

Anacronismo e historia. Sobre la historiografía reaccionaria: el caso de Chile

Claudio Aguayo Bórquez*

Recibido: 1 de marzo de 2022
Dictaminado: 30 de abril de 2022
Aceptado: 29 de junio de 2022

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es exponer el concepto de historiografía reaccionaria. En un primer momento, me centro en delimitar el debate sobre los usos de la historiografía en el pensamiento conservador y de derechas, partiendo de la idea reciente de *alt-histories* empleada por Louie Valencia-García. Muestro que los anacronismos son una parte importante de la historiografía reaccionaria y que producen un efecto de no-sincronicidad (*Ungleichzeitigkeit*), al decir del filósofo alemán Ernst Bloch. En un segundo momento, intento delimitar esta no-sincronicidad en el marco de la teología política europea y lo que Carl Schmitt llama “filosofía política de la contrarrevolución”. Contrario a algunos planteamientos que me propongo interrogar, el pensamiento reaccionario no priorizaría una imagen lineal y sincrónica de la historia, sino que se nutre de una representación excepcionalista del evento revolucionario y de las respuestas que podrían dársele. Posteriormente, muestro algunos exponentes de la historiografía reaccionaria en Chile y discuto sus presupuestos conceptuales: en especial Mario Góngora y Jaime Eyzaguirre, dos pensadores fundamentales del conservadurismo chileno. El concepto de historiografía

* University of Michigan, Michigan, Estados Unidos. Correo electrónico: claguayo@umich.edu

reaccionaria, en mi opinión, ayudaría a deconstruir los presupuestos filosóficos y las “metástasis teóricas” al decir de Hans Blumenberg, con las que la historia lee los eventos críticos. Lejos de ser inocentes, los usos políticos del pasado están sobredeterminados por posiciones coyunturales y concepciones teóricas determinables. Mediante una visitación de la ensayística de intelectuales católicos del siglo XIX y de la derecha chilena del siglo XX, me acerco a la investigación de un capítulo de la historia conceptual de la derecha latinoamericana, la historiografía reaccionaria.

Palabras clave: *historiografía reaccionaria, no-sincronicidad, pensamiento reaccionario, historia tradicionalista, pensamiento conservador, derecha chilena.*

Anachronism and History. About Reactionary Historiography: The Chilean Case

ABSTRACT

The objective of this work is to expose the concept of reactionary historiography. First, I will focus on delineating the debate about the uses of historiography inside conservative and right-wing thought, starting from the recent idea of Alt/Histories used by Louie Valencia-García. I will show that anachronisms are an important part of reactionary historiography and that they produce an effect of non-synchronicity (*Ungleichzeitigkeit*), according to the German philosopher Ernst Bloch. In a second moment, I will delimit this non-synchronicity in the framework of European political theology and what Carl Schmitt calls “the political philosophy of the counterrevolution”. Contrary to some approaches that I question here, reactionary thought would not prioritize a linear and synchronous image of history, but instead feeds on an exceptionalist representation of the revolutionary event and the responses that could be given to it. Subsequently, I expose some exponents of reactionary historiography in Chile and discuss the philosophical presuppositions of their work: especially Mario Góngora and Jaime Eyzaguirre, two fundamental thinkers of Chilean conservatism. The concept of reactionary historiography, in my opinion, would help to deconstruct the philosophical presuppositions and the “theoretical metastases” in the words of Hans Blumenberg, with which history reads critical events. Far from being innocent, the political uses of the past are overdetermined by conjunctural positions and determinable theoretical conceptions. Through a visit to the essays of Catholic intellectuals of the nineteenth century and of the Chilean right-wing thought of the twentieth century, I start the investigation of a chapter of the conceptual history of the Latin American right, reactionary historiography.

Key words: *reactionary historiography, non-synchronicity, reactionary thought, traditionalist history, conservative thought, Chilean right.*

1. INTRODUCCIÓN

En el presente ensayo intento mostrar los filosofemas que operan al interior de una forma determinada de hacer historiografía, que denomino historiografía reaccionaria. Utilizo este término a partir de un texto de Massimiliano Tomba inscrito, valga mencionar, en un campo de debates diferente, el de la relación entre marxismo e historia.¹ La historiografía reaccionaria se puede caracterizar como un uso del pasado comprometido con la revalorización idílica del período colonial, la lectura revisionista del proceso de independencias y finalmente la conjuración —tanto conceptual como historiográfica— activa de la revolución entendida como desorden del tiempo, e interrupción negativa. La historiografía reaccionaria pertenece al tradicionalismo y la “filosofía política de la contrarrevolución”, al decir de Carl Schmitt, en un sentido más amplio.²

Los autores que aquí expongo han sido generalmente leídos dentro de la tradición revisionista y decadentista o bien como exponentes del corporativismo hispanista y el fascismo católico.³ Julio Pinto enfatiza correctamente el carácter partisano de la historiografía de la que aquí me ocupo, cotejando las posiciones de autores como Mario Góngora o Jaime Eyzaguirre con las de sus contemporáneos marxistas: Hernán Ramírez Necochea o Julio César Jobet.⁴ Pinto subraya el carácter partisano de la historiografía chilena en el período que va desde 1950 a 1973, año en que el golpe de estado producirá un trastorno profundo en el campo historiográfico. Añadiría que las tomas de posición en la historiografía sedimentan una serie de recursos que constituyen verdaderos filosofemas.⁵

Más que centrarme en los errores metodológicos o en las falencias del archivo de la historiografía reaccionaria, se trata de mostrar su productividad conceptual y sus dispositivos meta-históricos. Autores como Cristián Gazmuri o Luis de Mussy han investigado el lugar específico de los historiadores católicos chilenos dentro del espectro mucho mayor de las historiografías

¹ Tomba, *Marx Temporalities*.

² Schmitt, *Teología política*.

³ Para el problema del revisionismo histórico como expresión de las ideologías de la decadencia de occidente: Halperin Donghi, “El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional”. Para el problema del fascismo católico: Verbal, “Antiliberalismo y fascismo católico. Las dos caras del pensamiento político de Mario Góngora”.

⁴ Pinto, *La historiografía chilena durante el siglo xx*, pp. 33-69. A lo largo de este capítulo titulado “La historiografía como instrumento de cambio” Pinto se dedica a contrastar las filiaciones utópicas y políticas de los historiadores del período que va desde 1950 hasta el golpe militar de 1973, que consagra una situación de suyo diferente, de la que no me puedo ocupar cabalmente en el presente trabajo.

⁵ Tomo el término “filosofema” de Jacques Derrida.

conservadoras y de derecha.⁶ Rafael Sagredo, por ejemplo, se enfoca en el problema de la relación entre historia y épica intentando desentrañar el lugar fundamental que le tocó a la historiografía conservadora de principios del siglo xx —representada fundamentalmente por Francisco Antonio Encina— en la construcción de la idea de nación.⁷ Filósofos como Hugo Herrera por otra parte, han intentado desprender una hermenéutica conceptual propia a partir del discurso historiográfico conservador considerado en su conjunto— aunque centrándose en las figuras de Góngora, Encina y Edwards.⁸

No se puede negar que la historiografía reaccionaria pertenece al campo de una historia gloriosa y edificante, pero su carácter específicamente católico e inclusive restauracionista exige un tratamiento aparte. Más allá de la discusión sobre la evolución del campo historiográfico chileno, habría que retratar el campo epistemológico-político en el que se desenvuelve la historiografía reaccionaria, como parte de las producciones de la ideología nacional. No desconozco que sigo en este sentido un camino abierto hace décadas —especialmente por Carlos Ruiz— pero abandonado como labor crítica, consistente en pensar y deconstruir la historiografía como campo de disputa conceptual, ideológico y teórico.⁹

Esta investigación intenta mostrar el cuasi-trascendental de la historiografía reaccionaria, que no puede sino derivar en filosofías de la historia de motivación primariamente política —y eventualmente religiosa—. Para establecer el concepto de historiografía reaccionaria sigo algunos pasos mínimos. En primer lugar, clarifico un problema aparentemente especulativo: el carácter anacrónico del pensamiento reaccionario y su no-sincronicidad. Mi posición en este punto es que el concepto que los reaccionarios construyen para entender el fenómeno de la revolución es eminentemente teológico-político. Parto del concepto empleado por Carl Schmitt en *Teología política*, “filosofía política de la contrarrevolución”, con el que se refiere a tres eminencias del pensamiento reaccionario: Joseph de Maistre, Donoso Cortés y el vizconde de Bonald. La idea de anacronismo funciona en esta filosofía política contrarrevolucionaria como anunciación de la providencia y el poder constituyente católico. Luego nuestro una variación romántica de estas teorías providencialistas del poder: lo que el historiador chileno Mario Góngora llama “interpretación tradicionalista” de la historia. Finalmente, me concentro en las operaciones que hay en este linaje intelectual: el colapso de la historia en la literatura medievalizante y la

⁶ Luis de Mussy, *Balance historiográfico chileno*. Cristián Gazmuri, *La historiografía chilena, Tomo II 1842-1970*. Gazmuri inscribe a Jaime Eyzaguirre en el campo de la “historiografía hispanista” y a Mario Góngora como parte de la escuela de los anales.

⁷ Sagredo, “El fin de ‘la’ historia de Chile en el siglo xix”, pp. 154 y ss.

⁸ Particularmente en: Herrera, *Pensadores peligrosos*.

⁹ Ruiz Schneider, “Tendencias ideológicas de la historiografía chilena del siglo xx”.

reintroducción de la teología política, en este caso, como historia escatológica. El caso de los intelectuales chilenos será fundamental para dotar de un sentido al término de historiografía reaccionaria.

2. “ALT-HISTORIAS”, NO-SINCRONICIDAD Y REACCIONARISMO

El concepto “alt-history” utilizado por Louie Valencia-García sirve como señuelo para delimitar el problema conceptual del presente trabajo. En su libro *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, Valencia-García se pregunta por los usos del pasado en los movimientos de derecha contemporáneos, y particularmente por la recurrencia a la historia por parte de un estrato de intelectuales públicos con ascendencia de masas, aunque desprovistos de credenciales académicas. Por ejemplo, el comunicador conservador Dinesh D’Souza escribió en 2017 un libro cuya suerte definió parte del debate intelectual de los últimos años, *The Big Lie: Exposing the Nazi Roots of the American Left*. Este libro cambió el curso de una serie de equivalencias que venían operando en el campo político desde entrados los años 70’ entre derecha y fascismo.

En América Latina, particularmente, este uso maniqueo del pasado histórico contribuyó a desautorizar la conclusión, bastante asentada en los lenguajes políticos de la izquierda, de que las derechas latinoamericanas eran fascistas por su evidente filiación con los gobiernos militares.¹⁰ Es digno de atención que a partir de libros como el de Dinesh D’Souza —acompañados por documentales dirigidos por el mismo autor— frases como “Hitler fue socialista” tuvieron fuerte ascenso en los medios de comunicación y las redes sociales.¹¹

Para Valencia-García el concepto de “alt-history” refiere al término “alt-right”, un “conjunto heterogéneo de corrientes de extrema derecha situadas fuera del conservadurismo convencional”.¹² A diferencia de las derechas alternativas, que experimentaron su pico de influencia durante el gobierno de Trump, las “alt-histories” tendrían una data más larga. Serían hallables en el viejo mito franquista de “El Cid” Rodrigo Díaz de Vivar (c. 1043-1099), empleado como elemento de cohesión y sutura de la nacionalidad hispánica,

¹⁰ Véase, por ejemplo, el cuestionamiento que hace de esta lectura Atilio Boron en “El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina”, pp. 509-519.

¹¹ Pablo Stefanoni ha analizado la creciente influencia de este tipo de sentencias simplificadas, cuyo objetivo es la modificación de las narrativas históricas al nivel del sentido común, en una comunidad global de neorreaccionarios, homonacionalistas, paleolibertarios y neoconservadores. Véase *¿La rebeldía se volvió de derecha?*

¹² Stefanoni, *¿La rebeldía se volvió de derecha?*, p. 85.

en las ideas del *perigo vermelho en Brasil*, o en la re-escritura de las narrativas coloniales al interior del discurso historiográfico conservador.¹³ Para Valencia-García, en las alt-historias:¹⁴

la historia es alterada a través del revisionismo histórico, o de la modificación y rechazo de argumentos históricos (frecuentemente basados en la interpretación, selección o disponibilidad de archivos) y la recuperación de nueva información histórica. Las alt-historias son creadas mediante (1) la denegación histórica, que puede incluir el rechazo abyecto de la evidencia y el archivo; (2) creencia en una historia cíclica o teleológica, que asume a dónde vamos o dónde estamos; (3) narrativas del declive que asumen la teoría de la degeneración en vez de intentar comprender las transformaciones históricas, (4) mitologización que es creada cuando los hechos históricos son reemplazados por quimeras, (5) nostalgia por un pasado imaginado que supone frecuentemente una declinación actual y un intento de excluir o subrayar un hecho histórico y una narrativa determinada, (6) a-historicidad basada puramente en lo incierto y (7) a través de vías frecuentemente fragmentarias o sesgadas en las que la historia es retratada y recordada en la memoria popular y pública (películas, libros escolares, shows de televisión, etc.).¹⁵

Teniendo en cuenta esto, me parece que se puede pensar la historiografía reaccionaria como una modalidad más vieja de las alt-historias.

El reaccionarismo circula de hecho en torno a un objeto fundamental, la revolución, al cual se le opone. Ya en sus inicios, los pensadores reaccionarios se abocan a la tarea de construir una verdad alternativa sobre la revolución, entendida como hecho traumático fundamental. Como escribió Javier Herrero a la revolución los reaccionarios oponen “mitos que apelan a las pasiones de las clases reaccionarias”, tales como el mito de la *conspiración universal*, de los *derechos humanos*, de las fuerzas del Mal contra el Bien, etc.¹⁶ A este rechazo a la revolución, se le suma un dispositivo teórico específico, el del anacronismo y la no-sincronicidad.

El anacronismo conceptual es un dispositivo crucial para la historiografía

¹³ Sobre el *perigo vermelho*, Bivar, “Long Live the Polarization: The Brazilian Radical Right and the Uses of the Past under Jair Bolsonaro”, pp. 235-244. Sobre la re-escritura de las narrativas coloniales en la derecha española contemporánea: Carrasco, “The Black Legend and Its Shadow: *Re-writing* Colonial Narratives, the *Blind Spots of Racism* and the Rise of Conservative Nationalisms”, pp. 69-89.

¹⁴ Utilizo el término *alt-historias* como posibilidad de traducción del término *Alt-Histories* empleado por Valencia-García y otros.

¹⁵ Valencia García, *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, p. 9.

¹⁶ Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, p. 23.

reaccionaria.¹⁷ Las ideas del pasado son también las del presente, el discurso y la retórica política actual pueden apoyarse en una filosofía originaria y antigua. Aquí acuden dos procedimientos teóricos auxiliares: la suposición de una época dorada de los valores —como lo fue la edad media para autores como el anticomunista ruso Nicolás Berdiaeff— que debe reeditarse, y la oposición radical y negativa a un mundo hundido en la podredumbre y la decadencia, como se expone en *La decadencia de occidente*, del alemán Oswald Spengler, o la literatura católica francesa de entreguerras.¹⁸

Un ejemplo extremo del anacronismo en la historiografía reaccionaria es la relación que mantienen los estratos intelectuales del nacionalismo católico con la historia de las ideas en Chile y Argentina.¹⁹ El sacerdote jesuita Guillermo Furlong afirmaba en 1967 que “Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución” en un artículo que convierte a los líderes de la Revolución de Mayo argentina en tradicionalistas escolásticos y proto-jesuitas.²⁰ Jaime Eyzaguirre consideraba al conquistador de Chile, Pedro de Valdivia, como el último de los caballeros medievales arribando a tierras americanas.²¹ La legitimidad del presente histórico es reducida a la tradición, a una temporalidad mítica, al modo de un elemento no contemporáneo: de lo que se trata en el presente trabajo es de lo que Bloch llama la “obligación a su dialéctica”, a la dialéctica de la reacción.²²

Doy otro ejemplo: en 1937, un año después del estallido de la Guerra Civil Española, una editorial claramente alineada con la Falange publica *Humanismo frente a comunismo. La primera monografía anticomunista publicada en el mundo, obra de un pensador español*. Este libro pretende mostrar cómo ya el jesuita Juan Luis Vives (1492-1540) habría pensado las coordenadas de un

¹⁷ Para el problema del anacronismo conceptual: Palonen, “Reinhart Koselleck on Translation, Anachronism and Conceptual Change”; Fabio Vizeu. “Aanacronismo conceitual e construção social do conhecimento em estudos organizacionais: uma análise a partir da história conceitual”.

¹⁸ Tanto Berdiaeff como Spengler jugarán un rol importante en la formación de los historiadores católicos de derecha en Chile. Ver: Diego González, *Una revolución del espíritu. Política y esperanza en Frei, Eyzaguirre y Góngora*. Sobre la literatura francesa de entreguerras, el *Diario de un cura de campo* de Bernanos fue importante para los historiadores católicos chilenos, al igual que La salvación por los judíos de León Bloy. Bernanos fue parte de los *Camelots du Roi* y de la *Action Française*, organizaciones proto-fascistas católicas previas dirigidas por Maurras.

¹⁹ Véase, para un análisis pormenorizado del nacionalcatolicismo en Argentina: Zanatta, *Perón y el mito de la nación católica*.

²⁰ Furlong, “Francisco Suárez fue el filósofo de la revolución argentina de 1810”.

²¹ Eyzaguirre, “Fisionomía histórica de Chile”, p. 49. También *Ventura de Pedro de Valdivia*, pp. 56 y ss.

²² Bloch, *Herencia de esta época*, pp. 111.

anticomunismo católico. La construcción del imaginario falangista se basó en este tipo de operaciones, más allá de una diversidad de escenarios ideológicos.²³ En la portada del libro, inclusive, se superpone la imagen de Juan Luis Vives con las flechas y el yugo de la Falange: singularidad visual que describe vivamente el anacronismo de la historiografía reaccionaria. La descontextualización de la obra de Vives *De comunione rerum* permite la conversión tardía de un pensador católico del siglo xvi en un teórico anticomunista *avant la lettre*.

El autor de *Humanismo frente a comunismo*, Wenceslao González-Olivero, reconoce que su operación es parte de una “*Kulturkampf* en su recta y elemental acepción: una lucha por la cultura”.²⁴ Vives sería el contestador anticipado de Marx y de la “monstruosidad soviética” que se obstina en producir “por una cirugía sangrienta y necromántica, hombres que no son al modo espontáneamente natural”.²⁵ Mediante la igualación anacrónica entre el “comunismo anabaptista” de Thomas Münzer y el comunismo soviético de la era Stalin, se consigue la existencia de una oposición de tipo ancestral, centenaria, entre la “civilización de la cantidad” que contiene al capitalismo y al comunismo y la “civilización de la cualidad” católica y jerárquica. La desunión entre lo “temporal y lo espiritual” sería la base de una desviación que produce tanto al capitalismo como al comunismo, encarnado en los nombres de Lutero y Münzer respectivamente.²⁶ Mientras que el ejercicio historiográfico sobre el mismo episodio que hiciera Engels en 1850 se basaba en una lectura de los límites estructurales de la experiencia de Münzer y las sublevaciones campesinas del siglo xvi en Alemania, la apropiación tradicionalista de Juan Luis Vives, pertenece a una necesidad del todo reaccionaria: la de recusar y reprimir el síntoma revolucionario.²⁷

Nuestro problema se inscribe en un campo que Reinhart Koselleck llamaría histórico-conceptual. Koselleck se fijó sobre todo en la diferencia percibida en la lengua alemana, entre *historie* y *Geschichte*, entre la historia como narrativa más o menos objetiva de los acontecimientos, y la historia como discurso.

²³ Jiménez Martínez, “El corpus ideológico del franquismo: principios originarios y elementos de renovación”.

²⁴ González-Oliveros, *Humanismo frente a comunismo*, p. 7.

²⁵ *Ibid.*, p. 32.

²⁶ *Ibid.*, p. 71.

²⁷ Sobre Vives, González-Olivero escribe: “Español tenía que ser [...] Si en el comunismo combatido por Vives se hallan ya en germen todos los caracteres del comunismo contemporáneo, tendremos que subrayar la coincidencia sorprendente de que española fuese la primera pluma que dio batalla singular al comunismo en el orden ideológico, y que haya sido española también la primera espada blandida en nuestra época para cerrar con él un duelo a muerte”. González-Oliveros, *Humanismo frente a comunismo*, pp. 9-10. El texto de Engels: *The Peasant War in Germany*.

Para el autor, esta última corresponde también al surgimiento de la historia como ideograma que es capaz de aglutinar en sí el significado vivo de un pueblo.²⁸ En este tipo de historia o *Geschichte* se producen metástasis teóricas y filosofemas residuales, cuya función puede ser correctamente ubicada dentro del campo de las ideologías.²⁹ El término “edad media” para Koselleck confluye en este tipo de operaciones, que hacen legible un campo de multiplicidad en una unidad histórica autónoma, a la manera de un sujeto.³⁰ La revolución, para el reaccionarismo, se instituye como una suerte de espejo en el que el sujeto reaccionario/católico puede contemplarse de manera invertida: la historia queda articulada en torno a ese clivaje conceptual.

Si pretendemos interrogar conceptualmente la historiografía reaccionaria, debemos tener en cuenta que el concepto de revolución tampoco es percibido y administrado de forma equitativa dentro de la tradición conceptual conservadora, tradicionalista o reaccionaria. Mientras que en el período posterior a la Revolución de 1789 se trata de reivindicar lo que el revolucionarismo viene a destruir —la tradición o la comunidad cristiana— en la historiografía reaccionaria que aquí nos ocupa principalmente, ocurrida en el siglo xx chileno, las revoluciones americanas funcionan como respuestas tradicionalistas al suceso traumático de la crisis del mundo católico y la mediación monárquica entre soberanía y comunidad.³¹ En todo caso, la historiografía reaccionaria articula una *Geschichte* ordenada en torno a la revolución, y por eso puede pensarse como una *alt-historia*.

Elías Palti expone muy bien el problema de la sedimentación conceptual y filosófica de los historiadores a partir del caso del revisionismo historiográfico reciente.³² Si el revisionismo muestra los límites de la interpretación rupturista de las independencias, lo hace al costo de imponer al modelo de la ruptura revolucionaria otro de la continuidad de los lenguajes políticos. La disyuntiva “ruptura/discontinuidad” no alcanza a dar cuenta de la misma problemática que intenta cubrir por que se encuentra “encastrada” en modelos teleológicos, lo que requeriría un “trabajo previo de socavamiento crítico de los enfoques típico-ideales”.³³ Este trabajo de socavamiento —o deconstrucción— de la historiografía requiere partir del hecho de que los conocimientos históricos se encuentran “sobredeterminados” por la coyuntura en la cual se enuncian,

²⁸ Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, pp. 20-37 e “Historia de los conceptos y conceptos de historia”, pp. 43-46.

²⁹ El término “metástasis teórica” pertenece a Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*.

³⁰ Koselleck, *The practice of Conceptual History*, p. 129.

³¹ Véase, Palti, *An Archeology of the Political*.

³² Sobre todo de François-Xavier Guerra.

³³ Palti, *¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia política e intelectual latinoamericana*, p. 33.

y que producen ideologemas residuales para esa coyuntura. Ernst Bloch puso mucho hincapié en el poder de estos ideologemas al pensarlos como el vértice no-contemporáneo o no-sincrónico (*Ungleichzeitigkeit*) del fascismo.³⁴

Pese a que el objeto de trabajo de los historiadores reaccionarios haya sido indudablemente el pasado empírico, en el uso que hacen de él nos topamos con un objetivo ideológico manifiesto: la necesidad de denegar la contemporaneidad del presente, de introducir un elemento que en las narrativas “oficiales” de la modernidad y de la historia liberal sería no-contemporáneo y anacrónico. En adelante, me concentraré en exponer la estructura general de este anacronismo.

3. ANACRONISMO E HISTORIA

El concepto de no-contemporaneidad aparece en los escritos de Bloch para estudiar el nacionalsocialismo alemán. Bloch piensa la no-contemporaneidad nacionalsocialista como la emergencia de una serie de elementos anacrónicos, lugares, objetos, costumbres y rituales provistos de un “aura gótica”, “remanentes torcidos” (*schiefen Rest*) de una época precapitalista ya fenecida —o en vías de hacerlo—.³⁵ El nacionalsocialismo aparece como la inoculación de estos elementos anacrónicos en la ideología de la pequeñoburguesía alemana. La clase media desea una vida estatal y moderna y sin embargo medieval y gótica: una vida burocrática “bajo el mando de un duque” (*des magischen Beamsteinseins unter einem Herzog*) dice Bloch. Una existencia aferrada al bienestar capitalista, pero que no renuncie a la “magia podrida” (*fauler Zauber*) de la edad media germánica constituida como ideal valórico-mitológico.

Para Bloch, en todo caso, habría que tener en cuenta dos tipos de anacronismos: los anacronismos malos (*schechten Anachronismen*) y los anacronismos genuinos del proletariado revolucionario alemán. Alemania, “tierra clásica de la no-sincronicidad”, constituye así la anomalía que permite explicar el ascenso del fascismo como una expresión negativa de las temporalidades plurales.³⁶ “Las necesidades y los recursos de tiempos antiguos —escribe Bloch— aparecen a través del relativismo del cansancio general, como el magma a través de una delgada capa”.³⁷ Valga mencionar que la no-sincronicidad de Bloch (*Ungleichzeitigkeit*) no es equivalente con el evento mesiánico de Walter Benjamin, caracterizado por su capacidad de detener o poner en cuestión el tiempo histórico lineal o, como dice el propio Benjamin,

³⁴ Bloch, *Herencia de esta época*, p. 100.

³⁵ *Ibid.*, p. 101.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.

³⁷ *Ibid.*, p. 107.

“hacer saltar el continuum” de la historia.³⁸ Más bien encarna una posibilidad en el desarrollo histórico del capitalismo asentado en una estructura de temporalidades plurales.³⁹ Desde la perspectiva de Bloch, en este sentido, el anacronismo es no sólo la operación teórica del historiador o del filósofo, sino un subproducto de la estructura de relaciones capitalistas.

Bajo esta premisa teórica blochiana, Massimiliano Tomba considera que el reaccionarismo (la “historiografía reaccionaria”) es una reimposición de la temporalidad lineal frente a la revolución, una “sincronización” frente a la no-sincronicidad del tiempo revolucionario.⁴⁰ Las revoluciones son momentos que abren “nuevas temporalidades”, que desafían el tiempo histórico atribuido al capitalismo con sus sesgos de modernidad y progreso.⁴¹ En cambio, la historiografía reaccionaria prefiere el tiempo único y lineal, la “temporalidad del estado”.⁴²

Además de la historiografía conservadora de Tocqueville, Tomba utiliza como referencia a Donoso Cortés, una de las síntesis más importantes del reaccionarismo europeo:

Durante el siglo diez y nueve, la historiografía reaccionaria intentó restaurar el continuum histórico no sólo mediante la suavización de las rigurosidades de la cesura [revolucionaria], sino también mediante la sincronización de los varios tiempos históricos de tal manera de reconectarlos en una única temporalidad del estado. Donoso Cortés intentó metabolizar la experiencia de las revoluciones [...] insertándolas en un proceso histórico de larga duración, dentro del cual la revolución francesa sería un umbral infernal.⁴³

Para Tomba, la existencia de una “historiografía reaccionaria” que concibe la revolución como un umbral infernal, constituye uno de los elementos paradigmáticos del pensamiento conservador. Donoso Cortés serviría de modelo en la medida en que reinserta el umbral infernal revolucionario en los procesos de larga duración. Frente a la no-sincronicidad de la revolución, el reaccionarismo propondría una recomposición del “tiempo homogéneo y vacío”, al decir de Benjamin, es decir, sincrónico.⁴⁴

En mi opinión, la atribución que hace Tomba a Donoso Cortés como pensador de la sincronicidad es errática, y termina estableciendo un dualismo, toda vez

³⁸ Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 49.

³⁹ Morfino, V., “On Non-contemporaneity: Marx, Bloch, Althusser”, pp. 117-147.

⁴⁰ Tomba, *Marx's Temporalities*, p. 4.

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

⁴² Este motivo de una temporalidad “del estado” aparece recurrentemente en el libro de Tomba. Véase *Marx's Temporalities*, pp. 166-170.

⁴³ Tomba, *Marx's Temporalities*, p. 4.

⁴⁴ Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, p. 48.

que genera una hipóstasis que pone en un lado al estado, la sincronidad y el tiempo lineal y del otro la revolución, la no-sincronidad y el tiempo mesiánico que hace “saltar el continuum” de la historia. Dualismo manifiesto cuando, hacia el final de su libro, el autor elabora una reconstrucción del ejercicio historiográfico marxista por excelencia acerca de la acumulación originaria: para Tomba, el estado es un mecanismo que sincroniza temporalidades disidentes, y su violencia una *Gewalt* sincronizadora.⁴⁵ La acumulación originaria de Marx sería legible, en tal caso, como la historiografía de la sincronización.

La lectura de Tomba merece dos precauciones. En primer lugar, hay que ser cautos frente a una suerte de eticidad terminológica que opera una equivalencia entre no-sincronidad y revolución y sincronidad y capitalismo, reacción o conservadurismo. Precisamente a partir de ello, hay que considerar la posibilidad de que el pensamiento conservador produzca e incentive imágenes no-sincrónicas, formas *Ungleichzeitigkeit* de representación del tiempo revolucionario. Cuando Massimiliano Tomba inscribe el pensamiento de Donoso Cortés en la historia de la sincronidad estatalista, lo que oblitera es que para toda una tradición reaccionaria la revolución es, de hecho, *pouvoir constituant* en su estado puro, interrupción o génesis absoluta, no-sincronidad.⁴⁶

Como muestra el pensamiento de un contrarrevolucionario temprano, el padre español Fernando de Zeballos, las figuras de la interrupción, del desorden y de la alteración de la comunidad cristiana están en el origen de la representación reaccionaria de la revolución. Zeballos inicia una querrela intelectual contra lo que ya en la época se conoce como la “secta de los filósofos”, es decir, la filosofía iluminista francesa del siglo XVIII. La secta filosófica es representada como una innovación que inspira el “aborrecimiento de los reyes”, la “exhortación a la anarquía” y la “conspiración que siempre grita contra las dignidades eminentes, una trompeta contra el sosiego y el orden público, un *perpetuo tumulto*”.⁴⁷ Este tipo de reclamo contra el tumulto perpetuo y la anarquía no es poco común en la ortodoxia católica que, con posterioridad a la revolución francesa, sería conocida como *ultramontana*.

Rafael Valdivieso, arzobispo de Santiago y padre intelectual del ultramontanismo católico chileno, en su polémica con el pensador liberal Francisco Bilbao calificaba la filosofía revolucionaria como el “azote violento de un ateo”, que sacude el “yugo paterno” de la Iglesia.⁴⁸ Todavía entrado el siglo XX, el ultramontanismo católico seguirá pensando la revolución como un

⁴⁵ Tomba, *Marx's Temporalities*, p. 168.

⁴⁶ Como muestra Manuel Moreno Alonso en *La revolución francesa en la historiografía española del siglo XIX*, pp. 167-195.

⁴⁷ Zeballos, *La falsa filosofía*, pp. 287-294. Subrayado mío.

⁴⁸ Valdivieso, “Refutación de los errores religiosos”, p. 251.

trastorno de los tiempos que necesita ser enfrentado: el chileno Jaime Larraín, terrateniente y político católico, escribía en 1932 que “después de innumerables trastornos y ensayos fracasados, las naciones vuelven a orientarse hacia el régimen social que destruyó el orgullo nacionalista y la fiebre del terror”.⁴⁹ Se refería evidentemente al 1789 francés y la ruptura que supuso en la comunidad de salvación cristiana. En Juan Donoso Cortés estas tendencias asincrónicas alcanzan un clímax. Cuando en 1921 Carl Schmitt ubica a Donoso entre los autores de la “filosofía política de la contrarrevolución”, revela precisamente el carácter teológico-político de esta representación asincrónica de la revolución, aunque con los fines evidentes de oponer una solución igualmente teológica —ya presente de algún modo en el reaccionarismo católico.⁵⁰

Jacob Taubes ha enunciado muy bien la filiación de la teología política al describir a Schmitt como un “apocalíptico de la contrarrevolución”.⁵¹ En efecto, Schmitt reivindica en autores como Donoso o Joseph de Maistre esta tendencia a colapsar el evento histórico de la revolución en la historia teológico-trascendental del apocalipsis cristiano.

Schmitt empleó el concepto de “dictadura soberana” basándose precisamente en un discurso de 1849, que Donoso pronunció después de las primeras grandes irrupciones del proletariado europeo en 1848, y que dejaron en él una profunda huella de resentimiento católico. En varios de sus libros dedica espacio a su pensamiento, incluyendo un opúsculo titulado *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Para Schmitt, el punto principal del reaccionarismo es que se opone a los desvaríos liberales de una “clase discutidora” incapaz de enfrentar el anatema revolucionario.⁵² Retraída en el parlamentarismo, la burguesía no tiene aptitud para la decisión, para el momento excepcional de la soberanía que se requiere como respuesta obligada al jacobinismo y sus derivaciones revolucionarias —el decisionismo, podemos afirmar, es el teologumenon fundamental del pensamiento schmittiano.⁵³

Donoso representa, para Schmitt, el “autodiagnóstico de Europa”, en un momento en el que “la sangre parece brotar incluso de las rocas, porque los paraísos ilusorios se han convertido en infiernos reales”.⁵⁴ El problema fundamental del pensamiento de Donoso fue muy bien capturado por Schmitt: se trata de reducir el evento político a la esfera del milagro. En su Discurso sobre la dictadura escribe:

⁴⁹ Larraín, “Espíritu Corporativo”, p. 20.

⁵⁰ Schmitt, *Teología política*, pp. 49 y ss.

⁵¹ Taubes, “Schmitt: Apocalíptico de la contrarrevolución”, p. 150.

⁵² El término “clase discutidora” pertenece a Donoso Cortés.

⁵³ Schmitt, *Teología política*, pp. 49 y ss.

⁵⁴ Schmitt, *Interpretación europea*, p. 67.

Si, con respecto al mundo físico, Dios el legislador, como con respecto a las sociedades humanas lo son los legisladores, si bien de diferente manera, ¿gobierna Dios siempre con las mismas leyes que Él a sí mismo se impuso en su eterna sabiduría y a las que nos sujetó a todos? No, señores; pues algunas veces, clara y explícitamente manifiesta su voluntad soberana quebrantando dichas leyes que Él mismo impuso y torciendo el curso natural de las cosas. Y bien, señores: cuándo obra así: ¿no podría decirse, si el lenguaje humano pudiera aplicarse a las cosas divinas que obra dictatorialmente?⁵⁵

Repetiendo un gesto de Joseph de Maistre, Donoso ve en los actos políticos y en los eventos históricos el pliegue de la divinidad. Dios condenó a la monarquía francesa con la revolución, que “vino como viene la muerte: de improviso”, y es Dios también quien da las herramientas y las potestades para derrotar su espectro.

Esta equivalencia entre revolución y reacción ya estaba en Maistre: como descalabro de las pasiones, éste afirma que la revolución “va completamente sola” y trabaja en secreto para la reacción.⁵⁶ “Todos los monstruos que la revolución ha engendrado no han trabajado [más] que por la realeza [...] por ellos el Rey volverá a subir sobre el trono con todo su brillo y con toda su potencia”.⁵⁷ En otros términos, los efectos del *teologumenon* van más allá de lo que podríamos llamar una recomposición de la sincronidad del tiempo histórico. A un tiempo histórico convulso, desarticulado, a una “desincorporación” de carácter satánico, el reaccionarismo no opone la recuperación del tiempo “homogéneo y vacío” de la mentalidad capitalista, sino que más bien la necesidad de métodos teológicos de carácter extraordinario y no-sincrónico.⁵⁸

Quizás la imposición del tiempo lineal y sincrónico que observa Tomba sería atribuible a algunas historiografías conservadoras, pero no a las reaccionarias. La revaloración que realiza François Furet del pensamiento de Tocqueville para desautorizar el “mito de la revolución” francesa, por ejemplo, podría dar cuenta de una voluntad de sincronización como la que acusa Tomba. Furet justifica su apropiación de Tocqueville en el hecho de que “vio en los aspectos constitutivos de la ‘Revolución’, esto es, un estado administrativo gobernando la sociedad mediante una ideología igualitaria, un proceso ampliamente desarrollado por la monarquía antes de ser completado por los Jacobinos

⁵⁵ Donoso Cortés, *Discurso sobre la dictadura*, p. 33.

⁵⁶ Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, p. 8. Para una lectura de la relación entre Joseph de Maistre y la historia: Carolina Armenteros, *The French Idea of History: Joseph de Maistre and his Heirs, 1794-1854*.

⁵⁷ Maistre, *Consideraciones*, p. 18.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

y el Imperio”.⁵⁹ En cambio, dicha operación de sincronización es más bien limitada y marginal para el caso del reaccionarismo, que confía en formas de interrupción plenas y teologizantes a la hora de explicar la historia. Furet cuestiona cualquier dispositivo historiográfico de interpretación rupturista, “mito del quiebre objetivo” que no permitiría leer los niveles cronológicos del evento revolucionario.⁶⁰ También podría decirse lo mismo de Edmund Burke. El éxito entre los conservadores contemporáneos de este último autor se debe precisamente a su falta de complejos para consentir el capitalismo y en su exaltación de la tradición, las instituciones antiguas y la propiedad privada contra los “nuevos fanáticos del poder popular arbitrario”.⁶¹

La operación del conservadurismo es doblemente anticomunista y contraria al fascismo precisamente porque atribuye en ambos una apología del terror y una aceptación mito del evento revolucionario.⁶² Pero —y aquí reside mi punto— no es posible pensar la no-sincronicidad sin sus formulaciones derechistas. La revolución aparece como una singularidad que interrumpe la línea del tiempo en varias narrativas reaccionarias.

Marilena Chauí, filósofa brasileña, puede ser útil para leer esta suerte de colapso teológico de los conceptos políticos. Chauí señala que la teología política podría ser el efecto de un movimiento inverso al que señala Schmitt. Para el filósofo alemán, como es bien conocido, los conceptos políticos son “conceptos teológicos secularizados” (*sakularisierte theologische Begriffe*).⁶³ En vez de contar con “conceptos teológicos secularizados”, piensa Chauí, en Schmitt ocurre una operación diferente, hasta inversa: una “sacralización” de los conceptos políticos.⁶⁴ Esta sacralización ha producido estragos importantes al interior del campo de la filosofía política, incluyendo deseos de una explicitación paradójica de los conceptos políticos de la modernidad a partir de la teología política católica —como Schmitt quería, en todo caso.⁶⁵ La indicación de Chauí me parece de primer orden: en vez de asumir la tesis schmittiana y utilizarla como punto de partida metodológico, tendríamos que

⁵⁹ Furet, *Interpreting the French Revolution*, p. 15. Furet se inscribe en una tradición más bien liberal de interpretación historiográfica. Para una crítica del revisionismo liberal de Furet: Anderson, *El pensamiento tibio*. También Sofia Wahnich, *In Defense of the Terror*, pp. 1-20.

⁶⁰ Furet, *Interpreting*, p. 13.

⁶¹ Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 429.

⁶² No es casual, al respecto, que Furet haya terminado coqueteando con el revisionismo de Ernst Nolte. Ver: Nolte y Furet, *Fascismo y comunismo*.

⁶³ “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. Schmitt, *Teología política*, p. 37.

⁶⁴ Chauí, “Theological-Political Power: Spinoza Against Schmitt”, p. 86.

⁶⁵ Sobre todo en Agamben. Para éste, inclusive la modernidad europea, no sería más que una “signatura” de la teología, una forma de secularización.

deconstruir la sacralización y teologización de una serie de conceptos políticos, surgidos en la materialidad e inmanencia de las luchas políticas dentro y fuera del estado absolutista.⁶⁶

La sobrevaloración del momento excepcional que encontramos en el schmittianismo reconduce a todos los motivos que encontraremos en la historiografía reaccionaria: la exaltación de la guerra, la recomposición de una filosofía política excepcionalista, y la prioridad ontológica de la tradición. En el siglo xx, el pensamiento reaccionario habita un lugar que ya le es extraño y opresivo, la modernidad capitalista. Por eso, el viraje hacia la historia de algunos intelectuales de derecha latinoamericanos representa una posibilidad de composición intelectual diferente a la de Schmitt, preocupado por el orden jurídico europeo y sus presupuestos teológico-políticos. Si bien el reaccionarismo tardío en América Latina contará entre sus filas con algunos lectores de Schmitt, como el chileno Mario Góngora, su procedimiento teórico y conceptual será diferente. Se trata de un volcamiento hacia la historia como profesión y como contingencia ideológica.

4. EL HISTORICISMO REACCIONARIO EN CHILE

La historia de las ideas ha dado algunas luces sobre esta tradición intelectual en América Latina, pero casi siempre utilizando fenómenos políticos de alcance mundial como marcos explicativos. En particular, el corporativismo español parece recubrir una multiplicidad de pensamientos que, observados de cerca, constituyen una tradición más rica y más amplia que aquella asociada con la ideología franquista. Aunque no faltan corporativistas católicos duros, como el sacerdote Osvaldo Lira en Chile o Plinio Corrêa de Oliveira en Brasil, me parece que el corporativismo o incluso el “hispanismo” no recubren la multiplicidad de problemas que ofrece una tradición compleja de pensadores reaccionarios tardíos.⁶⁷ La misma idea de que el corporativismo es un subproducto de la “doctrina social de la Iglesia” y la encíclica *Rerum novarum*

⁶⁶ Para Chauí, en todo caso, se trata de contraponer a esta concepción de lo político como guerra, y como oposición amigo/enemigo, la necesidad de una teoría del poder materialista basada en la idea del poder inmanente de la multitud.

⁶⁷ Sofía Correa ha sido especialmente enfática en señalar la inscripción de los historiadores católicos en el corporativismo en “El pensamiento en Chile en el siglo xx bajo la sombra de Portales”. Para cotejar la pertinencia de dicha posición, véase, por ejemplo: Isabel Jara, “La diplomacia cultural del franquismo y el hispanismo chileno en los años cincuenta y sesenta”; Rafael Sagredo, “Jaime Eyzaguirre y la circulación del hispanismo en Chile”; José Díaz Nieva, “Jaime Eyzaguirre y su defensa de la hispanidad”. También sobre la importancia en general del ideario fascista español en la dictadura de Pinochet, de Kristen Weld, “The Spanish Civi War...”.

olvida la inspiración que efectuó sobre la intelectualidad católica una serie de aparatos ideológicos comprometidos con la reacción.

La Universidad Católica de Chile, en particular, cuna de intelectuales como Jaime Eyzaguirre y Mario Góngora, y que albergó publicaciones de corte corporativista y católico como la revista *Finis Terrae*, fue una institución fundada por intelectuales ultramontanos.⁶⁸ Su primer rector, Joaquín Larraín Gandarillas, fue parte de la Revista Católica chilena y estrecho colaborador del más arriba mencionado Rafael Valdivieso, al igual que Vergara Antúnez, segundo rector de la institución.⁶⁹ Se puede señalar, siguiendo el rastro de estos pensadores, que el antecedente más importante para estos pensadores católicos tempranos, la mayoría de ellos sacerdotes, no fue la *Rerum novarum* de 1891, sino la anterior *Quanta cura* de 1845. Mientras que la primera encíclica mencionada sí hace un énfasis notorio en los problemas sociales que supone la contradicción entre capital y trabajo, *Quanta cura* es una encíclica ultramontana, que se dirige contra la libertad de cultos y retoma varios de los motivos de la reacción e incluso del antiprotestantismo.⁷⁰

La historiadora Sofía Correa ha enfatizado, sin embargo, la importancia del socialcristianismo católico de Fernando Vives para la conformación del ideario corporativista. En mi opinión, ello no quita el talante reaccionario de la intelectualidad católica de derechas en Chile —más bien la refuerza—. De hecho, resaltar su carácter “progresista” me parece dudoso, como lo hace Correa.⁷¹ De lo que se trata, en el presente trabajo, es de señalar la filiación de esta corriente intelectual con lo que Schmitt entiende como filosofía política de la contrarrevolución, más allá de su vínculo con la doctrina social y la “revolución del espíritu”, asunto resaltado también en otros trabajos.⁷²

Mario Góngora ocupa un lugar privilegiado en este panorama intelectual contrarrevolucionario.⁷³ Historiador prolijo, sus trabajos se volvieron referencia obligada para la historia colonial chilena, en especial El estado

⁶⁸ Véase, “Bibliografía general de la revista *Finis Terrae*”.

⁶⁹ Al respecto: Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República?*, pp. 49-95, donde se comenta el rol del ultramontanismo en diferentes episodios de la disputa Iglesia/estado en la sociedad chilena post-independencia.

⁷⁰ Pio IX, *Encíclica Quanta Cura del Sommo Pontifice Pio IX*. Es conocido además que la encíclica iba acompañada de un *syllabus* en el que se censuraban obras importantes: desde el “panteísmo, el naturalismo y el racionalismo absoluto” al liberalismo.

⁷¹ “El corporativismo se presentó a sí mismo frente al liberalismo decimonónico y al socialismo marxista como una alternativa novedosa y progresista, preocupada por los desposeídos y por reconstruir el tejido social”. Correa, “El pensamiento en el Chile del siglo XX...”, p. 241.

⁷² González, *Una revolución del espíritu. Política y esperanza en Frei, Eyzaguirre y Góngora en los años de entreguerra*.

⁷³ Para un balance reciente de la obra de Góngora: Valentina Verbal, “Antiliberalismo...”

en el derecho indiano, donde sostiene la continuidad del derecho medieval castellano de las Partidas con las instituciones de conquista.⁷⁴ Para Góngora, la conquista supone una persistencia jurídica del orden jurídico cristiano-católico y por tanto escolástico: “la superioridad del bien común sobre la ley, la interpretación de esta según su finalidad racional y no según su tenor literal [...] Carl Schmitt apunta de paso la diferencia del iusnaturalismo escolástico con el moderno, cuando escribe que este comprendía el derecho natural como un orden total, y este, como norma racionalmente constituida”.⁷⁵ El historiador chileno asume una tarea titánica en términos historiográficos, pero su trabajo no deja de producir ideogemas específicos: en primer lugar, un corte entre las instituciones de conquista y una degradación jurídica posterior, asociada al absolutismo.⁷⁶

Origen de los inquilinos en el valle central, trabajo de 1974, sirve para ejemplificar esta cronología de transición y ruptura desde unas “relaciones sociales agrarias” basadas en la “vecindad, el parentesco y la protección” a una estratificación de tipo aristocrático.⁷⁷ Me parece que una segunda consecuencia de este corte histórico proyectado sobre las instituciones coloniales y su posterior decadencia es la afirmación de un tipo de sociabilidad no-capitalista y patriarcal inherente a la conquista que se habría perdido. Esta sociabilidad comunitaria, para Góngora, dependería ante todo del rol del estado. Su obra más conocida, no tanto por la abundancia de material o la prolijidad, sino por la posición política y espiritual que sostiene en un contexto difícil —la dictadura militar de Augusto Pinochet— es un intenso llamado a la recuperación de cierto romanticismo político comunitario y estatista.

Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX, publicado en 1980, constituye una respuesta a la neoliberalización de la economía emprendida por la dictadura desde una posición nacionalista de derechas. La tesis que guía este trabajo es que el estado constituye el elemento fundamental en la configuración de la nacionalidad, desde el régimen portaliano hasta el fracaso de los “experimentos colectivistas”.⁷⁸ Lo interesante de su posición es precisamente esta veta nacional-populista católica, que parece asumir una posición positiva frente a fenómenos extranjeros como el peronismo o incluso el fascismo de Mussolini.⁷⁹ Góngora termina su libro con un análisis de lo que considera la polaridad constitutiva de la política chilena:

⁷⁴ Góngora, *El estado en el derecho indiano*, p. 310.

⁷⁵ *Ibidem.*

⁷⁶ Para una mirada historiográfica más moderna del absolutismo: Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*.

⁷⁷ Góngora, *Origen de los inquilinos*, p. 108.

⁷⁸ Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, p. 116.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 130.

la polaridad entre “caudillismo o presidencialismo legal” y “democracia de masas”. Esta polaridad también se expresa como diferenciación nítida entre el pueblo y las masas, siendo las últimas identificadas como aglomeración maleable:

Técnica y masa se han generado recíprocamente, dice Jaspers. La masa, agrega él mismo, no es solamente la muchedumbre, ni la opinión pública momentánea y escurridiza—sino que es algo abstracto, anónimo y aparentemente prepotente: el aparato que sirve al abastecimiento de las masas sobre la base de invenciones técnicas. El ideal de libertad [...] queda sometido a una nueva meta, la eficiencia al servicio de este aparato.⁸⁰

Si el estado está destinado a “configurar la nacionalidad”, para Góngora la cuestión fundamental es el destino compartido entre esta entidad espiritual y el pueblo chileno, no asimilable a la figura tecnocrática de las masas y su predominio espiritual.⁸¹ Difícilmente se puede hallar una cifra más completa del pensamiento de Góngora, que algunos consideran como la más elevada síntesis del conservantismo en Chile.⁸² En todo caso, ya en sus obras historiográficas se muestra esta tendencia a resaltar los rasgos comunitarios de una determinada formación social, rasgos que entrarían en decadencia con la modernidad. El nacional-populismo estatal y católico del autor tiene antecedentes reaccionarios, románticos y contrarrevolucionarios que exceden el corporativismo como proyecto histórico de la burguesía católica-hispanista.⁸³

El proyecto político de Góngora se asienta sobre todo en la necesidad de hallar lo que podríamos llamar una “tercera vía” espiritual que haga frente al espíritu de la época. Puede ser inscrito en los múltiples intentos por constituir una tercera posición durante el siglo XX desde organizaciones ultraderechistas tempranas como *Konservative Revolution* hasta el peronismo en Argentina

⁸⁰ Góngora, *Ensayo*, p. 160. La referencia a Jaspers demuestra la insuficiencia del mote de “corporativismo” que se usa con regularidad para entender su pensamiento. Góngora recurrirá a una serie de fuentes alemanas como el historiador Otto Brünner, el mencionado Karl Jaspers, Heidegger y Carl Schmitt, al lado del romanticismo católico de entreguerras en Francia y sus novelistas más destacados: León Bloy y Geroges Bernanos. De este último, los intelectuales católicos tomarán una veta romántica y antisocial y el término “esperanza”. No tengo espacio en este ensayo para hacerme cargo de ese aspecto de su pensamiento, pero al lado del reaccionarismo, se podría calificar como uno de los vectores de la hermenéutica de Mario Góngora.

⁸¹ *Ibid.*, p. 130.

⁸² Renato Cristi, “Estado nacional y pensamiento conservador en la obra madura de Mario Góngora”, pp. 140-159.

⁸³ Para una lectura del vínculo entre la burguesía española y el corporativismo católico: José Luis Villacañas, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*.

o la España de Franco.⁸⁴ Góngora erige de esta manera una hermenéutica histórica al lado de su historiografía: a través de este aparato de comprensión se opone a lo que considera el predominio de la sociedad técnica de masas y sus contrapartes ideológicas: “el objetivismo social y [el] materialismo económico mecanicista”.⁸⁵

El historiador chileno se lamenta en su ensayo “Materialismo neocapitalista” por la suerte que ha corrido, por ejemplo, el socialcristianismo, que se habría secularizado: “la adaptación paulatina a la sociedad contemporánea hizo que se esfumara primero el rasgo corporativo”.⁸⁶ A su vez, la corriente socialcristiana se habría rendido frente “a la planificación, la tecnocracia, el neocapitalismo”, es decir, frente al predominio liberal en las sociedades modernas.⁸⁷ Una revalorización verdadera del catolicismo debería tener en cuenta este traspié y volver a las raíces del rechazo cultural de la Iglesia hispanoamericana a lo que, siguiendo a Weber, Góngora entiende como “ética del capitalismo”, es decir, la religiosidad burguesa.⁸⁸ Góngora rescata dos dispositivos teóricos: el jesuitismo y la tradición del estado como espíritu vivo:

Se presenta ahora una arrasadora incompreensión de que los pueblos tienen algo así como una individualidad—o por lo menos en Hispanoamérica, una combinación singular de géneros de vida y acontecer histórico. No se medita en que un pueblo, como un individuo, es su pasado: que una revolución, cuando es genuina, se alimenta siempre de una tradición latente: que lo ético es el griego “sé lo que eres” [...]. Bello, que aportó un contacto más maduro que el anterior con la cultura francesa e inglesa, insistía a la vez en la necesidad de conocer la individualidad histórica chilena. Este íntimo equilibrio es el que deseáramos hoy día, a fin de que el economicismo y el moralismo —esos dos ídolos del foro baconianos a que todos rinden culto y que tienen un sentido complementario— no signifiquen la destrucción del alma.⁸⁹

Valga mencionar que este núcleo teórico de la obra de Góngora ha sido utilizado contemporáneamente por el filósofo chileno Hugo Herrera para entender el reciente estallido social de 2019 y las posiciones que se han delineado a partir del mismo.⁹⁰

⁸⁴ Cf. Germán Alburquerque, *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y guerra fría*. Sobre la Revolución Conservadora en Alemania, organización que me parece ejemplar por su capacidad de mezclar posiciones ultraizquierdistas con el conservadurismo neto: Ein Handbuch, *Die Conservative Revolution in Deutschland 1918-1932*.

⁸⁵ Góngora, “Materialismo neocapitalista, el actual ‘ídolo del foro’”, p. 175.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁹ Góngora, “Neocapitalismo...”, p. 182.

⁹⁰ Herrera, *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política*.

Lo que me parece más relevante es la introducción del elemento de individualidad popular y tradición latente frente al moralismo y el economicismo, o lo que es lo mismo en el lenguaje de Góngora: frente al igualitarismo marxista y el neoliberalismo, cabría un retorno a la tradición, a lo que Berdiaeff llama “la nueva edad media”.⁹¹ Berdiaeff constituyó una fuente privilegiada para esta generación, y sobre todo para Mario Góngora y Jaime Eyzaguirre.⁹² El retorno a la tradición puede leerse como un ejemplo de la no-sincronicidad que intenta introducir la historiografía conservadora y reaccionaria chilena. Se hace más patente cuando Góngora recurre directamente a Joseph de Maistre para pensar el problema de la contrarrevolución, dejando ver el nudo traumático de su filosofía residual.

El rechazo a la sociedad de masas se había incubado ya en la Europa de entreguerras. Contra esta “Civilización de las Máquinas”, Georges Bernanos, otro referente intelectual de los historiadores católicos chilenos, había escrito que la sociedad moderna es “una conspiración universal contra toda especie de vida interior”.⁹³ Otro tanto había hecho León Bloy, con su cólera frente a una población incapaz de sacrificios, “muchedumbre infinita, todos ciegos”.⁹⁴ La vida interior aparece así hipostasiada como idealidad trascendental, como existencia verdadera frente a un mundo capturado por el neocapitalismo y la sociedad de masas. Si las masas, el “pueblo desarraigado”, como dice Góngora, se corresponden con la técnica, la vida interior sagrada se corresponde con la tradición.⁹⁵ Precisamente porque la tradición es la vida:

la tradición, pues, no es algo fijo, sino precisamente la vida expresándose. Pero este desarrollo no es algo homogéneo, parte de un alma colectiva, que se expresa y que se despliega, pero no es una mera tradición progresiva o progresista, diría yo, en el sentido de la filosofía de la historia, del progreso o de lo que se formulaba también en el siglo XVIII, en virtud del cual se adquieren cosas heterogéneas, sino que es un despliegue de un principio vital homogéneo.⁹⁶

⁹¹ “El viejo mundo que se deshace y al que no podrá volverse positivamente es el de la historia moderna, con sus luces racionalistas, con su humanismo y su individualismo, su liberalismo y sus teorías democráticas”. El nuevo mundo medieval que asoma en Rusia, para Berdiaeff, constituye un tiempo de división y de confrontación entre dos grandes principios individuales—“la religión de Dios y la religión del diablo.” Berdiaeff, *Una nueva edad media*, pp. 61-64.

⁹² Lo ha indicado también González Cañete: *Una revolución del espíritu*, p. 213. En 1934 Eyzaguirre reseña *La nueva edad media* en su revista *Estudios*.

⁹³ Bernanos, *Francia contra los robots*, p. 110.

⁹⁴ Bloy, *La salvación por los judíos*, p. 27.

⁹⁵ Góngora, “Nociones de cultura y de civilización en Spengler”, p. 89.

⁹⁶ Góngora, “Desafíos de la historia a la teología”, p. 231.

La tradición como espíritu del pueblo no se confunde con el progresismo como filosofía de la historia. Góngora quiere evitar con esta sentencia (“no es una mera tradición progresiva o progresista”, etc.) cualquier hegelianismo, que supondría reconocer en la república un despliegue del espíritu, y por tanto una apreciación del terror.

La dialéctica que admite Góngora no es la hegeliana, es la de Maistre: “hay, como decía un contemporáneo de Möhler [...] el pensador tradicionalista Joseph de Maistre, una revelación de la revelación, en el sentido de que lo que era al comienzo revelado como germen se revela luego como flores y frutos”.⁹⁷ La defensa de la tradición involucra entonces un desafío que podríamos llamar metodológico: la necesidad de conectar la historiografía con la teología de la historia. Góngora se basa en la obra del padre francés Henri de Lubac, sacerdote jesuita autor de una extensa obra donde los problemas escatológicos y apocalípticos son persistentes.⁹⁸ La “idea de una nueva edad es bastante importante, ya que la teología de la historia es la madrina de la filosofía de la historia”, señala Góngora.⁹⁹ La necesidad de una historia teológica contribuye a la reconstrucción teológico-política de un dispositivo no-sincrónico en los términos de Bloch, cuya consistencia hace reflotar las imágenes cristianas del apocalipsis y la historia providencial. La imagen de la *nueva edad*, del nuevo orden coincide en este sentido con los objetivos políticos del “auténtico tradicionalismo que no puede conformarse con el régimen capitalista”.¹⁰⁰

“Romanticismo y tradicionalismo” representa en este sentido uno de los ensayos de mayor densidad intelectual a la hora de analizar el trabajo de Mario Góngora. Incluso si su trabajo historiográfico se caracteriza por la erudición y la objetividad, este proyecto intelectual produce filosofemas residuales —tales como el mito de la comunidad colonial asentada en el derecho medieval, la idea del estado como conductor espiritual de la nacionalidad, o la valoración del catolicismo como cemento espiritual de las relaciones de conquista. “Romanticismo y tradicionalismo” es una conferencia pronunciada en 1985 en la Universidad Católica, y llama la atención cierto sectarismo en el acopio lingüístico que usa el autor en los años de mayor liberalización de la economía y modernización de los discursos políticos de la derecha chilena.¹⁰¹ Contra Carl

⁹⁷ Góngora, “Desafíos”, p. 232.

⁹⁸ Según Joseph S. Flipper, Henri de Lubac fue capaz de (1) plantear una diferencia de graduación y no de nivel ontológico entre lo natural y lo sobrenatural y (2) introducir la escatología en la historia. Flipper, *Between Apocalypse and Eschaton. History and Eternity in Henri de Lubac*.

⁹⁹ Góngora, “Desafíos”, p. 247.

¹⁰⁰ Góngora citado en González, *Una revolución del espíritu*, p. 255.

¹⁰¹ Para un análisis de la trayectoria de la derecha chilena: Sofía Correa, *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*. Correa analiza el problema de la derecha postdictadura en el último capítulo del libro, “Qué hacer con la revolución”.

Schmitt, quien en *Politische Romantik* había desmerecido al romanticismo por su incapacidad de asumir posiciones verdaderamente partisanas y quedar atrapado en un culto estético de la interioridad, Góngora recupera las posiciones románticas en torno al estado y el pueblo.¹⁰² Precisamente en el blanco favorito del anti-romanticismo de Schmitt, Adam Müller, el historiador chileno subraya una “concepción vital e histórica del estado que va más allá del mero contractualismo rousseano o de la mera concepción mecanicista del Estado”.¹⁰³ Góngora proyecta así la interioridad que Bernanos veía amenazada por la época de la técnica y los valores modernos en una unidad colectiva, lo que él llama una “individualidad”, el pueblo, “fenómeno de la vida misma, insondable por decirlo así, e indivisible”.¹⁰⁴ La edad media, por otro lado, es el modelo ideal en esta reconciliación religiosa o sagrada entre la interioridad del estado —el pueblo— y la interioridad del sujeto. Poderoso anacronismo que permite reivindicar también cierta relación con la tierra y con la nación, y reponer las tareas de la derecha católica en un momento de profunda crisis del ideal tradicionalista y feudal.

Góngora pertenece a lo que Romero llamaría “pensamiento de los grupos señoriales”, pero extremando una veta de este que en América Latina no tuvo muchos exponentes destacados, la teología política, la filosofía política de la contrarrevolución.¹⁰⁵ Como él mismo escribe citando a de Maistre:

La contrarrevolución no será una revolución contraria, no será una revolución desde arriba, por ejemplo, que aniquile la obra de la revolución y la liquide, sino que es lo contrario de la revolución, es una evolución, es absorber todo lo que hubiera de positivo, de valioso en la misma revolución. [...] ‘La contrarrevolución sería lo contrario de la revolución’. Es una frase para contrarrevolucionarios.¹⁰⁶

La interrupción del “continuum” de la modernidad opera en Góngora pensando precisamente cómo es que aquello que parece exponer los límites del “neocapitalismo” y la civilización de la técnica, eventos tumultuosos y revoluciones, contiene en sí la solución contrarrevolucionaria. Esto había sido fundamental para Joseph de Maistre, para quien la potencia desorganizadora del filosofismo aniquila a sus hacedores, como regalo de la providencia.¹⁰⁷ “De la anarquía volverá a elevar su cabeza la religión” dice Góngora.

¹⁰² Schmitt, *Romanticismo político*, pp. 109-163.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 193.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 194.

¹⁰⁵ Romero, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*.

¹⁰⁶ Góngora, “Romanticismo”, pp. 200-201.

¹⁰⁷ Maistre, *Consideraciones*, pp. 52-56.

No es casual, en este sentido, que frente a la revuelta chilena de 2019 algunos pensadores de derecha recuperasen el horizonte hermenéutico de Mario Góngora: su valoración del pueblo como interioridad espiritual e individualidad nacional, su providencialismo contrarrevolucionario, su tradicionalismo y su hipótesis de los dos polos de la nacionalidad —pueblo y masa.¹⁰⁸ Frente al moralismo igualitarista y el economicismo neoliberal, Góngora quiere recuperar un objeto en falta, la tradición. Se puede decir en ese sentido que es un reaccionario auténtico del siglo xx.

5. RECUBRIENDO EL SÍNTOMA DE LA REVOLUCIÓN

Este anticapitalismo arcaico está llamado a cubrir el síntoma de la revolución, para utilizar un término psicoanalítico.¹⁰⁹ Y lo hace siempre por medio de un exceso, como señala Bloch: un exceso que recupera la participación mística, la reconciliación del sujeto con su propia conciencia y la atadura del hombre con su suelo primitivo.¹¹⁰ Esta auto-reconciliación funciona además suturando el problema de la génesis de la nación, por eso la recurrencia a la historiografía no resulta sorpresiva. Góngora habla de “justificación tradicionalista” de la independencia, opuesta a una justificación ilustrada o moderna.¹¹¹ Quizás los historiadores que van a seguir este modelo de justificación tradicionalista no tienen la rigurosidad y la erudición del historiador chileno, pero van a producir el mismo tipo de filosofía residual reaccionaria que vengo refiriendo.

Manuel Giménez Fernández, por ejemplo, ya en 1940 escribe un libro dedicado a demostrar que las doctrinas populistas de Francisco Suárez son la verdadera inspiración de la independencia americana. Recurre así al *contractus subjectionis* de la escolástica para proponerlo como ideología fundante de las independencias. Mediante esta operación historiográfica, la existencia misma de las repúblicas queda sujeta a una génesis jesuítica y católica —y por tanto antimoderna.¹¹² Una consecuencia importante de esta interpretación tradicionalista es el desplazamiento del objeto de la historia al campo de “las ideas”: ni las ideas “absolutistas e hispanistas, servil traducción del despotismo de Luis XIV, tan caro a los Borbones”, ni las ideas ilustradas francesas pueden ser las ideas que *efectuaron* la emancipación de las colonias.¹¹³ En otros

¹⁰⁸ Herrera, *Octubre en Chile*.

¹⁰⁹ Sobre la revolución (o la lucha de clases) como síntoma: Zizek, *The Sublime Object of Ideology*.

¹¹⁰ Bloch, *Herencia de esta época*, p. 102.

¹¹¹ Góngora, “Pacto de los conquistadores con la Corona y antigua Constitución indiana: dos temas ideológicos de la época de la Independencia”, p. 15.

¹¹² Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas de la Independencia de Hispanoamérica*.

¹¹³ *Ibid.*, pp. 2-26.

términos, la historiografía reaccionaria opera este colapso de la historia en las ideas: la idea de soberanía suareciana es puesta en un lugar de prioridad ontológica respecto de, por ejemplo, los conflictos de clases en las colonias americanas. Guillermo Furlong siguió la estela de Giménez Fernández en un artículo de 1967, “Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución argentina de 1810”. El título no deja lugar a dudas: se trata de oponerle a la tesis de la Revolución ilustrada una tesis de la Revolución reaccionaria: al responder al absolutismo que habría llegado a su culminación en la “Francia sanguinaria” recuperando la filosofía escolástica y su doctrina de la soberanía, “América era más española que España”.¹¹⁴

Desde luego, obras más recientes y con una mejor preparación del material historiográfico han mostrado que algunas ideas de la “justificación tradicionalista” de la ley natural y el pueblo concreto fueron materialmente relevantes en los procesos de independencia.¹¹⁵ No es mi interés clausurar el debate historiográfico sobre las ideas de la independencia, sino interrogar la historia conceptual de la historiografía o responder a la pregunta, ¿cómo la historiografía y los historiadores, particularmente los de derecha, han producido conceptos teórico-políticos abiertamente reaccionarios mediante su trabajo empírico?

Lo que me parece evidente es que dispositivos como la historia de las ideas españolas y el revisionismo hispanista en el siglo xx estuvieron fuertemente asociados con una ideología de cuño reaccionario y tradicionalista. El ejemplo de Góngora es paradigmático en ese sentido porque su preparación intelectual era muy superior, y conocía el debate intelectual sobre el tradicionalismo más allá de las fuentes historiográficas, incluyendo una lectura importante de las filosofías de derecha anti-modernistas. Un asunto importante es identificar los “dispositivos teóricos” o ideológicos que actúan en este reaccionarismo residual. Observamos entonces que a la primera operación observada más arriba —el colapso de la historia en la historia de las ideas— se le suma un segundo artefacto de orientación estratégica en el campo de la historia: la continuidad entre historia y literatura.

Mientras que Giménez Fernández y Furlong recurren a las ideas de Suárez y encuentran en la presencia de ella en las bibliotecas jesuitas de Chuquisaca un antecedente de la Revolución de Mayo, otro historiador argentino, Ricardo Levene, enfatizará elementos como la psicología del pueblo y los orígenes poéticos de la idea de nación. En *Las indias no eran colonias*, escrito en 1952, Levene intenta mostrar cómo El Cid, Rodrigo Díaz de Vivar, constituye el

¹¹⁴ Furlong, “Francisco Suárez...”, p. 101.

¹¹⁵ François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias*. Tulio Halperin Donghi responde a Giménez Fernández con una tesis igualmente revisionista, aunque mucho más matizada e inteligente en *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*.

verdadero arquetipo de Hispanoamérica. Es de notar cómo una afirmación tan fuerte en sentido teórico como “las indias no eran colonias” termina en vías de demostración que son poéticas y épico-literarias:

No existe oposición, sin embargo, entre el Cid poético y el Cid histórico, y hermanas son, en este caso, la tradición literaria y la verdad documentada, una e indivisible la vida literaria y la verdad documentada, una e indivisible la vida del Cid, con más variadas peripecias y más dramaticidad en la historia que en la leyenda.¹¹⁶

Pensar la historia como leyenda permite hallar, así, el origen literario de la identidad nacional. Ambos dispositivos, el colapso de la historia en las ideas y la reducción literaria, mito-poética del evento histórico, están también presentes en el historiador chileno Jaime Eyzaguirre, amigo y colega de Mario Góngora, a quien los últimos intelectuales católicos de la dictadura chilena consideraban como un profeta verdadero.¹¹⁷

Eyzaguirre sostiene tesis parecidas a las de Furlong y Giménez Fernández para referirse a los hechos de la independencia. En *Ideario y ruta de la emancipación chilena* plantea que la independencia se enmarca en un clima de “repudio a la revolución francesa” y que el estallido de la revolución de 1789 “causó general espanto en el ánimo de los habitantes de Chile”.¹¹⁸ La revolución de independencia, en otros términos, aparece como la obra de una fuerza contrarrevolucionaria y tradicionalista: “no puede afirmarse seriamente que las ideas de Rousseau hayan sido la base del pensamiento político de 1810”.¹¹⁹ Eyzaguirre representa uno de los motivos fundamentales que ya estaba en Góngora: la posibilidad de encontrar en los elementos genéticos fundantes de la nacionalidad un origen contrarrevolucionario:

De esta manera, mientras el Rey y sus representantes se aferraban a los últimos estertores de un absolutismo de extracción foránea, en pugna con las viejas esencias nacionales, los chilenos sabían conservar la fidelidad a los principios de la filosofía política de la raza y recoger en ellos y en las normas consuetudinarias celosamente guardadas por los Cabildos, los mejores argumentos para apoyar sus amenazados derechos.¹²⁰

La independencia, en otros términos, cumple con la dialéctica de Joseph de Maistre: la providencia es la revelación de la revelación.

¹¹⁶ Levene, *Las indias no eran colonias*, p. 125.

¹¹⁷ Gonzalo Vial, *Jaime Eyzaguirre, historiador y profeta*, p. 20.

¹¹⁸ Eyzaguirre, *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, pp. 76-78.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 146.

Son las “viejas esencias nacionales” las que reaparecen en el terreno tumultuoso de la decadencia absolutista. La nación chilena sólo ha podido surgir contra el dominio francés en el suelo político europeo, y en ese sentido, la independencia también habría sido una muestra de fidelidad a la “filosofía política de la raza”. En el discurso reaccionario chileno, desde luego, este debate sobre la raza encuentra un sustento espiritual —ya había sido enunciado en 1902 por el pensador eugenésico Nicolás Palacios.¹²¹ Se basa en la asunción de una profunda incompatibilidad entre la hispanidad y Francia. No me puedo detener en este elemento geopolítico, pero me parece que explica el sintagma de Eyzaguirre, que deja inexplicado: “filosofía política de la raza”.

Es en el trabajo ensayístico de Eyzaguirre, sin embargo, donde encontramos el elemento asincrónico, *Ungleichzeitigkeit*, altamente estilizado y condensado. “Chile —sostiene Eyzaguirre— es el único de los pueblos modernos cuya fundación ha sido immortalizada por un poema épico”.¹²² El poema de Alonso de Ercilla, *La Araucana*, sería central para la sustentación histórico-mitológica de un medievalismo caballeresco, en el que Chile es el último lugar en el que sobrevive el mito de una guerra santa. La época caballeresca, dice Eyzaguirre en *Fisionomía histórica de Chile*, que es también la época de la guerra, sobrevive en el país donde “soldados, frailes y mujeres cuidan el fuego de una época que brega por subsistir”.¹²³ El conquistador, Pedro de Valdivia, aparece en este “torneo medieval” como el último caballero, como el promotor de una empresa misional y cristiana.¹²⁴

La identificación de la empresa de conquista con un proceso de fundación católico aparece, al mismo tiempo, como narrativa racial sobre la superioridad española: en una tierra que el indígena “sólo concibió desintegrada” Valdivia ve la unidad armoniosa, el “todo orgánico y coherente llamado a incorporarse al reino de la historia”.¹²⁵ Así, el rechazo a lo indígena funciona aparejado a la exaltación de la épica caballeresca: el araucano niega el universalismo abstracto de occidente y “sólo [reacciona] frente a lo tangible”. “Su idioma, hecho de términos concretos, difícilmente podía desprenderse de la envoltura material de la idea para remontarse a un concepto puro”.¹²⁶ Dialéctica del historicismo reaccionario que ve en la alteridad indígena un caso de materialidad limítrofe: “ajeno a toda lucubración metafísica, no tienen para él sentido las ideas de

¹²¹ Palacios, *Raza chilena*.

¹²² Eyzaguirre, “Fisionomía histórica de Chile”, p. 38.

¹²³ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁴ El título del subcapítulo en el que Eyzaguirre se ocupa de Valdivia es, de hecho, “Crepúsculo de la caballería”.

¹²⁵ Eyzaguirre, “Fisionomía histórica de Chile”, p. 51.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 146.

patria, de honor, de gloria, de justicia y de derecho”. El mapuche es “un impulso desatado carente de toda significación ética”.¹²⁷

Cuando escribe sobre Valdivia, en cambio, Eyzaguirre se deja llevar por el hechizo: “cada piedra es como un instante que se roba a la fuga del tiempo”.¹²⁸ Precisamente porque es un caballero de talante medieval, Valdivia puede ser, en la pluma de Eyzaguirre, el “fundador de la nacionalidad”.¹²⁹ Frente a lo que llama “engendro de la edad capitalista” reivindica la existencia histórica de un mito, el despliegue de la edad media en el presente:

los dos conceptos opuestos de la vida que representan la Edad Media y los Tiempos Modernos, pues mientras que para el primero [el hidalgo], póstumo regazo de la caballería medieval, las grandes batallas no se dan por interés sino por convicción, para el segundo, engendro de la edad capitalista, la lucha es por el acicate de la utilidad. En uno queda perdurando el carácter secundario de los bienes temporales frente a los supremos valores del espíritu. En el otro hay una búsqueda anhelante de la posesión especuladora de esas riquezas.¹³⁰

La retórica medievalizante de Eyzaguirre lleva las tesis de Berdiaeff al extremo: no se trata tan sólo de fundar la nueva edad, sino de reivindicar aquello que de la antigua edad media sobrevive como fundamento de la nacionalidad. En Chile se “extinguirá más tardíamente que en ningún otro lugar el espíritu caballeresco, y donde aún en pleno siglo XVII serán verdaderos ciertos patrones del espíritu”.¹³¹

La edad media permite un distanciamiento ideológico con la modernidad, el surgimiento de un heroísmo, “teatro sin tiempo para poner en el escenario luchas arquetípicas y eternas”, como escribe Andrew Lynch.¹³² Precisamente en ese sentido, el “crepúsculo de la caballería” que es Chile para Jaime Eyzaguirre constituye la excepción medieval, la tierra media llamada a una derrota definitiva del espíritu moderno. La edad media funciona como un recaudo ideológico en una época condenada al fracaso satánico. La guerra contra la época encuentra en la épica las herramientas de su andamiaje. La

¹²⁷ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁸ Eyzaguirre, *Ventura*, p. 2.

¹²⁹ Ya es bastante ser del linaje de Valdivia —dice Eyzaguirre— para apretar con certero instinto el pomo de la espada. Y llevar por nombre de pila el que ilustraron Pedro, el maestre de Calatrava y Pedro, el conquistador de la Alhambra es echarse desde la cuna en los brazos de la guerra”. [Referencia]

¹³⁰ Eyzaguirre, *Hispanoamérica*, p. 46.

¹³¹ *Ibid.*, p. 58.

¹³² Lynch, “Medievalism and the Ideology of War”, p. 139.

historiografía adquiere un rol abiertamente reaccionario: parafraseando al filósofo Louis Althusser es un “arma de la contrarrevolución”.¹³³

6. TEMPORALIDAD E HISTORIA EN EL REACCIONARISMO

El pensamiento reaccionario es, ante todo, filosofía política de la contrarrevolución. “Los filósofos católicos del Estado, De Maistre, Bonald y Donoso Cortés —escribe Schmitt— que en Alemania llaman románticos porque eran conservadores o reaccionarios e idealizaban la Edad Media, hubieran considerado [el] diálogo eterno como figuración de una fantasía terriblemente cómica”.¹³⁴ Desde luego, la afición al diálogo político y a las transacciones parlamentarias, que Schmitt ya había rechazado en *Sobre el parlamentarismo* y también en su obra magna *La dictadura*, son valores atribuidos como pecados capitales al liberalismo. Contra la “clase discutidora”, como la define Donoso Cortés, Schmitt reivindica el poder puntual y al mismo tiempo universalista, destructivo, de la decisión: “con una energía que crece entre las dos revoluciones de 1789 y 1848, se constituye el concepto de decisión en centro de su pensamiento”.¹³⁵ Es posible definir el reaccionarismo como teología política, pero teniendo en cuenta que no es, ni de lejos, la única teología política posible, como muestra Claude Lefort.¹³⁶

Lo propio de la teología política reaccionaria es su recurrencia a un momento que podríamos llamar acontecimental, a un momento que es “génesis pura” y autoconstitución.¹³⁷ Desde luego para pensar este momento de autoconstitución absoluta, en el que un evento es capaz de desgarrar la historia, hace falta un tipo de imagen vívida sobre lo que quiere decir la decisión, y particularmente la decisión soberana: nos referimos sobre todo a la providencia. No por nada Schmitt pensaba este momento de ruptura bajo un concepto cuya sobrecarga teológica es apenas ocultable: “la excepción es más interesante que el caso normal” (*Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall*).¹³⁸

Cuando, con una abundancia de material que Schmitt no podía contrarrestar, Hans Blumenberg le reprochó a Schmitt el haber convertido la teología en una mera analogía estructural para entender la política y la historia, dejando inexplicado el nexo objetivo entre ambos campos —la teología y la política— el filósofo alemán respondió que lo importante, para él, era el

¹³³ Althusser, “La filosofía como arma de la revolución”.

¹³⁴ Schmitt, *Teología política*, p. 49.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁶ Claude Lefort, “Persistencia de lo teológico-político”, pp. 233-277.

¹³⁷ Utilizo aquí los términos de Jacques Derrida para referirse al problema de la génesis. Derrida, *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*, p. 165.

¹³⁸ Schmitt, *Teología política*, p. 20.

“autoapoderamiento”.¹³⁹ Es decir, la mantención de una posición teológico-política. En ese momento, un Schmitt ya viejo sitúa su pensamiento más allá de la contradicción epistemológica fundamental entre verdad y error. Blumenberg puede estar en lo correcto, historiográficamente, pero “bosqueja la realidad de un enemigo en cuya posibilidad sigo viendo una contraimagen completamente desteologizada”.¹⁴⁰

No me parecería erróneo, dicho todo esto, pensar que Schmitt es, a fin de cuentas, el más completo y erudito de los pensadores reaccionarios. Su pensamiento aporta una sistematización definitiva del reaccionarismo, como filosofía política de la contrarrevolución, como decisionismo soberanista, y como teología política tradicionalista.

Pero mientras que Schmitt, inmerso como estaba en el campo de la filosofía y la historia europea, se aboca a los problemas de teoría del derecho y filosofía política, en Chile los reaccionarios, enfrentados doblemente al liberalismo historiográfico hegemónico de un Amunátegui o un Barros Arana —sin contar con una tradición liberal aún más radical, como la de Benjamín Vicuña Mackenna— y a los estertores de la revolución rusa de 1917, recurrieron indefectiblemente a la historia como artefacto de lucha teórica y política.¹⁴¹ Proceso que como muestra Julio Pinto, ya había comenzado antes, con los ensayistas conservadores del centenario chileno.¹⁴²

La historia practicada por Furlong en Argentina, él mismo sacerdote jesuita, o por los chilenos más arriba expuestos Mario Góngora y Jaime Eyzaguirre, es reaccionaria porque su objetivo, primero que todo, es reconectar el evento histórico con las tareas de la fe católica contrarrevolucionaria. Como lo explica el propio Góngora:

El problema es para el historiador católico, en el sentido de que como historiador admite que las variaciones de la tradición magisterial, incluso de la comunitaria, no le aparecen como emanaciones, como exponentes de la misma tradición apostólica y de las mismas Escrituras; le aparecen en tensión, en contraposición; de modo que se ve obligado a una doble lectura, diríamos: a una lectura como fiel y a una lectura como historiador que quiere ser consecuente.¹⁴³

¹³⁹ Schmitt, *Teología política*, p. 124. La respuesta de Blumenberg a Schmitt en *The Legitimacy of the Modern Age*, p. 94.

¹⁴⁰ Schmitt, *Teología política*, p. 129.

¹⁴¹ Un buen ejemplo del efecto de la revolución rusa en la intelectualidad católica chilena son los escritos del padre Vives Solar.

¹⁴² Pinto, *La historiografía chilena en el siglo xx*, pp. 13-69.

¹⁴³ Góngora, “Desafíos del historiador a la teología”, p. 233.

Góngora termina señalando que este problema es “bastante grave”. Precisamente por esta gravedad los historiadores católicos recurrirán frecuentemente a la forma del ensayo, que les permite tejer una imaginación histórica allende el hecho historiográfico empírico. En Chile, esta imaginación histórica reaccionaria apoyó notablemente el golpe de estado de 1973, participando incluso de la producción de documentos falsos que ayudasen a justificar las primeras olas represivas del régimen militar.¹⁴⁴

Para la interpretación reaccionaria de la historia no se trata tan sólo de denegar o suavizar el novum, un momento de determinación y ruptura puntual o el advenimiento de un colapso no-sincrónico del continuum de la historia. No se trata tan sólo, como discutíamos a propósito de Tomba, de reimponer la sincronicidad y la diacronía. Más bien, se trata de afirmar la revolución como un tipo de interrupción-anatema. Barruel, ya en 1798, erigió los antecedentes de esta representación catastrofista de la revolución: en sus *Mémoires pour Servir à l'Histoire du Jacobinisme* la descripción del evento revolucionario es la de una “precipitación a la más horrorosa anarquía”. Barruel propone una explicación historiográfica, aunque no desprovista de una inmensa cuota de mística: “¿qué gente es esta que parece ha vomitado el abismo en un momento, y se ha presentado con sus dogmas y aceros revolucionarios, con sus proyectos y medios, con sus planes y resoluciones las más feroces que han visto los siglos?” se pregunta.¹⁴⁵ Esta manipulación del material historiográfico de tal manera de construir la historia alternativa de una “conspiración anticristiana” que habría contado en su seno con monarcas como Federico II o filósofos como Diderot y D’Alembert, puede calificar como una muestra temprana de las *alt-histories*. Volviendo al libro de Louie Valencia-García, que muestra una particular persistencia de la historiografía reaccionaria en el mundo contemporáneo.

7. CONCLUSIÓN

En el presente trabajo he querido explorar la posibilidad del concepto de “historiografía reaccionaria” para calificar una serie de procedimientos conceptuales al interior de la intelectualidad católica, y particularmente de los historiadores chilenos tradicionalistas Jaime Eyzaguirre y Mario Góngora. En Chile, particularmente, y en otros países de América Latina —hemos referido parte del caso argentino— el pensamiento reaccionario produjo una “reocupación” teológico-política, para usar un término de Hans Blumenberg, de una diversidad de eventos históricos, con especial énfasis en el fenómeno

¹⁴⁴ En particular, Gonzalo Vial, discípulo de Jaime Eyzaguirre.

¹⁴⁵ Abate Barruel, *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, p. VII.

de las independencias.¹⁴⁶ Describiría, en este sentido, la historiografía reaccionaria como una reocupación teológico-política (católica) de la historia, cuyos motivos fundamentales son partisanos —de ahí la expresión que he tomado, polémicamente, de Louis Althusser: la historiografía como arma de la contrarrevolución.

Me ha parecido importante resaltar el bagaje conceptual en el que los autores navegan, y las referencias que utilizan: el romanticismo político europeo, las ideologías religiosas de la llamada “nueva edad” y la teología política, sintetizada por Carl Schmitt. Se trata, sobre todo, de insistir en que la historiografía reaccionaria produce conceptos mediante la historia, que la historia opera al nivel de una sedimentación perfectamente conceptual, aunque no sistemática. La tarea emprendida por la historia contemporánea de la historiografía en Chile podría verse beneficiada de una deconstrucción más conceptual, más histórico-filosófica de los marcos epistemológicos y teórico-políticos entre los que se abre paso la historiografía reaccionaria. De hecho, la rehabilitación contemporánea de Mario Góngora en la escena intelectual de la derecha chilena contemporánea da cuenta de una persistencia del reaccionarismo y el tradicionalismo como arcanos políticos para entender y confrontar el presente por parte de determinados grupos sociales.¹⁴⁷

Si —y esto es lo importante para nuestra discusión— efectivamente algunas de las “ideas” de la revolución de independencia recurrieron a la tradición populista y al derecho natural pactista no fue porque buscaran en la fidelidad a la comunidad católica las respuestas que urgía la crisis.¹⁴⁸ Se trata más bien de un problema sobre las diversas instituciones filosóficas y tradiciones de pensamiento que están a disposición en los umbrales epocales revolucionarios. Frente a este y otros momentos históricos, la historiografía reaccionaria recurrirá a diseños estratégicos que expresan la necesidad de teologizar la materialidad de la historia, ofreciendo una narrativa sobre el devenir nacional como despliegue de la tragedia del catolicismo: la modernidad. El historiador católico, recluso en su fe escatológica, asume entonces la tarea de una

¹⁴⁶ Blumenberg, *The Legitimacy*, p. 64. Ver Palti, “Tulio Halperin Donghi y los orígenes intelectuales de la revolución de independencia como ‘historia de efectos’”.

¹⁴⁷ Entre las obras que buscan una recuperación del pensamiento de Góngora, por ejemplo: el ya mencionado de Herrera, *Pensadores peligrosos*; Vergara, *Mario Góngora, el diálogo continúa*; Tapia, *Mario Góngora: los años de formación*; González, *Una revolución del espíritu...*. También desde la izquierda ha habido revisiones y reseñas del pensamiento de Góngora. Cito en particular el libro reciente del filósofo Rodrigo Karmy Bolton, *Fragmento de Chile*. La revista *Punto y coma* también ha dedicado un número a Góngora recientemente.

¹⁴⁸ Es la posición de Halperin Donghi, *Tradición política española*.

“reocupación” teológico-política de la historia, para tomar un término de Blumenberg.¹⁴⁹

Cabe destacar que esta reocupación también es fuertemente ejercida en torno a momentos como la conquista o las guerras entre españoles e indígenas —particularmente la guerra de Arauco y sus narrativas literarias, estéticas y mitológicas. En este sentido, más allá de la labor crítica que podamos emprender respecto a sus orígenes contrarrevolucionarios y románticos, debemos reconocer que la historiografía reaccionaria es un caso flagrante de imaginación simbólica respecto del pasado. Esta imaginación historiográfica deriva en la ficción de un pasado rebosante de reminiscencias medievales y antiguas jerarquías quebradas.

El análisis de estas reminiscencias y no-sincronicidades nos lega la tarea de analizar en unos términos teóricamente preparados lo que Romero había intuido tan espectacularmente: “el pensamiento político de los grupos señoriales es una *reminiscencia anacrónica*”.¹⁵⁰ La deconstrucción de los anacronismos que la propia historiografía pone sobre la mesa nos impone, en definitiva, la misión de mostrar que los compromisos intelectuales de la historia siempre están sobredeterminados por la coyuntura en la que actúa como dispositivo intelectual y político. Ello debe partir por una interrogación de las metástasis teóricas que funcionan como filosofemas auxiliares para representar el evento histórico, partiendo por la idea de revolución y su representación teológica en el campo abierto de la historia.

REFERENCIAS

- Alburquerque, Germán, *La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría*, Santiago, Ariadna Ediciones, 2016.
- Althusser, Louis, “La filosofía como arma de la revolución”, en *Para leer El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2006.
- Anderson, Perry, “El pensamiento tibio: una mirada crítica sobre la cultura francesa”, *Crítica y emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año 1, núm. 1, julio 2008, Buenos Aires: CLACSO, 2008, pp. 177-234.
- Armenteros, Carolina, *The French Idea of History: Joseph de Maistre and His Heris, 1794-1854*, Ithaca, Cornell University Press, 2011.
DOI: <https://doi.org/10.7591/9780801462597>
- Barruel, Abate, *Memorias para servir a la historia del jacobinismo*, Madrid, Imprenta de Luis Barjau, 1870.
- Benjamin, Walter, *Tesis sobre el concepto de historia*, Santiago, LOM Ed., 2009.
- Berdiaeff, Nicolai, *Una nueva edad media*, Buenos Aires, Carlos Lohlé Editores, 1978.
- Bernanos, Georges, *Francia contra los robots*, Mexico, Harper Collings, 2019.

¹⁴⁹ Blumenberg, *The Legitimacy*, p. 101.

¹⁵⁰ Subrayado mío.

- Bivar, Vinicius, “Long Live the Polarization: The Brazilian Radical Right and the Uses of the past under Jair Bolsonaro”, en Valencia-García, Louie Dean (Ed.) *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, New York, Routledge, 2020, pp. 235-249. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003026433-14>
- Bloch, Ernst, *Herencia de esta época*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.
- Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, MIT Press, 1983.
- Boron, Atilio, “El fascismo como categoría histórica: en torno al problema de las dictaduras en América Latina”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 39, Núm. 2, 1977, pp. 481-528. DOI: <https://doi.org/10.2307/3539775>
- Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, New Haven, Yale University Press, 2003.
- Carrasco, René, “The Black Legend and Its Shadow: Re-writing Colonial Narratives, the Blind Spots of Racism and the Rise of Conservative Nationalisms”, *Far-right Revisionism and the End of History: Alt/Histories*, New York, Routledge, 2020, pp. 69-91. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003026433-4>
- Chauí, Marilena, “Theological-Political Power: Spinoza against Schmitt”, *Crisis and Critique*, vol. 8, Issue 1, 2021, pp. 76-91.
- Cid, Francisco Javier, *El humanismo de Fernando Vives*, Santiago, ICHEH, 1981.
- Correa Sutil, Sofía, “El pensamiento en el Chile del siglo XX bajo la sombra de Portales”, en Terán, Oscar, *Ideas en el siglo: ideas, intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI Ed., 2004.
- Correa Sutil, Sofía, *Con las riendas del poder; la derecha chilena en el siglo XX*, Santiago, Editorial Sudamericana, 1999.
- Cristi, Renato, “Estado nacional y pensamiento conservador en la obra madura de Mario Góngora”, en Cristi, Renato y Ruiz Schneider, Carlos, *El pensamiento conservador en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1998.
- Díaz Nieva, José, “Jaime Eyzaguirre y su defensa de la hispanidad”, *Verbo*, núm. 477-478, 2009, pp. 589-606.
- Donoso Cortés, Juan, “Discurso sobre la dictadura”, *Tres discursos de Donoso Cortés*, New York, Editor Independiente, 2020.
- Engels, Federico, *The Peasant War in Germany*, New York, INTL Publications, 2000.
- Eyzaguirre, Jaime, *Ideario y ruta de la emancipación chilena*, Santiago, Editorial Universitaria, 2021.
- Eyzaguirre, Jaime, “Fisionomía Histórica de Chile”, en *Eyzaguirre, Jaime, Hispanoamérica del dolor y otros estudios*, Madrid, Centro de Cultura Hispánica, 1979.
- Eyzaguirre, Jaime, *Ventura de Pedro de Valdivia*, Santiago, Ziz-zag Editores, 1962.
- Flipper, Joseph, *Between Apocalypse and Eschaton*, Minneapolis, Fortress Press, 2015. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1287890>
- Furet, François y Nolte, Ernst, *Fascismo y comunismo*, México, FCE, 1999.
- Furet, François, *Interpreting the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Furlong, Guillermo, “Francisco Suárez fue el filósofo de la revolución argentina de 1810” en Dell’Oro Maini, Atilio; Fiorito S.J., Miguel Angel; Furlong, Guillermo y Güel, Oscar R., *Presencia y Sugestión del Filósofo Francisco Suárez*, Buenos Aires, Editorial Kraft, 1946.

- Gazmuri, Cristián, *La historiografía chilena (1842-1970)*, Tomo II, Santiago, Taurus, 2009.
- Giménez Fernández, Manuel, *Las doctrinas populistas en la independencia de hispanoamérica*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1947.
- Giménez Martínez, Miguel Ángel, “El corpus ideológico del franquismo: principios originarios y elementos de renovación”, *Estudios Internacionales*, vol. 47, no. 180, Instituto de Estudios Internacionales Universidad de Chile, 2015, pp. 11-45. DOI: <https://doi.org/10.5354/0719-3769.2015.36430>
- Góngora, Mario, “Desafíos de la historia a la teología”, en Góngora, Mario, *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*, Antioquia, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2003, pp. 228-248.
- Góngora, Mario, “Romanticismo y tradicionalismo”, en Góngora, Mario, *Historia de las ideas en América española y otros ensayos*, Antioquia, Editorial de la Universidad de Antioquia, 2003, pp. 190-194.
- Góngora, Mario, *Origen de los inquilinos en el valle central de Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1989.
- Góngora, Mario, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Siruela, 1980.
- Góngora, Mario, “Nociones de cultura y de civilización en Spengler”, *Realidad*, 1980, pp. 75-91.
- Góngora, Mario, “Materialismo neocapitalista, el actual ‘ídolo del foro’”, *Dilemas*, 2, 1966, pp. 175-182.
- Góngora, Mario, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación 1492-1570*, Santiago, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, 1951.
- González Cañete, Diego, *Una revolución del espíritu. Política y esperanza en Frei, Eyzaguirre y Góngora*, Santiago, Centro de Estudios Bicentenario Ed., 2018.
- González-Oliveros, Wenceslao, *Humanismo frente a comunismo. El primer libro anticomunista publicado en el mundo, obra de un pensador español*, Valladolid, Imprenta Luis Calderón, 1937.
- Guerra, François Xavier, *Modernidad e independencias*, México, FCE, 2001.
- Halperin-Donghi, Tulio, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Halperin-Donghi, Tulio, “El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional”, en Halperin-Donghi, Tulio, *Ensayos de historiografía*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1996.
- Herrera, Hugo Eduardo, *Pensadores peligrosos*, Santiago, Ediciones UDP, 2021
- Herrera, Hugo Eduardo, *Octubre en Chile, Acontecimiento y comprensión política*, Santiago, Sudamericana, 2019.
- Herrero, Javier, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza Ed., 1994.
- Jara Hinojosa, Isabel, “La diplomacia cultural del franquismo y el hispanismo chileno en los años cincuenta y sesenta”, XIV Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia, 2 al 5 de octubre de 2013, consultado en <https://cdsa.academica.org/000-010/187>

- Karmy Bolton, Rodrigo, *Fragmento de Chile*, Santiago, LOM Ed., 2020
- Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, California, Stanford University Press, 2002.
DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503619104>
- Larraín García-Moreno, Jaime, “Espíritu Corporativo”, *Estudios*, 33, 1935, pp. 19-23.
- Levene, Ricardo, *Las indias no eran colonias*, Buenos Aires, Editorial El Corregidor, 1991.
- Lynch, Andrew, “Medievalism and the Ideology of War”, en D’Arcens, Louis (Ed.), *The Cambridge Companion to Medievalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCO9781316091708.010>
- Maistre, Joseph de, *Consideraciones sobre Francia*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Moreno Alonso, Manuel, *La revolución francesa en la historiografía Española del siglo XIX*, Sevilla, Universidad Servicio de Publicaciones, 1979.
- Morfino, Vittorio, “On Non-Contemporaneity: Marx, Bloch, Althusser” en Morfino, Vittorio y Thomas, Peter (Eds.), *The Government of Time*, London, Brill, 2017, pp. 117-147. DOI: https://doi.org/10.1163/9789004291201_007
- Mussy, Luis, *Balance historiográfico chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual*, Santiago, Ed. Finis Terrae, 2007
- Palti, Elías, ¿Las ideas fuera de lugar? Estudios y debates en torno a la historia política e intelectual latinoamericana, Buenos Aires, Prometeo, 2020 (preprint). DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2cxx938.24>
- Palti, Elías, *An Archeology of the Political: Regimes of Power from the Seventeenth Century to the Present*, New York, Columbia University Press, 2017.
DOI: <https://doi.org/10.7312/palt17992>
- Pinto Vallejos, Julio, *La historiografía chilena durante el siglo XX*, Santiago, Editorial América en Movimiento, 2016.
- Romero, José Luis, *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*, Buenos Aires, Sur, 1966.
- Ruiz Schneider, Carlos, “Tendencias ideológicas de la historiografía chilena del siglo XX”, *Escritos de Teoría*, 2, Septiembre de 1977, pp. 121-146.
- Sagredo, Rafael, “Jaime Eyzaguirre y la circulación del hispanismo en Chile”, *Historia Unisinos*, vol. 23, núm. 2, 2019, pp. 191-203.
DOI: <https://doi.org/10.4013/hist.2019.232.05>
- Sagredo, Rafael, “El fin de ‘la’ historia de Chile en el siglo XIX”, en Contreras, Hugo; Sagredo, Rafael y Rojas, Jorge, *Anatomía de una disciplina: 25 años de historiografía chilena*, Santiago, Ed. Universidad Finis Terrae, 2015, pp. 143-213.
- Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Rialp, 1967.
- Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Madrid, Trotta, 2010.
- Schmitt, Carl, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la república?*, Santiago, FCE, 2008.
- Stefanoni, Pablo, *¿La rebeldía se volvió de derecha?: Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debe tomárselo en serio)*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2021.

- Taubes, Jacob, “Apocalíptico de la Contrarrevolución”, en Taubes, Jacob, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 150-166.
- Tomba, Massimiliano, *Marx Temporalities*, Chicago, Haymarket Books, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004236790>
- Valdivieso Zañartu, Rafael, “Refutación de los errores religiosos y morales del artículo ‘Sociabilidad chilena’”, *La Revista Católica*, núm 31, 1844, pp. 249-252.
- Verbal, Valentina, “Antiliberalismo y fascismo católico. Las dos caras del pensamiento político de Mario Góngora”, *Atenea*, núm. 524, 2021, pp. 91-110.
DOI: <https://doi.org/10.29393/At524-6VVAF10006>
- Vergara, Juan Carlos, *Mario Góngora, el diálogo continúa*, Santiago, Historia Chilena, 2017.
- Villacañás, José Luis, *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía en España*, Madrid, Taurus, 2000.
- Wahnich, Sofia, *In Defense of the Terror*, London, Verso, 2008.
- Weld, Kirsten, “The Spanish Civil War and the Construction of a Reactionary Historical Consciousness in Augusto Pinochet’s Chile”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 98, núm. 1, 2018, pp. 77-115.
DOI: <https://doi.org/10.1215/00182168-4294468>
- Zanatta, Loris, *Perón y el mito de la nación católica: Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1943-1946)*, Buenos Aires, Sáenz Peña, Edundref, 2013.
- Zeballos, Fernando de, *La falsa filosofía: o el ateísmo, el deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas del crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y sus potestades legítimas*, Madrid, Imprenta Antonio de Sancha, 1774-1776.