

## Las fuerzas del suelo 2

MARIANO GAUDIO  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES — ARGENTINA)

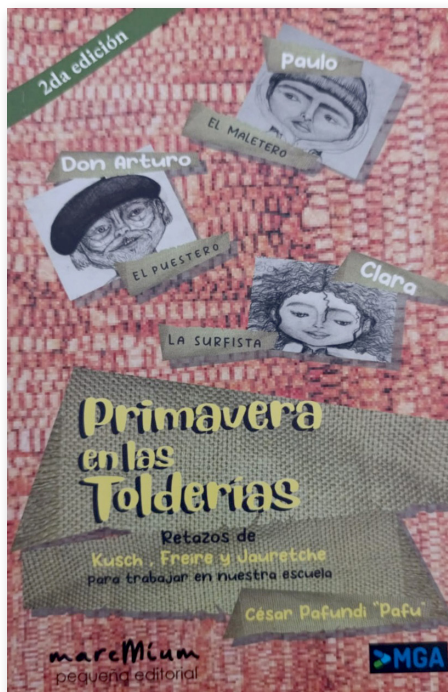
Reseña de:

– Pafundi, César “Pafu”, *Primavera en las tolderías. Retazos de Kusch, Freire y Jauretche para trabajar en nuestra escuela*, Buenos Aires, MareMium y Municipalidad de General Alvarado, 2ª ed. 2024, 74 pp.

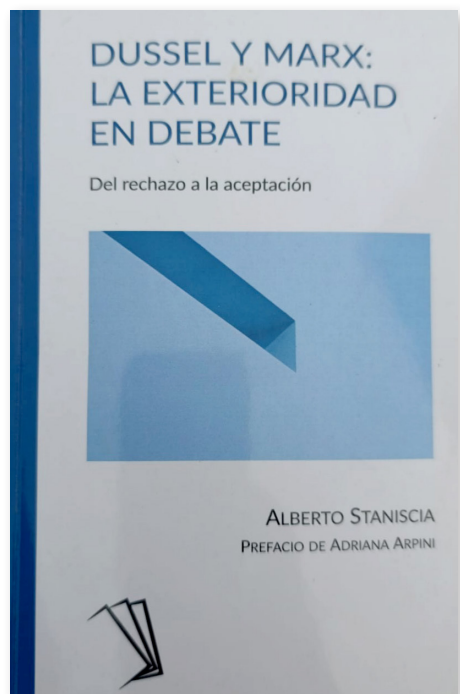
– Delfino Polo, Fernando, *Carlos Astrada y Rodolfo Kusch. Diálogo entre el ser y el estar siendo*, Buenos Aires, Ciccus, 2025, 151 pp.

– Staniscia, Alberto, *Dussel y Marx: la exterioridad en debate. Del rechazo a la aceptación*, Berazategui, Teseo, 2025, 338 pp.

Recibida el 2 de febrero de 2026 –  
Aceptada el 31 de marzo de 2026



Continuando con el impulso de “Las fuerzas del suelo” del número anterior (*Ideas*, N° 22, pp. 266-284), donde los libros revelaban la necesidad de explorar la raíz telúrica común —lo que denominamos “abajismo”— como una constante de la filosofía latinoamericana y a modo de diagnóstico y prospectiva para comprender y actuar transformativamente en el presente, en este caso las obras reseñadas se entrelazan con otra orientación, la de dilucidar y aportar a distintas vetas de la tradición en el marco de lo que podríamos llamar una descolonización epistemológica que atañe no sólo al contenido, sino también a la forma. Esta aserción, que ciertamente puede usarse de manera laxa y como un ropaje de moda, refiere aquí a elementos muy precisos que van desde la selección cuidadosa de determinados autores y problemas, visibles ya en los títulos de los libros señalados, hasta la reconstrucción



de un horizonte de sentido que traspasa el contexto de época sin minimizarlo, pero colocando el acento más allá.

Vayamos hacia atrás: el presupuesto que bien podría explicar el gesto fundante de la filosofía latinoamericana en los libros señalados consiste en el *ponerse a sí mismos como valiosos* de Arturo Andrés Roig. Requisito indispensable para iniciar la indagación y, sin embargo, no suficiente, pues los cauces pueden ir hacia otro lado. Por ejemplo, así como Pafundi presupone que Kusch, Freire y Jauretche, en sus respectivas constelaciones de problemas, constituyen contenidos valiosos a recuperar y colocar en primer plano, de la misma manera podría extraviarlos si no se vislumbrara un intento por ponerlos en serie, es decir, por descentrarlos tanto de una mirada endógena como de una subsunción exógena. Así como Delfino Polo entrelaza

a Kusch con Astrada, colocando a ambos como valiosos, de la misma manera podría, o bien soslayarlos en un diálogo entre sordos, o bien convertirlos en sucursales de filosofías europeas. Así como Staniscia erige a Dussel frente a Marx y se concentra en cómo se reconfigura el propio sistema del primero, también podría preocuparse más por cuán marxiana resulte la versión o apropiación. Todo esto significa que no basta con poner en valor los contenidos de filosofía latinoamericana, sino que también es necesaria una coherencia con ese punto de partida en el desarrollo, y tal coherencia implica la concatenación. De ahí, entonces, la descolonización epistemológica como una apuesta hacia determinados contenidos no visibilizados por la tradición canónica, junto con un replanteo de las referencias y vínculos con que se tratan esos contenidos, esto es, tejiendo lazos trans-históricamente, o lisa y llanamente,

recreando una tradición. En otras palabras, para desenvolver la potencialidad filosófica de lo valioso se requiere una nueva perspectiva, que no tiene por qué ser de sintonía o continuidad, sino que bien puede albergar tensiones, contrastes o rupturas; una nueva perspectiva que, además de evitar la tentadora e incongruente subsunción eurocéntrica, genere volumen y profundidad en el propio contenido visto trans-históricamente en la filosofía latinoamericana. Éste es el desafío. Un desafío que atañe también a la forma, en la cual comulgan de una u otra manera los tres libros. Así como Pafundi alude a los "retazos", a través de personajes que reactualizan a Kusch, Freire y Jauretche, de la misma manera Delfino Polo explícitamente afirma un "diálogo" entre Astrada y Kusch, y Staniscia propone un "debate" acerca de cómo Dussel se posiciona ante Marx; en los tres casos emerge una estructura dialogal, un intento por re-situar en perspectiva las constelaciones de problemas específicos.

En este punto suelen aparecer objeciones fútiles. Cuando enfatizamos la necesidad de profundizar en lo endógeno de la filosofía latinoamericana, no falta quien cuestione la no-referencia a la filosofía canónica. En contrapartida, cuando aparecen estas últimas referencias, no falta quien les atribuya los cimientos sin los cuales no habría rigor, sino mero ensayismo. En fin, síntomas de una ilación frustrada y de un bloqueo de comprensión, tales objeciones provienen de una impugnación de partida, la de la auto-posición valorante, y se camuflan en el balanceo entre lo endógeno y lo exógeno. Pero estas objeciones no interesan más que para restituir la ley de reciprocidad: así como en otros casos se incorporan decorativamente figuras periféricas para airearse de heterogeneidad en una temática de investigación ajustada a

lo establecido, ¿por qué no se podría armar una estructura o perspectiva de filosofía latinoamericana donde se deje como decorado la referencia europea? Probablemente en este punto el diálogo con los impugnadores, que también podrían ser muñecos de paja o simples personajes de ficción, ya está trunco. No importa, sino que importa qué sucede para este lado: si vamos a traer remisiones del canon, ¿para qué? ¿Basta con repetir el inveterado prejuicio según el cual no se entiende B sin A, donde A siempre es el canon y B cualquier desvío de heterogeneidad? Estos aspectos se definen en el ámbito de los presupuestos y, como veremos en los libros reseñados, el posicionamiento en la filosofía latinoamericana resulta bastante claro.

Quiso la contingencia empírica que conocamos personalmente y por separado a los tres autores, y que mantengamos con ellos un conocimiento y una relación más allá de estas obras. Con grados y matices se podría hablar de amistad, y de admiración por el respectivo compromiso, lucidez y originalidad. Aun así, a modo de broma y de incentivo a la lectura, cabe recordar el adagio, que tanto gustaba a Kant, según el cual mejor cuidarse de los amigos que de los enemigos, porque de éstos sabemos qué esperar. Volviendo sobre la forma dialogal en la cual convergen los tres libros, se suscitan algunas preguntas: pensando en Kusch, Freire y Jauretche, ¿basta con colocar los retazos en serie, o se podría proyectar algo más?; pensando en Astrada y Kusch, ¿se trata de un diálogo de ida y vuelta?; y pensando en Dussel y Marx, ¿se produce una absorción unilateral o transformadora de uno en otro? De alguna manera, las preguntas se podrían intercambiar, o reformular en torno de ciertos tópicos; por ejemplo, enfatizando qué (y cómo) se pone en serie con qué, cómo se genera

un diálogo fructífero, y en qué medida una filosofía se absorbe o se potencia en relación con otra.

## **1. Primavera en las tolderías de César Pafundi**

Ya desde el subtítulo el libro de Pafundi apunta a un público que sea lo más amplio posible y, en especial, a la escuela. Kusch, Freire y Jauretche aparecen en "retazos" que no sólo llevan a una primera aproximación, sino que incluso nos dejan pensando. No se trata de un simple aperitivo, sino de un almuerzo completo en las tolderías. Al mismo tiempo, el libro resulta difícil de clasificar, con un pie en la ficción, porque cada uno de los pensadores aparece recreado desde un personaje, y otro pie en la no-ficción, porque nos conduce a una constelación de conceptos que efectivamente corresponden a Rodolfo, Paulo y Arturo. La mano del escritor se borra en este adentramiento primaveral en la tierra. Sin duda, es un gesto de difusión, de dar a conocer, de conducirnos en el rastreo de figuras que no pensaron solamente un par de conceptos, sino mucho más, o mejor, que hilvanaron conceptos intentando pensar con cabeza propia.

La propuesta rayuelística del libro parte de una introducción que rápidamente se interrumpe y pide que sea leída al final. Luego, se compone de tres capítulos, cada uno con un prólogo, y cada uno representando un pensador a través de un personaje: Clara, la surfista cuyas experiencias kuscheanas se vuelcan en un diario; Paulo, el "maletero" (sobrenombre para los que levantan la cosecha de papa), a quien el autor conoce mediante el diálogo y aprendizaje con los estudiantes de la nocturna; y Don Arturo, un puestero que vive en el medio del campo

y se ha convertido en un mito viviente. Mientras en el primer caso el diario llega a manos del narrador, y en el segundo los estudiantes le facilitan el contacto con Paulo, en el tercero el propio escritor va en busca de la conversación. Entonces, en los tres capítulos se hallan una presentación del personaje y de la situación dramática, para luego dar a luz en diferentes formatos a una trama de conceptos que remiten, en última instancia, a Kusch, Freire y Jauretche, respectivamente. Un detalle muy valioso: cada uno de los personajes aparece retratado por Fátima Maida.

Si la primera osadía del libro consiste en posponer el principio para el final y concebir cada uno de los momentos como piezas relativamente independientes, y si acaso toda la recreación de Pafundi constituye una osadía en sí misma, la siguiente osadía consiste en colocar el estar de Kusch en medio del mar y, más precisamente, en la espera de la ola justa para surfear. Uno podría imaginarse muchos escenarios para recrear el concepto de estar de Kusch, e incluso el mismo filósofo propone lugares andinos, miradas perdidas en el café o el encuentro casual con un amigo próspero; pero difícilmente quien lea a Kusch lo asocie de inmediato con el mar. Aparece aquí un rasgo muy novedoso, insuficiente de explicar por la contingencia empírica de la radicación de Pafundi o por la vivencia intensa que el mar supone para quienes habitan una ciudad costera. Se trata, probablemente, de la restitución del sentido de pertenencia, que se desenvuelve también en los escenarios de los otros personajes, que remite a cierto orgullo por las raíces y el entorno (la auto-posición valorante), y que el autor atribuye al personaje, cuando dice: "Clara sabía, de algún modo, que eso tan particular era, al mismo tiempo, lo más universal del mundo" (p. 17).

La joven y silenciosa surfista vive en carne propia la contradicción social entre el ser alguien y el mero estar nomás. El ser alguien resulta chocante con la tabla de surf. Exige simulación hacia afuera, éxito, seguir las normas establecidas, y resulta tan superficial que no comprende que la vitalidad no proviene de la imagen misma, sino del mar. Clara cumple lo que se le pide porque eso le permite evitar problemas y disfrutar del mar, que es lo que le da fuerza para sostener la imagen. Y el mar significa pensar en nada, volver al origen, sustraerse del mundo de las cosas y reencontrarse con lo sagrado para mí, aquello que condensa el simbolismo como algo de lo cual aferrarse frente a los vaivenes de la existencia. El mar también expresa el azar, la conciencia del empequeñecimiento humano frente a la enormidad, el debatirse entre la vida y la muerte, y el estado fuera de control, por más que sepas nadar o remar o tener equilibrio. Hay algo de lo inmanejable que nos devuelve a la realidad, informándonos debidamente acerca de cuán poco podemos hacer en circunstancias decisivas. Además, en cuanto naturaleza, el mar es algo vivo: no una cosa u objeto, sino una entidad con la que compartimos el sentir, porque somos parte de ella. *"Es como mi Pachamama de agua"* —explica Clara—. *"Le agradezco, le pido, le celebro, siembro y espero. Y como pasa en el campo, la cosecha puede darse o no; pero siempre espero que mis cosas crezcan"* (p. 26).

Casi sin darnos cuenta, Pafundi nos va envolviendo en una telaraña de conceptos kuscheanos. Desde la contraposición entre ser y estar, hasta la naturaleza como viviente, se intercalan ahora el crecimiento, la semilla, los ritos, el ayuno, la simpleza de vivir, las emociones, el uno anónimo, el nosotros y el estar para el fruto y la pura vida. Todos estos conceptos están hilvanados

en las vivencias de Clara, la surfista. Pero hay uno que llama la atención: *"Los grandes nunca se acuerdan de nada o no les importa; no sé. Es como si aquello en lo que antes creían les pareciera hoy una pavada, y nunca saben muy bien qué era ni cómo describirlo"* (p. 28), dice Clara, protestando contra el olvido y contra el rechazo que le produciría su propio diario cuando sea grande. Por un lado, la protesta va contra del presunto baño de realidad con el que los adultos buscan zanjar sus etapas y enaltecerse. En términos kuscheanos, se trata del encapsulamiento del estar por parte del ser alguien, una simulación poco fructífera y que sucumbe frente a las preguntas existenciales. Por otro lado, denuncia el abandono de aquellas creencias más elementales y más genuinas, las que vuelven a presentarse ahí en los momentos decisivos, a la vez que generan el miedo del retorno, porque eso significaría admitir la falsedad inherente al progreso, siempre sostenido en virtud de un presunto mejoramiento. El mito del progreso encapsula y fuga hacia adelante los dramas existenciales más básicos, el simple estar o no estar, la vida como algo que nos trasciende, la facilidad con que se da vuelta el azar, el miedo original a quedar aniquilado por la ira divina, etc.; todo esto, se evita con una ficción, la de jugar a la seguridad ciudadana, la de otorgarse importancia en los logros, o la de sobresalir con mérito o aparentar tener las cosas bajo control. Indudablemente con este contraste Pafundi logra recrear dos las dualidades muy significativas de la filosofía del estar de Kusch, e incluso aproximarnos al drama pedagógico de tener fe (¿racional?) en el progreso, algo que ciertamente podría conducir a un contrapunto con Freire, tema del siguiente capítulo.

La maleta de Paulo está cargada de pensamientos. Podríamos jugar con las palabras

pensar, penar y pesar; sin embargo, dado que el contenido en este caso son papas, el dolor de la carga debería garantizar un final feliz (¿a quién no gustan las papas?), de no ser justamente porque el maletero trabaja para otro y sufre en carne viva la explotación. Así la carga se convierte en metáfora de la opresión, punto de partida clave de la estela freireana. No obstante, para Pafundi la pregunta disparadora en este capítulo concierne a “¿qué sabemos de nosotros mismos?” (p. 39), una pregunta que muy bien cabe a Kusch y Jauretche, y más raramente a Freire. De todos modos, en clave de deshumanización, la realidad opresiva denota otra realidad que se pretende apabullar, es decir, denota una humanización perdida en las tretas del capitalismo. Esa otra realidad, que Freire conceptualiza con la vocación de ser más, resulta incomprendible sin la constatación del aplastamiento propio de la opresión. De ahí, entonces, la lucha por la humanización, por la libertad, por la justicia, etc. Paulo se mete de lleno en su serie de conceptos, cuya traducibilidad a la problemática kuscheana sería más que interesante de plantear. Sin duda, es otro diagnóstico, es otra problematización, es otra perspectiva, quizás incluso otra ontología de la negatividad.

Del punto de partida opresivo, la vocación de ser más y la lucha por la humanización, se siguen la falsa generosidad, la naturalización de la opresión, el alojar o internalizar al opresor, el querer ser el patrón, el hombre nuevo, el miedo a la libertad, el parto doloroso, la articulación entre teoría y práctica, la concientización, la violencia, la contraposición entre ser y tener, la fe en el pueblo, el fatalismo y el diálogo crítico, entre otros conceptos. Como señalamos, toda una estela freireana, que se superpone y converge con el planteo de Kusch descartando la liberación por el lado de

los opresores. Dice Paulo: “Nada va a venir de afuera, de la nada o porque te caiga del cielo. Somos *nosotros* quienes tenemos que *encarar la cosa*. Siempre es *con los compañeros, con nuestras familias, con los laburantes*, bah... Es *con los que sufren* con los que tenemos que resolver esto” (p. 42). Una pedagogía *con*, o *desde*, y no *para*.

Ciertamente el sistema opresivo opera de modo tal que borra sus huellas. En este sentido, no sólo se internaliza en la conciencia del oprimido para justificar los mecanismos de dominación, sino también retira su mano como si el esquema le fuese ajeno, producto del destino o de la fatalidad, porque a sabiendas de que ejerce la violencia y se mueve con un deseo necrófilo, depositando en las cosas lo que no encuentra en la humanidad, el opresor niega la propia mano con la que ejerce violencia. Por ende, cuando venga la respuesta del oprimido, cuando la violencia sea correspondida, traspasa toda la responsabilidad fuera de sí. En esta hipócrita transferencia los opresores terminan por describirse a sí mismos, aunque poniendo sus propias características en los oprimidos. “Y, parece mentira, desde esa locura de mirarse siempre a ellos mismos, te juzgan todo el tiempo: *nosotros* somos los *vagos*, los *borrachos*, los *incapaces*, los *malagradecidos*, los *envidiosos*. Aunque somos *los que realmente trabajamos*, siempre somos vistos como *peligrosos*, como *la amenaza de sus vidas y sus cosas*” (p. 48).

Desde luego, Paulo tiene un profundo conocimiento de la realidad y de nosotros mismos, e incluso de los mecanismos de invisibilización; es decir, tiene lo que podríamos llamar un pensamiento crítico. Compartiría con Don Arturo, y también con Clara, la preocupación por constatar que la escuela no habla de nosotros mismos. Quizás más de modo subterráneo, los tres personajes se

anudarían en una temática no del todo explícita pero muy presente: las marcaciones clasistas que colaboran con la división y atomización del pueblo. Así como Freire devela las mañas del opresor para mantener oprimido al oprimido y hacerle creer que es imposible luchar contra los mecanismos que lo colocan en esa posición, y así como Kusch expone las oscilaciones de una clase media bienpensante que busca desentenderse del abajo, probablemente sea Jauretche quien más haya trabajado las figuras (el medio pelo, el tilingo, los primos analfas, etc.) por las cuales desde la oligarquía aristocratizante (o sea, con complejo de no ser, pero sí querer ser, una simulación de la aristocracia) se busca implantar una demarcación de clases y costumbres. Al mismo tiempo, don Arturo trae a colación un tema fundamental y soslayado en Kusch y en Freire: lo nacional.

En este tercer caso, el "puestero criollo" entrama las dos formas de pensar, la nacional y la colonial, con la colonización pedagógica, la distinción entre colonia y semi-colonia, la infiltración cultural, el volver a lo nuestro o renacimiento en la fe nacional, lo universal y lo particular, civilización y barbarie, la europeización, el escribir desde el pueblo, la conversación, la enajenación de la escuela, el corazón colonizado, el amor por lo propio, la moda y los snobs, la *intelligentzia*, el medio pelo y las zonceras, por referir algunos conceptos.

La convergencia con el planteo de Paulo acerca del pensamiento crítico, así como las manías aparienciales del kuscheano ser alguien contra el que se revela Clara, resultan notorias. Pero se agrega un nivel más: no solamente contribuyen a la internalización de un clasismo disolvente de la cultura propia, sino también a un concierto internacional donde se fijan los roles de colonizadores y colonizados. Así como

Jauretche coincidiría con Fanon, una de las fuentes inspiradoras de Freire, en la restitución de lo nacional, de la misma manera implica un desafío para los intentos descolonizadores que ciertamente recomienzan después (esto es, más cercanamente a nuestro tiempo) sin recordar ni reconocer estos mojonos. A esta altura ya no vale imputarle a Don Arturo su crítica mordaz a las instituciones, desde la escuela hasta la alta academia, como excusa para mantenerlo al margen. Tampoco cabe delimitarlo a un ámbito y contexto específico, como si el puestero sólo pudiera decir sus verdades en la soledad del medio del campo.

De ahí que sea muy loable el gesto de Pa-fundi de poner a Jauretche en secuencia con Kusch y Freire. A esto se suma otro gesto loable, una suerte reactualización. Por ejemplo, en la crítica a la globalización: "Ahora parece ser *un solo mundo todo igual en todos lados*; y lo que no es de ese mundo, ¡zas!, *se lo trata como la nada misma, directamente como si no existiera*. O lo que es peor, como *cosa exótica que da ternura*" (p. 62). O la envenenada crítica al eurocentrismo: "*intentaron crear Europa en América*. O sea, dicho en criollo, quisieron *trasplantar el árbol así nomás, sin mirar dónde ni tener en cuenta nada*. Hicieron como hacen ahora con el glifosato, *¿vivo? Liquidaron todo lo que había [...]; y sobre tierra arrasada quisieron trasplantar su propio árbol como si fuera el único*" (p. 63). Críticas que enlazan la época de don Arturo con la nuestra: "Tenemos la *mente* y, fundamentalmente, el *corazón colonizado*. Cuando queremos festejar algo *ya ni sabemos cómo hacerlo desde nuestras costumbres, porque importamos hasta la forma de ser felices*" (p. 67). Si repasamos las fiestas que se han importado del '70 hasta hoy, o las veces en que la elite vendepatria ha lamido el collar del imperio, además de infartar al mismo Jauretche,

coincidiríamos con el diagnóstico del comienzo del libro siguiente, el de Delfino Polo que advierte sobre la pulverización de nuestra cultura. Valgan los pasajes citados del libro de Pafundi para ofrecer algunas pinceladas de esos retazos que tienen como destino paradójico la escuela, una instancia primera a descolonizar, a plantear críticamente y recrear culturalmente en el estar. Tal apuesta no podría realizarse sin a la vez presuponer cierta confianza en los docentes y en la educación pública en general, activos locales que en estos tiempos aprendimos a valorizar profundamente.

A modo de crítica constructiva, y sin dejar de subrayar la bocanada primaveral de este texto de "Pafu", señalamos la necesidad de un articulado dialogal, problemático, con más preguntas que certezas, incluso al interior de los entramados y, desde luego, también traccionándolos relacionamente. Por ejemplo: ¿qué sucedería si Clara, Paulo y Don Arturo, se pusiesen a conversar sobre el estar, la pura vida, la opresión y la concientización, o el ser nacional en pugna con la colonización y la *intelligentzia*?

## 2. Carlos Astrada y Rodolfo Kusch de Fernando Delfino Polo

En este caso, como en el siguiente, el libro proviene de un maduro trabajo de investigación que concluyó en una tesis, y se compone de un prólogo de Juan Godoy, una breve presentación, una introducción extensa, y dos capítulos, "La ontología fundamental" dedicado a Carlos Astrada, y "La ontología crítica" dedicado a Rodolfo Kusch, para terminar con las conclusiones y la bibliografía. Por un lado, revela un profundo conocimiento y una detenida meditación de Delfino Polo sobre los filósofos; por otro, una muy encomiable intención de

conjugarlos, o como reza el subtítulo, de colocarlos en diálogo bajo las figuras del ser (Astrada) y del estar siendo (Kusch). La escritura resulta amable, amena, generosa, intrigante y con giros inesperados en algunos pasajes. Sorprende, además, que el libro no sobrepase las 150 páginas y que, sin perder jamás la claridad expositiva, aborde problemas complejos con una segura toma de posición. De ahí se infiere el largo macerado de este trabajo.

El punto de partida de Delfino Polo condensa muy precisamente un sentimiento de época: la crisis. Ahora bien, ¿cuándo no estamos en crisis en Argentina? —sería la objeción de sentido común, o de cierta expectativa impaciente—. Según el diagnóstico, si bien la crisis es recurrente, hoy abre la posibilidad concreta de "un extravío cultural", una suerte de camino de no retorno, y agrega: "Es probable que los mismos que opinan que vivimos en una crisis permanente sean los que creen que no hay una filosofía argentina" (p. 21). Una afirmación arriesgada, provocadora, en principio incluso chocante. Sin embargo, en un segundo análisis se muestra el sentido: en la insistencia de la crisis permanente hay algo de flagelo emocional, pero que va hasta la médula, y que se condice con una sustancialidad impedida, un rechazo de cuajo, o mejor, una ignorancia sin más, acerca de la existencia de la filosofía argentina. Forma parte del auto-flagelo emocional persistir en el lamento corrosivo, desconociendo lo que está ahí, a la vista. Forma parte de la ignorancia de aquella tradición que se ocupa justamente de pensar el ser nacional. En palabras del autor: "En fin, filósofos que niegan la filosofía argentina en un gesto auto-denigratorio como el de los políticos que aborrecen al pueblo que pretenden gobernar. Son, ellos también, artífices de nuestro presente crítico" (pp. 21-22). Éste

es el horizonte más amplio del combate de Delfino Polo, frente al cual coloca la convicción de que esa filosofía argentina tiene algo para decir, no sólo sobre la identidad, la historia o el rol de los intelectuales, sino también sobre el presente. Se reavivan, de entrada, las fuerzas del suelo.

El libro propone reconstruir las ontologías de Astrada y de Kusch y, al mismo tiempo, conjugarlas relacionalmente. En el fondo emerge un presupuesto que con el correr de las páginas se irá confirmando y validando: entre los dos filósofos se observa una relación discipular, una familiaridad terminológica, un acervo fenomenológico común (principalmente heideggeriano), y una preocupación por la identidad y por el ser americano. Curiosamente, el gesto inicial de Delfino Polo es más contundente: “En general, las obras de Astrada y Kusch son estudiadas de manera aislada, sin conexión entre una y la otra” (p. 23). Este aspecto no es sólo una denuncia, sino una perspectiva programática fundamental para la filosofía latinoamericana. La desconexión, aparte de ser inconducente por los motivos que aduce Delfino Polo y que se aplican absolutamente a estos dos casos, también oficia de impedimento para la comprensión de una tradición nacional. Se llega a desconectar incluso lo que está justo al lado, lo que está explícitamente citado (siempre poco) y lo que forma parte de la misma totalidad orgánica. La especialización escinde, tabica y sectoriza, sin articulación, lo mismo que las pequeñas patrias de nuestra América sobreviven en el aislamiento con notable artificialidad. La alusión a Martí en el epígrafe (p. 13) pulula en estas consideraciones. De ahí, de esa aldeanización del pensamiento y su consiguiente inutilidad, sucede que después resulte tan fácil —aunque, en verdad, se trate de la pesadilla de la

marmota— decir que no hay tradición o que debemos empezar todo de nuevo.

Volviendo al libro, Delfino Polo expone con seriedad los motivos de convergencia que justifican la relación, es decir, dando por sentado que tal relación tiene que ser justificada porque prima la separación; en sintonía, precipita la divergencia entre las dos ontologías. Astrada y Kusch no sólo difieren en el modo de responder a la cuestión del ser americano, sino también en cómo se posicionan frente a la filosofía tradicional. En la perspectiva del autor, “la crítica a Astrada condujo a Kusch a cuestionar la filosofía occidental en su conjunto” (p. 145), lo que el primero no habría podido hacer. Aquí se nota un desnivel, una forma de contar el asunto, que podría devenir en tropezón. En otras palabras, que Astrada y Kusch caractericen de manera diferente al ser americano, incluso que tengan lecturas diferentes de Heidegger, no sería un problema; luego, que Kusch desenvuelva una crítica a la filosofía occidental que Astrada no pudo, no supo, no quiso, etc., quizás tampoco sea un problema. El problema emerge con el calificativo: mientras el recorrido de Kusch “es fundamentalmente crítico”, dice Delfino Polo, el de Astrada no lo es, porque “no superó nunca —ni lo consideró necesario— las categorías filosóficas europeas” (p. 25).

En el estado de la cuestión se confirma el problema de la no-relación entre los dos filósofos. El autor clasifica genéricamente las interpretaciones sobre Astrada en rupturistas y continuistas, y se detiene en particular en la de Gerardo Oviedo, por cuanto articula las vetas heideggerianas y hegeliano-marxistas en torno del estar-en-el-mundo, sistematiza la posición del filósofo en el humanismo de la libertad y lo sitúa como antecedente de la filosofía de la liberación. En el caso de Kusch, la reconstrucción es

más diversa y variopinta: Cerutti Guldberg, Juan Carlos Scannone, Cristian Valdés Norambuena, Juan Cepeda, Carlos Cullen y Nerva Bordas. Concluye el autor: "Lo importante a destacar aquí es que ninguna de estas lecturas articula la filosofía de Kusch con el resto de la filosofía argentina. El aporte novedoso de la filosofía kuscheana de situar el pensamiento queda, paradójicamente, invisibilizado porque su propia filosofía no es leída en contexto" (p. 37).

Brillante observación. Gran mérito de Delfino Polo: no sólo legitima su desarrollo relacional en este libro, sino también pone de manifiesto una carencia fundamental, aplicable incluso para Astrada y para la filosofía de la liberación. La palabra clave sería la invisibilización: se borran las huellas del sentido de pertenencia. El empeño que estudiosos y especialistas ponen en rastrear las presuntas deudas con la filosofía canónica occidental es exactamente el empeño que no ponen en pensar relacionalmente y en los parámetros de la filosofía latinoamericana. Con esto, en vez de captar y expresar el "aporte novedoso", se lo soslaya en referencias genealógicas inverosímiles. Como alguna vez me dijo un librero acerca de Kusch, y muy bien valdría para Astrada: es una mala versión local de Heidegger. Filósofos sucursales, le gustaba decir a Dussel, siguiendo a Zea y sin nombrarlo. Tenemos que terminar con este tipo de chiquiteces.

Por consiguiente, el desafío consiste en desarmar la trampa de la "recepción", justo aquello de lo cual se ocupa Delfino Polo inmediatamente después (pp. 38 ss.) de dar un golpe tan certero. Por más activa y original que se suponga, la recepción siempre pone la referencia afuera, por lo que, quiérase o no, se minimiza la creación, se la torna repetidora, sucursal y deformante. Seguro se me dirá: es necesario, no

se puede dejar de lado. La necesidad está puesta y presupuesta esquemáticamente, y con ese criterio, lo canónico se reproduce sin salida en una suerte de prueba ontológica de la existencia de sí. Cuando Astrada o Kusch toman a Heidegger, incluso concediendo que lo captan muy bien y en alemán, ya no es Heidegger sino "Heidegger", o sea, otra cosa. Ahora bien, Delfino Polo conoce perfectamente el asunto: tras destacar (con Beorleggi, Ramaglia, Jalif, etc.) la influencia de la fenomenología, afirma que Astrada y Kusch se inscriben en esta línea "apropiándose del programa heideggeriano de forma crítica. En ninguno de los autores hay un seguidismo puntual del «maestro de Friburgo», pero en Astrada la asunción del programa de la ontología fundamental lo encorsetó de tal manera que no vio necesaria la crítica a la filosofía occidental que requiere un pensamiento latinoamericano" (p. 46). Ambos son creativos en la apropiación, pero uno no fue lo suficientemente crítico o no llegó a lo que hoy llamaríamos una plena descolonización epistemológica.

En el caso de Astrada, Delfino Polo opera un recorte temático en torno de *El mito gaucho* y su evolución de la primera (1948) a la segunda edición (1964). Pero, en vez de apuntalar los signos de esta obra en la producción anterior del filósofo, que para el emerger del gaucho ya tiene aproximadamente tres décadas de trayectoria, planta las referencias entre Husserl y Heidegger, dos de los maestros con los que Astrada mantuvo un trato personal. Más precisamente y en jerga, se centra en la comprensión del *Dasein*, en la analítica existencial del estar-en-el-mundo. La clave reside en cuánto poder decisivo se le otorga a este recetario conceptual. Más allá de las interpretaciones de Llanos, González y David, la anteposición del marco fenomenológico no resulta inocente. El programa de Astrada ya

estaría pergeñado desde estos parámetros, y entonces el despliegue de la metafísica de la pampa, con su consiguiente paisaje, excentricidad y melancolía, aparece como derivado o envuelto. Pero justo el gaucho no encaja en esta derivación. El *Martín Fierro* se erige en el canto poético que le sirve a Astrada para recuperar este héroe de la independencia, perseguido y relegado en la pampa, olvidado por el Estado de la oligarquía desertora, y casi dado por extinguido. Lo nacional encuentra la expresión que reactiva el mito y habilita un destino. La metafísica se cruza con la historia.

En este punto, Delfino Polo trae dos elementos afines a su interpretación: por un lado, afirma que Cullen "identifica el ser astradiano —el hombre pampeano— con el «estar siendo» de Kusch" (p. 62), pero sin profundizar en el asunto; por otro, sostiene que Berisso formula una crítica a la falta de radicalidad del planteo de Astrada en su marco moderno-colonial. Ambos elementos contribuyen a su tesis, uno porque ticia la diferenciación entre el ser y el estar siendo, el otro porque detecta y exagera en Astrada el déficit de descolonización epistemológica o su deuda con la filosofía canónica. Luego Delfino Polo reconstruye rigurosamente el periplo de *El mito gaucho*, y lo articula con *Tierra y figura* (1963) y con la segunda edición, explicitando que mantienen una familiaridad temática, a saber, la problematización de la cultura nacional, que ahora incorpora a la horizontalidad pampeana la verticalidad andina. "Todo esto le hace concluir a Astrada que el principio vital de las culturas precolombinas y de la americana es la tierra y no el Espíritu hegeliano" (p. 78).

En la década del '60 de la obra de Astrada, el gaucho deja de ser instancia última de referencia, y se resignifica con otras figuras y paisajes, quizás no del

todo analizados en su articulación. Los pueblos amerindios y su aliento telúrico, el humus de la cultura, el tantas veces denotado *genuis loci*, la exhumación de lo nacional, etc., ensucian tanto la analítica existencialista que la tornan irreconocible. Y el sumergirse y emerger de estos procesos, o la alternancia entre olvido y reactualización del origen, ¿invitan a una conexión transtemporal? Son cuestiones que advienen del desenvolvimiento de la obra de Astrada y que animan a conjeturas respecto de la conexión posible entre el gaucho y el indio, tal vez también el negro, y los paisajes desbordantes de América. Con agudeza, concluye Delfino Polo: "la lectura en conjunto de *Tierra y figura* y el añadido la segunda edición de *El mito gaucho* exponen una concepción de la cultura nacional desde la instrumentalización en virtud de buscar una filosofía propia" (p. 85). Mientras sugiere la resonancia de *América profunda* de Kusch, el autor además está convencido de que el giro hegeliano-marxista de Astrada no significó la anulación, sino la conservación del programa heideggeriano de *Ser y tiempo*. Es cierto que Astrada trabajó hasta sus últimos días en la elaboración de un libro sobre Heidegger, y que suele ser bastante respetuoso de su "maestro de Friburgo"; pero también es cierto que hay críticas muy importantes, hay una ruptura que difícilmente pueda suturarse, y que entonces el hegeliano-marxismo queda más como un signo de interrogación, o como un entroncamiento forzado. De todos modos, si se quiere realizar una lectura situada de Astrada, esto es, sin matar sus raíces, no puede perderse de vista lo fundamental: aquello que en la previa a la primera edición de *El mito gaucho* aparecía como destellos pampeanos, va creciendo y cobrando un lugar cada vez más relevante

y central, desde luego cercano a Kusch, y donde las influencias canónicas se soslayan. Tal desplazamiento nos interpela acerca de cómo pensar y reunir las múltiples vetas de Astrada.

El capítulo dedicado a Rodolfo Kusch constituye el cogollo del libro de Delfino Polo, y en él se encuentra la tesis central que establece una diferenciación entre las dos ontologías. En principio, reconoce junto con las interpretaciones habituales la importancia del concepto de estar en Kusch; sin embargo, a los fines directos del libro, sostiene que hay que remontarse a los primeros trabajos del filósofo —por ejemplo, a *La seducción de la barbarie*— donde todavía no aparecería el concepto de estar (al menos no la palabra), pero sí se daría una relación explícita con Astrada. La sospecha reside en que la criticidad irá en aumento: “la ontología kuscheana comienza siendo una crítica de la filosofía astradiana y concluye en la crítica a la filosofía occidental” (p. 88). Más aún, Delfino Polo considera que en esta primera etapa, en los primeros años de la década del '50, Kusch pasa por un momento astradiano. Los ejes son: el paisaje demoníaco, el mestizaje con sus dobleces, y la historia. El contrapunto se va extendiendo en cada uno de los ejes: en América, el paisaje vegeta y tiene vida propia, en contraposición con la ciudad y la pretendida urbanización, y entonces al mito se le opone otra verdad frente a la cual el gaicho no sabe qué hacer. De ahí el reverso de la historia, el ser americano alentando en el caudillismo y las masas. “La filosofía no se escapa de este impulso ciudadano de reforzamiento de la ficción [citadina]”, afirma Delfino Polo, y tras citar pasajes de Kusch, prosigue: “Aquí la crítica a Astrada, aunque solapada, es bastante clara respecto de que se pretende construir un humanismo de la libertad cuyo

objetivo es retornar a un ser perdido por la enajenación económica, social y política, pero se desconoce al hombre viviente, o sea, al mestizo. El gaicho del que se habla no es más que un «regionalismo anecdótico y torpe»” (p. 98).

Por lo tanto, según esta línea de argumentación el momento astradiano de Kusch ya es, desde el comienzo y por sí, bastante crítico y de distanciamiento, pues en los conceptos seleccionados se observa cómo se desdoblán los sentidos hasta contraponerse. Otro mérito de Delfino Polo consiste en que, además de recuperar ciertas fuentes del filósofo porteño, se detiene en una veta de Kusch que suele, o bien aislarse y apartarse de la consideración filosófica, o bien reivindicarse por separado y desde posiciones artísticas. Se trata de la veta estética que incluye varios textos, entre ellos “Anotaciones”, y donde aparece por primera vez el concepto de estar, clave de *América profunda*. En esta última obra es donde Kusch coloca en el centro la pregunta fundamental ¿qué es lo americano? El autor reconstruye los principales momentos y las implicaciones de la filosofía del estar, enfatizando que con la cultura quechua no sólo se logra una comprensión más cabal del *Dasein* heideggeriano, sino también se muestra indirectamente la insuficiencia de la figura del gaicho. Justo aquí reaparecen las anteposiciones señaladas: “Todas las notas con las que Kusch pretende diferenciar el «estar» del ser no tienen otro objetivo más que [...] evidenciar por completo el rompimiento con el ser, o sea, el rompimiento con Astrada” (p. 116). Aunque el ser que critica Kusch resultaría —a nuestro entender— mucho más amplio que el astradiano, el argumento de Delfino Polo se basa, por un lado, en la reivindicación kuscheana del Uno anónimo heideggeriano, precisamente el “Heidegger” que Astrada rechaza; y, por otro lado, en invertir la valía que

el mismo maestro de Friburgo coloca contra el impersonal y en favor de la autenticidad, con lo cual Kusch gana en criticidad.

Pero Delfino Polo no se conforma con el despliegue minucioso de *América profunda*, sino que va más allá y analiza las aristas del estar, o lo americano en la ciudad, en varias obras posteriores de Kusch: *Indios, porteños y dioses*, *De la mala vida porteña y El pensamiento indígena y popular en América*. La resultante de la síntesis entre ser y estar, incluso de manera superadora a la fagocitación, es la fórmula "estar-siendo", que el autor caracteriza —oponiendo Kusch a Heidegger— como una "pre-ontología", porque "no se trata de privilegiar un modo de ser sobre otro (proto-ontología), sino demostrar que el «estar» es previo y fundamento del ser y de todo proyecto existencial. El camino transitado por Kusch va del ser y el «estar» como opuestos en *América profunda* a darle prioridad fundamental al segundo sobre el primero" (p. 132).

A modo de crítica constructiva, sin dejar de subrayar los importantes logros del libro de Delfino Polo, nos preguntamos si se hizo justicia con el pensamiento de Astrada, en concreto si las imputaciones son atinadas o reflejan más una lectura desde Kusch, donde el gaucho no officiaría de figura de transición y convergencia, sino de contrafigura del indio, del colla —como le responde Astrada a Kusch en una de sus últimas cartas—, y si este cierre de la tranquera no debiera ser matizado desde las obras astradianas del '60. También nos preguntamos, más allá de este libro, por la anteposición de los parámetros de la filosofía canónica, las traiciones de las teorías de la recepción como esquemas deformantes, y si en algún aspecto no se produce aquí un retorno de lo presupuesto. Por último, no podemos

no señalar que el diálogo implica un ida y vuelta: ¿qué habría respondido Astrada a la ontología crítica de Kusch y cómo se revería este cruce, en el sentido de cómo podrían ambas filosofías fructificar incluso desde el contrapunto?

### 3. Dussel y Marx de Alberto Staniscia

Al igual que el libro anterior, el texto de Staniscia proviene de una investigación detenida y reposada que se cristaliza en una tesis. La estructura contiene un prefacio de Adriana Arpini, una introducción, el desarrollo que se divide en dos partes conectadas por la categoría de exterioridad, y las palabras finales. La primera parte se centra en Argentina (1969-1975) y contiene cuatro capítulos dedicados a distintas obras de Dussel sobre la ética de la liberación, y la segunda se centra en México (1975-1993), con dos capítulos que examinan la lectura sistemática de la obra de Marx y su conciliación con la filosofía de la liberación. Aunque el título lo podría sugerir, no se trata de una puesta en debate de Dussel con Marx, sino más bien de cómo el primero, pasando del rechazo a la aceptación, se interna en (e internaliza) la obra del segundo, sin por ello perder su posicionamiento inicial, y de cómo este proceso de apropiación implica una transformación tanto de las potencialidades de la obra de Marx como de los sentidos de la filosofía de la liberación de Dussel. En lo que efectivamente no deja duda el título es la centralidad del concepto de exterioridad. Por tanto, el debate se produce, por así decir, en el propio desarrollo de Dussel y en torno de qué significa Marx —o, en coherencia con lo que decíamos arriba, "Marx"— en esta versión de la filosofía de la liberación.

El punto de partida de Staniscia consiste en explicitar los aspectos implicados para dar con la tesis central. En cuanto a los aspectos implicados, la categoría de exterioridad de Dussel proviene (aunque no sin reconfiguraciones) del contacto con la obra de Levinas, mientras que el periplo de la relación con Marx pasa del rechazo a la aceptación, aproximadamente entre las décadas del '70 y del '80. Un gran desafío de este libro radica en dar con el momento exacto de este cambio de actitud y, por añadidura, desbrozar las modificaciones que el propio Dussel introdujo con las reediciones de su obra, para captar el texto en su origen. De ahí, entonces, la complejidad del trabajo y la necesidad de acotarlo a un determinado período, diferenciado por el lugar de residencia del filósofo. Staniscia recorta el trayecto que va de 1969, momento fundante de la filosofía de la liberación latinoamericana, hasta 1993, año en que Dussel dedica su cuarta y última obra íntegramente al estudio sistemático de Marx. Tal estudio incluye no sólo *El capital* y sus borradores no publicados, sino también un debate frontal con el marxismo en una mirada integral que alcanza a los primeros escritos.

Mientras en la primera etapa de Dussel la categoría de exterioridad parece incompatible con la dialéctica totalizante de Marx, en la segunda etapa, bajo la clave de la crítica a la Modernidad y con acento en el fundamento del trabajo vivo, no sólo va a producirse un acercamiento, sino incluso un enriquecimiento de la exterioridad. De este modo se allana el camino para la tesis principal de Staniscia: "a partir de aquella lectura [de Marx], Dussel no modificó los pilares fundamentales sobre los que se erigía su propia filosofía, sino que rectificó su interpretación de Marx en lo que a esas condiciones incumbían (Dios y el ateísmo,

sobre todo). Gracias a esto, el autor de *El capital* deja de ser un pensador de la Totalidad incompatible con la tradición latinoamericana y puede ser incorporado a las huestes de la Filosofía de la Liberación y de las luchas revolucionarias" (p. 31).

En la primera etapa de Dussel, y en concreto en el primer tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), Marx sería simplemente un pensador de la totalidad, incompatible con la categoría de exterioridad que rompe la repetición de Lo Mismo. "La dialéctica monológica —griega y moderna— entre «Lo Mismo» y «lo otro»", dice Staniscia, "no deja lugar alguno a la verdadera exterioridad", pues el Otro se subsume y encubre dentro de Lo Mismo. La superación del esquema, o la analéctica en lugar de la dialéctica monológica, consiste en "entender que «el Otro» no puede caer en el ámbito de «Lo Mismo» como diferencia, sino que debe revelarse como fundamento previo a cualquier Totalidad" (p. 61). En nota al pie, Staniscia observa que el afuera aquí requerido proviene del pensamiento semita (básicamente, la creación), y que Marx, como buen moderno, no habría podido salir de la totalidad y sólo se atuvo al ser genérico.

En la consideración dusseliana se cruzan dos niveles: la cuestión teológica o arqueológica, en el sentido de la trascendencia que posibilita la alteridad y que es vertical; y, en contraste, una cuestión antropológica, que incluye como modalidades la erótica, la pedagógica y la política, y que es principalmente horizontal. Según la ilación del libro, en el segundo tomo de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, la trascendencia juega un papel fundamental de apertura: el "Amado" o "Infinito" —en palabras de Dussel—, "esencialmente intotalizable y garantía de perenne movilidad histórica", pone de manifiesto —en palabras de Staniscia— "los

niveles concretos de la meta-física alterativa”, con el consiguiente problema de hacer depender unilateralmente lo horizontal de lo vertical: “el nivel teológico actuaría como garante del antropológico” (p. 76). Sin Amado o Infinito, las luchas históricas no tendrían lugar, puesto que Lo Mismo busca divinizar, petrificar o fetichizar su propia organización mundana. El argumento resulta seductor. Sin embargo, el autor desconfía y se pregunta si acaso no se superpone o cuele una mirada teológica, envuelta en filosofía, o si el lenguaje de la alteridad no desemboca en lo que Dussel llama “un Dios creador *fuentes* de la liberación misma” (p. 87) y, por lo tanto, “el Otro humano debe remitir al Otro absoluto” (p. 88), explica Staniscia, o de lo contrario no habrá lucha por la liberación.

En otras obras del mismo período Dussel realiza esporádicas referencias a Marx con varios matices. Por ejemplo, dice que Marx sigue presentando una ontología opresora, pero de manera atenuada; o que su totalización no se cerró tanto como la de Hegel, o que su ateísmo se dirige especialmente contra el dios fetichizado o los ídolos, y en ello mismo reside la crítica a Hegel. De este modo, la contraposición entre el Dussel de los '70 y el de los '80 requiere aclaraciones, o como dice Staniscia, se trata de “un proceso no lineal, con idas y vueltas” (p. 112). Pese a la variación terminológica, y pese a las oscilaciones, la figura del Dios creador y alterativo resulta crucial, porque “«permite tener un punto de apoyo de exterioridad» para criticar todo orden y evitar su totalización” (p. 119). La constante puede incluso variar o matizar la ponderación de Marx, dado que la crítica de este último contribuye a la negación de los ídolos y de la metafísica que hipostasía la realidad en lo Absoluto. Esta Alteridad fuente o apertura última, este “«punto de apoyo» ubicado

«más allá» del ámbito antropológico”, resulta imprescindible para Dussel, concluye Staniscia, porque “es la *garantía* de toda sublevación posible. Marx no supo o no quiso verlo así, y por eso su propuesta terminó en fracaso. El campo de lo meramente humano no es suficiente. La revolución de Enrique Dussel exige despegar los ojos del suelo y atreverse a desentrañar los arcanos de las estrellas. La tierra abraza el dictamen de los cielos” (p. 145).

Ahora bien, el aspecto poético de nuestro autor no lo desliga de la crítica. En efecto, cuestiona de lleno la dependencia de la antropológica respecto de la arqueológica, así como la no delimitación entre los ámbitos de la teología y la filosofía y el presupuesto mismo según el cual creacionismo y revolución son inseparables. Y tal crítica a la preponderancia arqueológica resulta recurrente. Más aún, cuestiona también la escasa recuperación que realiza Dussel de las culturas originarias, así como la apelación a una lógica mítica binaria y machista. Aunque la haya tomado prestada, y aunque no haya sido uno de los temas de la época (si bien ya había bastante bibliografía y lucha), y aunque se lo considere un desliz, etc., no hay excusas: el filósofo tuvo tiempo para revisar posiciones y abrirse al compendio de alteridad que encarnan las diversidades y que hoy gritan de muchas maneras el sufrimiento que se sigue del sistema opresivo. De ahí que Staniscia no se muestre dispuesto a conceder y concentre sus dardos más punzantes hacia la erótica hétero-normativa dusseliana. No queremos entrar aquí en el detalle de la crítica, sino solamente señalar que, más allá de las limitaciones específicas del caso, debemos pensar canales fructíferos para poner en diálogo y actualizar la filosofía de la liberación de Dussel con corrientes de filosofía latinoamericana que reivindican

la vitalidad de las culturas originarias, con los movimientos feministas situados y con las diversidades que afirman un sentido de pertenencia. Aquí poner en diálogo significa confrontar y tensar, incluso romper ciertas ideas dusselianas que oscilan entre la dogmática y la opinión epocal. Los prejuicios machistas u homofóbicos no pueden formar parte en absoluto de un programa actual de liberación.

En la segunda etapa de Dussel la recuperación de la figura de Marx también oscila entre aceptaciones y rechazos. Así, por ejemplo, en la primera edición del clásico *Filosofía de la liberación* (1976), Marx sigue siendo un pensador de la totalidad pero se lo separa cuidadosamente de otras posiciones materialistas, y en las reediciones posteriores de la obra se lo apuntala significativamente, sin suprimir el rótulo de pensador de la totalidad. Staniscia se empeña con minucia y con lupa en determinar el momento exacto de este cambio de ponderación, desenmarañando las oscilaciones y los retoques de los textos por parte del mismo Dussel. Un encomiable trabajo filológico de rastreo, que sin embargo no deja de lado las cuestiones de fondo. En efecto, según el autor, aunque Marx no admite al Otro absoluto —inescindible para Dussel de la lucha revolucionaria—, tampoco lo rechaza ni niega. Hay un redescubrimiento de la relevancia de lo teológico, de la crítica del joven Marx a Hegel (la des-inversión de la dialéctica invertida), una articulación del fetichismo de los ídolos con el propio funcionamiento del capitalismo, que complejizan la mirada simplista e inicial del pensador de la totalidad, y que terminan de cuajar en cuanto la exterioridad se conjuga con el trabajo vivo.

Caracterizado como pobreza absoluta frente al capital, el trabajador es, *antes*, y *ante todo*, vida y, paradójicamente, “el

único capaz de crear riqueza desde su propia *nada*” (p. 269). La economía política burguesa explica la relación entre capital y trabajo como un contrato entre dos partes iguales (impresiona la actualidad del asunto), mientras que “Marx los denuncia por ocultar una injusticia de base” (p. 268), el despojamiento de los medios de producción por el cual surge la pobreza absoluta y su necesaria subsunción a la lógica del capital. La nada no es, de golpe y por arte de magia, un igual. Por consiguiente, se da una triple exterioridad del trabajador: la anterioridad histórica frente a la conformación del sistema capitalista que lo subsume y explota, la carnalidad o corporalidad viviente y extrínseca al capital, y la marginalidad o el marginado que permanece ajeno a “una fiesta del capital que él mismo costeo” (p. 271). Una nada anterior que posibilita el abaratamiento de la fuerza de trabajo, una nada durante que produce hasta la implosión corporal, y una nada posterior que se queda afuera de la fiesta. Una triple nada que, no obstante, crea riqueza.

Un aspecto —al que Staniscia dedica varias páginas— llama la atención. Dussel busca sustentar la legitimidad de su interpretación de Marx enfatizando que lo leyó en alemán línea por línea, lo publicado y lo no publicado, etc., como si este ir hacia Marx mismo le revelara el sentido original y auténtico. El gesto le genera tanto escozor a Staniscia que echa mano de la crítica de Roig según la cual Dussel obvia las mediaciones, cayendo en una suerte de “visión angelical” (p. 262) o mística, en la que se produce una revelación que sólo él pudo tener, y que no habrían tenido los demás intérpretes. Por lo tanto, razona Staniscia, “lo que Dussel niega para sí lo endilga al resto” (p. 263): niega que él efectúe mediaciones que sí habrían aceptado acríticamente los demás, o niega que hayan ido

verdaderamente a embeberse de la fuente original. Como señalamos arriba, ya no se trata de Marx, sino de "Marx", con lo cual el problema estaría despejado. En buena medida el libro entero refleja esta apropiación de Marx que opera Dussel. Pero Staniscia se enoja. ¿Se enoja con este presupuesto fenomenológico de ir hacia las cosas mismas? ¿Acaso no forma parte del quehacer filosófico? O de otra manera, ¿qué filosofía no se considera portadora de la interpretación más justa, completa o acabada? ¿Qué filosofía renuncia a la hermenéutica de la mejor comprensión? Ciertamente podría decirse que Dussel cae en la ingenuidad de la transparencia, incluso aunque tenga razón en las imputaciones que realiza ligeramente y al pasar; sin embargo, ¿cómo se determinaría esa transparencia u opacidad? Luego, ¿por qué impugnarle el intento de construir una nueva mediación, a su entender más adecuada? Por ficcionales que sean las instancias de legitimación (pues Dussel podría haber leído todo Marx y, aun así, no haber apresado su verdad), reflejan sintomáticamente la impugnación cercana (¿qué pensarían los marxistas locales de un liberacionista que liquida la autoridad de Marx con un simple "pensador de la totalidad"?), un campo minado que en definitiva impide avanzar y construir tradición, algo muy característico de la filosofía latinoamericana. En definitiva, se legitima lo que supone cuestionamiento. Pero además, ¡cuidado!, no se trata de un filósofo cualquiera, sino de Marx, o mejor: ¡Marx! De "¡Marx!" Dussel va a terminar hablando muy elogiosamente. Se requiere, entonces, una rúbrica muy especial. Y ¿por qué Marx? Más abajo volvemos sobre esta pregunta, que en parte se orienta a Dussel y en parte al libro de Staniscia, y que nos sirve para reflexionar sobre los modos de hacer filosofía en estos lares.

La aceptación de Marx implicó en Dussel cierto replanteo de su filosofía primera, la arqueológica. Aparte de realzar la antropológica y de redescubrir el trasfondo ético del filósofo de Tréveris, en la década del '80 se da, según Staniscia, una "«desteologización» del corpus filosófico" (p. 292) de Dussel, acentuando la separación entre filosofía y teología, pero sin la plena independencia de los dos campos. Al mismo tiempo, se da una teologización de Marx: negativa y positiva, en tanto que crítica a la fetichización de la cotidianidad, y en tanto que cita pasajes de la Biblia que deben tomarse muy en serio. La conversión del significativo "Marx" resulta sutil y compleja: "Dussel sostiene que Marx, por un lado, nunca vislumbró una religión de liberación [...] y, por otro, criticó sólo a la Cristiandad, es decir a la religión en cuanto dominación y justificación del estado de cosas existentes. Ergo, lo que nunca llegó a ver —ni por lo tanto, negar— ahora puede ser elaborado sin traicionar el espíritu del marxismo original" (p. 297). El pasaje genera dudas, no tanto en Staniscia como sí en el propio Dussel —aquí mediado por Staniscia—. Si Marx hubiera visto el potencial liberador de la religión, ¿debería haberla afirmado? Más allá de este intrincado razonamiento, la misma filosofía dusseliana se transforma y pasa de un "Dios alterativo" a un "Absoluto alterativo" (p. 301). Mientras en los '70 Marx cerraba las puertas a la religión, en el Dussel de los '90 Marx solamente impugna el dios hegeliano y los fetiches o hipóstasis, con lo cual quedan las puertas abiertas para una conciliación entre marxismo y liberación. "Lo que hubo en este período [del '80]", concluye Staniscia, "fue una adaptación de Marx a dichos postulados [de la filosofía de la liberación]. En términos simples, Marx fue arrastrado hacia Dussel" (p. 309).

El libro se cierra con algunas consideraciones acerca de la actualidad: ¿qué diría Dussel, por ejemplo, de las ultraderechas globales, de la libertad como eslogan, de la anulación del Otro y del diálogo, del auge de la crueldad en desmedro de la empatía, o del imperio del fatalismo? Estas inquietudes de fondo, así como el intercambio en un eventual cara-a-cara ahora imposible por el fallecimiento del filósofo, abren una doble sensación, de amargura por las contramarchas reaccionarias, neocoloniales y pro-dependentistas, y de indispensable oxigenación, porque más allá de las contundentes críticas que Staniscia explicitó sin tapujos, y que no deben minimizarse ni ignorar, la filosofía de la liberación sigue condensando un potencial extraordinario para pensar y re-pensar el presente histórico. El contraste enaltece el valor de este posicionamiento: lejos de entregarnos a la amargura del fatalismo, la liberación se torna cada vez más necesaria e imprescindible. La sola categoría de exterioridad se multiplica en rostros que interpelan y sacuden hasta la médula, que resquebrajan un sistema caduco y habilitan el más allá de la Modernidad terminal, revirtiendo precisamente el sentido de lo escatológico. Lejos de empujarnos a las modas o al apocalipsis distópico, la filosofía de la liberación oxigena, abre horizontes de lucha, propone intersecciones y explora, con o sin Marx, o con este "Marx" o el otro "Marx", las fuerzas del suelo.

A modo de cierre, y hacia la crítica constructiva, volvemos sobre la pregunta ¿por qué Marx?, y sobre la legitimación de la hermenéutica dusseliana. Hay una batería de posibles respuestas contextuales. Desde el clima mexicano, el presunto fuego amigo, la acusación de Cerutti y las divergencias en el movimiento, hasta la ortodoxia fosilizada e incompatible con

los vientos de liberación, incapaz de dar cuenta de una mirada periférica y celosa de custodiar precisamente la auténtica y definitiva interpretación de Marx. Sin embargo, Staniscia va más allá y pone en juego, desde la arqueológica, la filosofía misma de Dussel. Se abre con ello otro problema: tal empecinamiento, ¿acaso no se condice con un eurocentrismo solapado o con un déficit de descolonización epistemológica? Dussel enfatiza tanto la destrucción de la filosofía tradicional que no le queda aire para volver sobre los elementos de filosofía latinoamericana. Pero no cabe imputarle lo mismo al libro de Staniscia, que con el mencionado "arrastre" responde nuestra pregunta inicial por el debate y la absorción. Pese a la metamorfosis bilateral entre Dussel y "Marx", queda el sinsabor de una articulación compleja con otros referentes de la filosofía de la liberación, o de la filosofía latinoamericana sin más. Los debates de Dussel suelen estar referidos a un afuera, que no es justamente la exterioridad teorizada, sino el centro del ring de la temática filosófica, y quizás en ese mismo empeño resida la fuerza de la incidencia de su producción a nivel mundial junto con la debilidad de no asentarse y nutrirse del suelo.

Así como los libros de Pafundi y Delfino Polo, con sus diferentes perspectivas, buscan de alguna manera dar con un articulado de filosofía latinoamericana, quizás también vale ese mensaje para el libro de Staniscia y en la inmensa constelación de Dussel convenga soltar las figuras tan densas y centrales como Marx y empezar a visibilizar las periferias. Ahí emergen otros silencios, otros implícitos, otros ninguneos, otras nadas, otros Otros.