimación literaria.

Estética mandragórica y producción poética

La estética mandragórica se caracteriza por una fuerte impronta surrealista y freudiana, orientada a la exploración del inconsciente y a la ruptura con la racionalidad instrumental. En este marco, el poeta Braulio Arenas traza, a través de su manifiesto “Mandrágora, poesía negra” (Arenas, 1938), el camino estético e ideológico del grupo: la revista se concibe como un arma dirigida contra los representantes de la vieja poesía chilena. Sus dardos apuntan principalmente a las figuras de los escritores que, a juicio del grupo, conforman el *establishment* de la poesía nacional, comenzando por su principal antagonista, Pablo Neruda, y, por extensión, por todos aquellos autores cercanos a su figura. Así, en el último número de la revista se presentaba a los tres grandes poetas de la época: Vicente Huidobro, Pablo de Rokha y el futuro Premio Nobel de Literatura, Pablo Neruda. Enrique Gómez-Correa los exponía de este modo en las primeras páginas de su texto “testimonio de un poeta negro”:

Pablo Neruda, este sebiento que nadie, aun sin haber conocido la poesía negra, no dejará de sentir náuseas por su vida, su obra y su aureola de mierda. Con Neruda queda saturado el volumen de porquería y la integración del grupo de los “tres chiflados de la poesía chilena”, como los llamaría un día Braulio Arenas, no debiéndoles, nosotros los de *Mandrágora*, sino el placer de habernos proporcionado unos cuantos instantes de diversión. (Gómez-Correa, 1943, p.10)

La revista *Mandrágora* no se limitó al núcleo fundador compuesto por Braulio Arenas, Teófilo Cid y Enrique Gómez-Correa —al que se integró

tempranamente Jorge Cáceres—, sino que funcionó también como un espacio de convergencia para otros poetas chilenos vinculados, de manera más o menos estable, al ideario surrealista. Entre los colaboradores y participantes asociados al proyecto se encuentran Gonzalo Rojas, quien mantuvo un vínculo inicial con el grupo antes de tomar distancia, así como Gustavo Osorio, Fernando Onfray, Enrique Rosenblatt, Eugenio Vidaurrázaga, Mario Urzúa, Renato Jara y Mariano Medina, entre otros. La presencia de estos autores evidencia que *Mandrágora* operó como un polo de atracción para una generación joven interesada en la experimentación poética, el automatismo y la ruptura con las formas dominantes; así se ampliaba el alcance del proyecto más allá de sus fundadores y se consolidaba una red de colaboración que reforzó su carácter colectivo, vanguardista y transgresor dentro del campo literario chileno de fines de la década de 1930 y comienzos de la de 1940 (Mussy, 2001).

En el primer número de la revista, Arenas formulaba el ideal de su proyecto en los siguientes términos:

Un semejante grado de voluntad sin voluntad, una resolución franca y feroz, que arrastra todas las leyes convencionales de los hombres y anula las de la naturaleza, lleva a la poesía negra a su más alto límite, donde lo moral y lo inmoral, el crimen y la vida honesta, son palabras sin ideas, juego eterno, dualismo tenebroso y automatismo sin control. La vida misma se sale de la estatua que le asignaron por residencia y vuela, quemando las fronteras de la razón, en un viaje ciego pero alucinatorio, llevando tras de sí a un muñeco de huesos y carne que nada sabía de la faz esotérica subconsciente. (Arenas, 1938, pp. 1-6)

Dicho texto puede leerse como un hipotexto programático que articula y otorga coherencia a los siete números de la revista, estableciendo los principios que orientan tanto la producción poética como la intervención cultural del colectivo:

Por supuesto que no es el sueño, ni la poesía negra, quienes, desinteresadamente, se han prestado para que se los convierta en símbolos de un símbolo, los que han permitido un empleo deformante. «Aun en sueño yo prefiero caer», asegura con toda oportunidad André Breton. Sí, caer de un sueño a otro y otro, como por una suerte de caja de repetición, para encontrar en el fondo de ella, envuelta en telas negras y fosforescentes, una pequeña planta nupcial, mandrágora mía. (Arenas *et al.*, 1938, p. 5)

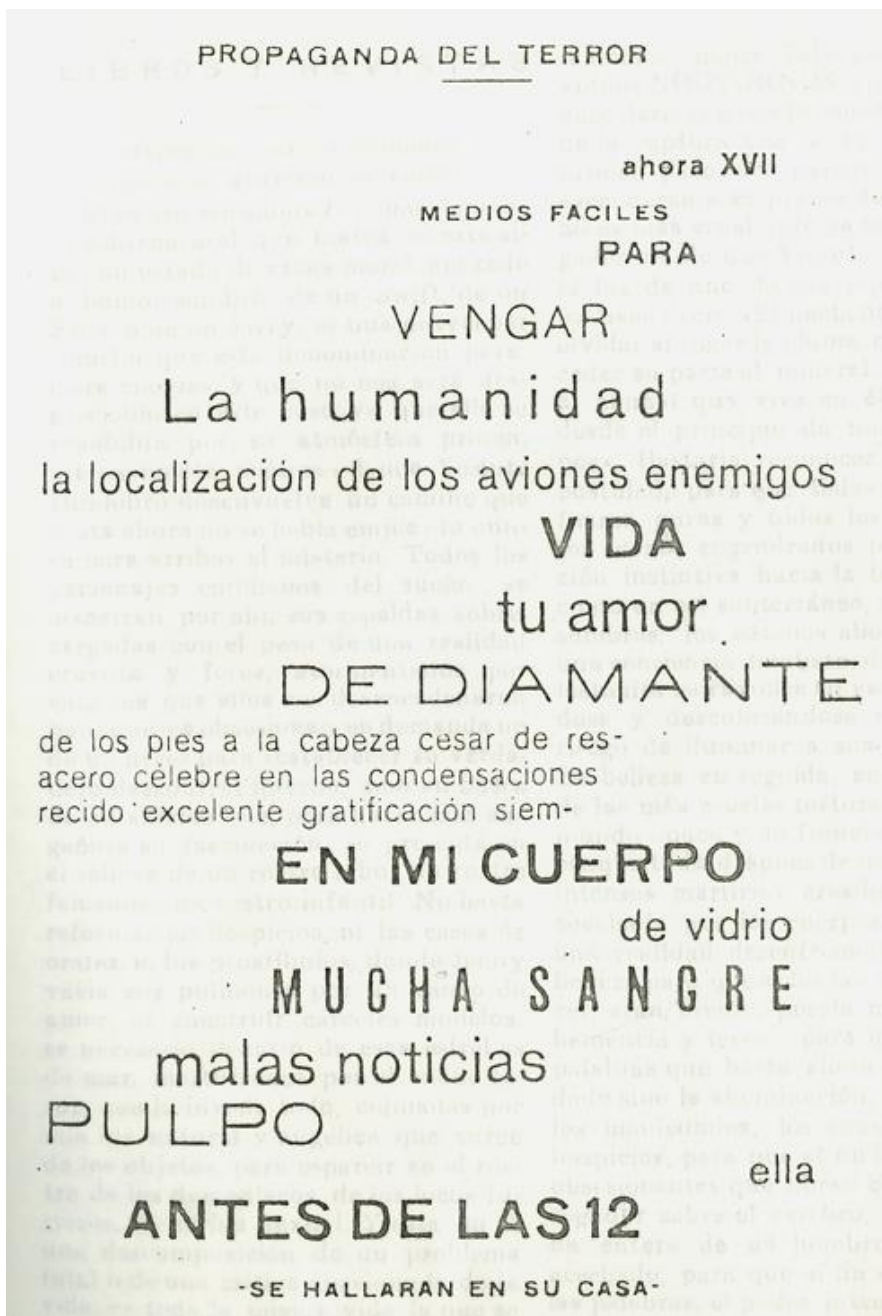
Dentro del cuerpo del texto escrito por Arenas, la noción de *poesía negra* se reitera de manera sistemática, no como una simple recurrencia terminológica, sino como un principio estructurante que organiza el conjunto del proyecto editorial. En este sentido, la poesía negra opera como un hipotexto en el sentido genettiano. Esta noción se proyecta a lo largo de los números de la revista, donde se vuelve constante la alusión tanto a los poetas negros como a la poesía negra y a sus representantes, configurando una red de referencias internas que refuerza la identidad del grupo.

Orientados desde Europa por la figura tutelar de André Breton (Waldberg, 2004) y por los postulados centrales del surrealismo, los integrantes de *Mandrágora* adoptan y reformulan esta consigna estética en función de su propio contexto cultural y literario. De este modo, la poesía negra se consolida como una categoría operativa que articula automatismo, negatividad y subversión simbólica. El alcance de este concepto no se restringe exclusivamente a los textos publicados en la revista *Mandrágora*, sino que se manifiesta también en diversos escritos y producciones ajenas a su órgano editorial, lo que da cuenta de su proyección más amplia y de su capacidad de irradiación dentro del campo literario chileno de la época.

En términos formales, la poesía publicada en *Mandrágora* presenta una ruptura sistemática de la sintaxis tradicional, una desarticulación de la lógica narrativa y una imaginería convulsiva y onírica que privilegia asociaciones libres y automatismos. La opacidad semántica se convierte en un rasgo central del proyecto: el significado no se ofrece de manera inmediata, sino que exige una lectura atenta y una disposición interpretativa que privilegia la experiencia estética y la intuición. El mejor ejemplo de la realización del automatismo y de la afasia poética se encuentra en el poema-collage titulado *Propaganda del terror* (figura 1).

Figura 1.

Poema “Propaganda del terror”



Nota. Fuente: Arenas (1938, p.10)

El fragmento despliega un uso radical del montaje; anula toda continuidad sintáctica y semántica y produce un efecto de afasia poética. Desde la perspectiva de (Bürger, 2000), este procedimiento corresponde a la negación de la obra orgánica propia del arte burgués: el poema no busca unidad ni sentido, sino opera como acto de choque. El *collage* verbal interrumpe la autonomía estética y convierte el lenguaje en una práctica

crítica que cuestiona las convenciones literarias y la racionalidad cultural dominante. Esta técnica de la fragmentación para producir un acto de choque evoca la crítica de Adorno al montaje, el cual desautoriza la unidad de la obra al manifestar la disparidad de sus partes. Para Adorno, el arte moderno es tan abstracto como las relaciones humanas en la sociedad contemporánea. La opacidad en *Mandrágora* no es ausencia de sentido, sino una negativa a someterse a la transparencia representativa de la cultura oficial.

Por otra parte, la noción de lo negro en *Mandrágora* debe entenderse como una categoría estética e ideológica interna al proyecto del grupo. La oscuridad no remite a una ausencia de sentido ni a una mera provocación formal, sino a un principio generativo que habilita formas alternativas de conocimiento poético. En este marco, lo negro funciona como una estrategia de resistencia simbólica frente a la racionalidad instrumental, al realismo dominante y a las expectativas sociales impuestas a la literatura. Así, la estética negra mandragórica articula una defensa de la autonomía poética y una crítica implícita al orden cultural vigente. La negatividad estética se convierte en un gesto político en sentido amplio: no como programa partidario, sino como intervención en el campo cultural y como disputa por los criterios de legitimación del arte.

De ese modo, en los escritos poéticos y en sus manifiestos del grupo se expresa explícitamente la voluntad de subvertir el canon literario chileno y de crear un espacio de autonomía poética, en el que el arte no se subordine a funciones sociales o políticas inmediatas.¹ Esta resistencia estética se manifiesta también en la circulación de textos internacionales y en la vinculación con el surrealismo francés, lo que refuerza el carácter transnacional y programático del proyecto (Mussy, 2001).

La revista *Mandrágora* como intervención cultural, gesto vanguardista, operación de negatividad estética y posicionamiento político

La teoría de Beatriz Sarlo sobre la revista como medio cultural subraya que la publicación no es un acto neutral, sino una respuesta a vacíos culturales específicos y una intervención situada en el presente. La revista transmite ideas estéticas e ideológicas que la constituyen en un discurso cultural capaz de disputar el campo literario dominante (Sarlo, 1992), entendiendo el campo intelectual como

[...] relaciones de competencia sino también relaciones de complementariedad funcional, de modo que cada uno de los agentes o de los sistemas de agentes que forman parte del campo intelectual debe una parte más o menos grande de sus características a la posición que ocupa en este sistema de posiciones y de oposiciones. (Bourdieu, 2002, p. 37).

Desde esta perspectiva, *Mandrágora* puede comprenderse como un agente que interviene activamente en el campo literario chileno mediante la creación de sus propios dispositivos de difusión, la publicación de textos estéticamente disruptivos y la reivindicación de la autonomía poética frente a las instancias dominantes de legitimación cultural. En términos de Bourdieu, su posición no solo se define por oposición a otros grupos o corrientes, sino también por las relaciones de complementariedad y tensión que estructuran el espacio de producción simbólica.

Si asumimos que la vanguardia no solo renueva las formas artísticas, sino además cuestiona las instituciones del arte desde su interior (Bürger, 2000), la revista *Mandrágora* encarna este gesto vanguardista a través de manifiestos como “Mandrágora, poesía negra” de Braulio Arenas (1938) e “Intervención de la poesía” de Enrique Gómez-Correa (1938), en los que se declara explícitamente la intención de disputar el canon literario chileno y de establecer canales alternativos de difusión. La creación de Ediciones Mandrágora refuerza esta independencia institucional y consolida la dimensión programática del proyecto (Rojas, 2012). Desde el primer número se evidencia esta elección de una estética que se expresa mediante el color negro, tal como lo plantea Arenas. Lo negro se configura como una constelación simbólica que articula noche y memoria, placer y terror, libertad e imaginación, instinto y belleza, conocimiento y automatismo, consolidándose como un principio estético totalizante.

Desde una lectura adorniana (Adorno, 2004), la estética de *Mandrágora* puede comprenderse como una forma radical de negatividad estética, en la que lo “negro” opera como principio crítico frente a la racionalidad instrumental que organiza la cultura moderna. La oscuridad, la opacidad semántica y la fragmentación del sentido no deben entenderse como déficits comunicativos, sino como estrategias formales mediante las cuales la obra se sustrae a las exigencias de claridad, utilidad y consumo impuestas por el orden social dominante. En este marco, lo negro no designa únicamente una tonalidad simbólica, sino una toma de posición estética que rehúsa la conciliación entre arte y realidad administrada.

La poesía mandragórica, al insistir en imágenes convulsivas, asociaciones automáticas y quiebres sintácticos, interrumpe la lógica de la identidad y del significado estabilizado. Esta interrupción constituye un gesto de resistencia: la obra se afirma en su negatividad, es decir, en su capacidad de no coincidir con el mundo tal como es. Lo negro se convierte así en una figura de la no-identidad, un espacio donde el lenguaje poético conserva su potencia crítica al no someterse a la transparencia ni a la función representativa.

En los manifiestos del grupo, particularmente en “Mandrágora, poesía negra”, esta concepción se explicita como programa estético e ideológico. La reiteración del sintagma *poesía negra* funciona como un núcleo organizador del proyecto, más que como una simple consigna retórica. Se trata de un hipotexto que articula los distintos números de la revista y que orienta la producción poética hacia una exploración deliberada de lo oscuro, lo inconsciente y lo no racional, en abierta oposición a las poéticas dominantes del realismo y del compromiso social inmediato.

Desde esta perspectiva, la apuesta mandragórica por el automatismo y por el inconsciente puede leerse como una radicalización de la autonomía estética. En lugar de ofrecer un mensaje ideológico directo o una representación reconocible de lo social, la poesía negra trabaja desde el extrañamiento, preservando un resto irreductible a la interpretación inmediata. Esta negatividad no implica una retirada apolítica, sino una forma indirecta de crítica cultural: al negarse a reproducir las formas discursivas dominantes, la poesía expone los límites del lenguaje racionalizado y del sentido común literario.

La estética negra de *Mandrágora* se constituye, así, como una intervención crítica dentro del campo literario chileno. Su pugna con las poéticas realistas y con las figuras ya consagradas no se reduce a una polémica personal o generacional, sino que expresa una disputa más profunda por los criterios de legitimación estética. La negatividad adorniana permite comprender este gesto como una forma de resistencia inmanente: la oscuridad se vuelve el lugar donde el arte preserva su capacidad de negación y su potencia utópica, imaginando otras formas de experiencia y de sensibilidad no subordinadas a la razón instrumental.

La revista *Mandrágora* se posiciona de manera explícita frente al canon literario chileno de su tiempo, no solo como una disputa estética, sino también como una intervención de carácter político-cultural. La impugnación del canon dominante —encarnado en figuras consagradas y en una poesía institucionalizada— responde a la necesidad del grupo de desarticular las jerarquías simbólicas que regulaban la legitimidad literaria en el campo cultural chileno. En este sentido, la crítica a la “vieja poesía” no se limita a una divergencia estilística, sino que se articula como un gesto de ruptura con las formas de autoridad intelectual vigentes.

La dimensión política de *Mandrágora* no se expresa a través de un programa partidista ni de una militancia directa, sino mediante una política de la escritura y de la imaginación. La adopción del surrealismo, el énfasis en el automatismo psíquico y la reivindicación de la poesía negra operan como estrategias de subversión simbólica que cuestionan los fundamentos racionales, morales y estéticos del orden cultural establecido. De este modo, la revista propone una reconfiguración del canon desde los márgenes, desplazando los criterios tradicionales de valoración literaria y abriendo un espacio para formas de expresión radicalmente disidentes. En el último número de la revista se siguen desplegando estos intertextos, puestas en escena de la estética de lo negro. Esta vez es el poeta Enrique Gómez Correa que despliega el escrito manifiesto “Testimonio de un poeta negro”:

Lo negro es esta actitud del ser que, desligándose de toda sistematización intelectual, le permite captar al hombre a través del negativo repentinamente, al placer en su forma fugaz, y vivirlo como categoría espiritual. Crimen, locura, sueño, perversión en estado de gracia y pureza. Se estará más allá de la dominante emanada del prejuicio del bien, así como de este otro prejuicio en formación que es el prejuicio del mal. No se tratará de ser maldito, poeta maldito, sino de no temerle a la maldición. (Gómez-Correa, 1943, p. 4)

Esta operación de relectura y desplazamiento del canon se materializa en la elección de una genealogía poética alternativa, en la que conviven autores europeos de ruptura como Isidore Ducasse Conde de Lautréamont, Arthur Rimbaud, Charles Baudelaire, Edgar Allan Poe, Friedrich Hölderlin y Alfred Jarry, junto a figuras centrales del surrealismo como André Breton, así como referentes del ámbito latinoamericano y chileno, entre los que destaca Vicente Huidobro. La inclusión de estos nombres no responde a una

lógica de consagración tradicional, sino a la construcción de un linaje poético afín a la insubordinación estética y a la transgresión de los límites impuestos por la tradición literaria nacional.

Conclusión

La experiencia de la revista *Mandrágora* se configura como una de las intervenciones más complejas y radicales del campo literario chileno del siglo XX, no solo por su adscripción al surrealismo, sino por la manera en que reformula dicha vanguardia en clave local, articulando estética, política cultural y disputa simbólica. Su propuesta de una “poesía negra” debe entenderse como un proyecto integral que desborda la renovación formal y se instala como una toma de posición frente a los modos dominantes de producción, legitimación y circulación de la literatura en Chile. En este sentido, *Mandrágora* no actúa únicamente como una revista literaria, sino como un dispositivo crítico que tensiona los límites del canon y redefine el lugar de la poesía en la esfera cultural.

La noción de lo negro, lejos de constituir una simple metáfora cromática o una estrategia de provocación, se erige como un principio estético e ideológico que articula negatividad, automatismo y opacidad semántica. Desde esta perspectiva, la oscuridad en la poesía mandragórica no remite a una ausencia de sentido, sino a una resistencia activa frente a la racionalidad instrumental y a las exigencias de claridad, utilidad y comunicabilidad que caracterizan a la cultura moderna. En consonancia con una lectura adorniana, la negatividad estética que atraviesa los textos de *Mandrágora* preserva la autonomía del arte y mantiene abierta una dimensión utópica: la posibilidad de imaginar formas de experiencia y de sensibilidad no subsumidas por el orden social vigente.

Asimismo, la pugna sostenida por el grupo con las figuras consagradas de la poesía chilena y con las revistas institucionalizadas de la época revela una conciencia aguda de las dinámicas del campo literario. La crítica a la “vieja poesía” y la confrontación directa con autores canónicos no deben leerse únicamente como gestos polémicos o generacionales, sino como estrategias deliberadas de desestabilización simbólica. A través de manifiestos, ataques retóricos y la construcción de una genealogía poética alternativa, *Mandrágora* disputa los criterios de autoridad cultural y propone una reconfiguración del canon desde los márgenes, afirmando el

derecho de la poesía a no responder a mandatos externos, ya sean estéticos, morales o políticos.

La dimensión política del proyecto mandragórico se expresa, por tanto, de manera indirecta y no programática. Lejos de una militancia explícita, la revista despliega una política de la escritura basada en la subversión de las formas discursivas dominantes, en la reivindicación del inconsciente y en la negación de la obra orgánica propia del arte burgués. El uso del automatismo, el *collage* y la fragmentación, ejemplificado en poemas como *Propaganda del terror*, convierte al lenguaje poético en un espacio de choque y extrañamiento, donde se interrumpe la lógica del sentido estabilizado y se cuestionan las convenciones que sostienen la cultura literaria hegemónica.

Finalmente, la relevancia histórica de *Mandrágora* reside tanto en su inserción en una red transnacional de vanguardias —particularmente en su diálogo con el surrealismo francés y la figura de André Breton— como en su capacidad para traducir y reconfigurar esas influencias en un contexto periférico. Al hacerlo, el grupo no solo inaugura una de las experiencias surrealistas más coherentes de América Latina, sino que deja una huella perdurable en la historia de la poesía chilena, al demostrar que la radicalidad estética puede constituirse como una forma de crítica cultural profunda. En su afirmación de la negatividad, de lo oscuro y de lo no reconciliado, *Mandrágora* instala una concepción de la poesía como espacio de insubordinación y libertad, cuya potencia crítica sigue interpelando las lecturas contemporáneas del canon y de la relación entre arte, ideología y sociedad.

Notas

¹ Si bien a lo largo de sus siete números la revista mantuvo una continuidad de pugna y subversión dentro del campo intelectual y literario chileno, esta confrontación incluyó incluso a la figura de Vicente Huidobro, muy cercano al grupo y, al mismo tiempo, profundamente admirado. Ello no impidió que *Mandrágora* lo incorporara dentro del tríptico crítico conformado por Neruda, De Rokha y el propio Huidobro, considerados representantes de una poesía ya institucionalizada y funcional a los mecanismos de consagración literaria vigentes. La revista se nutrió de una marcada influencia transatlántica, mediada principalmente por el surrealismo europeo, lo que consolidó su adscripción a un proyecto estético internacional. En este marco, el grupo *Mandrágora* ha sido considerado la experiencia surrealista más orgánica y coherente desarrollada en

América Latina, tanto por la claridad de su programa estético como por la sostenida práctica editorial que articuló poesía, manifiesto e intervención cultural. Desde sus páginas, el grupo manifestó además su apoyo a la causa de la Guerra Civil Española, posicionándose ideológicamente en un escenario de fuerte polarización cultural. Esta toma de posición se tradujo en una pugna constante con poetas vinculados al Partido Comunista y al Partido Socialista de Chile, entre ellos Humberto Díaz-Casanueva, Rosamel del Valle, Ángel Cruchaga Santa María y Juvencio Valle, figuras centrales del campo poético nacional de la época, algunos representantes de la Alianza de Intelectuales de Chile, de marcada influencia de Neruda y el Partido Comunista de Chile. No obstante, el blanco principal de los ataques fue Pablo Neruda, aludido de manera reiterada y despectiva como el “Bacalao”, emblema de una poesía hegemónica que el grupo identificó como adversaria estética e ideológica. La crítica a Neruda operó, así como un gesto simbólico de confrontación directa con el canon literario chileno y con las formas dominantes de legitimación cultural.

Referencias

- Adorno, T. W. (2004). *Teoría estética* (2.ª ed.; J. Navarro Pérez, Trad.). Akal.
- Arenas, B. (1938). Mandrágora, poesía negra. *Mandrágora*, 1, 1-4.
- Arenas, B. (1940). *El mundo y su doble*. Mandrágora.
- Arenas, B. (1941). *La mujer mnemotécnica*. Mandrágora.
- Arenas, B. Cáceres, J., Cid, T., y Gómez-Correa, E. (1939). *Ximena*. Mandrágora.
- Arenas, B., Gómez-Correa, E., y Cáceres, J. (1957). *El A G C de la Mandrágora*. Mandrágora.
- Arenas, B., Gómez-Correa, E., y Cid, T. (1939). *Defensa de la poesía*. Mandrágora.
- Bourdieu, P. (2002). *Campo de poder, campo intelectual: Itinerario de un concepto*. Montessor.
- Breton, A. (2013). *Antología (1913–1966)* (T. Segovia, Trad.). Siglo XXI.
- Bürger, P. (2000). *Teoría de la vanguardia* (3.ª ed.; J. García, Trad.). Península.
- Cáceres, J. (1941a). *René o la mecánica celeste*. Mandrágora.
- Cáceres, J. (1941b). *Pasada libre*. Mandrágora.
- Cid, T. (1942). *Bouldroud*. Mandrágora.
- Gómez Correa, E. (1938). Intervención de la poesía. *Mandrágora*, 1, 9.

- Gómez Correa, E. (1940). *Las hijas de la memoria*. Mandrágora.
- Gómez-Correa, E. (1941). *Cataclismo en los ojos*. Mandrágora.
- Gomez Correa , E. (1943). Testimonio de un poeta negro. *Mandrágora*, 7, 3-16.
- Gómez-Correa, E. (1945). *Mandrágora, Siglo XX*. Madrágora.
- Gómez-Correa, E. (1955). *Reencuentro y pérdida de la Mandrágora*. Mandrágora.
- Huidobro, V. (1938). De cuando en cuando. *Mandrágora*, 1, 5.
- Mussy, L de. (2001). *Mandrágora. La raíz de la protesta o el refugio inconcluso*. Universidad Finis Terrae.
- Mussy Roa, L. de, y Aránguiz Pinto, S. (2004). *Teófilo Cid: Soy leyenda. Obras completas* (Vol. I). Cuarto Propio.
- Noriega, J. E. (1982). La Mandrágora en Chile: Profecías poéticas y revelaciones del género negro. *Revista Iberoamericana*, 48(118-119), 201-214.
<https://doi.org/10.5195/REVIBEROAMER.1994.6433>
- Rodríguez Monarca, C. (2014). Metatextos literarios de la vanguardia chilena (1914-1938). *Revista Chilena de Literatura*, 86, 75-94.
https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-17132008000100012
- Rojas, W. (2012). *Cronología del Movimiento Surrealista. Síntesis comentada*. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Rovira, J. C. (1991). Mandrágora o la pereza de la vanguardia tardía. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 20, 231-242.
<https://data.cervantesvirtual.com/manifestation/1256112>
- Sarlo, B. (1992). Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *América: cahiers du CRICCAL*, 9, 9-16. http://www.persee.fr/doc/ameri_0982-9237_1992_num_9_1_1047
- Waldberg, P. (2004). *Dadá: La función del rechazo. El surrealismo: La búsqueda del punto supremo* (M. Jaua Alemán, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Presentación de *Revista stultifera* y normas de publicación

Revista stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Revista stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Revista stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más

en términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la

revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, las propuestas se analizarán mediante el software de detección de plagio *iThenticate*, antes del envío de los textos a arbitraje. El marco de referencia de *Revista stultifera* para velar por la ética de la publicación son los “Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas” del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad Austral de Chile, *Revista stultifera* suscribe las políticas institucionales para

las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de la contribución de cada autor del manuscrito

Revista stultifera asume el modelo CRediT (*Contributor Roles Taxonomy*) a la hora de reconocer y jerarquizar las contribuciones individuales de los autores. El autor de correspondencia ha de garantizar que las descripciones de los roles se especifiquen con precisión y sean acordadas por los autores. Los roles de todos los autores deben enumerarse, utilizando las categorías pertinentes: conceptualización, metodología, investigación, software, gestión de datos, escritura y edición. En caso de que los autores hayan contribuido en múltiples roles, se indicará oportunamente. La especificación de las responsabilidades y contribuciones de cada autor debe suministrarse con cada envío.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 9, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2026
ISSN 0719-983X

Editorial: Nuevamente, política y crimen

Juan Antonio González de Requena Farré

La máquina que solo mata: epistemología del miedo, normalización del exterminio y el ocaso de la palabra

Francisco Tiapa

Más allá de la nostalgia trumpista: algunas reflexiones sobre las bases mitológicas del discurso político antiinmigrante en el populismo reaccionario estadounidense

Gerardo Vélez Argueta

Nihilismo, valores y política. Wendy Brown, lectora de *Política como vocación* de Max Weber

Nicolás Fraile

***La república* como novela: delirio y ficción en la utopía platónica**

Jorge Polanco

***La ciudad de Gonzalo Millán* como procedimiento técnico**

David Bustos

Estética negra e intervención cultural en la revista *Mandrágora*

Jonathan Salas Yañez