

Ideas²¹

²¹ Revista de filosofía moderna y contemporánea

dossier

No queremos ser más este capital

PABLO PACHILLA
OSVALDO JAVIER LÓPEZ RUIZ
DAMIÁN PIERBATTISTI
JULIANA UDI
IVÁN GABRIEL DALMAU
Y MARCELO RAFFIN
ANALÍA ASPAUZO BÁEZ
LUIS FÉLIX BLENGINO
SILVANA VIGNALE

artículos

Psicosis (y) metafísica.
 Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante
GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI

Circulaciones y resonancias del spinozismo en las primeras décadas del siglo XIX argentino
NATALIA SABATER

Viveiros de Castro y Deleuze.
 Devenir indio: hacia la producción del pueblo que falta
JOSÉ EZCURDÍA

La violencia de la mirada.
 Una aproximación fenomenológico-literaria
MARTÍN BUCETA

Oro, Fuego y Castigo. Epidemias y experiencia médica en las Américas (siglos XVI y XVII)
RAMIRO GOGNA

reseñas

Lanzallamas.
Milei y el fascismo psicotizante
Posnaturalismos

La Delta. Sarmiento y la imaginación territorial

América Latina en perspectiva: dramas del pasado, huellas del presente

Ideas²¹

²¹ Revista de filosofía moderna y contemporánea

Indexada en Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas, DOAJ, ERIH PLUS, Fuente Académica (EBSCO), Latindex Catálogo 2.0, LatinREV, SUDOC y The Philosopher's Index.
Miembro de CrossRef

una publicación de RAGIF Ediciones

ISSN 2451-6910

Frecuencia semestral

Año 10 - Número 21

Abril de 2025 - octubre de 2025

DIRECTOR GENERAL

Julián Ferreyra

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DIRECTOR WEB

Andrés Osswald

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

DISEÑO

Juan Pablo Fernández

www.revistaideas.com.ar

MAIL secretaria@revistaideas.com.ar

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

INSTAGRAM [revista_ideas](#)

TWITTER [@IdeasRevista](#)

DIRECCIÓN POSTAL Av. Rivadavia 4509 3º 43
(1424) CABA - Argentina

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE

INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA www.ragif.com.ar

GRUPO EDITOR

Claudia Aguilar

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Julián Ferreyra

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Lucía Gerszenzon

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Solange Heffesse

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Natalia Lerussi

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rafael Mc Namara

(Universidad Nacional del Comahue - Argentina)

Andrés Osswald

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Pablo Pachilla

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Iván Paz

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Gonzalo Santaya

(Universidad Nacional Guillermo Brown - Argentina)

Alan Patricio Savignano

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas -
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Anabella Schoenle

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)



Guillermo Sibilia

(Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de José C. Paz - Argentina)

Matías Soich

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Argentina)

GRUPO FUNDADOR

Celia Cabrera

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Argentina)

Julián Ferreyra

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Mariano Gaudio

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Verónica Kretschel

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Natalia Lerussi

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Rafael Mc Namara

(Universidad Nacional del Comahue - Argentina)

Andrés Osswald

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Sandra Viviana Palermo

(Universidad Nacional de Río Cuarto - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Argentina)

Matías Soich

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de Tres de Febrero - Argentina)

María Jimena Solé

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina)

COMITÉ ASESOR

Emiliano Acosta

(Vrije Universiteit Brussel - Universiteit Gent - Bélgica)

Mónica Cragnolini

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Dotti †

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jorge Eduardo Fernández

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Leiser Madanes

(Universidad Nacional de La Plata - Argentina)

Silvia Luján Di Sanza

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Diana María López

(Universidad Nacional del Litoral - Argentina)

Philippe Mengue

(Université Populaire d'Avignon - Francia)

Esteban Mizrahi

(Universidad Nacional de La Matanza - Argentina)

Dorothea Olkowski

(University of Colorado - Estados Unidos)

Faustino Oncina Coves

(Universidad de Valencia - España)

Lenin Pizarro

(Universidad de Valparaíso - Chile)

Graciela Ralón de Walton

(Universidad Nacional de San Martín - Argentina)

Jacinto Rivera de Rosales †

(Universidad Complutense de Madrid y Universidad de Educación a Distancia de Madrid - España)

Rosemary Rizo Patrón

(Pontificia Universidad Católica del Perú - Perú)

Vicente Serrano Marín

(Universidad Austral de Chile - Chile)

Roberto Walton

(Universidad de Buenos Aires - Argentina)

Jason Wirth

(University of Seattle - Estados Unidos)

Antonio Ziriñ Quijano

(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

DONACIONES

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea es una publicación semestral gratuita. Como tal, se financia con la colaboración voluntaria de sus lectorxs. Pero también es un proyecto editorial en el que proliferan muchos otros proyectos (RAGIF y RAGIF Ediciones), que queremos seguir compartiendo con ustedes sin renunciar a la gratuidad. Es por eso que convocamos a contribuir voluntariamente al financiamiento de este emprendimiento a través de las diversas opciones que ofrecemos en el siguiente enlace: <http://ragif.com.ar/suscripciones-donaciones/>

* * *



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.



Federico Hurtado, Buenos Aires, 1961. Artista visual/Arquitecto UBA. Desarrolla la mayor parte de su obra utilizando las técnicas del collage y del ensamble. Participó en diversas muestras colectivas e individuales en el país y en el exterior. Dicta irregularmente talleres y seminarios sobre collage. Traductor del portugués del libro *El collage como trayectoria amorosa* de Fernando Freitas Fuao. Instagram: @federicohurtado2017

editorial PÁGINA 7

dossier PÁGINA 14

1. Presentación del dossier: No queremos ser más este capital
PABLO PACHILLA PÁGINA 16
2. Capital Humano: del rechazo ético a la aceptación incuestionada
OSVALDO JAVIER LÓPEZ RUIZ PÁGINA 32
3. La teoría del capital humano como modelo societario
DAMIÁN PIERBATTISTI PÁGINA 42
4. Capital humano, privatización y familiarización
JULIANA UDI PÁGINA 52
5. Una problematización de la teoría del capital humano en perspectiva gubernamental
IVÁN GABRIEL DALMAU Y MARCELO RAFFIN PÁGINA 60
6. El auge neoliberal y la consolidación de la teoría del Capital Humano: La educación pública universitaria en Argentina al borde del abismo
ANALÍA ASPAUZO BÁEZ PÁGINA 70
7. La teoría del capital humano como raíz de la cultura del descarte
LUIS FÉLIX BLENGINO PÁGINA 78
8. El capitalismo es un humanismo
SILVANA VIGNALE PÁGINA 89

artículos PÁGINA 101

1. Psicosis (y) metafísica. Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante
GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI PÁGINA 102
2. Circulaciones y resonancias del spinozismo en las primeras décadas del siglo XIX argentino
NATALIA SABATER PÁGINA 134
3. Viveiros de Castro y Deleuze. Devenir indio: hacia la producción del pueblo que falta
JOSÉ EZCURDIA PÁGINA 169
4. La violencia de la mirada. Una aproximación fenomenológico-literaria
MARTÍN BUCETA PÁGINA 200
5. Oro, Fuego y Castigo. Epidemias y experiencia médica en las Américas (siglos XVI y XVII)
RAMIRO GOGNA PÁGINA 227

reseñas PÁGINA 277

1. Capitalismo y esquizofrenia

RAFAEL MC NAMARA PÁGINA 278

Reseña de Carbone, Rocco, *Lanzallamas. Milei y el fascismo psicotizante*, Buenos Aires, Debate, Penguin Random House, 2024, 141 pp.

2. Resabios de una dicotomía insostenible. Direcciones para definir lo humano luego de la muerte del hombre

MARTINA STEHLE PÁGINA 285

Reseña de Pachilla, Pablo Nicolás (ed.), *Posnaturalismos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, 181 pp.

3. Sarmiento entre la tierra y el agua

JUAN PABLO DEMARÍA PÁGINA 292

Reseña de Hage, José E. y Míguez, Gustavo I., *La Delta. Sarmiento y la imaginación territorial*, Buenos Aires, EME, 2024, 285 pp.

4. Dolores y desafíos de la filosofía latinoamericana de la liberación

MARIANO GAUDIO PÁGINA 298

Reseña de Casalla, Mario, *América Latina en perspectiva: dramas del pasado, huellas del presente*, Buenos Aires, Ciccus, 3ª edición, 2021, 485 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 313

editorial

Hace diez años, cuando lanzamos el primer número de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, nos definimos en nuestro editorial como la generación que presencié “el auge de la desesperanza de la crisis del milenio (...) y el milagro de la *financiación* del pensamiento filosófico por el CONICET y la jerarquización de la actividad docente”. Hoy, aquel “milagro de la financiación” que nos permitió dedicarnos a lo que nos apasiona (el trabajo filosófico con las ideas) se nos revela precisamente como eso, una prodigiosa excepción que asomó entre dos desesperanzas: la de 2001, con el estallido social ante el agotamiento político del modelo neoliberal, y la que se anuncia en el actual rumbo político-económico del país, tras el tercer retorno de un neoliberalismo cada vez más crudo, cada vez más cruel, y que pretende enquistarse —quizá como nunca antes— en almas ya no sólo estalladas, sino también implosionadas.

En este panorama, la reunión de la cual emerge este editorial nos encuentra hablando de un afecto compartido: la *esperanza*. “Lo que exigen los tiempos es ir en busca de una ilusión sencilla (aunque imposible) y caminar con confianza hacia adelante mirando hacia atrás”, decíamos en nuestro editorial anterior. Hoy parece imperar la sensación colectiva de que tener esperanza es crecientemente difícil. Spinoza define la esperanza como una alegría inconstante, nacida de nuestra ignorancia de la efectividad de las cosas pasadas o futuras, y advierte que su reverso inseparable es el miedo, es decir, la tristeza inconstante ante esa misma ignorancia. Pero lo que parece condensar y arremolinar nuestra ignorancia por entero es el presente mismo. Es tal el nivel de deterioro material y simbólico, es tal la incertidumbre ante un presente caótico, que la posibilidad de esperar otra cosa se nubla, y la *espera de que esto continúe* se torna directamente insoportable. Si nuestro andar se ve perturbado ante este presente donde “adelante” parece desdibujarse a cada paso, la confianza se deteriora. ¿Qué esperar cuando no se vislumbra ni lo

nuevo que vendrá ni la fuerza del presente que pueda estabilizar el caos en curso? ¿Qué línea seguir cuando el “atrás” se va convirtiendo en un pasado remoto y perdido, del cual parece ingenuo querer rescatar puntos de referencia para retomar la marcha? Vuelve una vez más la pregunta cuyo asedio motivó ya otros editoriales y hasta un dossier de esta revista: *¿Qué hacer?* ¿Cómo proyectar? La actividad de pensar y crear nunca es fácil pero, desde una tesitura de desesperanza generalizada, amenaza con ser imposible.

Sería errado, sin embargo, afirmar que esta sensación define todo el abanico de las expectativas. No podemos negar que la ultraderecha ha conseguido crear su propia *épica*, capaz de convencer, de entusiasmar y *esperanzar* a un gran porcentaje de la población. Según encuestas recientes, “esperanza” es un término que surge repetidamente entre quienes declaran apoyar al gobierno de Javier Milei en Argentina. El relato oficial alimenta estas pasiones desde el entusiasmo con el que transmite, en un juego constante con la posverdad, sus dudosas cifras y estadísticas sobre la desinflación, la reducción de la pobreza y el nuevo ciclo de endeudamiento externo, instalando un discurso de racionalidad macro-económica que oculta la evidencia de los efectos nefastos que la receta neoliberal provoca en el tejido social. Sería fácil consolarnos diciendo simplemente que hay gente que, con tal de tener esperanza, está dispuesta a aferrarse a cualquier cosa. La *épica* de esta promesa se apoya exclusivamente en la destrucción: destrucción del Estado, más precisamente de sus estructuras y vectores que protegían y mejoraban las condiciones materiales de vida; destrucción de los lazos sociales, destrucción de los recursos naturales, destrucción de los consensos que desde la vuelta de la democracia creíamos un *factum* que ya no sería puesto en tela de juicio. De más está decirlo, sigue sin ser palpable que todas estas destrucciones, cuya sinécdoque última es la imagen de la motosierra, hayan tenido algún impacto en aquello que se suponía que la *épica* ultraderechista venía a destruir: “la casta”, como denominación de los grupos concentrados de poder, fuente de corrupción y de empobrecimiento popular.

Curiosamente, o no tanto, la esperanza promovida por esta *épica* destructiva se construye sobre referencias temporales siempre lejanas: o bien el pasado dorado e históricamente falso de la “Argentina potencia” a comienzos del siglo XX, *memoria hostil de un tiempo de paz sin paz*; o bien el futuro distante de los “veinte, treinta

o cuarenta y cinco años” que deberíamos esperar para que la receta libertaria nos convierta “nuevamente” en una potencia primermundista y las vaquitas dejen de ser ajenas. Aceleración existencial mediante, veinte años y un siglo se nos antojan hoy igualmente lejanos. La esperanza de la ultraderecha sólo se sostiene por esa lejanía en espejo respecto de un presente horroroso de crisis e incertidumbre; como si la única disposición tolerable, la única heroicidad posible, fuera sobrevivir al presente manteniendo la vista fija en fotogramas que ondean a la distancia. Distintas parecen haber sido la épica y la esperanza construidas por los proyectos nacional-populares de nuestro país. No porque prescindieran de referencias al pasado o al futuro (¿qué proyecto político podría hacerlo?), sino porque, a diferencia de la épica libertaria, se anclaban más fuertemente en una cierta fe en el presente: la creencia de que lo que somos *hoy*, individual y colectivamente, tiene la potencia necesaria para torcer el destino y mejorar nuestra vida.

De uno u otro modo, entonces, todo proyecto político trabaja con el vínculo profundo que modula la esperanza en sintonía con la memoria, acaso simétrico con el que existe entre la desesperación y la impotencia de traer al recuerdo una vida que valga la pena ser vivida; lo cual nos obliga a volver a discutir filosóficamente la cuestión del *tiempo*. Si la imagen tradicional de la línea recta del progreso está caduca, tanto a nivel del individuo como de la especie y la comunidad, tal vez se deba a que nunca fue ontológicamente sostenible, por muy políticamente funcional que resultara al inmenso proyecto de la modernidad (volveremos luego sobre esto). Sin embargo, la dimensión lineal del tiempo aún subyace, incluso estallada en mil pedazos o, más bien, precisamente en tanto que estallada, sosteniendo la hiper-fragmentariedad en las formas de subjetivación actuales. En un mundo de sensibilidades desquiciadas por el permanente bombardeo de átomos centelleantes de información discontinua, el caos no es sólo material y económico; es también –acaso principalmente– de *sentido*. El tecnocapitalismo produce verdaderos trastornos de la sensibilidad, bloqueando la posibilidad de recuperar, de otra manera y para nosotros, el tiempo y la memoria. Y junto con ello, la producción de ideas filosóficas capaces de sustentar modos de existencia viables y potenciadores para las grandes mayorías.

La subjetividad hegemónica se referencia en el éxito monetario como única garantía de felicidad y valía personal, y complementa la

búsqueda de ese éxito con la idea de un camino que debe abrirse individualmente, a expensas de toda forma de regulación, de estructura, de burocracia, y en general, de *coexistencia comunitaria*. Para esta forma de subjetividad, el Estado y el ser-en-común simbolizan la fuente de todos los obstáculos para el libre desarrollo de su capacidad de autoafirmación (exceptuando algunos contados casos, que ven en el Estado únicamente el medio de proteger su porción leonina de propiedad privada o sus oportunidades de negocios mediante ventajas impositivas u otras prebendas). Una forma de subjetividad decididamente patriarcal que ve, en todo aquello que invoque explícita o implícitamente una política del cuidado, un síntoma de debilidad, de “desviación” o enfermedad del tejido social. Para ella, el Estado-nación es el pasado que debe ser definitivamente demolido; y el futuro, la senda señalada por la raza despiadada de los grandes detentores de capital. Un futuro de guerra justa entre sujetos abiertos sobre un campo de necesidades infinitas (generadas, por cierto, por el avance de ese mismo capital) y recursos finitos (cada vez más escasos por la aceleración del ritmo de su explotación desmesurada).

Curiosamente, la crisis de sentido promovida por la subjetivación tecnocapitalista va acompañada por la exigencia permanente de encontrar el sentido productivo de todos y cada uno de nuestros actos: hay que producir, capitalizar, invertir, apostar, monetizar, ser visibles y darlo todo, siempre, en el trabajo y también en el ocio. Con la mayor parte del Estado cercenada por la motosierra, no hay resguardo institucional contra ese viento de acero. La hiper-fragmentación de la experiencia temporal y la auto-sobre-explotación de cada uno por sí y para sí hacen peligrar también el resguardo comunitario. Receta perfecta para la disgregación del tejido social: *no estoy solo, puedo salir a comprar*. La implosión de las estructuras institucionales y comunitarias corre en paralelo con el resurgimiento de un estado de naturaleza compartimentado, desalmado y fugaz, en el que *se rompen la continuidad y la organicidad de las trayectorias vitales*, tanto individuales como colectivas.

Por eso, como decíamos, hay que volver a pensar filosóficamente el tiempo y la memoria. El tiempo no es, para nosotros, la línea recta del progreso. Tampoco el círculo del eterno retorno de lo mismo, que acoge armónicamente, en cada nuevo ciclo, las partes en el todo. La hipótesis de un tiempo *diferencial*, que avanza repitiéndose, pero que sólo se repite dislocándose y disfrazándose, cobra fuerza.

“Caminar hacia adelante mirando hacia atrás” implica postular que el futuro, aquello que aún no es, no es una mera repetición del pasado, sino una promesa disruptiva que anida en él; y que el pasado, *en sí mismo*, no es sino el reservorio de potencias no realizadas que laten en el presente. El pasado se vuelve entonces un acervo de potencias envueltas que insisten en los proyectos diezmados, en las innumerables luchas de emancipación derrotadas. Más allá del pasado que fue y que ya no es, se trata del pasado que persiste como una fuerza espectral, en tono sepia, y de la cual una auténtica creación política no puede prescindir. Es este pasado el que late en todo impulso transformador del presente, en todo proyecto revolucionario, forzándonos a tejer un imposible lazo de imitación con aquél que no fue, que *puede*, o más aún, que *debe* ser realizado.

No se trata de idealizar el pasado: los mundos que queremos construir *no* están en el pasado. Tampoco de romantizar la memoria: sabemos que la memoria también es del horror. Si apostamos a pensar otro tiempo y otro vínculo con la memoria es porque *no queremos ser más esta humanidad*. Rechazamos reducir la vivencia del tiempo a una línea recta y, también, a la figura cerrada y prístina del círculo. Pero atención: no todo círculo invoca el eterno retorno de lo mismo. El tiempo circular no vive solamente en el capítulo griego de los manuales de filosofía, es también el tiempo de muchos pueblos de Nuestramérica, para quienes pasado, presente y futuro se cruzan y se interpenetran de otro modo, haciendo que los adverbios de lugar bailen en nuestras preguntas: ¿el pasado está atrás de nosotros, está adelante, está *encima*...? Nos *esperanzamos*: la figura del círculo, ¿nos permitirá restituir la continuidad erosionada por el bombardeo tecnocapitalista de átomos de tiempo? Dos imágenes del movimiento argentino de Memoria, Verdad y Justicia que nos permiten esbozar esta otra idea del tiempo. Uno: la ronda de las Madres, que marchan no en línea recta sino en círculo, modificando el tiempo y el espacio a su alrededor, creando un foco de convergencia para resistir y denunciar el horror, para encontrarse con les otre y para crear lo nuevo. En la ronda, es posible caminar a la vez hacia adelante y mirando hacia atrás, porque el atrás también queda adelante. En la ronda, el atrás no se convierte en un pasado perdido, el adelante no se desdibuja a cada paso, porque a cada paso ambos se revisitan y recrean. Dos: una frase de Roberto Mijalchuk, tío del nieto recuperado 130: “un desaparecido es un muerto que vuelve

todos los días”. La circularidad de la memoria no es estática, no gira siempre en la misma dirección, no respeta las fronteras del amor y del horror, de lo mismo y de lo diferente. Entre los pasos que dan vueltas a la Pirámide de Mayo, abriendo el tiempo, están también los pasos de nuestros muertos que no paran de volver.

En editoriales anteriores, hemos insistido una y otra vez en la necesidad de pensar y formular la arquitectura filosófica de un *Estado orgánico* capaz de articular y proteger los vínculos con las minorías que afloran y devienen junto a él en el campo social. Este proyecto choca de frente contra los modos de subjetivación individualistas y abiertamente hostiles ante la organización colectiva. ¿Qué hacer, por ejemplo, frente a les trabajadores precarizades que *no quieren* ser protegides, que perciben en toda consigna comunitaria un obstáculo a su esfuerzo? ¿Dónde buscar puntos que fomenten la potencia de la articulación comunitaria, cuando la épica hegemónica ensalza una forma de subjetividad que cree potenciarse más cuanto más se abandone el vínculo político con les otros? ¿Qué recuperar del pasado en sepia que late hoy, confusamente, en nosotres? ¿Cómo recuperarlo para protegernos y articularnos, incluso con quienes no quieren ser protegides? ¿Cómo comunicar con esa dimensión insondable que es el querer de les otros?

Ante esta dificultad, el Estado orgánico, en su rol esencial de escucha capilar y articulación de las minorías (impensable, como desarrollamos en el editorial 14, por fuera de su tensión constitutiva con la construcción de poder de las mayorías), se ve en un *impasse* a la hora de idear maneras de consolidarse. Sobre todo cuando quienes queremos pensarlo, formular su concepto, nos encontramos en una tesitura de desesperanza. La dificultad de encontrar puntos de anclaje fructíferos para tejer una nueva continuidad entre presente, pasado y futuro, ¿no está dada precisamente por eso? ¿Por lo difícil que está el presente, cuando aquellos a quienes se trata de escuchar se resisten a comunicarse, cuando se nos dificulta comunicarnos, incluso, entre quienes estamos ávidos de hacerlo?

En un contexto de desesperanza y ante la falta de consolidación de una macro-resistencia que invierta la relación de fuerzas actual, es preciso hacer énfasis en la construcción de lo *micro*. Lo micro no es sinónimo de lo fragmentario ni de lo discontinuo, sino todo lo contrario. El análisis de nuestras cotidianidades concretas revela infinitas posibilidades: micro-resistencias de articulación,

micro-erotismos que invisten de sentido lo roto, micro-gestualidades de la amistad, micro-demoras de atención hacia los otros más inmediatos. Focalizar estas pequeñas prácticas es una táctica para amplificar nuestra capacidad de acción y nuestras perspectivas de construcción comunitaria. Lo micro no es atomización, es entrelazamiento, es teje que sutura la discontinuidad delirante. El Estado orgánico que queremos pensar y realizar supone, como contrapartida necesaria, una comunidad comprometida con el cuidado mutuo entre sus miembros, piel a piel y mano a mano.

El proyecto de esta revista nació hace diez años como un espacio para contribuir a la formación de una filosofía argentina orientada a la construcción de un proyecto nacional y popular. Canalizamos esa construcción a través de la difusión de producción académica rigurosa y comprometida con ese ideal, y de la discusión colectiva (cuya evolución queda plasmada en cada uno de nuestros editoriales) sobre, entre otras cosas, los lineamientos de un Estado orgánico dirigido a la escucha, la articulación, la protección y la potenciación de las minorías que hacen posible la existencia de un pueblo. La tarea de construir ese pueblo insiste y persiste hoy en nosotros como la memoria de lo aún no realizado, del pasado trunco que sobrevive y reconfigura sus potencialidades de creación y desarrollo a pesar de (tal vez incluso, aunque duela, *a partir de*) las derrotas que las oleadas cíclicas del neoliberalismo acumulan en los pliegues de nuestra memoria reciente. Lo que no hay que olvidar es que, a pesar de esas derrotas, seguimos caminando en círculos que no se cierran, no se repiten ni se agotan. *No nos han vencido.*

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

GRUPO EDITOR

dossier

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

« *Le monde est un village* », dit-on. Mais le monde est-il devenu un village ?

No queremos
ser más
este capital



Presentación

PABLO PACHILLA

Collage: Federico Hurtado, *Título*



dossier
NO QUEREMOS
SER MÁS
ESTE CAPITAL

Fitter, healthier and more productive
A pig
In a cage
On antibiotics

RADIOHEAD, “Fitter Happier”

El sintagma “capital humano” no es usado, pese a que su estructura semántica lo permitiría, para subrayar en términos *valorativos* las virtudes de cierto capital que sería “más humano” que otro –como en la expresión “capitalismo con rostro humano”–. Así, no se contrapone a lo inhumano ni a lo deshumanizado en el sentido de cruel, feroz o implacable, sino que simplemente delimita, en términos *descriptivos*, dentro del capital en general, cierta variedad o clase. Tiene una estructura de género y especie: dentro del género “capital”, la especie “humano” determina un tipo especial de capital. El capital es de este modo más abarcador y sustancial que lo humano, y así como hay capital financiero, capital físico o capital simbólico, hay también capital humano. Desde el momento en que se usa la expresión, lo humano en cuanto tal queda subsumido al capital, deviniendo un modo particular de encarnarlo. Capital contable, capital circulante, capital fijo, capital constante y capital variable, *venture capital*, *working capital*, *market cap*. El capital humano es uno más dentro de esta interminable lista de índoles de capital.

Si el macrismo ya había instalado la idea de que todos somos o podemos ser emprendedores, es decir, empresarios “con o sin dinero”, la dinámica del capitalismo argentino en los últimos años llevó las cosas mucho más lejos, poniéndonos en la incómoda situación de tener que percibirnos a nosotros mismos no ya como el *ghost in the machine* que administraría un capital externo a sí mismo, sino como el capital en sí a ser administrado. *Je est une entreprise*. Acaso la mutación acontecida entre aquel emprendedurismo y el actual se deba a la progresiva precarización de la sociedad argentina: mientras que ser un emprendedor “con dinero” no tiene nada de extraño, resulta un tanto más oblicuo el camino necesario para comprender cómo se puede ser un emprendedor “sin dinero”. ¿Cómo? Bueno, si alguien no tiene

capital *externo*, al menos *se tiene a sí mismo*. Ya Locke sostenía, hace tres siglos y medio, que cada hombre detenta “la propiedad de su propia persona”.¹ Del *entrepreneur* a secas al “empresario de sí mismo” hay así un pasaje del *exocapital* al *endocapital*. ¿No tenés activos para poner una cervecería artesanal o un café de especialidad? No hay problema: vos sos tu propio activo. En el ¿último? de sus devenires, el capital deviene sí-mismo a través del material humano.

Esta transubstanciación del capital encarnado en sí-mismos humanos podría parecer una distopía paranoica *cyberpunk* salida de una novela de Philip K. Dick o William Gibson, si no fuera porque el Decreto 8/2023 de la República Argentina, firmado el diez de diciembre de 2023, día de la asunción de Milei, y publicado al día siguiente en el Boletín Oficial, ordena la creación de un Ministerio de Capital Humano, centralizando en él “las políticas en materia de educación, cultura, trabajo y desarrollo social”. El artículo 23 bis establece sus competencias como sigue:

ARTÍCULO 23 bis.- Compete al MINISTERIO DE CAPITAL HUMANO asistir al Presidente de la Nación y al Jefe de Gabinete de Ministros, en orden a sus competencias, en todo lo concerniente a la educación, a la cultura, a las relaciones y condiciones individuales y colectivas de trabajo; al régimen legal de las negociaciones colectivas y de las asociaciones profesionales de trabajadores y empleadores; al empleo; a la capacitación laboral y a la seguridad social; a la asistencia, promoción, cuidados e inclusión social y el desarrollo humano, la seguridad alimentaria, la reducción de la pobreza, el desarrollo de igualdad de oportunidades para los sectores más vulnerables, en particular para las personas con discapacidad, las niñas, los niños y adolescentes, las mujeres y los adultos mayores, la protección de las familias y el fortalecimiento de las organizaciones comunitarias, así como en lo relativo al acceso a la vivienda y el hábitat dignos, y al cumplimiento de los compromisos asumidos en relación con los tratados internacionales y los convenios multinacionales en las materias de su competencia, coordinando y articulando de manera federal, y en particular: [...].²

¹ Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción, selección y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes Editorial-Prometeo, 2005 [1690], p. 45.

² DNU emitido el 11/12/2023. Firmado “MILEI - Nicolás Posse - Guillermo Francos - Luis Andres Caputo - Mario Russo - Patricia Bullrich - Luis Petri - Diana Mondino” (sic). Disponible en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/>

Le siguen 93 puntos que precisan las áreas en las que el Ministerio deberá entender, intervenir, elaborar, supervisar, efectuar, coordinar, colaborar, establecer, promover, difundir, planificar, administrar, dirigir e implementar –titánica tarea para un Estado en vías de ser destruido desde adentro por un presidente-topo-. En términos comparativos, el Ministerio de Capital Humano unifica cuatro ministerios: Desarrollo Social, Trabajo, Cultura y Educación.³ Tal como sostuvo en una entrevista quien fuera elegida para el cargo de ministra, la Licenciada en Periodismo (Universidad de Belgrano) y en Ciencias para la Familia (Universidad Austral) Sandra Pettovello, aceptó la propuesta porque no estaba al tanto de esta condición de “superministerio”: “Javier me dijo si quería trabajar en un posible futuro Ministerio de Desarrollo Social. Me dice «¿por qué no le ponemos al ministerio... te gusta *Capital Humano*?» Le dije «me encanta, porque a mí también me gusta Gary Becker». Le dije que sí porque no pensé que iba a llegar tan lejos como está llegando hoy. Lo que yo no sabía es que en el Ministerio de Capital Humano iban a estar cuatro ministerios en uno.”⁴

Gary Becker, el economista mencionado por la actual ministra, fue el principal discípulo de Milton Friedman y Theodore Schultz en la Universidad de Chicago, y es el autor de *Human Capital* (1964),⁵ libro que desarrolla una idea ya esbozada a partir de 1959 por Schultz en una serie de ponencias y artículos que serían posteriormente recopilados en *Investment in Human Capital*.⁶ El libro fue traducido al castellano, y su título completo es: *El capital humano: un*



primera/300727/20231211. Último acceso 13/03/2025.

³ Al eliminar mediante el mismo decreto el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, se transfirieron provisoriamente sus funciones a la Subsecretaría de Protección contra la Violencia de Género, inicialmente ubicada en el Ministerio de Capital Humano. Posteriormente, sin embargo, esta subsecretaría fue trasladada al Ministerio de Justicia y, finalmente, fue disuelta en junio de 2024.

⁴ URL: <https://www.youtube.com/watch?v=V8p9BaBnkKE>. Último acceso: 13/03/2025.

⁵ Cf. Becker, Gary, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education*, Nueva York, National Bureau of Economic Research, 1964.

⁶ Cf. Schultz, Theodore, *Investment in Human Capital: The Role of Education and Research*, Nueva York, The Free Press, 1971. Cabe mencionar que la expresión “capital humano” habría aparecido por primera vez en Mincer, Jacob, “Investment in human capital and personal income distribution”, en *Journal of Political Economy*, n° 66, vol. 4, 1958, pp. 281-302.

*análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación.*⁷ Se trata de otro caso donde un concepto forjado por investigadores en ciencias sociales y humanidades fue aplicado en la práctica –curioso dato para un gobierno anti-intelectualista–. *Tu quoque*: sin financiamiento a la investigación en Estados Unidos, no habría Ministerio de Capital Humano –aunque tal vez el experimento libertario argentino no consista en la práctica en convertirnos en Estados Unidos en treinta y cinco años–.⁸

Es debido a esta inspiración directa de un concepto creado por dos teóricos en la creación de un ministerio, así como por las frecuentes referencias del presidente a Hayek, Mises y Friedman, entre otros,⁹ que las contribuciones a este dossier giran en torno a los desarrollos foucaultianos presentes en su curso de 1978-1979 publicado como *Nacimiento de la biopolítica*.¹⁰ Se trata de un Foucault atípico, crítico de las críticas al Estado y de la “fobia al Estado” que considera uno de los rasgos característicos de su época.¹¹ A pesar de su título, el curso no trata principalmente del nacimiento de la biopolítica, sino del nacimiento del *neoliberalismo*. Foucault sostiene allí que la teoría del capital humano representa “la extensión del análisis económico hacia un dominio hasta entonces inexplorado, y, [...] a partir de esa extensión, la posibilidad de reinterpretar en términos económicos y exclusivamente económicos todo un dominio que,

⁷ Cf. Becker, Gary, *El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.

⁸ En el debate entre candidatos a presidente del 1 de octubre de 2023, Milei afirmó: “Argentina en quince años podría alcanzar niveles de vida similares a Italia o Francia; si me dan veinte, Alemania y si me dan treinta y cinco, Estados Unidos”. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=KGSsgqOmQ3Q>. (Último acceso 13/03/2025.) Curiosamente, la escalera de bienestar propuesta se corresponde con el porcentaje del PBI que esos países destinan a investigación y desarrollo. Según datos del Banco Mundial, en 2021 Italia destinó un 1,45% de su PBI a investigación y desarrollo, Francia un 2,22%, Alemania un 3,14% y Estados Unidos un 3,46%, frente al magro 0,52% de Argentina. Cf. <https://datos.bancomundial.org/indicador/GB.XPD.RSDV.GD.ZS>. En 2022, Italia destinó un 1,32%, Francia un 2,18%, Alemania un 3,13% y Estados Unidos un 3,59%, frente al 0,33% de Argentina. Cf. <https://www.statista.com/statistics/732269/worldwide-research-and-development-share-of-gdp-top-countries/>; https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/informe_indicadores_2022.pdf. (Último acceso: 13/03/2025).

⁹ Queda pendiente un trabajo similar dedicado al otro grupo de referentes intelectuales del presidente, a saber, la rama paleolibertaria de Murray Rothbard, Llewellyn Rockwell y Hans-Hermann Hoppe.

¹⁰ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

¹¹ *Ibid.*, p. 96 (cf. asimismo pp. 219-221). Foucault sostiene incluso que el nazismo “fue la tentativa más sistemática de debilitar al Estado” (*ibid.*, p. 142).

hasta ahora, podía considerarse y de hecho se consideraba como no económico”.¹² El cuerpo y el alma pasan a ser nuestro capital. El que tenemos y el que somos. ¿Somos capital, entonces?

Observando el Manchester industrial decimonónico, Marx advertía que “el obrero se ve forzado a vender en lugar de una mercancía, su propia capacidad de trabajo como mercancía”.¹³ Puesto que “trabaja como *no-propietario*”,¹⁴ lo único que tiene para ofrecer en el mercado es su capacidad de trabajo (*Arbeitsvermögen*) o fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*), entendida como “el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole”.¹⁵ De este modo, como ya notara años antes de su exilio en la cuna de la Revolución Industrial, la existencia del trabajador “está reducida a la condición de existencia de cualquier otra mercancía”.¹⁶ A cambio de un determinado tiempo de su capacidad de trabajo, recibe un salario. Ahora bien, ¿cómo concebir el salario?

Mientras que, para Marx, el salario se determina por “la suma de los medios de subsistencia indispensable al obrero para conservar su vida como tal obrero”, esto es, “lo que necesita para la mera reproducción de su vida”,¹⁷ el núcleo de la teoría del capital humano consistirá en reconceptualizarlo en términos de *renta* a partir de la introducción del punto de vista del trabajador individual. Von Mises acepta incluso que el trabajo sea concebido como una mercancía, pero quitándole sus connotaciones negativas.¹⁸ Es posible que



¹² Foucault, *op. cit.*, p. 225 (traducción modificada).

¹³ Marx, Karl, *El Capital. Libro I. Capítulo VI (inédito). Resultados del proceso inmediato de producción*, trad. Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2019, p. 35.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Marx, Karl, *El Capital. Tomo I. Vol. 1. El proceso de producción del capital*, trad. Pedro Scaron, Avellaneda, Siglo XXI, 2004, p. 203.

¹⁶ Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2004, p. 48.

¹⁷ Marx, Karl, “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Antología. Selección e introducción de Horacio Tarcus*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, pp. 129-130.

¹⁸ “The height of wage rates is determined on the market in the same way in which the prices of all commodities are determined. In this sense we may say that labor is a commodity. The emotional associations which people, under the influence of Marxism, attach to this term do not matter. It suffices to observe incidentally that the employers

los propietarios de los medios de producción ganen más, pero no se trata de eso; lo importante es que, para el trabajador del neoliberalismo, “el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo” (ni mucho menos, como en Marx, el costo de la reproducción de la fuerza de trabajo), sino un ingreso.¹⁹ De ahí que cada individuo pueda invertir en sí mismo a través de la educación, la formación continua mediante capacitaciones, e incluso el mantenimiento de su salud, en aras de mejorar el rendimiento del capital que él mismo es.²⁰ Desde ese momento, invertir en educación y formar capital humano pasan a ser sinónimos. Este desplazamiento del análisis económico hacia un punto de vista subjetivo –propio de la teoría subjetiva del valor creada por Carl Menger, fundador de la llamada Escuela Austríaca de Economía– no siempre será compatible con análisis cuantitativos del capital humano, a pesar de los intentos realizados. El problema no es, desde luego, la incorporación de la perspectiva en primera persona –acaso relativa a la influencia de Husserl sobre Walter Eucken y Franz Böhm–,²¹ sino cómo se la caracteriza y todo lo que deja de lado.²²

deal with labor as they do with commodities because the conduct of the consumers forces them to proceed in this way.” Von Mises, Ludwig, *Human Action: A Treatise on Economics*, Yale, Yale University Press, 1963, p. 593.

¹⁹ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 262.

²⁰ Deleuze supo ver esta tendencia en 1990, cuando describió los cambios en el régimen escolar –“las formas de control continuo y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el correspondiente abandono de toda investigación en la Universidad, la introducción de la «empresa» en todos los niveles de escolaridad”– como parte del tránsito hacia un nuevo modo de dominación que, sustituyendo a las sociedades disciplinarias, denominó “sociedades de control” (Deleuze, Gilles, *Pourparlers. 1972-1990*, París, Minuit, 1990, p. 247).

²¹ Foucault desliza algunas sugerencias en este sentido. Cf. Foucault, *op. cit.*, pp. 125-127; Klump, Rainer, “On the phenomenological roots of German *Ordnungstheorie*: what Walter Eucken owes to Edmund Husserl” en Commun, Patricia (ed.), *L'ordolibéralisme allemand*, Cergy-Pontoise, CIRAC, 2003, pp. 149-162.

²² La diferencia entre ambas perspectivas puede ilustrarse con la siguiente cita de Marx: “El obrero vendió la disposición de su capacidad de trabajo, para lograr los medios necesarios de subsistencia, por un valor dado, determinado por el valor de su capacidad de trabajo. ¿Cuál es, pues, en lo que a él concierne, el resultado? *Simplement y purement* la reproducción de su capacidad de trabajo. ¿Qué cedió a cambio de eso? La actividad conservadora de valor, creadora y acrecentadora de valor: su trabajo. En consecuencia, y dejando de lado el desgaste de su fuerza de trabajo, sale del proceso tal como entró, como mera fuerza de trabajo subjetiva que, para conservarse, tendrá que recorrer nuevamente el mismo proceso.

El capital, por el contrario, no sale del proceso tal como entró. En el transcurso del mismo se ha transformado por primera vez en capital real, en valor que se valoriza a sí mismo. El producto total es ahora la forma bajo la cual existe como capital realizado, y en cuanto tal, en cuanto propiedad del capitalista, en cuanto poder autónomo y creado

Recogiendo la definición de “ingreso” de Irving Fisher como el rendimiento de un capital, Foucault subraya que, para el neoliberalismo, será “capital” todo aquello que pueda ser una fuente de ingresos. De este modo, el salario es concebido no ya como la *venta de la fuerza de trabajo*, sino como el *ingreso de un capital*. ¿Qué es, entonces, este *capital* peculiar *cuya renta es un salario*? Evidentemente, “no es un capital como los demás”, sino un capital indisociable de su poseedor, “una máquina que no se puede separar del trabajador mismo” y que va a producir un flujo de ingresos en el curso de su vida útil –al término de la cual producirá pérdidas: la vejez no es sino este período de déficit fiscal, tanto para uno mismo como para el resto de los contribuyentes–.²³ De este modo, si el salario es una renta, el capital que la produce es un capital *humano*, el cual está constituido por “el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario” –es decir, exactamente lo que Marx llamaba “fuerza de trabajo”, con la diferencia de que ahora ya no hay explotación porque, al tratarse de una renta, en esencia hacen lo mismo Jeff Bezos y una trabajadora de un *call center*.²⁴ Atrás quedaron las épocas en que se decía que “el salario no es ganancia”.

Foucault sigue la génesis del neoliberalismo a partir de una pista doble: la alemana y la norteamericana. En términos históricos, hay un punto de enlace entre ambas que es el Coloquio Walter Lippmann, realizado en París en 1938. Allí se encontrarían, en las vísperas de la Segunda Guerra Mundial, miembros del ordoliberalismo alemán como Wilhelm Röpke y Alexander Rüstow con representantes de la llamada Escuela Austríaca como Ludwig von Mises y Friedrich von Hayek, que serán precisamente “los intermediarios entre ese ordoliberalismo y el neoliberalismo norteamericano que desembocará en el anarcoliberalismo de la Escuela de Chicago”.²⁵ Este último, no obstante, venía gestándose en paralelo a partir de la figura de Henry Calvert



por el trabajo mismo, se contraponen nuevamente a éste.” Marx, *El Capital*. Libro I. Capítulo VI (inédito), *op. cit.*, p. 102.

²³ Foucault, *op. cit.*, p. 263.

²⁴ *Ibid.*, p. 262.

²⁵ *Ibid.*, p. 190-191.

Simons, cuyo *A Positive Program for Laissez-Faire* (1934) puede considerarse el hito fundacional.²⁶

Sin embargo, la importancia del curso no consiste en sus investigaciones historiográficas, sino –como podría esperarse del autor en cuestión– en el modo de conceptualizar las fuentes utilizadas. Del ordoliberalismo de Freiburg y el marginalismo de Viena al anarcoliberalismo de Milton Friedman y la Escuela de Chicago especialmente vía Hayek (quien fuera designado en la Universidad de Chicago en 1952 y se mantuviera en el cargo durante diez años), Foucault conceptualiza la contraposición del neoliberalismo con el liberalismo de los siglos XVII-XIX. La diferencia principal radica en que lo económico ya no es –como en la Modernidad clásica– un espacio de autonomía frente al Estado, sino la superficie de contacto entre individuos y poder. El problema de los fisiócratas del siglo XVIII era: “dado este Estado, ¿cómo vamos a poder limitarlo y, sobre todo, a dejar lugar a la necesaria libertad económica dentro de este Estado existente?”²⁷ En contraste, el problema que da lugar al surgimiento del neoliberalismo en la Alemania de la segunda posguerra es exactamente opuesto: “dado un Estado inexistente, ¿cómo hacerlo existir a partir del espacio no estatal que es el de una libertad económica?”²⁸ En este sentido, “en lugar de aceptar una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida de algún modo bajo vigilancia estatal”, para los liberales nucleados alrededor de la revista *Ordo*, era “necesario invertir por completo la fórmula y proponerse la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado [...], un Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo la vigilancia del Estado”.²⁹

A pesar de esta vía particular de análisis proseguida durante el curso –o, mejor dicho, *a través de ella*–, el mismo no deja de tocar el problema de la biopolítica, y de ahí que el título elegido para su publicación no sea completamente arbitrario. Según Foucault, en la medida en que “el liberalismo es un arte de gobernar que en lo fundamental manipula los intereses, no puede –y ésta es la otra cara de

²⁶ Cf. Simons, Henry Calvert, *A Positive Program for Laissez-Faire. Some Proposals for a Liberal Economic Policy*, Chicago, University of Chicago Press, 1934.

²⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 109.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibid.*, p. 149.

la moneda– manipularlos sin ser al mismo tiempo el administrador de los peligros”.³⁰ En este sentido, sostiene, “la divisa del [neo]liberalismo es «vivir peligrosamente» [...], esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, estén condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro”.³¹ En 2016, el entonces Ministro de Educación Esteban Bullrich ya había propuesto una biopolítica en esta línea cuando, en el marco de su participación en el panel “La Construcción del Capital Humano para el Futuro” del Foro de Inversiones y Negocios –realizado en el otrora Centro Cultural Kirchner, hoy rebautizado Palacio Libertad–, sostuvo que “tenemos que educar a los niños y niñas del sistema educativo argentino para que hagan dos cosas: o [que] sean los que crean esos empleos [...] o que sean capaces de vivir en la incertidumbre y disfrutarla”.³² Las cifras actuales de malestares psíquicos y problemas de lo que se da en llamar “salud mental” pueden ser alarmantes, pero no del todo incomprensibles si se cotejan con este proyecto biopolítico en el que se enmarcan.

Las relaciones de determinación entre instituciones políticas, transformaciones económicas, cuerpos y modos de subjetivación nunca se muestran simples, lineales ni unidireccionales, pero un deber de la teoría es analizar su entramado. En este sentido, sería imprudente ignorar las mutaciones del mundo laboral –acompañadas por una negligencia política sin precedentes– que prepararon el terreno para la emergencia del *panic show*. Como sostiene el CEO de Rappi, “al tener un modelo de negocio de ultraflexibilidad donde el repartidor se conecta las horas que quiere, los días que quiere y desde donde quiere, la realidad es que cada uno elige su propia aventura y cada uno tiene su propio negocio”.³³ Mientras que la ma-



³⁰ *Ibid.*, p. 86.

³¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

³² “Bullrich, polémico: «Debemos crear argentinos capaces de vivir en la incertidumbre y disfrutarla»”, en *El destape*, 16 de febrero de 2017 [en línea]. URL: <https://www.eldestapeweb.com/nota/bullrich-polemico-debemos-crear-argentinos-capaces-de-vivir-en-la-incertidumbre-y-disfrutarla-2017-2-16-12-59-0>; <https://www.youtube.com/watch?v=1dvO-jorNow>. Último acceso 13/03/2025.

³³ Franco Lena, entrevista con *elimpacto.com*. URL: <https://www.instagram.com/elimpactocom/reel/DGbTAaGJQbD/>. Último acceso 13/03/2025.

por parte del sistema político tradicional le siguió hablando a un trabajador asalariado registrado, con vacaciones pagas, aguinaldo, obra social, indemnización por despido y aportes jubilatorios, casi nadie pareció tomar nota de que se trataba de un segmento decreciente y minoritario –alrededor de la cuarta parte– de la así llamada población económicamente activa.³⁴

Las elecciones presidenciales de noviembre de 2023 –con todo lo extraño, contingente y particular del caso– no hicieron sino confirmar, profundizar y acelerar este rumbo; se trata de la culminación del proceso de uberización de la vida y la consagración de este modo de subjetivación empresarial precarizado. Milei es la voz de esas subjetividades que aprendieron a vivirse a sí mismas y a vivir la vida misma como una empresa. En esta “empresa de vivir”, debo administrarme como capitalista y esforzarme el triple como trabajador. Ser implacable como patrón y abnegado como laburante. Galperin es igual que yo, solo que tiene más recursos; yo, como tengo poco, le tengo que meter doce horas al coche, la moto, la bici... o quebrarme la espalda, quemarme la cabeza y suspender mis relaciones sociales hasta próximo aviso para ver si puedo publicar más *papers* y conseguir una beca que me permita tirar un par de años.

No se trata, además, de un fenómeno meramente “social” que sería independiente de lo “natural”. Este *elige tu propia aventura* “modo incertidumbre” llega hasta el punto de transformar la vida biológica. En este sentido, Catherine Malabou puede proseguir la perspectiva biopolítica foucaultiana mediante su análisis de los correlatos neuronales de un *Zeitgeist* pasible de ser resumido en el imperativo “sé flexible”. Si la concepción del cerebro como una red maleable sirvió de modelo para las relaciones laborales, la implementación de la flexibilización laboral no deja de tener consecuencias para el propio cerebro. De ahí que la filósofa proponga una diferencia entre *flexibilidad*, entendida como “la idea de una maleabilidad infinita –un individuo al que se le puede imponer cualquier cosa–” y *plasticidad*, entendida como “una ductilidad unida a una resistencia a la deformación”.³⁵ En este sentido, un individuo plástico, a diferencia de un individuo flexible, sería

³⁴ Este punto se encuentra bien fundamentado en el ensayo documental “Cómo ganar plata”, con Ofelia Fernández, realizado por Fundar y Corta. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3NV2oba7MOY>. Último acceso 13/03/2025.

³⁵ Malabou, Catherine, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, trad. Pablo Pachilla, Buenos Aires, Coloquio de Perros, 2024, p. 21.

uno que sólo puede soportar la presión hasta cierto punto, marcado por un umbral irreductible de ruptura, un límite absoluto a la explotación. La existencia de un límite tal, que parece totalmente ausente en los materiales flexibles o elásticos [...] determina tanto la fragilidad del sujeto como su fuerza. La transgresión de esta línea entraña destrucción y muerte, pero constituye también el recurso de una potencia de negación a través de la cual el individuo afirma la forma propia de su mundo. La plasticidad es, pues, a la vez restrictiva y enérgica. Al marcar el límite, revela al mismo tiempo la parte esencial de inconformismo que permite al sujeto no sólo no doblegarse, sino también inventar su forma.³⁶

La súbita devaluación que nos empobreció de la noche a la mañana, el ajuste en educación, salud y cultura, la brutal represión a jubilados a la que asistimos cada semana y que llegó hasta el punto de gasear a una niña de diez años,³⁷ las visitas a torturadores, la discrecionalidad del gasto público en propaganda, las bravuconadas neofascistas en torno a identidades de género, educación sexual y hasta orientación sexual –en Davos se pisó un primer palito–, lo grotesco, lo circense y lo soez, las provocaciones racistas en un país que solo en sus delirios afiebrados viene de los barcos y un largo etcétera fueron poniendo a prueba nuestra flexibilidad –hay que estirarse, ajustarse, rehacerse o quedar en la calle–. El sistema de investigación argentino es también prueba de ello. La plasticidad, sin embargo, es una parte inerradicable de estos seres en tránsito que inevitablemente somos.

Si bien la opulencia norteamericana en la que surgió la teoría del capital humano no se asemeja en lo más mínimo a la Argentina actual, es –por evidentes razones geopolíticas– con la Escuela de Chicago que el neoliberalismo argentino traza un puente directo. Existe un hilo común en ambos casos: la oposición al keynesianismo. Sin embargo, lo que era allí una investigación teórica se hace carne en nuestra región –primero con los Chicago Boys de Pinochet durante la Guerra Fría, después con Cavallo y Cardoso en el Consenso



³⁶ *Ibidem.*

³⁷ “Un video muestra al policía que roció con gas pimienta a la niña de 10 años directamente en el rostro”, en *La Nación*, 13 de septiembre de 2024 [en línea]. URL: <https://www.lanacion.com.ar/politica/un-video-muestra-al-policia-que-rocio-con-gas-pimienta-a-la-nina-de-10-anos-directamente-en-el-nid12092024/>. Último acceso 13/03/2025.

de Washington, ahora con Milei en un contexto de auge de la ultraderecha mundial-. El desplazamiento de esta caja de herramientas filosas que es la teoría neoliberal hacia nuestras latitudes no deja de traer aparejadas algunas tensiones. Si el pujante Chicago industrial de Schultz y Becker representa un mundo que no es el nuestro, el Freiburg de Eucken y la Viena de von Mises nos parecen salidos de un cuento de hadas. No se trata de subrayar las diferencias empíricas del Imperio Austrohúngaro o la Alemania de entreguerras con la Argentina pospandémica, sino de señalar una condición estructural: en esos escenarios, el mercado no constituía la totalidad de la vida. Trabajar era necesario para subsistir, pero permitía mantener un espacio relativamente autónomo de la lógica capitalista. La lógica del capital humano, por el contrario, ordena la subsunción completa. Ian Curtis podía soñar las atmósferas que darían lugar a Joy Division mientras trabajaba en una fábrica. Eso ya no se puede hacer más, porque el capitalismo cognitivo demanda hoy todas nuestras facultades.

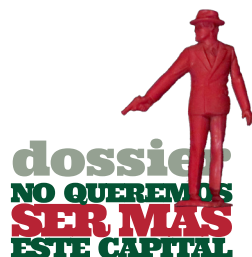
Pero hay una segunda diferencia importante, referida tanto al Estado como a toda la serie de conceptos que lo rodean. Si los Estados-nación modernos y todo el aparato jurídico-metafísico que los sustentaba cumplieron el rol de regular las relaciones entre capital y trabajo, lo hicieron siempre bajo la premisa de que los ciudadanos no se reducen a su condición en el mercado. Incluso en el caso de la reconstrucción alemana, donde el mercado fue planteado como generador de legitimidad política, la autoridad conquistada en base a lazos económicos posibilitaría no solo un Estado fuertemente intervencionista, sino todo un sistema de derechos y regulaciones sin los cuales el mercado vulneraría de modo intolerable la vida tanto civil como doméstica. La gubernamentalidad neoliberal fue de la mano con una institucionalidad aceptada al servicio de derechos políticos, civiles y sociales.

Esta combinación de la subjetivación entre ciudadano y trabajador-consumidor, entre sujeto a obligaciones no escritas y sujeto de derechos escritos, constituía la química mágica de la Modernidad. La reciente creación del Ministerio de Capital Humano en Argentina, en cambio, nos pone frente a la extraña situación de ser explícitamente concebidos como capital ya no solo en tanto trabajadores, sino en nuestra humanidad misma, esto es, en aquello que tradicionalmente se definió precisamente por escapar (o intentar

escapar, o al menos pretender escapar) a la subsunción por parte de la lógica del capital. Si bien los departamentos corporativos de recursos humanos y esas agencias de *recruitment, staffing, outsourcing* y *headhunting* dedicadas a tercerizar personal –a revender *Arbeitsvermögen*– ya nos habían acostumbrado a concebirnos en términos de “capital humano”, resulta una novedad que sea ahora el propio Estado el que proponga entender a la ciudadanía bajo ese parámetro.

¿No implica esto una serie de consecuencias a todas luces contradictorias con los principios republicanos, liberales o hasta cristianos –incluso “occidentales”, al menos dentro de territorio no colonial– que la nueva extrema derecha dice defender? Es cierto que la tolerancia a la contradicción parece ser una de sus virtudes políticas cardinales. Más aún, parecen haber comprendido mejor que nadie ciertas lecciones de la izquierda intelectual francesa de los 60: encarnan como nadie la potencia de lo heteróclito y la reunión de lo incompatible –*détournement* de por medio–. Pero el problema a pensar ahí no es el eclecticismo –señalarlo como un defecto es solo una expresión de frustración y de impotencia política–, sino la posibilidad de un socavamiento de sus propias condiciones de existencia –o el franqueamiento de un umbral que ponga fin al período iniciado con la Paz de Westfalia–. ¿En qué se transforma el Estado, y qué queda del concepto mismo de ciudadanía en este contexto? Entender lo humano en términos de capital, ¿no implica la muerte de los conceptos de *persona, ciudadano y derecho*? Si fuese el caso –y ciertamente parece serlo–, no solo se estarían agrietando las bases de la estructura jurídica del Estado-nación moderno, sino también la metafísica que solíamos usar para pensarnos a nosotrxs mismxs. ¿Qué queda del concepto de *voluntad* si todo trabajo es considerado voluntario? ¿En qué se convierte la *libertad* cuando se usa el término del mismo modo que “democrática” en “República Democrática de Corea”?

Si se leen las reglas del juego en el nombre del ministerio, ni siquiera puede decirse que se trate de un “estado de excepción” permanente.³⁸ Nos están proponiendo un juego diferente (donde las



³⁸ Según la octava tesis sobre el concepto de historia de Benjamin, la tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Cf.

reglas cambiaron para peor). ¿Pero cuánto puede durar un capitalismo sin Estado, o al menos con un vector de minorización tan intenso? ¿Cuál es el punto de equilibrio en la negociación entre el anarcolibertarianismo ideal y el minarquismo pragmático? ¿Cuál es ese umbral pasado el cual se deja de ser un genio y se pasa a ser simplemente un loco, ese instante en que los osos comienzan a invadir un pueblo que se creyó libre por erradicar los impuestos que permitían limpiar la basura que atrae animales feroces? Los orcos acechan. Los viejos zorros lo saben, aunque los magos del Kremlin crean tenerlos a raya. Hasta qué punto sea posible la fantasía malthusiana de elitismo transhumanista –esa biopolítica con recursos económicos y tecnológicos nunca antes vistos– de Musk y Peter Thiel –confeso adepto a Leo Strauss, y no particularmente por las buenas razones– es algo que no podemos saber *a priori*, como tampoco podemos saber hasta dónde llegará la *hybris* de sus lacayos neocoloniales, con sus ministerios convertidos en oficinas de la plutocracia, su goebbelsianismo 5G y sus ingenieros del caos. Sí podemos saber que, en algún momento, la burbuja va a explotar. Porque la gente no aguanta, porque el planeta no aguanta y porque colonizar Marte no es un plan real. Porque no dan los números, porque nunca marcha todo acorde al plan y porque todo lo que sube baja. Cuánto dure, cómo termine y cuánto daño hagan en el medio está por verse, y depende no solo de sus propios tropiezos sino también de la potencia instituyente que se muestre en todo aquello que no logra ser capitalizado. Cualquier proyecto de organización de lo incapitalizable, no obstante, tiene que empezar por preguntarse: ¿qué promesas ofrece el dispositivo de capitalización de lo humano como para obtener una momentánea aceptación por parte de un gran porcentaje de la población, y qué formas tendría una propuesta superadora desde un punto de vista emancipatorio? No queremos ser más esta humanidad,³⁹ pero tampoco queremos devenir capital.

* * *

Benjamin, Walter, *Sobre el concepto de historia. Tesis y fragmentos*, trad. Bolívar Echeverría, Buenos Aires, Piedras de Papel, 2007. Agamben, por su parte, relacionará esta idea con el concepto schmittiano de *Ausnahmezustand*. Cf. Agamben, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer II, I*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

³⁹ La frase está tomada de Shock, Susy, *Hojarascas*, Buenos Aires, Muchas Nueces, 2017.

Los siete textos que se presentan a continuación analizan distintos aspectos de la teoría del capital humano y su influencia en nuestro aquí y ahora. No es la intención de esta presentación hacer un resumen de los mismos: lxs lectorxs encontrarán las líneas que enriquezcan sus miradas a través de sus propias lecturas. Tampoco tenemos la pretensión de agotar el tema: la bibliografía al respecto en castellano es extensa. Pero no conocemos hasta el momento números temáticos de revistas, congresos o libros colectivos sobre el concepto de capital humano en relación al Ministerio de Capital Humano creado recientemente en Argentina. Consideramos entonces que un dossier al respecto se volvía necesario. Como dice Gilles Deleuze, la creación filosófica surge de una *necesidad*. La filosofía como práctica –y como trabajo– no consiste en reflexionar sobre cuestiones *random* de la vida, sino en construir articulaciones teóricas argumentadas para responder a problemas que golpean a nuestra puerta. Y donde hay una necesidad, siempre nace un hecho, sea canalizado como derecho o no.



Capital Humano: del rechazo ético a la aceptación incuestionada

OSVALDO JAVIER LÓPEZ RUIZ¹

(INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS, SOCIALES Y AMBIENTALES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO)

Veinticinco años atrás, cuando el siglo XXI comenzaba, la noción “capital humano” no estaba instalada en el uso común y corriente con el que se la encuentra hoy. Podríamos decir que se trata de un término que se ha vulgarizado y difundido por distintos ámbitos de lo social, como aquellos términos que, sin mayor necesidad de una definición precisa, “todos entienden más o menos de qué se trata”. En el habla cotidiana de la mayoría de las personas, no hace falta una definición formal de trabajo para entender qué es “trabajo”, y podría parecer que con una noción como “capital humano” pasaría lo mismo. Como la mayoría de la gente tiene una *idea* de lo que es el trabajo, la mayoría tiene también una *idea* de lo que es el capital humano. Y esta idea vaga y difusa se instala en el vocabulario general y un día llega a convertirse en Ministerio, sin mayor asombro ni sorpresa de nadie: todos parecemos saber de qué se trata —y no parecen haber abundado debates ni discusiones al respecto.

Nos referimos al hecho bien conocido de que, en la Argentina, a partir del inicio de la gestión del presidente Javier Milei, fue creado “el primer Ministerio de ‘Capital Humano’ del mundo”.² Este mi-

¹ Sociólogo (U.N.Cuyo, Argentina), Doctor en Ciencias Sociales (UNICAMP, Brasil). Investigador del INCIHUSA-CONICET), docente del Doctorado en Ciencias Sociales de UNCuyo, Mendoza, Argentina. Su interés de investigación son los valores promovidos en la sociedad contemporánea, en particular dentro de tres líneas: 1) Max Weber y los modos de conducción de vida, 2) Michel Foucault y los procesos de subjetivación y 3) el neoliberalismo como razón organizadora de nuestro cosmos social.

² Según lo anuncian los sitios oficiales en Facebook e Instagram del Ministerio de Capital Humano de Argentina, el 10 de diciembre de 2024, con motivo de cumplirse un año de su creación a través del Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) 8/2023 del



nisterio centralizó en uno solo las funciones de varios ministerios que eliminó: el Ministerio de Educación, el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, el Ministerio de Desarrollo Social, el Ministerio de Cultura y el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad. Se preveía que el nuevo ministerio abarcara también al de Salud, pero este, hasta el momento, ha mantenido su independencia. Es claro, si no para todos, sí para muchos, que estos cambios en el organigrama de gestión del gobierno responden a visiones de mundo, posiciones ideológicas e intereses concretos. El anarco-capitalismo que dice profesar el presidente trae consigo el bagaje conceptual de la Escuela de Chicago y de varios de sus economistas, como también es bien sabido. No está oculta, sino bien explícita, la matriz teórica neoliberal que orienta esta gestión y de esto se escribe y habla a diario con, podríamos decir, *ensordecedora* abundancia.

Pero esta idea vaga y difusa que en relativamente pocos años incorporamos a nuestro vocabulario y naturalizamos tiene, no obstante, toda una larga y sedimentada historia de rechazos, aceptaciones y transformaciones. Sin la posibilidad de desarrollar aquí la

Poder Ejecutivo. URL: <https://www.facebook.com/MinisteriodeCapitalHumano/posts/el-10-de-diciembre-de-2023-junto-con-el-presidente-javier-milei-iniciamos-una-et/122185750874137789/>

genealogía de las distintas conceptualizaciones que pretendieron hacer de “lo vivo” o de “lo humano” una forma de capital a lo largo de la historia, vamos a reseñar brevemente qué nos llevó a interesarnos hace veinticinco años por la Teoría del Capital Humano en el marco de una investigación que llevábamos a cabo para nuestra tesis doctoral en ciencias sociales sobre el *ethos* de los ejecutivos de las transnacionales y compartir algunas de nuestras conclusiones.³ Uno de los temas de discusión en boga en los últimos años del siglo XX y primeros del XXI tenía que ver con la globalización y los múltiples procesos de transformación a los que esta llevaba. El problema central que orientaba todos los trabajos de Max Weber, la pregunta por la *Lebensführung*, por las formas de conducción de la vida, adquiriría renovada relevancia en el nuevo contexto.⁴ No estábamos más frente a un ordenamiento religioso del mundo desde donde se difundían determinados valores que, incluso secularizados, se esparcían por toda la sociedad e, internalizados en los individuos, orientaban sus conductas. Si las sectas protestantes, las instituciones en las que se acuñó el estilo de vida de sobria existencia metódica que sirvió a Weber para, por sus afinidades electivas, explicar el desarrollo del capitalismo moderno en sus orígenes, ya claramente no eran más fuente de valores, la pregunta que se nos planteaba con el cambio de siglo y en medio de los procesos de globalización era: ¿cuál puede ser la institución paradigmática que permita explicar el avance y aceleración del capitalismo en el siglo XXI? En otros términos, si en los siglos XVII y XVIII las sectas protestantes habían difundido valores que, incluso descargados de sus sentidos religiosos, fueron incorporados a la sociedad como un todo y sirvieron y fueron operativos para el desarrollo del sistema económico capitalista moderno, la pregunta ahora era: ¿cuál podría ser a principios del siglo XXI la institución que promueva y difunda valores que hagan que el sistema capitalista se dinamice y siga funcionando? En aquel momento de nuestra indagación tomamos como hipótesis que las corporaciones transnacionales podrían ser las instituciones paradigmáticas de

³ Cf. López Ruiz, Osvaldo, *O ethos dos executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo*, Tesis de Doctorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004; *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo: Capital humano e empreendedorismo como valores sociais*, Rio de Janeiro, Azougue, 2007; “*Ethos empresarial: el ‘capital humano’ como valor social*” en *Estudios Sociológicos*, Vol. 25, N.º 74, 2007.

⁴ Cf. Hennis, Wilhelm, “Max Weber’s ‘central question’” en *Economy and Society*, Vol. 12, N.º 2, 1983, pp. 135-180.

esta época. Con “paradigmáticas” queríamos decir que, por tratarse de organizaciones altamente globalizadas, podían dar pistas en forma más clara, densa y concentrada que las que encontraríamos en otros espacios sociales. Por tratarse de un “espacio antropológico” curiosamente muy circunscripto, culturalmente homogéneo y a la vez desterritorializado y disperso por todo el mundo, era un buen laboratorio para ver cómo se conducían las conductas en los sectores sociales más globalizados.⁵ Decidimos entonces tomar a los ejecutivos de las transnacionales como nuestro objeto de estudio —no como el objetivo, que era intentar responder las preguntas sobre la *Lebensführung* en tiempos de globalización, sino como objeto heurístico que permitiera ver en forma más caricatural, si se quiere, transformaciones que se estaban dando también en otros ámbitos de lo social.

Un primer dato que surgió de la serie de entrevistas que llevamos a cabo entre el año 2000 y 2001 con ejecutivos de corporaciones transnacionales con sede en São Paulo, fue la dificultad de identificación de nuestros entrevistados con su situación concreta —y contractual— de ser trabajadores en relación de dependencia. Se definían a sí mismos con eufemismos como “colaboradores”, “asociados”, “empresarios”, “líderes”, “socios” o “*stake holders*” de la empresa, pero no como empleados o trabajadores. Esta corroboración empírica puso en tensión una categoría, la de “trabajadores de altos ingresos”, que veníamos usando para describir tanto su estilo de vida como el proceso de polarización social y cultural que dividía a la clase media tradicional, captado con su contrapunto, la categoría “trabajadores de bajos ingresos”, es decir, todos aquellos que prestan servicios, que dan apoyo y hacen posible la vida de trabajo híper intenso de los primeros.⁶ ¿Si ellos no se pensaban a sí mismos como “trabajadores”, cómo pensarlos entonces? Resolvimos la cuestión teórica acuñando una categoría típico-ideal contrapuesta al concepto “trabajadores de altos ingresos”. Esta fue: “capitalistas en relación de dependencia”. Entre ambos conceptos típico-ideales



⁵ Cf. López Ruiz, Osvaldo, “Provincianismo global: a globalização sem globalidade” en *Revista MargeM*, N° 12, 2000, pp. 73- 86.

⁶ Estas categorías fueron inspiradas en “*high-income workers*” y “*low-income workers*”, propuestas por Saskia Sassen en *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University, 1991.

polares se encontraba nuestro objeto de estudio concreto, los ejecutivos de las transnacionales. Pero, para poder avanzar en nuestra investigación era necesario definir y explicar la nueva categoría. La relación de dependencia era obvia: la gran mayoría de ellos tenía un contrato de trabajo firmado con la empresa en la que trabajaba, pero, además, por el tipo de trabajo que hacían y el tipo de formación que tenían, en muchos casos el único ámbito de trabajo posible para ellos era una empresa. ¿Ahora, por qué “capitalista”? ¿“Capitalistas” de qué? Hipotetizamos que se trataba de una forma de “capital” constituido por sus propias *destrezas de gestión capitalista*. Se trata, proponíamos en la época, de un capital que no es estrictamente conocimiento, no al menos en el sentido tradicional de acumulación de conocimiento. Lo definíamos así: “Lo que aquí llamo ‘destrezas de gestión capitalista’ son las habilidades generales de gerenciamiento –de *management* de información a *management* de relaciones– sumadas a las habilidades, motivaciones e ingenio necesarias para aumentar las ganancias, ‘agregar valor’ para la empresa”.⁷ En los ejecutivos de las transnacionales esto incluye, decíamos, aptitudes esenciales como el desapego de esquemas tradicionales –y también de lugares, de personas y cosas–, y la capacidad, sagacidad y astucia para la toma de decisiones que impliquen riesgo y que no pueden estar basadas, en última instancia, en conocimiento reflexivo.

Lo que era claro es que en esa época en el mundo corporativo no se hablaba explícitamente de “capital humano”. Ni en la literatura de gestión de empresas –libros y revistas de *management* e incluso de “desarrollo personal” y autoayuda que circulaban entre los ejecutivos–, ni en los eventos especiales destinados a este público que frecuentamos como parte de nuestro trabajo de campo –congresos, seminarios, workshops, encuentros, conferencias de reclutamiento de las empresas en las universidades–, como tampoco en las entrevistas a los ejecutivos estaba presente como tal este concepto. Sin embargo la idea estaba evidentemente *flotando en el aire* y muy poco tiempo después fue capturada como tal y operacionalizada rápidamente por empresas de consultoría internacional como Arthur Andersen y Price Waterhouse Coopers (PWC), entre otras. Lo llamativo

⁷ López Ruiz, Osvaldo, “Los ejecutivos de las transnacionales: de ‘trabajadores de altos ingresos’ a ‘capitalistas en relación de dependencia’” en *Nueva Sociedad*, N° 179, 2002, p. 55.

fue notar cómo este concepto, que como veremos había sido “inventado” en la Universidad de Chicago en los años sesenta, dentro de una teoría económica que quería dar respuesta a un problema muy específico, acababa siendo apropiado por el mundo de la gestión empresarial, mundo que lo redefinía a través de indicadores, tests de evaluación y metodologías de gestión específica y además lo patentaba –por ejemplo: el *Human Capital Appraisal* TM. de Arthur Andersen o el *Global Human Capital Benchmarking* que publicó PWC en 2003.

Por su parte, como decíamos, el concepto “capital humano” fue curiosamente “inventado” en Chicago en los años sesenta tras haber sido muchas veces explorado y “descubierto” a lo largo de los siglos. Ya en el siglo XVII, Sir William Petty y sus seguidores en “aritmética política” ensayaban con encontrar el valor monetario del “capital vivo” del Reino Unido, o sea, el “capital” fijado e incorporado en los habitantes. Cien años antes de la publicación de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, en 1676, Petty escribe su *Political Arithmetic* con estas elucubraciones. En general, se trataba de temas de discusión entre especialistas que resurgían de tanto en tanto y no se difundían demasiado por el fuerte rechazo ético que causaba la sola idea de pensar lo humano como una forma de riqueza. John Stuart Mill, por ejemplo, rechazaba enfáticamente esta idea argumentando que la riqueza existía para beneficio de los hombres y que estos no debían ser tratados en sí mismos como riqueza. Estas discusiones ético-filosóficas reaparecían y eran objeto de debates y controversias entre especialistas, pero no encontraron nunca una aceptación ni un consenso generalizado. En 1891, otro economista inglés, Joseph Shield Nicholson, volvió a la carga con un artículo cuyo título fue “El capital vivo del Reino Unido”. En él proponía que “las habilidades artísticas y musicales de las jóvenes señoras, por ejemplo, «fijadas e incorporadas» en ellas, deben ser incluidas en una estimativa del capital viviente, de la misma forma que sus pianos y cajas de pintura lo son en la del capital muerto”.⁸ Para él era evidente, continuará argumentando, que el valor de la mayor parte de la propiedad móvil desaparecería si no fuese por las habilidades



⁸ Nicholson, J. S., “The living capital of the United Kingdom” en *The Economic Journal*, Vol. 1, 1891, pp. 101-102.

adquiridas por los habitantes. Unos sesenta años después, ya a mediados del siglo XX, la discusión reaparece en otro contexto, por otros motivos y con otro objetivo. En los años cincuenta, con el rápido crecimiento que experimentó la economía después de la Segunda Guerra Mundial, especialmente la estadounidense, surgió un problema al que varios economistas se abocaron: “el misterio del crecimiento económico en la sociedad opulenta”. El enigma al que se buscaba dar respuesta era que el crecimiento global de la economía era superior a la suma del crecimiento de cada uno de los factores de producción. Esto es, si se sumaba el crecimiento del factor Tierra/Naturaleza al crecimiento del factor Capital y al crecimiento del factor Trabajo, el resultado que se obtenía era inferior al crecimiento total que la economía había registrado en un período determinado. Evidentemente había una falla en estas mediciones, algo no estaba siendo debidamente contabilizado. El argumento que se empezó a esbozar como respuesta por varios economistas a fines de los años cincuenta fue que la ortodoxia económica no se había actualizado. Frente a los grandes cambios que se habían producido en el mundo, seguía midiendo el factor trabajo como un factor originario de la producción en términos de horas-hombre trabajadas. Lo que había sido una generalización aceptable en tiempos de Adam Smith –para quien estaba claro que las horas de trabajo de médicos, abogados o ingenieros, no valían lo mismo que las de los obreros, pero que la incidencia de esta diferencia en el total del cálculo del factor trabajo para el total de la economía de un país no era significativa–, se había vuelto un problema para la teoría económica en pleno siglo XX. Las discusiones de economistas como Robert Solow, Jacob Mincer, Harry Johnson y Theodore Schultz, a fines de los cincuenta, giraban en torno a tratar de resolver el misterio del crecimiento económico en una sociedad que ya no estaba más regida bajo el signo de la escasez, el hambre y la pobreza –como había sido hasta no tanto tiempo atrás–, sino bajo el signo de la abundancia y la riqueza, y apuntaban básicamente en tres direcciones: 1) era un error seguir calculando el factor trabajo en función de las horas-hombre trabajadas ya que una parte muy considerable del valor que este factor agregaba a la economía tenía que ver con el aporte del trabajo cualificado, lo que estaba siendo dejado de lado por el cálculo económico; 2) no tenía más sentido seguir considerando el trabajo como un factor originario de la producción cuando el aporte más significativo que hacía este factor provenía justamente del tiempo, esfuerzo

y dinero dedicado por el Estado, la familia o el propio individuo en desarrollar estas capacidades que redundaban en un aumento de la riqueza total de la economía; 3) el trabajo podía entonces considerarse no más como un factor originario de la producción sino como un *factor producido de la producción*, porque de manera semejante a lo que pasaba con el capital físico, eran necesarias “inversiones” para producirlo. De esas discusiones derivó el concepto “capital humano” y la idea de la inversión en el hombre, idea que Schultz esbozó con cautela y prudencia en un primer artículo publicado en 1959 con el título “Invertir en el hombre: la visión de un economista”. Schultz era plenamente consciente de que considerar lo humano –las habilidades, capacidades y destrezas humanas– como una forma de riqueza iba en contra de valores y creencias profundamente arraigados. También, de que ver a los hombres como una inversión resultaba para muchos algo degradante. Sin embargo, él avanza en su propuesta tratando de mostrar, en contraposición a lo que había dicho John Stuart Mill, que no hay nada en el concepto de riqueza humana que implique que ella no pueda existir totalmente en beneficio de los habitantes.⁹

Lo que viene después es más conocido. Un Schultz más seguro de sí que en diciembre de 1960, cuando asume como presidente de la American Economic Association, centra su exposición en “La inversión en capital humano”,¹⁰ y un Gary Becker, discípulo de Schultz en la Universidad de Chicago, que publica en 1964 su libro *Human Capital*,¹¹ seguido de un largo subtítulo. Sin embargo, en la época esta teoría no fue bien recibida y durante años se mantuvo como marginal respecto del *mainstream* de la economía.¹² Tres décadas después, habiendo sido galardonado con el mal llamado



⁹ Schultz, Theodore W., “Investment in man: an economist view” en *The Social Service Review*, Vol. 33, N° 2, 1959, p. 110.

¹⁰ Que será publicado al año siguiente como: Schultz, Theodore W., “Investment in human capital” en *American Economic Review*, Vol. 51, N.º 1, 1961, pp. 1-17, y considerado como una de las actas de nacimiento de dicha teoría.

¹¹ Becker, Gary S., *Human capital: a theoretical and empirical analysis, with special reference to education*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 [1964].

¹² Sobre la trayectoria que tuvo esta teoría en la década siguiente a su formulación, cf. Blaug, Mark, “The empirical status of human capital theory: a slightly jaundiced survey” en *Journal of Political Economy*, Vol. 14, N° 3, 1976, pp. 827-855.

Premio Nobel de Economía en 1992, Gary Becker cuenta en el prefacio a la tercera edición de su libro lo difícil que había sido conseguir la aceptación de esta teoría en los primeros tiempos. Eso incluso lo llevó a dudar mucho sobre si usar la expresión “capital humano” como título de su libro, y terminó animándose a hacerlo matizando esta expresión con un subtítulo.¹³

Ahora bien, ¿por qué venimos afirmando que el capital humano fue “inventado” en los años sesenta en Chicago después de haber sido varias veces explorado y descubierto? Porque fue solo a partir de la propuesta de estos economistas vinculados a la Universidad de Chicago que pensar lo humano como una forma de capital, algo que hasta entonces resultaba éticamente inaceptable, fue siendo paulatinamente aceptado y no solo en el ámbito de la teoría económica y de la economía como disciplina. Una de las conclusiones a las que llegamos con nuestro trabajo es que, como señalamos más arriba, las doctrinas y retóricas del *management* se apoderaron de este concepto y consiguieron transmutarlo en un valor social. De tratarse de un concepto formulado en el ámbito restringido de una teoría económica para intentar dar respuesta a un problema específico, se operó sobre esta noción una transformación que la convirtió en un valor social. El “capital humano”, como valor, orienta la forma en que los individuos perciben sus capacidades y aptitudes, la manera en la que se perciben a sí mismos y en la que orientan su conducta en función de buscar la maximización de “su capital” a través de “inversiones” en sí mismos. Para que esto sucediera fue necesaria la difusión de este concepto devenido en valor, primero dentro del mundo empresarial y de la gestión –donde, como relatábamos al comienzo, lo encontramos ya “flotando en el aire” a principios de este siglo entre los ejecutivos de las transnacionales–, y luego por toda la sociedad. Justamente, porque toda esta retórica *managerial* no quedó circunscripta a las empresas sino que se integró a una racionalidad de gobierno neoliberal en expansión y se trasladó, casi sin mediaciones, a la administración pública y a todos sus ámbitos de incumbencia. Los organismos internacionales tuvieron, a partir de cierto momento, un papel fundamental en la difusión no solo de doctrinas como el New Public Management, sino también de valores organizadores

¹³ Becker, *op. cit.*, p. 16.

de lo social como “capital humano” que terminaron alcanzando las distintas esferas de la vida.

Parte del argumento que sostuvimos en nuestra investigación sobre el *ethos* de los ejecutivos de las transnacionales fue que esa fuente de comportamientos que es justamente un *ethos*, y el conjunto de valores que lo forman, se difundió fuera del espacio específico de las grandes corporaciones y sus ejecutivos, llegando en forma también “secularizada”, si se quiere, a muchos otros ámbitos de lo social, de manera semejante a como había pasado con el *ethos* protestante descrito por Weber y su difusión fuera de las sectas. Sostuvimos entonces que para el mantenimiento y aceleración del sistema capitalista en el siglo XXI no sólo eran necesarios los avances científico-tecnológicos, sino también la difusión de un conjunto de valores que hicieran posible pensar lo humano como capital y a los individuos como “capitalistas” de riesgo de sus competencias, habilidades y destrezas. Una prueba de hasta qué punto ha sido internalizado este concepto como un valor, moldeando nuestra subjetividad y orientando nuestra conducta, parece estar dada en la poca o ninguna discusión que generó el que del “capital humano” se haya hecho un Ministerio. Quizás esta falta de sorpresa y de discusión se deba a que en buena medida todos nosotros nos hemos venido acostumbrando a ser medidos como todas las cosas, a pensar nuestros gastos en términos de “inversiones” y a considerar nuestras capacidades, habilidades y experiencias como una forma de capital.



La teoría del capital humano como modelo societario

DAMIÁN PIERBATTISTI¹

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – CENTRO DE INNOVACIÓN DE LAS TRABAJADORAS Y LOS TRABAJADORES – UNIVERSIDAD METROPOLITANA PARA LA EDUCACIÓN Y EL TRABAJO – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

*“La economía es el método,
pero el objetivo es cambiar el alma”²*

Introducción

El arribo de Javier Milei al Poder Ejecutivo, tras las elecciones presidenciales de noviembre de 2023, produjo un cimbronazo de magnitud en el ámbito de los análisis políticos y dio lugar a múltiples lecturas de la etapa que se abrió con el meteórico ascenso del actual Presidente.³ En principio, podemos observar que se trata de una profunda originalidad que encabece el gobierno un economista autoproclamado “anarcocapitalista”. No abundan ejemplos en el mundo de mandatarios que se autoidentifiquen con tal denominación. En primer lugar, el hecho de que Milei haya reconocido ser un topo que “destruiría al Estado desde adentro” supone una confesión que lo aleja de todos los radares ideológicos utilizados habitualmente. La concepción del Estado como un obstáculo que debe ser removido plantea una radicalización del pensamiento neoliberal, que lo considera más bien una empresa que debe ser administrada bajo los criterios mercantiles propios del ámbito privado.⁴ Sin embargo,

¹ Damián Pierbattisti es Investigador del CONICET (CITRA-UMET) y Profesor Regular de la Carrera de Sociología de la UBA.

² *Sunday Times*, 7 de mayo de 1988.

³ Cf. Adamovsky, Ezequiel, *Del antiperonismo al individualismo autoritario*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2023; Balsa, Javier, *¿Por qué ganó Milei?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2024; Grimson, Alejandro (ed.), *Desquiciados*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024; Semán, Pablo (ed.), *Está entre nosotros*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2023.

⁴ Cf. Castellani, Ana y Pierbattisti, Damián, “El Estado concebido como una empresa. Radiografía del Ministerio de Modernización entre 2015 y 2019”, Informe de



es precisamente desde el gobierno del Estado que puede proyectarse un determinado modelo societario.⁵ En tal sentido, es medular reflexionar sobre la creación del Ministerio del Capital Humano y el de Desregulación para comprender los contornos que recorre el modelo societario propuesto por el gobierno de Javier Milei.⁶

Para Milei, el Estado constituye un vector distorsivo en la relación entre privados. Esto puede apreciarse en la consideración de los impuestos como un gesto confiscatorio de los bienes personales y corporativos. Desde su perspectiva, los impuestos van en la dirección de sostener el andamiaje improductivo del Estado y de la “casta” que vive a expensas del mismo. En otros términos, Milei lleva a su extremo el “Estado mínimo” que propone el neoliberalismo. Esto va de la mano con otro presupuesto teórico propio del neoliberalismo, aunque sensiblemente acentuado: la mercantilización de todo lo existente. En tal sentido, conviene

investigación N° 7 del *Observatorio de las Elites del CITRA* (CONICET-UMET), 2020.

⁵ Pierbattisti, Damián, “La confrontación entre dos modelos societarios y económicos en Argentina 2003-2017” en *Ensayos de Economía*, Vol. 28, N° 53, 2018, pp. 121-140.

⁶ La creación del Ministerio de Capital Humano es central para comprender el núcleo duro ideológico del gobierno de Milei. Éste absorbió a los Ministerios de Desarrollo Social, Trabajo, Educación, Cultura y de las Mujeres, Género y Diversidad, pasando todos ellos a la condición de Secretarías.

resaltar que no se trata sólo de la producción mercantil, de los productos que tienen un valor de uso que se intercambian por su valor de cambio. Aunque no se trate de mercancías en el sentido habitual de tal término,⁷ todo lo existente, sea una producción humana o no, es susceptible de tener un precio. Nada queda por fuera de la órbita del mercado. La postulación del mercado de órganos humanos es tan solo una esfera específica que puede ser incorporada a la lógica mercantil.

Como ya lo destacáramos oportunamente,⁸ para los neoliberales existe una superioridad moral entre aquellos que reproducen sus condiciones materiales de existencia en el sector privado respecto de los que lo hacen en el sector público. El trabajo en el Estado es naturalmente improductivo, con total independencia de la actividad que se realice, y constituye un elemento que debe ser eliminado.⁹ Solamente es productivo el empleo que se ejerza en el sector privado. Más aún, el trabajo deberá ser productivo a escala planetaria. El mercado mundial será el patrón a tener en cuenta para considerar productivo o no al trabajo privado. De allí que se postule la apertura del mercado para la competencia de mercancías producidas en el mundo respecto de las producidas en el mercado interno. Esto constituye un verdadero “industrialicidio”, dadas las políticas públicas del gobierno de Milei respecto del ataque frontal a la fracción del capital que vuelca su producción en el mercado interno.

En un mundo crecientemente proteccionista, el gobierno de Milei constituye una particularidad remarcable, puesto que no se observan casos similares a escala global. Lejos de abrir sus mercados al comercio internacional, los Estados-nación apuntan a sostener sus respectivos mercados internos. Esto constituye un rasgo central del capitalismo actual, que se ve acentuado por el acceso de Donald Trump al Poder Ejecutivo norteamericano.

⁷ Cf. Marx, Karl, *El capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

⁸ Cf. Pierbattisti, Damián, “La confrontación entre populistas y republicanos en la Argentina reciente” en *Revista Argumentos*, Vol. 23, 2023, pp. 570-597.

⁹ Cf. Pedrazzoli, Mara, “La motosierra preferida de Milei es con los empleados públicos”, *Página 12*, 30 de noviembre de 2024.

La irrupción de la teoría del capital humano

La teoría del capital humano signó el proceso de privatizaciones en la Argentina a inicios de la década de los años noventa del siglo pasado. Ésta venía acompañada de cuatro mutaciones epistemológicas que marcaron a fuego aquella lejana coyuntura: el tránsito de la noción de “usuario” a la de “cliente”, de “compañero de trabajo” a “cliente interno”, de “trabajador” a “colaborador” y de “empleo de por vida” a “empleabilidad”.¹⁰ Estas cuatro mutaciones semánticas se produjeron a inicios de los años noventa y tuvieron su punto de partida con la privatización de la Empresa Nacional de Telecomunicaciones (ENTel), el 8 de noviembre de 1990. La teoría del capital humano subyace a tales mutaciones. El nuevo modelo de *management*, impuesto tanto por Telefónica de España como por France Télécom, las compañías que encabezaron los consorcios empresariales que adquirieron la empresa pública, apuntaba a producir una creciente individualización de los vínculos sociales al interior de ambas empresas, al tiempo que ésta se subordinaba al incremento de la productividad laboral.¹¹ Pero este fenómeno no se circunscribiría al caso argentino. Diez años más tarde, y tal como lo demostrásemos en el documental “Retiros (in)voluntarios”,¹² en la privatización de France Télécom se observan las mismas tácticas empresariales para deshacerse de la fuerza de trabajo. Aunque con un aditamento que no estaba presente en el caso argentino, lo que volvió infinitamente más cruel al caso francés: puesto que los trabajadores telefónicos franceses estaban protegidos por su condición de funcionarios públicos, la estrategia de destrucción moral inspiró todas las medidas tomadas para expulsar a los



¹⁰ Cf. Pierbattisti, Damián, *La privatización de los cuerpos. La construcción de la proactividad neoliberal en el ámbito de las telecomunicaciones*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

¹¹ Un cuadro del Departamento de RRHH de Telefónica nos decía textualmente: “Buscamos, fundamentalmente, gente flexible; que sea flexible a los cambios, abiertos al aprendizaje y al auto-aprendizaje. Es decir, el mensaje es el siguiente: el gerente de desarrollo individual es usted mismo. La empresa brinda toda una serie de herramientas, mecanismos, cursos de formación. Se invierte mucho en formación, pero el motor de cambio y de actualización debe ser usted mismo” (*ibid.*, p. 123).

¹² Gugliotta, Sandra, *Retiros (In)voluntarios*, documental realizado en coproducción argentino-francesa, Ojo Blindado y 996 films, 2020. Link al documental, filmado en Francia en 2018: <https://vimeo.com/433781989> clave: 996. Último acceso: 27/03/2025.

trabajadores de la empresa. La condición de funcionarios públicos hizo que la ofensiva fuera particularmente violenta para forzar a los trabajadores a irse voluntariamente de la empresa.

El Capital Humano, la etapa superior de la Modernización

El significativo “modernización” alude a la estatización de una “racionalidad política”,¹³ surgida en el ámbito privado, que se encuentra atravesada por las nociones de “eficiencia” y “rentabilidad”. En otros términos, la modernización es hacer funcionar al Estado como una empresa que debe satisfacer a sus múltiples clientes. El *alter ego* de la modernización es el cliente y su condición de poseedor de capital humano. Modernizar también refiere a producir una serie de transformaciones en el aparato jurídico, particularmente aquellas que conciernen a la modificación y desregulación del mercado de trabajo. En tal sentido, es preciso resaltar la creación de otro Ministerio en sintonía con la profunda ofensiva neoliberal en la Argentina de Milei. Se trata del Ministerio de la Desregulación y la Transformación a cargo de Federico Sturzenegger. Que la desregulación de las transacciones sociales merezca la creación de un Ministerio habla a las claras de la centralidad que asume para el proyecto liberal-libertario reducir al Estado lo máximo posible, aunque acentuando el carácter coercitivo del ejercicio del poder del Estado, tal como se observa en las violentas represiones a las manifestaciones políticas de los sectores populares, los universitarios y los jubilados.

La teoría del capital humano es un vector estructurante de la Escuela de Chicago, tal como lo postula el filósofo francés Michel Foucault. Para Foucault, la Escuela de Chicago produce una mutación epistemológica fundamental: la transformación de la noción de “salario” en “ingreso”. Esta mutación constituye el fundamento material de la teoría del capital humano y es la que permite construir la figura del “empresario de sí mismo”. En tal sentido, señalamos que el paso de la noción de “empleo de por vida” a “empleabilidad” es lo que posibilita la transición del salario a su correlato neoliberal como ingreso. Cada individuo debe ahora autogestionarse como una

¹³ Pierbattisti, Damián, “Conflictividad laboral, empleo registrado y utilidades de la cúpula económica. Aproximaciones al estudio de racionalidades políticas contrapuestas en la Argentina reciente (2006-2014)” en *Revista Laboratorio*, N° 27, 2016, pp. 133-151.

empresa cuyas competencias y aptitudes se ve obligada a actualizar constantemente para no quedar fuera del sistema productivo. La noción “fuerza de trabajo” cede el paso a la unidad “cuerpo-habilidad”, “cuerpo-aptitud”. La empleabilidad abre finalmente las puertas a la teoría del capital humano y al modelo de competencias.¹⁴

No es una concepción de la fuerza de trabajo, es una concepción del capital-idoneidad que recibe, en función de diversas variables, cierta renta que es un salario, una renta-salario, de manera que es el propio trabajador quien aparece como si fuera una especie de empresa para sí mismo. Podrán advertir que aquí tenemos, llevado al extremo, el elemento que ya les había señalado en el neoliberalismo alemán y hasta cierto punto en el neoliberalismo francés: la idea de que el análisis económico debe reencontrar como elemento de base de esos desciframientos no tanto al individuo, no tanto procesos o mecanismos, sino empresas. Una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: éste es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía. [...] En el neoliberalismo -que no lo oculta, lo proclama- también vamos a encontrar una teoría del *homo œconomicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo œconomicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo œconomicus* socio del intercambio por un *homo œconomicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos.¹⁵

Cada individuo debe gestionar sus competencias y aptitudes como si se tratase de un empresario de sí mismo, independizado de todo poder colectivo susceptible de representarlo. La consagración del individuo neoliberal encuentra así la base material para su expansión. La fuente de su legitimidad está en gran parte asegurada: cada quien sigue el interés que resulta del deseo individual claramente separado de otros individuos y de otros intereses.

Es preciso detenerse en el análisis de la empleabilidad como



¹⁴ Cf. Zarifian, Pierre, *Le modèle de la compétence*, Hauts-de-Seine, Rueil-Malmaison, 2001.

¹⁵ Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 264-265.

necesidad de renovar constantemente las aptitudes y competencias. Esta es la base sobre la que se apoya la expansión del capital humano y la sociedad de unidades productivas que lo guían e inspiran:

¿por qué trabaja la gente? Trabaja, desde luego, para contar con un salario. Ahora bien, ¿qué es un salario? Un salario es simplemente un ingreso. Desde el punto de vista del trabajador, el salario no es el precio de venta de su fuerza de trabajo, es un ingreso. Y en este punto, entonces, los neoliberales norteamericanos se refieren a la vieja definición, de comienzos del siglo xx, de Irving Fisher, que decía: ¿qué es un ingreso? ¿Cómo se lo puede definir? Un ingreso es sencillamente el producto o rendimiento de un capital. Y a la inversa, se denominará «capital» a todo lo que pueda ser, de una manera u otra, fuente de ingresos futuros. Por consiguiente, sobre esa base, si se admite que el salario es un ingreso, el salario es por lo tanto la renta de un capital. Ahora bien, ¿qué es el capital cuya renta es el salario? Bueno, es el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar talo cual salario, de modo que, visto desde el lado del trabajador, el trabajo no es una mercancía reducida por abstracción a la fuerza de trabajo y el tiempo [durante] el cual se lo utiliza. Descompuesto desde la perspectiva del trabajador en términos económicos, el trabajo comporta un capital, es decir, una aptitud, una idoneidad como suelen decir, es una «máquina». Y por otro lado es un ingreso, vale decir, un salario o, mejor, un conjunto de salarios; como dios acostumbran decir, un flujo de salarios.¹⁶

De esta manera, para Foucault, es esta mutación epistemológica, relativa a la naturaleza de los salarios, la que determina la transición del liberalismo clásico al neoliberalismo. De allí la centralidad que asume la noción de empleabilidad y el interés empresarial en poner a los/as trabajadores/as fuera del convenio colectivo de trabajo, a los fines de establecer un vínculo primordialmente individual entre el capital y el trabajo.

Existe otro vector teórico-político ineludible para comprender las condiciones de posibilidad de la creación del Ministerio del Capital Humano. Tal vector es la llamada “meritocracia”.¹⁷ Este concepto alude al vínculo que une el esfuerzo personal con los merecimientos que se traducen en los resultados de la acción individual.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 262-263.

¹⁷ Cf. Sadin, Eric, *La era del individuo tirano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022.

Será el mérito individual el que ubique a cada quien en el lugar que le corresponda. Mérito individual que va de la mano del funcionamiento pleno del libre mercado y del combate a ultranza contra la justicia social y la movilidad social ascendente. La justicia social es entendida por el gobierno de Milei como una aberración colectivista que debe ser combatida, porque no sería función del Estado promover políticas públicas que se orienten a reducir las desigualdades sociales que son inherentes al desenvolvimiento del orden social capitalista.¹⁸



Reflexiones finales

Las condiciones de posibilidad sobre las que se apoya la creación del Ministerio de Capital Humano van de la mano de la construcción de un individualismo autoritario y el totalitarismo del capital, como bien lo describe Ezequiel Adamovsky. La prescripción de una subjetividad neoliberal se encuentra anudada a una fuerte deriva autoritaria, aspecto sobre el que opera la expansión de la teoría del capital humano. Esto también puede vincularse con los grados inusitados de radicalidad de la derecha a escala planetaria que considera comunista a todo aquello que no se encuadre en el neoliberalismo más exacerbado. Hasta las mínimas políticas socialdemócratas que tengan como objeto producir una distribución más equitativa del ingreso caen en el saco de los “zurdos” a los cuales Milei convoca a exterminar.

De allí la centralidad de la teoría del capital humano: el individuo es el centro de un modelo societario donde la primacía de lo individual respecto de lo colectivo constituye no solo un rasgo de época, sino también la articulación con un modelo societario y un proceso civilizatorio.¹⁹ Es a partir de esta perspectiva que puede comprenderse la creación de los Ministerios de Capital Humano y Desregulación. Lo que caracteriza tanto a la creación del capital humano

¹⁸ La ex gobernadora de la provincia de Buenos Aires, María Eugenia Vidal, sostenía que no era necesario crear Universidades nacionales en su distrito porque se sabe que “los que nacen en la pobreza no acceden a la Universidad”: <https://www.youtube.com/watch?v=drgz1oz-9HY>. Último acceso: 27/03/2025.

¹⁹ Cf. Elias, Norbert, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

como a su estatización en forma de Ministerio es que los análisis de todos los comportamientos sociales serán tamizados por una grilla de inteligibilidad económica. Más aún, aquello que antes era considerado una relación específica entre el capital y el trabajo se volvió una forma de vínculo del individuo consigo mismo. Cada individuo debe gestionar y actualizar permanentemente su capital humano para mejorar cuanto sea posible su presunta empleabilidad. Así, la empleabilidad es lo que traduce a precios de mercado la valorización constante del capital humano.²⁰

Pero al mismo tiempo, expresa algo mucho más medular: no basta con no contar con los medios de producción para hacer de un individuo un trabajador asalariado. Actualmente cobra significativa relevancia la empleabilidad de cada quien. No todos los potenciales asalariados son empleables para el capital. Este fenómeno lo expresan a diario los movimientos sociales que se organizan para reproducir las condiciones materiales de existencia de los sectores populares por fuera del vínculo formal entre el capital y el trabajo.

La creación del Ministerio de Capital Humano se produce en un contexto en el que cobra especial relevancia la noción de “emprendedor”.²¹ Esta concepción de un individuo que reproduce sus condiciones materiales de existencia por fuera de la relación capital-trabajo es sostenido por su acumulación de capital humano. Para decirlo en términos foucaultianos, es su “subjetivación”.²² En tal sentido, las plataformas de servicios a domicilio constituyen la base material sobre la que se impone el empresario de sí mismo. El trabajador que desempeña su actividad bajo estas modalidades es en cierta forma el horizonte societario del neoliberalismo anarcocapitalista que gobierna a la Argentina. Esto se produce en un contexto de fuerte reprimarización de la estructura productiva y de extraordinaria caída de la actividad industrial, que acompañan al sostenimiento del *carry trade*.

²⁰ Cf. Pierbattisti, Damián, “Subjetividad, individualización y neoliberalismo: «modelos mentales» para valorizar el «capital humano»” en *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, N° 34, 2016, pp. 5-30.

²¹ Cf. Pereyra, Diego, “Hacia una sociología de la cultura emprendedora” en González, Simón y Matozo, Eduardo (eds.), *Creatividad e innovación aplicadas al desarrollo emprendedor*, Santa Fe, UNL, 2013, pp. 13-32.

²² Cf. Foucault, Michel, “Le sujet et le pouvoir”, en *Dits et Écrits II*, París, Quarto-Gallimard, 2001, pp. 1041-1062.

Es importante también remarcar el ataque del gobierno al sistema científico, precisamente aquel que presenta un elevado nivel de capital humano. Esto supondría una paradoja o una contradicción: se crea un Ministerio de Capital Humano y, desde el gobierno del Estado, se intenta destruir aquel elemento que hace posible el desarrollo de un país como lo es el sistema científico y tecnológico. Esto pone en evidencia que el actual gobierno apunta a construir un país periférico cuya inserción en el mercado mundial no sea más que el de una mera plataforma exportadora de productos con bajo o nulo valor agregado. En resumen, el capital humano expresa la forma que asume la precarización del vínculo capital-trabajo en detrimento de este último.

En los términos de Éric Sadin, asistimos a la era de un “individuo tirano”. En nombre de la libertad, se avasallan derechos que creíamos fuertemente constituidos e indiscutibles. Aquí viene el capital humano para anudar, de modo complejo pero no menos evidente, el gobierno de sí y de los otros.²³ El individuo tirano al que refiere Sadin es la resultante de una construcción pacientemente edificada en torno a formas de individuación en un *ethos* crecientemente autoritario.²⁴ La libertad, para el gobierno liberal-libertario, va en sintonía con la imposición de la racionalidad política neoliberal en detrimento de los derechos sociales adquiridos. La pretendida libertad no solo coexiste con el *ethos* autoritario y antidemocrático del gobierno sino que, a su vez, consolida el carácter violento y pretendidamente refundacional del mismo.

Si el histórico apotegma peronista rezaba “donde hay una necesidad, nace un derecho”, el gobierno de Milei produjo un desplazamiento medular y notable al mismo tiempo: “donde hay una necesidad, nace un mercado”. En tal sentido, será menester que todas las fuerzas políticas que se reclamen democráticas aúnen fuerzas en las próximas elecciones legislativas de medio término para enfrentar al actual gobierno y detener la brutal ofensiva neofascista y neoliberal sobre la clase media y los sectores populares.



²³ Cf. Foucault, Michel, *Le gouvernement de soi et des autres*, París, Gallimard-Seuil, 2008.

²⁴ Cf. Adamovsky, *op. cit.*; Grimson, *op. cit.*

Capital humano, privatización y familiarización

JULIANA UDI¹

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

No existe algo así como la sociedad. Sólo hay hombres y mujeres individuales, y hay familias.²

MARGARET THATCHER

Más allá del arraigo que tiene en el discurso económico y político contemporáneo, la teoría del capital humano ha sido cuestionada por distintos flancos. Se ha criticado su tendencia a promover el arancelamiento y los recortes presupuestarios en la educación y la ciencia públicas, y también su economicismo a la hora de valorarlas. Se han señalado sus efectos nocivos para la democracia, y también el impacto de su lógica en la subjetividad, que reduce a los individuos a “empresarios de sí mismos” gestionando cada aspecto de su vida como un portafolio de inversiones: tiempo, amistades, crianza, todo se valora en términos de retorno.³ A continuación, intentaremos asomarnos a otra faceta de esta teoría, igualmente inquietante, pero quizás menos discutida: su dimensión familiarizadora, su estrecha e interesada relación con

¹ Doctora en Filosofía (UBA) e Investigadora del CONICET. Docente en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes y en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación gira alrededor de la tradición liberal desde una revisión crítica y las teorías filosóficas de la justicia social.

² Keay, Douglas, Margaret Thatcher interview, “Aids, Education and the Year 2000!” en *Woman’s Own*, 1987. URL: <http://www.margaretthatcher.org/speeches/displaydocument.asp?docid=106689>

³ Cf. Foucault, Michel, *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, México, FCE, 2007; Brown, Wendy, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, trad. Víctor Altamirano, Barcelona, Malpaso, 2016; Brown, Wendy, *En las ruinas del neoliberalismo: el ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2020.



la familia, una clave reveladora para explorar algunas otras de las implicaciones profundas de esta teoría.

La racionalidad neoliberal del capital humano se ha extendido globalmente, permeando, además, casi todos los ámbitos de la vida, individual y colectiva. En el sistema educativo y científico de nuestro país, esta infiltración fue sucediendo de manera sigilosa pero sostenida, a través de mecanismos diversos como la creciente orientación de las carreras hacia áreas rentables o “estratégicas”, la valoración del trabajo académico y científico con criterios empresariales de “impacto” y “transferencia”, o la promoción de vínculos con las empresas en universidades y escuelas.⁴ En los últimos meses, a partir del inicio del régimen libertario, el proceso se profundiza de manera acelerada.

El actual discurso oficial sobre el valor de la educación y la ciencia públicas no sólo es economicista, sino que se ha vuelto también

⁴ Cf. Naidorf, Judith, “La privatización del conocimiento público en universidades públicas” en Gentili, Pablo & Levy, Bettina (comps.), *Espacio público y privatización del conocimiento. Estudios sobre políticas universitarias en Argentina*, Buenos Aires, CLACSO, 2005, pp. 101-161.

abiertamente anti-intelectualista. Los recortes presupuestarios en esas áreas son inéditos y funcionan como una privatización de facto, empujando a estudiantes, docentes e investigadores hacia el sistema privado o reforzando mecanismos de privatización endógenos al sistema público. En la esfera de la seguridad social, jubilados, discapacitados y enfermos crónicos (grupos humanos donde se presume que las “inversiones” generan menos retornos, o ninguno), deben refugiarse en los parentescos o endeudarse para poder cubrir necesidades básicas como comer o acceder a medicamentos y tratamientos.

Quizás el evento más simbólico en la actual profundización del modelo de capital humano sea la reciente eliminación de los ministerios de Educación y Cultura, Desarrollo Social y Trabajo, y su sustitución por un grupo de secretarías bajo la órbita de un Ministerio de Capital Humano. La creación de este súper-ministerio, que unifica y degrada áreas tradicionalmente separadas bajo una lógica explícita de gestión de capital humano, y que además es conducido por una experta en “Ciencias para la Familia”, envía señales elocuentes. En primer lugar, que para el Estado los ciudadanos somos, antes que cualquier otra cosa, un conjunto de habilidades y capacidades a ser gestionadas y optimizadas para el mercado: un capital más. En segundo lugar, que el Estado abandona cualquier rol protector y se redefine como un administrador o gerente, priorizando el equilibrio fiscal y la competitividad, y declinando responsabilidades históricas vinculadas con el bienestar social y la justicia. En tercer lugar, que estas responsabilidades, hasta hace poco asumidas por los gobiernos y la organización social en sus distintas formas, deben retornar a su lugar “primigenio” y “natural”: la familia nuclear, “base de la sociedad”.

Es una ironía que la teoría del capital humano surgiera en Estados Unidos en un contexto de democratización y expansión del gasto público en educación superior. En sus inicios, figuras como Theodore Schultz la promovieron bajo el entendimiento de que la educación era una inversión social que no solo fomentaría el crecimiento económico de la nación, sino que reduciría la desigualdad, incluido el racismo. Durante la década de 1960, de hecho, alineado con estas ideas, el presidente Lyndon Johnson implementó políticas que ampliaban el acceso a la universidad para estudiantes de bajos ingresos, mujeres y minorías raciales. Sin embargo, esta prometedora convergencia

entre la teoría del capital humano y la inversión pública en educación no perduró. Pronto se vio eclipsada por el auge de una versión neoliberal de la teoría, articulada por autores como Gary Becker y Milton Friedman. A diferencia de Schultz, Becker y Friedman venían insistiendo en que había que financiar la educación a través de la inversión privada y gestionarla según los principios del mercado.⁵ Esta reorientación de la teoría, que podría pasar por una respuesta circunstancial a los problemas económicos de los años 70 en EEUU (recesión, déficit fiscal, inflación) es, sin embargo, más que un accidente. En la medida en que la teoría del capital humano concibe a la educación como una inversión para obtener retornos, tiene una tendencia inherente a la privatización. Dicho en otros términos: quienes ven a la educación como un negocio personal, con beneficios únicamente privados, esperan que cada quien pague por la suya.

Pero si la teoría neoliberal del capital humano se centra en la inversión privada, la principal fuente a través de la cual se materializa esa inversión es, casi siempre, la familia, no el individuo. En un trabajo sumamente influyente, “The Role of Government in Education” (1955), Milton Friedman propuso cambios radicales en el financiamiento de la educación, buscando así sustituir el gasto público deficitario por la inversión privada y reinstaurar lo que consideraba responsabilidades, libertades y atribuciones propias de las familias.⁶ La propuesta para la educación escolar fue un sistema de *vouchers* o subsidios a la demanda, destinados a las familias con hijos en edad escolar. Según Friedman, este mecanismo introduciría una lógica de mercado basada en la competencia, lo que incentivaría a las escuelas a mejorar la calidad de la enseñanza y optimizar el gasto. Al realizar elecciones egoístas en el mercado educativo –buscando lo mejor para los propios hijos–, las familias activarían ese sistema de incentivos. Si bien este esquema no delega el financiamiento en las familias, que



⁵ Para un análisis con matices de las distintas vertientes de la teoría del capital humano y sus diferentes traducciones políticas, véase Marginson, Simon, “Human Capital Theory and Education Policy. Discussion Paper N° 3” en *Public Sector Research Center*, University of New South Wales, 1989.

⁶ Friedman, Milton, “The Role of Government in Education” en Solo, Robert A. (ed.), *Economics and the Public Interest*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1955. Este texto se haría más conocido como parte de Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

sigue siendo público, implica un traslado de responsabilidades en la regulación y gestión del sistema educativo, en consonancia con los principios neoliberales de repliegue del sector público.

En el caso de la educación superior, el proyecto de privatización se planteó de manera aún más directa. Para Friedman, la educación universitaria era un bien “puramente vocacional”, una capitalización personal cuyos supuestos beneficios sociales no eran más que la mera agregación de ventajas individuales, lo cual invalidaba por completo la subvención estatal directa. Si cabía que el Estado interviniera de alguna manera, debía ser proporcionando préstamos o, mejor aún, incentivando a los bancos privados para que dinamizaran este mercado. De este modo, junto con la reducción del gasto estatal en bienes públicos, debía crecer la inversión privada empresarial pero también y, sobre todo, la inversión privada familiar a través del endeudamiento.

Los efectos concretos más inmediatos de las propuestas de Friedman son archiconocidos. Sólo para recordar algunos de los casos más icónicos: en el Chile de Pinochet, las recomendaciones personales de Friedman al dictador fueron la base para una privatización a gran escala del sistema educativo.⁷ En Estados Unidos, a partir de la década de 1960, se produjo un cambio estructural en el financiamiento de la educación superior por el que el sistema de préstamos estudiantiles se fue volviendo cada vez más oneroso.⁸ En el Reino Unido, bajo la gestión de Thatcher, la reforma educativa de 1988 introdujo lógicas de mercado en escuelas y universidades, que establecieron un marco para la privatización parcial de las instituciones educativas públicas. Hoy, todo este legado continúa vigente. Como en *El Conde* (2023), la película de Pablo Larraín, es un fantasma de muchas vidas y cabezas que se resiste a ser exorcizado y sigue proyectando su sombra sobre nosotros.

Al analizar críticamente los sistemas de *vouchers* y los préstamos estudiantiles, suele enfatizarse su rol en la mercantilización de la educación y en la sustitución de la inversión pública por el

⁷ La carta que Friedman le escribió a Pinochet el 21 de abril de 1975, en la que hacía estas recomendaciones, puede leerse en Friedman, Milton & Rose, *Two Lucky People*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 591-594.

⁸ Este giro, iniciado en la década de 1960, se consolida durante las administraciones de Ronald Reagan, George H. W. Bush y Bill Clinton.

endeudamiento privado, y sus efectos en términos de equidad. Pero quizás no se ha destacado suficientemente cómo, a través de estos mecanismos de privatización, también se busca reinstaurar la autoridad de la familia como sostén y reserva moral del orden neoliberal.

En su libro *Family Values* (2017), Melinda Cooper demuestra con un amplio apoyo textual cómo los primeros teóricos neoliberales del capital humano (también los conservadores) asociaron recurrentemente la democratización con una erosión de los valores familiares tradicionales y un debilitamiento de la responsabilidad individual.⁹ Para ellos, la democratización de la educación superior durante la administración de Lyndon Johnson había significado un imperdonable desafío a los sistemas de autoridad, tanto públicos como privados, y las evidencias más concretas de ese relajamiento de la disciplina se habían visto en la efervescencia política y los movimientos radicales de la década de 1960. En el marco de esta lectura que hacían, fomentar el endeudamiento estudiantil no era solo una cuestión de “ahorro fiscal”, sino también una deliberada estrategia para reinstaurar la autoridad moral y el rol disciplinario de la familia. La propuesta de financiar las escuelas a través de *vouchers*, podemos añadir, tiene un efecto de empoderamiento similar, ya que otorga a las familias no solo la libertad de elegir, sino también poderes de consumidor que les permiten ejercer una considerable presión sobre el rumbo de las escuelas.

El neoliberalismo, en su proyecto de reforma social y económica, siempre ha depositado expectativas en la familia como agente de control y reproducción social. Sin ir más lejos, recordemos cómo, durante la implementación del plan económico de Martínez de Hoz, las publicidades estatales en televisión interpelaban a los padres con la pregunta: “¿Sabe usted dónde está su hijo ahora?”, instándolos a reproducir en las casas el trabajo de vigilancia y disciplinamiento que llevaba a cabo el régimen militar.¹⁰

⁹ Cf. Cooper, Melinda, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Princeton, Zone Books, 2017.

¹⁰ La observación es de Elizabeth Jelin en *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, p. 196.



Más allá de las retóricas de la eficiencia y la libertad de elegir, y de la privatización por transferencia de costos que apenas se disimula detrás de esas retóricas, el “empoderamiento de las familias” y la especial confianza que la teoría neoliberal del capital humano deposita en ellas responden a intereses profundos que trascienden lo económico en el sentido más inmediato, para abarcar también lo moral y cultural. Estas dimensiones culturales y morales, desde ya, no son “solamente” eso, y están ligadas a la reproducción material del orden neoliberal y el sistema capitalista, operando como mecanismos que aseguran su continuidad.¹¹ De allí, precisamente, que esas “batallas culturales” sean tan centrales.

Existen afinidades estructurales entre la familia, como institución social, y el orden neoliberal. Por un lado, aunque hacia el interior de la familia pueda operar una lógica altruista (donde los padres, por ejemplo, se sacrifican por sus hijos, o viceversa), hacia afuera la estructura familiar tiende a promover el interés particular y la ventaja de los propios. La institución del patrimonio y la herencia familiar es el ejemplo más contundente. Pero, en general, la lógica de los incentivos, tan valorada por la ideología del libre mercado, se reproduce en el ámbito familiar, donde las acciones y decisiones se toman a menudo con el objetivo de obtener ventajas y maximizar el beneficio para los miembros, a expensas de una distribución más equitativa de recursos en la sociedad. Así, las familias se convierten en las unidades de gestión de capital humano preferidas por los estados neoliberalizados. Esta funcionalidad no depende necesariamente de una adhesión ideológica consciente al conservadurismo por parte de las familias. Al margen de los valores que las familias transmiten explícitamente, existe un conjunto de valores tácitos, inherentes a la estructura familiar misma. Estos “valores familiares” (glosando el título del libro de Cooper), como la transmisión intergeneracional de recursos materiales y simbólicos, las estructuras de autoridad sostenidas sobre la dependencia económica, la protección del patrimonio familiar o la búsqueda de oportunidades especiales para los descendientes,

¹¹ Butler, Judith, “Merely Cultural” en *Social Text*, n° 52/53, Queer Transexions of Race, Nation, and Gender, 1997, pp. 265-277.

resultan vitales para el ethos individualista que sostiene el orden neoliberal y para la acumulación capitalista.

La perspectiva del capital humano, como pieza central de la racionalidad neoliberal, impulsa lógicas privatizadoras de distinta índole. Como hemos intentado sugerir en estas líneas, a menudo estas lógicas encuentran vías indirectas, se manifiestan de maneras oblicuas, y es crucial entonces explorar con cuidado las imbricadas relaciones entre las políticas económicas y las dimensiones morales que sostienen el orden neoliberal. Mirar con especial atención cómo hoy los “valores familiares” se reivindican, movilizan y resignifican para legitimar y reproducir un presente de despojo, es una parte de esa tarea.



Una problematización de la teoría del capital humano en perspectiva gubernamental¹

IVÁN GABRIEL DALMAU²

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN)

MARCELO RAFFIN³

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

¹ Este artículo retoma algunas ideas presentadas en Raffin, Marcelo, “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad” en *Valenciana. Revista de Filosofía y Letras*, n° 27, 2021 y Dalmau, Iván Gabriel, *Michel Foucault: entre epistemología y política. Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía del saber que vertebró la analítica de la gubernamentalidad neoliberal*, Buenos Aires, Editorial Teseo, 2024.

² Iván Gabriel Dalmau es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), licenciado y profesor en Sociología (UBA), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y posdoctorado en Ciencias Sociales (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, bajo la dirección del Dr. Marcelo Raffin y la codirección de la Dra. Cristina López. Profesor Adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Docente Auxiliar de Filosofía (UBA). Coordinador del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF-UBA). Sus áreas de trabajo e investigación son la filosofía contemporánea, la teoría política y la epistemología de las ciencias sociales.

³ Marcelo Raffin es Profesor Titular Plenario Regular de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA) e Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de esa universidad. Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8 Vincennes-à-Saint-Denis. Posee, asimismo, una Habilitación en Filosofía (HDR - Habilitation à diriger des recherches) por la misma universidad. Director del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF) de la UBA y del Proyecto UBACyT “Alcances y potencialidades de la noción de política en Michel Foucault”. Sus áreas de trabajo e investigación son la filosofía, la teoría política, el pensamiento crítico de la colonialidad y los derechos humanos.



“Todos aquellos que participan en la gran fobia al Estado, que sepan bien que van para donde va el viento”

MICHEL FOUCAULT, *Nacimiento de la biopolítica*

La creación en diciembre de 2023 del Ministerio de Capital Humano con el advenimiento del nuevo gobierno nacional en Argentina, que absorbió las anteriores carteras de Educación, Cultura, Trabajo, Empleo y Seguridad Social, Desarrollo Social y Mujeres, Géneros y Diversidad, no deja de llamar la atención y de abrir un interrogante sobre la denominación y el concepto que conlleva un área neurálgica de la administración del Estado y la sociedad en la que vivimos. La teoría del “capital humano”, que remite a una de las ideas centrales del acervo de la doctrina neoliberal, en particular en su versión estadounidense, fue desarrollada sobre todo por el economista estadounidense Gary Becker en su libro *El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, publicado en 1964.

El filósofo francés Michel Foucault dedicó una serie de reflexiones a la teoría del capital humano desarrollada por Gary Becker, al

cúmulo de ideas principales elaboradas por los teóricos más importantes del neoliberalismo, sobre todo pertenecientes a la Escuela de Friburgo y a la Escuela de Chicago, y al neoliberalismo como tal, en tanto racionalidad de gobierno contemporáneo y actual. Esas reflexiones fueron volcadas en el marco de la presentación y discusión de sus resultados de investigación sobre la biopolítica y la gubernamentalidad, que Foucault expuso, fundamentalmente, en sus cursos del *Collège de France*, *Seguridad, territorio, población*, de 1977-1978 y *Nacimiento de la biopolítica*, de 1978-1979. Foucault considera a la biopolítica como el acontecimiento decisivo de la modernidad occidental y la entiende como una relación de imbricación fundamental entre la vida y el poder, que lleva, en un sentido fuerte, a que el poder configure la vida (humana), haciendo que esta asuma una determinada forma e impidiendo que pueda adoptar otra u otras, en los polos del cuerpo individual y de las poblaciones. Al desplegar la noción de biopolítica y al trocar su análisis del poder en términos del gobierno como determinación de la conducta humana, Foucault introduce el concepto de gubernamentalidad, que refiere, en consecuencia, a una determinada forma de ejercicio del gobierno-poder y a un cierto modo de racionalizar ese ejercicio del gobierno-poder, de comprender sus principios de funcionamiento y sus puntos de legitimación, a partir de la mentada imbricación fundamental entre la vida y el poder. En este análisis, según Foucault, el liberalismo y el neoliberalismo constituyen las formas ontológico-políticas de esa gubernamentalidad.

Revisar las ideas que Foucault elabora para analizar la teoría del capital humano, en el marco de trabajo sobre las ideas fundamentales de la doctrina neoliberal y el neoliberalismo como forma de racionalidad gubernamental, puede echar luz sobre esta nueva realidad con la que tenemos que interactuar hoy en nuestro contexto local, pero también regional y, hasta podríamos decir, mundial, en la medida en que el neoliberalismo se ha transformado poco a poco, en los últimos años, en la racionalidad hegemónica en la que vivimos. Pero antes de analizar de qué manera Foucault aborda esas cuestiones, es conveniente tener en cuenta una serie de indicaciones de método que el filósofo advierte al momento de exponer dichos análisis y que orientan su trabajo filosófico.

En los mencionados cursos de 1978 y 1979, Foucault presenta un conjunto de apuestas de método que constituyen una trama que se

forma con las siguientes propuestas: “salir (*“passer hors de”*) [*“pasar afuera de”*] del objeto, la institución y la función”,⁴ “suponer que los universales no existen” y la caracterización de las investigaciones en curso como una crítica política del saber.⁵ La propuesta de “salir del objeto, la institución y la función” recupera y relanza la problematización desarrollada previamente por Foucault sobre las prácticas de poder-saber, en tanto este desplazamiento posibilita un refinamiento de las herramientas que ha venido desarrollando a lo largo de la década de 1970. En efecto, salir de la institución permite rastrear y reconstruir la historia efectiva de las prácticas en su dispersión –con sus desviaciones, intersticios y giros– y adoptar el punto de vista global de la tecnología de poder, en lugar de desarrollar una lectura lineal que, teleológicamente, pretenda trazar la historia de una institución, tomándola de antemano como evidencia y punto de partida. Así como la arqueología del saber requería el desarrollo de un trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las unidades de discurso acríticamente aceptadas en el ámbito de la historia de las ideas,⁶ la arqueo-genealogía de las relaciones de poder-saber exige, como punto de partida, el “pasaje afuera” o “exterior” con respecto a la institución. Paralelamente, si la indagación de la historia efectiva de las prácticas requiere “salir de la institución” para dar cuenta de la emergencia y la procedencia de las prácticas en su dispersión, también exige dejar de lado la idea de “función” que, establecida de antemano, dicha “institución” vendría a cumplir. Ello se complementa con la tercera indicación foucaultiana de “salir del objeto”, en tanto se propone problematizar las formas de objetivación a partir de tecnologías móviles que producen campos de verdad y objetos de saber. En consecuencia, al salir del objeto, la institución y la función, es decir, al adoptar el punto de vista externo a ellos de la tecnología de poder, las estrategias y las tácticas y la producción de veridicciones, Foucault busca, en definitiva, consolidar una perspectiva que posibilite una forma de crítica abocada al diagnóstico del presente.



⁴ Foucault, Michel, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Éditions Gallimard Seuil, 2004, pp. 120-123. Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de obras citadas en lengua extranjera corresponde a los autores del artículo.

⁵ *Ibid.*, p. 3-51.

⁶ Foucault, Michel, *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969, pp. 33-46.

Estos señalamientos resultan enriquecidos mediante la apuesta teórico-metodológica introducida en el curso siguiente, consistente en “suponer que los universales no existen”, en la medida en que la tarea negativa de poner entre paréntesis los universales habitualmente aceptados, en tanto arqueológicamente sedimentados en el ámbito del análisis histórico, sociológico y de la filosofía política, puede ser leída como un corolario del “salir” de las instituciones, con sus presuntas funciones y los supuestos objetos que toman por blanco. De este modo, la elaboración de una perspectiva “anti-historicista”, que consiste en poner entre paréntesis los universales y ver qué historia puede hacerse, contribuye a diagnosticar el presente, al posibilitar la realización de una historia efectiva de las prácticas que, en lugar de tomar de antemano como evidencia y punto de partida los supuestos universales, procura dar cuenta de su formación inmanente a las prácticas de poder-saber. A su vez, resulta pertinente remarcar que esta perspectiva vertebra el proyecto de llevar a cabo una crítica política del saber, en tanto y en cuanto dicha forma de crítica no se despliega adoptando las coordenadas actuales del pensamiento para mirar hacia la historia desde una perspectiva teleológica y normativa.

La crítica política del saber económico, al problematizar el discurso de la economía política poniendo entre paréntesis los universales y buscando contribuir al diagnóstico del presente, permite poner en cuestión las formas de objetivación que le son inmanentes. Dicha crítica se centra en la manera en que la formación del discurso de la economía política se liga con la constitución de ciertos objetos, su inscripción en lo real y el surgimiento del economista como la modalidad enunciativa desde la que, aplicando los conceptos y temas del discurso económico, se puede producir un discurso que somete dichos objetos a la división de lo verdadero y lo falso. En lugar de denunciar el carácter falso de la economía política y proponer su superación, habilitando un modo adecuado de abordar sus objetos, Foucault busca problematizar las formas de objetivación inmanentes a la formación del discurso de la economía política y la manera en que, correlativamente, la modalidad enunciativa que recorta al economista como sujeto emerge como la forma adecuada de cuestionar las prácticas gubernamentales dentro del marco del ejercicio de la soberanía política. La grilla gubernamental le permite trazar la filial compleja de la procedencia de las prácticas de racionalización del ejercicio del gobierno, al poner entre paréntesis los supuestos

universales –el Estado, la sociedad y la economía– y ver qué historia puede hacerse. De modo tal de dar cuenta de la instancia de reflexión dentro de la práctica y acerca de la práctica del gobierno. Frente a la indagación histórico-sociológica acerca de cómo los gobiernos han gobernado, la inquietud filosófica foucaultiana se dirige hacia la “conciencia de sí” del gobierno.⁷

Ahora bien, teniendo en cuenta las advertencias e indicaciones de método que plantea Foucault, nos ocuparemos, a continuación, de revisar la manera en que el filósofo se vale de dicho conjunto de herramientas para el abordaje del discurso de la teoría del capital humano, desarrollada por la Escuela de Chicago, dentro del marco trazado en su arqueo-genealogía de la racionalidad de gobierno neoliberal. Desde la perspectiva foucaultiana, dicho discurso se configura a partir de la definición del capital como “aquello que produce un beneficio”, en el contexto de la “asignación de recursos limitados hacia fines mutuamente excluyentes”. Así, el “capital humano”, en tanto objeto, se constituye en torno a una serie de capacidades físicas e intelectuales vinculadas a la “productividad” y al *savoir-faire*, atravesadas por la tensión entre “lo innato y lo adquirido”. De este modo, la “grilla de análisis económico” es aplicada a la totalidad de las prácticas sociales, vale decir, incluso a aquellos comportamientos considerados “habitualmente” como “no económicos” puesto que, desde este enfoque, todas las acciones pueden ser leídas en términos económicos ya que implican la asignación de recursos limitados hacia fines mutuamente excluyentes. Por lo tanto, la educación y las relaciones familiares, hasta la dieta y el acceso a la salud, serán problematizadas en términos de “inversiones en capital humano”.

Desde dicho encuadre, el análisis económico se propone abordar el modo en que las conductas de los individuos responden de manera sistemática a las transformaciones de las variables del medio. Ello significa que cualquier conducta que se deje “afectar por la realidad” resulta analizable en términos económicos. Por ende, la contracara de que la racionalidad económica sea problematizada como el modo adecuado y sistemático de responder a las transformaciones de las variables del medio es que el blanco del ejercicio del



7 Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique...*, op. cit., p. 4.

gobierno se tornará eminentemente gobernable, justamente, a través de las intervenciones “esclarecidas” sobre el juego entre dichas variables. El trabajador en tanto capital humano no es más que un flujo de ingresos y el consumidor es, simplemente, un productor que invierte en la producción de su propia satisfacción. Dependiendo de sí mismo en tanto capital humano, el trabajador invertirá libremente su capital en pos de valorizarse. Por supuesto, como todo capital, está sometido a la competencia y expuesto al riesgo del deterioro, la pérdida de competitividad y la obsolescencia. Es tan libre para elegir como responsable de los efectos de sus elecciones. ¿Acaso quien invierte un capital puede desconocer que existe el riesgo de la pérdida e, incluso, de la bancarrota?

Dado que dicho capital se encuentra, por cuestiones biomédicas, sometido al deterioro y la eventual obsolescencia, la lógica del aseguramiento individual opera a nivel del modo en que el trabajador –en tanto capital– debería invertir para aumentar su productividad presente, demorar su deterioro y, asimismo, procurarse los medios de subsistencia para cuando no pueda seguir valorizándose en el mercado. A partir de los debates suscitados en la filosofía política contemporánea respecto del dispositivo de la deuda, cabría preguntarse si no resulta plausible releer estos señalamientos como contractara del dispositivo de la deuda.⁸ En la medida en que todas/os envejeceremos o enfermaremos y no podremos trabajar (a menos que tengamos una muerte repentina, pero, en ese caso, la interrupción del flujo de ingresos incidirá sobre la unidad familiar a la que pertenezcamos), nuestra propia biología nos coloca en la siguiente situación: frente al hecho ineludible de la interrupción del flujo de ingresos que, en tanto capital humano, podemos producir, nos encontramos endeudados de antemano con nuestra propia vejez para poder atender a los riesgos que en ese momento nos aquejen.

Volviendo sobre la reconstrucción foucaultiana de los desarrollos de Becker, cabe subrayar que, por ejemplo, la formación de una pareja, el contrato matrimonial, el tiempo que los padres dedican a sus hijos y el tamaño de la unidad familiar son analizados en tanto elecciones que se basan en un cálculo de costo-beneficio. Así, cuanto más numerosa sea una familia, menos tiempo dispensarán los

⁸ Lazzarato, Maurizio, *La Fabrique de l'homme endetté. Essai sur la condition néolibérale*, París, Éditions Amsterdam, 2011.

padres al cuidado de los hijos y, por lo tanto, menor será la inversión en capital humano que realicen respecto de cada hijo. En consecuencia, una familia de altos ingresos, es decir una familia con “capital humano elevado”, tenderá a tener pocos hijos para garantizar una elevada transmisión de capital humano, que involucra inversión financiera y de tiempo por parte de los padres. En lo que respecta al vínculo madre-hijo, la teoría del capital humano problematizará dicho vínculo en términos de que los cuidados que la madre dispensa a su hija/o constituyen una inversión cuantificable (a partir de la variable tiempo) dirigida a la obtención de un beneficio.⁹ Resulta ostensible, entonces, que la teoría del capital humano constituye una versión radical del programa neoliberal de empresarialización de las relaciones sociales y la consecuente promoción de la lógica del aseguramiento individual, tal como se fue constituyendo en la Europa de entreguerras.

Por otra parte, Foucault destaca que, en paralelo a su aplicación como grilla de inteligibilidad de la totalidad de las prácticas sociales, la teoría del capital humano da lugar a la constitución de una suerte de “tribunal económico permanente” ante las acciones del poder político. Es decir que dicho enfoque habilitará el ejercicio cínico, en el sentido coloquial del término, de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público, en torno a lo cual el filósofo introduce una analogía con la crítica del lenguaje que elabora el positivismo lógico. Así como el positivismo lógico critica el discurso científico, filosófico, etc., a partir del señalamiento de su supuesta inconsistencia o su sinsentido, la teoría del capital humano permitirá hacer lo mismo con respecto a las acciones gubernamentales implementadas por el poder público. A lo que agregará que, frente al principio liberal clásico del *laissez-faire*, que mandaba a que el gobierno se limite y “deje hacer al mercado”, el neoliberalismo ejercerá una forma de crítica basada en el *ne-pas-laissez-faire* (“no dejar hacer”) al gobierno,¹⁰ horadando, entonces, la posibilidad del ejercicio de la soberanía económica, con el consecuente bloqueo de políticas públicas que, ancladas en algún tipo de estrategia de



⁹ Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique...*, op. cit., p. 249.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 252-253.

planificación económica, tengan como horizonte el pleno empleo y la reducción de la desigualdad.

Cabe destacar que los blancos y criterios para racionalizar el ejercicio del gobierno se modifican en estrecha ligazón con la transformación en las formas de objetivación inmanentes al discurso económico debido a que, en la medida en que la constitución del capital humano en tanto objeto habilita la aplicación de la grilla económica como forma de inteligibilidad de todas las prácticas sociales, se perfila como criterio de intervención gubernamental. Tal como lo señaláramos previamente, la contracara de que la racionalidad económica sea problematizada como el modo adecuado y sistemático de responder a las transformaciones de las variables del medio es que el blanco del ejercicio del gobierno se tornará eminentemente gobernable, justamente, a través de las intervenciones “esclarecidas” sobre el juego entre dichas variables.¹¹

A partir de la revisión del análisis propuesto, dado que nos encontramos releando el abordaje foucaultiano de la teoría del capital humano desde la Argentina a comienzos de 2025, quisiéramos puntualizar lo siguiente. El programa de un gobierno “ambiental”, es decir, un gobierno centrado en el control de las variables del medio, que apunta a conducir las conductas en tanto los blancos del ejercicio del poder se dejen “afectar por la realidad”, no implica una forma de “poder suave”. Ello no se debe meramente a que “sin represión, no hay ajuste”, como hemos aprendido sobradamente, dada la larga historia de introducción de políticas neoliberales en el país y la región. El gobierno “ambiental” es aquel que interviene sobre el medio y crea las condiciones, socioeconómicas y jurídicas, para la desproletarización de la fuerza de trabajo y la promoción de su reconfiguración en clave empresarial, contando, en la Argentina actual, al cuentapropista y al monotributista como sus figuras más salientes.

En la medida en que el pensamiento político no logre desarticular las mallas de la racionalidad neoliberal y, como contracara de ello, habilite el ejercicio de la soberanía económica, no hay perspectiva de que la democracia se reencamine hacia la justicia social, impensable, por lo demás, en una sociedad que no recupere el objetivo del

¹¹ *Ibíd.*, p. 274.

pleno empleo. En contraposición, la racionalidad neoliberal hegemónica constriñe el orden de lo posible a nivel de la agenda política, de modo tal que la democracia –en tanto gobierno del pueblo– resulta vaciada de sentido y reducida a un mero formalismo electoral. En lugar de la conquista democrática de la igualdad concreta, se impone la mera igualdad formal ante la ley. En dicho marco, parecería que la justicia no se alcanza con la extensión de derechos laborales, por ejemplo, hacia quienes que se encuentran privados de estos, sino haciendo que los que aún los conservan, los pierdan. Puede decirse, entonces, que la comprensible bronca de quienes se encuentran marginalizados es articulada reactivamente en torno al supuesto “combate a la casta”. Así, se consuma la utopía neoliberal de fragmentar a los sectores populares, haciendo pie en las penurias de las personas desproletarizadas para terminar de destruir las condiciones de vida de las/os trabajadoras/es formales.

En suma, haber revisado los principales análisis de Foucault sobre la teoría del capital humano, en el marco de su trabajo sobre las ideas fundamentales de la doctrina neoliberal y el neoliberalismo como forma de racionalidad gubernamental, puede contribuir, como señalamos al comienzo del artículo, a echar luz sobre nuestras condiciones de vida y nuestro mundo actuales. Ciertamente, el diagnóstico que elaboró Foucault sobre todas esas cuestiones correspondía a una realidad que no era exactamente igual a la que estamos viviendo hoy. Sin embargo, muchas de sus ideas y la profundidad de su análisis no han perdido vigencia y potencialidad y permiten todavía poder seguir escuchando el estruendo de la batalla e intervenir de manera más lúcida en ella.



El auge neoliberal y la consolidación de la teoría del Capital Humano:

La educación pública universitaria en Argentina al borde del abismo

ANALÍA ASPAUZO BÁEZ¹

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)

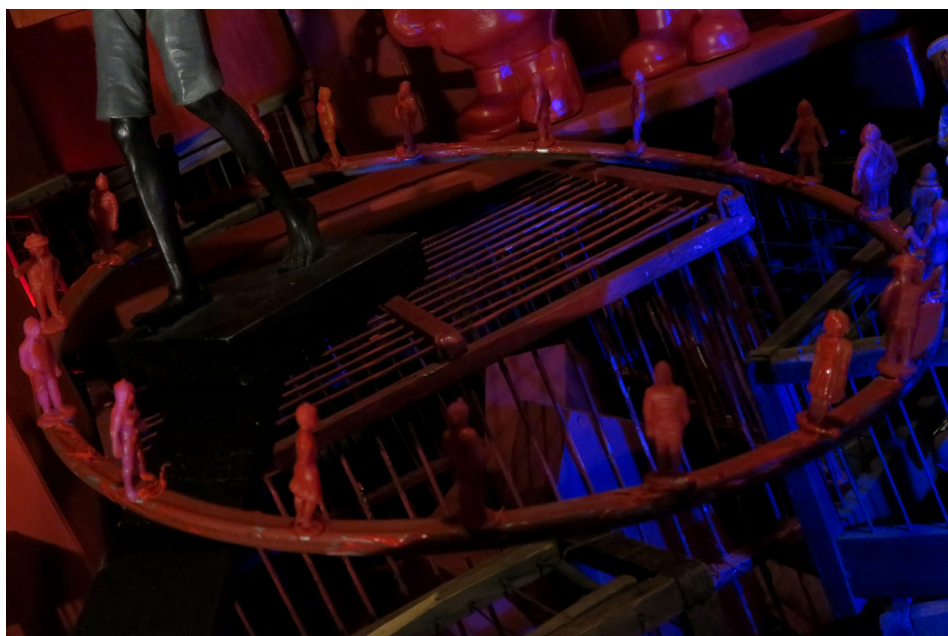
El neoliberalismo y la teoría del Capital Humano

Entre los diversos tópicos del curso *El nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault analiza el planteo del neoliberalismo europeo y norteamericano en sus diferencias con el liberalismo clásico y la crítica marxista. En este apartado ahondaré en la teoría del Capital Humano, ideada por el economista estadounidense Theodore Schultz, junto con la interpretación foucaultiana de los análisis realizados respecto al neoliberalismo norteamericano.

A diferencia del planteo liberal clásico, el neoliberalismo no es una “mera elección económica y política [...]”: es toda una manera de ser y pensar”.² Si nos detenemos en la prolongación del neoliberalismo en cada área de la vida, estamos ante la especificidad propia de la forma neoliberal respecto a la existencia de los sujetos. Desde esta reflexión, el planteo de Foucault podría habilitarnos a considerar

¹ Analía Aspauzo Báez es Licenciada en Filosofía y Profesora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL, UBA). Ha realizado estudios de posgrado en Docencia Superior en la Universidad Tecnológica Nacional (UTN). Sus principales áreas de interés incluyen los estudios foucaultianos y socráticos.

² Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 253.



la emergencia de un nuevo sujeto, un sujeto-empresa, en tanto sujeto empresario de sí mismo. Puede considerarse entonces que, en el neoliberalismo, el *homo œconomicus* del liberalismo clásico queda envuelto en una economía no ya de individuos sino de empresas. Esto significa que el propio sujeto –inmerso en la racionalidad de gobierno– es comprendido bajo la forma empresarial. Se trata de un sujeto constituido por la lógica mercantil de reducción de costos, optimización de recursos e incremento de beneficios. Así, la existencia de los sujetos pasa a estar atravesada y definida por los modelos de negocios (*business model*), término que se popularizó en la década del 90, justamente con la mayor expansión neoliberal a raíz de la caída del bloque soviético y el fin de la Guerra Fría. En esa misma dirección, el *laissez-faire* –la proclama liberal de reducir al mínimo la intervención estatal en miras a la autorregulación de los mercados– se transforma. Foucault detecta que el *laissez-faire* se invierte en el neoliberalismo, ya que no se trata de que el Estado *deje hacer* a la economía sino más bien de “*no dejar hacer* al gobierno”.³ Así como la vida de los sujetos está regida en términos de empresas, a nivel estatal las políticas públicas son consideradas desde parámetros empresariales de costo y beneficio.

³ *Ibid.*, p. 285. El subrayado es mío.

El surgimiento y la consolidación del neoliberalismo ha sido posible por el contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial, ya que ha permitido impulsar y afianzar la “fobia al Estado” por parte de los teóricos neoliberales de Europa,⁴ principalmente desde la Escuela de Friburgo y los economistas austríacos. Se ha acuñado una concepción del Estado como enemigo y ello ha sido posible al argumentar que un Estado intervencionista puede derivar en un Estado Total –tal como ha sido el nazismo–. En otras palabras, un Estado de bienestar, cuya intervención en la economía es de muy alto grado, pasa a ser considerado como una posible amenaza para la libertad del mercado y, aún más, como un peligro para la ciudadanía, ya que tal Estado puede derivar en un totalitarismo. De esta manera, los teóricos del neoliberalismo logran legitimar su ataque al Estado, encontrando apoyo de la ciudadanía ya que su “crítica neoliberal se vale teleológicamente del Estado como un universal y, en una lógica de «descalificación general por lo peor», muestra al nazismo como el punto de llegada al que tiende un presunto proceso de estatización de la sociedad”.⁵

Desde tal argumentación neoliberal se hace factible aquello que había detectado Foucault, el *laissez-faire* invertido, un *no dejar hacer* al Estado, una economía que limite a la política. La racionalidad del gobierno en el neoliberalismo erige entonces sujetos que son empresarios de sí mismos, autónomos y, por tanto, responsables de su propio éxito y fracaso en cada una de las esferas de su vida. Las desigualdades propias del sistema capitalista neoliberal, la concentración del capital financiero y las injusticias sociales pasan a quedar legitimadas bajo una racionalidad de gobierno que impone que sean los propios sujetos los que gestionen su propio capital humano. Aquí es donde entra en juego la teoría de Schultz según la cual los sujetos son considerados “como bienes de capital [...], como riqueza que puede ser aumentada”,⁶ en tanto que el salario que se obtiene por el trabajo es concebido como una renta (beneficio) del capital humano. Schultz distinguió el capital convencional, en tanto no humano, de

⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁵ Blengino, Luis F. y Dalmau, Iván, “Michel Foucault 40 años. Gubernamentalidad, crítica y política” en *Revista Bordes* [en línea], número 33, 2024, p. 112. Consultado el 10/01/2025. URL: <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/gubernamentalidad-critica-y-politica/>.

⁶ Schultz, Theodore W., “Inversión en Capital Humano”, en Blaug, Mark, *Economía de la educación: textos escogidos*, Madrid, Tecnos, 1972, p. 16.

una forma de capital que es habilidad y conocimiento en el sujeto y, por tanto, conforma aquello que denominó “capital humano” (*human capital*). El economista estadounidense sostiene que la inversión en educación y salud por parte de los propios sujetos “explica la mayor parte del impresionante aumento de los ingresos reales por trabajador”.⁷ El vínculo entre la inversión en capital humano y el crecimiento económico es directo: “lo uno es consecuencia de lo otro”.⁸ Pero para ello se requiere que el trabajador sea capitalista, que esté dispuesto a invertir en sí mismo. Así el sujeto, en tanto capital humano, debe invertir su salario en educación y salud y, de esta manera, insertarse de manera competitiva en el mercado laboral.

En este sentido, la promesa de ascenso social que la teoría de capital humano realiza parecería otorgar crecimiento y desarrollo incluso a la categoría genérica de “países pobres”.⁹ De hecho, la pobreza de tales países –que, en términos de Sauvy, se pueden denominar del Tercer Mundo–¹⁰ pasa a ser explicada desde la falta de inversión en capital humano. Ahora bien, ¿cómo explicar los escenarios cotidianos de los “países pobres” en los que, pese a la inversión en “uno mismo”, el crecimiento económico no se produce? ¿Cómo es posible que la concentración de riqueza persista, manteniendo las brechas entre ricos y pobres? ¿Por qué no se tienen en cuenta las grandes masas de poblaciones que no pueden permitirse “invertir” en su educación y salud ya que ni siquiera cuentan con recursos disponibles para sus necesidades básicas, tales como alimentación y vivienda?

Aquel que no pueda invertir en su propia salud y educación queda condenado a una mayor precarización laboral o directamente una exclusión del sistema laboral y, aún más, es responsabilizado por su propio fracaso. Por si fuera poco, ¿cómo poder defender las promesas de bienestar de la teoría del Capital Humano cuando el



⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 18.

⁹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁰ Sauvy, Alfred, “Trois mondes, une planète”, en *Vingtième Siècle. Revista de historia* [en línea], número 12, pp. 81-83. Consultado el 05/01/2025. URL: https://www.persee.fr/doc/xxs_0294-1759_1986_num_12_1_1516. Original publicado en *L'Observateur*, n° 118, 14 agosto de 1952.

mercado laboral está atravesado por discriminaciones de etnia, género, clase social y discapacidad, entre múltiples factores? ¿Cómo promover áreas de conocimiento en la educación tales como el arte, las humanidades y la filosofía, que están siendo desplazadas del mercado laboral en miras a otras disciplinas consideradas como rentables, tales como la programación, las finanzas, áreas vinculadas a la robótica y la inteligencia artificial?

Argentina hoy: hacia la devastación de la universidad pública

Las cuestiones planteadas en el apartado previo son acuciantes en lo que respecta a las preocupaciones de este artículo a raíz de la cuestión educativa en la Argentina de hoy. La agenda política neoliberal se halla presente en los diversos países de occidente y la Argentina no es una excepción. Actualmente, las medidas políticas en materia educativa están regidas bajo parámetros empresariales de costo-beneficio. Así, el desfinanciamiento educativo por parte de los Estados occidentales, entre los que se incluye Argentina, queda justificado bajo un lineamiento neoliberal en términos de ahorro económico, baja de impuestos y mayor eficiencia en la administración del PBI. En este apartado se hará alusión al recorte presupuestario en educación en Argentina en 2024, durante el avance del neoliberalismo y la consolidación de la teoría del Capital Humano.

La plataforma electoral nacional del año 2023 del partido La Libertad Avanza, liderado por la figura del actual Presidente de la Nación, clamaba por “mercados libres de intervención del Estado”.¹¹ En el mismo documento se aboga por una reforma económica cuyos puntos centrales son la supresión de gastos considerados improductivos y el achicamiento del Estado. En 2024, las propuestas de la plataforma electoral en materia educativa se tradujeron en un 40,20% menos del presupuesto educativo con respecto a 2023.¹² Además, la

¹¹ Cf. “Plataforma electoral de La Libertad Avanza. Elecciones Nacionales.” En: Plataformas electorales. Elecciones Paso 2023. Cámara Electoral Nacional. Justicia Electoral Nacional. Poder Judicial de la Nación [en línea]. 2023 Consultado el 20/01/2025. URL: https://www.electoral.gob.ar/nuevo/paginas/datos/plataformas_paso2023.php

¹² Según el informe del Observatorio de Argentinos por la Educación a cargo de Javier Curcio (FCE/UBA, IIEP – UBA CONICET), María Sol Alzú y Leyre Sáenz Guillén (Observatorio de Argentinos por la Educación) [en línea]. Consultado el 02/02/2025. URL: <https://argentinosporlaeducacion.org/informe/presupuesto-educativo-nacional-2025/>

inversión en educación estimada para el presente año (2025) es del 0,88% del PBI, es decir, se encuentra por debajo de la ínfima inversión en 2024 (0,91%), siendo así la menor inversión de los últimos diez años en la Argentina. La reducción presupuestaria ha llevado a una preocupación por el presente y futuro de la ciencia en Argentina, y la situación actual del CONICET ha llegado a tal punto que se anuncia un posible colapso en el campo científico nacional.¹³

El desfinanciamiento educativo en Argentina responde a la ya mencionada propuesta neoliberal en conjunto con la teoría del Capital Humano. Se requiere que el sujeto se convierta en empresario de sí mismo, que invierta en su propia educación. La propuesta de invertir en uno mismo oculta un aspecto fundamental del neoliberalismo actual: el Estado se desliga de sus responsabilidades en la financiación educativa. En este contexto, los Estados occidentales en el marco del neoliberalismo se rigen bajo los preceptos del mercado financiero. Se desplaza de escena la figura del ciudadano en tanto sujeto de derechos, lo cual, en términos educativos, significa que el individuo pasa a ser responsable de gestionar y financiar su propia formación. En otras palabras, aquel que no invierta en su educación superior o no se forme de manera continua, quedará desplazado del mercado laboral, y esta exclusión es percibida en el imaginario social como una responsabilidad exclusiva del individuo. De este modo, el Estado se desliga de aspectos cruciales de la gestión educativa, como financiar la formación universitaria pública, alentar el acceso a la misma y fomentar fuentes de trabajo calificado, entre otros aspectos. Si bien aquí se hace especial hincapié en la cuestión educativa, no hay que perder de vista que, ya desde sus orígenes, la teoría del Capital Humano abarca no solamente la cuestión de la educación sino también la cuestión de la salud. El caso paradigmático se encuentra en Estados Unidos, donde tanto la salud como la educación se encuentran privatizadas. En América del Sur, Chile ha sido un claro ejemplar del modelo neoliberal desde las reformas de la dictadura de Pinochet.¹⁴



¹³ De Ambrosio, Martín y Koop, Fermín, “«There will be nothing left»: researchers fear collapse of science in Argentina”, en *Nature* [en línea], Vol. 636, 2024, pp. 528-529. Consultado el 15/12/2024. URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-024-03994-y>

¹⁴ García González, Angélica, “El Estado evaluador y la educación neoliberal en México y

En cuanto a la situación actual en Argentina, resulta relevante subrayar la desaparición del Ministerio de Educación de la Nación, el cual ha dejado de existir en cuanto tal para pasar a ser una Secretaría de Educación dentro del Ministerio de Capital Humano, lo cual significó un rotundo desfinanciamiento en materia educativa. Ante ello, las universidades públicas nacionales realizaron dos movilizaciones masivas en 2024. Es aquí donde resulta alusivo detenerse en el hecho de que para “políticos, empresarios y otros, la educación es un negocio y no debería recibir un trato distinto a cualquier otra empresa”.¹⁵ Una de las frecuentes expresiones del neoliberalismo en educación se refleja no sólo en el desfinanciamiento del sector público sino también en el financiamiento al sector privado a través de un sistema de *vouchers* educativos.¹⁶ Ya desde la década del noventa, los principales defensores del neoliberalismo de los países occidentales “han estado presionando para que se destinen fondos públicos a centros privados [...]. A los ojos de los defensores de los vales [*vouchers*], sólo se producirá alguna mejora si se impone a las escuelas un mercado competitivo”.¹⁷ De esta manera, el presupuesto educativo del sector público se reduce en beneficio de las instituciones educativas privadas, que recibirán del Estado financiamiento orientado a la demanda de estudiantes desde el sistema de *vouchers*, especialmente en lo que respecta a la educación primaria y secundaria. Así, el desmantelamiento de la educación pública no sólo abarca la educación universitaria sino todos los niveles de formación.

Palabras finales

Desde el fin de la Guerra Fría, la agenda neoliberal se ha impuesto y sostenido en el tiempo en los distintos países occidentales. Esto significó centrar las políticas públicas en miras a las demandas del mercado. La expansión del capitalismo y de un mercado globalizado

Chile. Un análisis comparativo”, en *Estudios y perspectivas* [en línea], volumen 4, número 4, 2024, pp. 2044-2087. Consultado el 20/12/2024. URL: <https://estudiosyperspectivas.org/index.php/EstudiosyPerspectivas/article/view/778>

¹⁵ Apple, Michel, *Educación “como Dios manda”*. Mercados, niveles, religión y desigualdad, trad. G. Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós, 2002, p. 15.

¹⁶ El sistema de *vouchers* educativos es la principal propuesta dentro de la reforma educativa en la plataforma del partido La Libertad Avanza.

¹⁷ Apple, *op. cit.*, p. 16.

condujo a nuevas exigencias en el mercado laboral, que se fueron consolidando de la mano de teorías procapitalistas como la teoría del Capital Humano. De la mano de Schultz se legitimó una teoría que alentaba que sea el propio trabajador quien se gestionara su salud y educación, es decir, que utilizara su propio salario para costear su educación y garantizarse su cobertura médica. El sujeto trabajador capitalista en el neoliberalismo actual queda así *sujeto* a las leyes de oferta y demanda del mercado laboral. El sujeto pasa entonces a ser cada vez menos considerado desde el punto de vista de los derechos ciudadanos, para pasar a ser responsabilizado por su propio éxito financiero y culpable de su propio fracaso. La teoría del capital humano continúa extendiéndose y desarrollándose en el actual neoliberalismo. Ello se tradujo en intervenciones políticas conducidas por el sistema financiero, en desmedro de la gestión estatal, produciendo –entre múltiples y diversos aspectos– un contundente desfinanciamiento en materia educativa que arremete contra el derecho de la ciudadanía al acceso a la educación.

En el actual escenario mundial, la “fobia al Estado” dio paso a gobiernos de extrema derecha con propuestas políticas en detrimento del sector público y en favor de los sectores privados, perpetuando la brecha entre ricos y pobres. La desaparición del Ministerio de Educación, vuelto ahora Secretaría y puesto bajo la órbita del Ministerio del Capital Humano, así como el vaciamiento de las instituciones públicas en Argentina, dan cuenta de ello. Desplazada la primacía constitucional de los derechos de la ciudadanía, la pauta de conducta en los sujetos queda regida por el capital financiero y las leyes del libre mercado.



La teoría del capital humano como raíz de la cultura del descarte

LUIS FÉLIX BLENGINO¹

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA – ARGENTINA)

Objeto de descarte no es solo el
alimento o los bienes superfluos,
sino con frecuencia los mismos seres
humanos.

FRANCISCO, *Fratelli tutti*

En este breve texto me propongo sintetizar algunas ideas acerca del trasfondo conceptual sobre el cual en el curso *Nacimiento de la biopolítica* Foucault analizó la novedad que introdujo la teoría del capital humano. Para ello es preciso comenzar por la comprensión foucaultiana del neoliberalismo. Brevemente, a nuestros fines, el neoliberalismo, analizado por Foucault como racionalidad gubernamental, redefine al *homo œconomicus* como *empresario de sí* y sujeto de la gestión de su capital humano. Este modelo se materializa entre dos vertientes que polarizan una misma tendencia de gobierno para el mercado: el ordoliberalismo alemán, que propone suplementar la competencia con un umbral mínimo de protección social, y el anarcocapitalismo, que naturaliza la exclusión al reducir a los gobernados a recursos simplemente descartables e inevitablemente descartados. Ambas corrientes segmentan la población en función

¹ Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigador Asistente de CONICET. Profesor Asociado a cargo de Teoría Política II y Adjunto regular de Filosofía del Derecho del Departamento de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Jefe de Trabajos Prácticos de Filosofía de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).



de su utilidad económica, subordinando cualquier idea de dignidad humana a la rentabilidad de un capital humano. Si bien esta intervención pretende solamente presentar de forma sintética algunas diferencias y afinidades entre los polos de una misma racionalidad de gobierno, al proponer enfocarla desde la categoría de descarte, tal como aparece en la denuncia del primer Papa americano, pretende sugerir también una alternativa practicable, un afuera, una conducta posible para otro mundo realizable. En la conclusión volveré al contrapunto entre el neoliberalismo y el cristianismo de Francisco, pero antes es preciso esquematizar algunas diferencias que marca Foucault al interior del neoliberalismo a partir de la idea de capital humano.

Introducción. Capital humano y gubernamentalidad neoliberal

Desde la perspectiva de la historia foucaultiana de la gubernamentalidad, el neoliberalismo forma parte de la tendencia de gubernamentalización del Estado en nombre de un arte de gobernar en la racionalidad económica de los gobernados. Dentro de tal tradición, el neoliberalismo se desarrolla desde mediados del siglo XX como un intento por dotar al capitalismo de una nueva vida frente al avance de las masas, la organización sindical y el

costo (económico y político) de la democracia y de la ampliación de los derechos sociales. El neoliberalismo se despliega simultáneamente como una racionalidad crítica y como un programa gubernamental cuyo objetivo es desembridar la economía y liberarla de todas las trabas que bloquean la libertad de emprendimiento e impiden, supuestamente, el crecimiento económico. En este contexto, cobra relevancia la teoría del capital humano como un elemento central para la comprensión de la radicalidad de la transformación que implica el neoliberalismo. No es por casualidad que el auge de esta idea pertenece a la época del fin del pleno empleo y la justicia social. Si bien la teoría del capital humano es resultado del intento por “reintroducir el trabajo dentro del campo del análisis económico”,² la mutación epistemológica que esto conlleva consiste en identificar al trabajador como un capitalista de sí. Situándose en la perspectiva del trabajador, el trabajo es analizado como una conducta económica calculada y como actividad individual dotada de racionalidad estratégica. Por esta vía se llega a la idea de que el salario es un ingreso y que éste es la renta de un capital humano, es decir, de “una aptitud, una idoneidad” que permiten obtener determinados ingresos: el trabajador es una “máquina” que produce “un flujo de salarios”.³ Así llega Foucault al concepto del trabajador como empresario de sí mismo, no sin antes señalar que si se refiere al “flujo de ingresos” para conceptualizar esta relación entre el “capital-idoneidad” y la “renta-salario” es porque ella responde a una curva temporal, cuyo supuesto es que “esa máquina tiene su vida útil, su período de utilidad, su obsolescencia, su envejecimiento”.⁴ No obstante, esta identificación entre trabajador y máquina, alerta Foucault, “no quiere decir exactamente” que “el capitalismo transforme al trabajador en máquina y, por consiguiente, lo aliene”.⁵ Lo que la tradición crítica interpretaba como enajenación, Foucault lo describe en su sentido positivo y productivo, como encarnación: “la idoneidad que se hace carne con el trabajador” constituye el aspecto por el cual

² Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 257.

³ Cf. *ibíd.*, pp. 259-263.

⁴ *Ibíd.*, p. 263.

⁵ *Ibidem*

éste se identifica como máquina capaz de producir flujos de ingreso.⁶ Este trabajador-idoneidad ya no es el proletariado explotado, sino un empresario de sí capitalista. Tampoco es el asalariado organizado sindicalmente, sino un competidor emprendedor. El análisis económico lo toma como elemento de base y desde entonces la economía no se ocupa tanto de individuos ni de procesos, sino de las unidades-empresas que conforman un mercado de competencia. En este punto, Foucault hace una distinción importante entre el análisis teórico y la programación gubernamental, y entre economía y sociedad: “una economía hecha de unidades-empresas, una sociedad hecha de unidades-empresas: éste es a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía”.⁷

Con el concepto de gubernamentalidad, Foucault se refiere a sendos aspectos, vinculados tanto a la distinción entre economía y sociedad como al análisis de lo que es y la programación de lo que debe ser. Desde este punto de vista se comienza a vislumbrar el problema. El neoliberalismo como modelo o grilla de análisis económico de una relación social descifrada a partir de las nociones de mercado de competencia y empresas es heterogéneo, aunque funcionen coordinadamente, con respecto a neoliberalismo como programación gubernamental tendiente a la producción activa de una sociedad de competencia formada por empresarios de sí mismos. ¿Es necesario invertir socialmente en la producción de sujetos económicos eficientes a través de la inversión selectiva para el incremento del capital humano de una población? ¿O alcanza, por el contrario, con crear las condiciones socioambientales que dejen a cada uno en la situación de tener que ser un empresario de sí mismo para no quedar fuera de juego? En este contrapunto se comienza a ver la distinción entre el ordoliberalismo y el anarcocapitalismo.

El neoliberalismo, *qua* arte de gobierno, recurre en sus dos vertientes (ordoliberal y anarcocapitalista) a tecnologías de seguridad para gobernar a la sociedad como población económica, es



⁶ Cf. *ibídem*.

⁷ *Ibíd.*, p. 264.

decir, en tanto pluralidad de empresarios de sí que responden sistemáticamente a los estímulos del medio. Sin embargo, el anarcocapitalismo opera una segmentación de la población cuya consecuencia principal es que los individuos, en tanto meros portadores de capital humano, devienen descartables, *es decir* utilizables hasta que caen en la obsolescencia.

1. Ordoliberalismo: competencia, sociedad de empresas y población flotante

Foucault plantea la cuestión por oposición. El neoliberalismo como racionalización del gobierno se opone a cualquier forma de intervención gubernamental que apunte a reducir la desigualdad relativa en nombre de la justicia social o el bien común. Frente a este campo de adversidad que los neoliberales denominan planificación socialista, el neoliberalismo opone un tipo de planificación para el mercado. En torno a ella y sus consecuencias gira el contraste que le interesa destacar a Foucault. Sendas corrientes neoliberales constituyen dos estilos de gobierno de Estados radicalmente económicos.

Al contrario de la intervención para la justicia social que se propone no solo eliminar la desigualdad absoluta, sino también reducir la desigualdad relativa entre las personas, la planificación para el mercado del ordoliberalismo alemán se funda en el estímulo de las desigualdades relativas con el objetivo de fomentar el juego de la libre competencia entre empresas. El ordoliberalismo estructura una sociedad de competencia mediante tres operaciones: la inversión en capital humano, la segmentación binaria de la sociedad, y la producción y administración de la población flotante. Este juego tiene dos requisitos. Por un lado, requiere de jugadores aptos, es decir, de individuos que sean empresarios de sí eficientes, interesados en aumentar su capital humano. Esto implica que la política de sociedad ordoliberal se funda en la generalización de la forma empresa a través de la producción activa de la competencia, lo que supone la creación activa del sujeto competidor:

Se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma

de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia.⁸

El núcleo problemático de esto que Foucault aborda como “equivoco ético-económico” recae sobre la difusión exhaustiva de una ética o, incluso, de una antropología del empresario de sí, es decir, del sujeto calculador y maximizador del interés individual en todos los aspectos de la vida.

Por el otro, la exigencia de garantizar que aquellos que pierdan en el juego de la competencia económica y caigan por debajo de un umbral de pobreza sean ayudados por la sociedad con subvenciones que permitan subsistir mientras el mercado no requiera de sus servicios. Así, la “política social” ordoliberal se apoya sobre el postulado de cierta autonomía de lo social y su desconexión respecto de lo económico, con el objetivo de crear una regla extra como complemento del juego económico. Tal regla, que es el “único punto de contacto entre lo económico y lo social”,⁹ debe garantizar que no haya perdedores absolutos. Para ello, se debe cobrar un impuesto adicional para costear el derecho a “un mínimo vital en beneficio de quienes, de modo definitivo y no pasajero, no puedan asegurar su propia existencia”.¹⁰

Así, aparece la cuestión del desempleo y la formación y el gobierno de una población flotante como un segmento de una población que debe ser administrado y conservado en estado de utilizabilidad para cuando la ocasión económica lo requiera. Es una reserva laboral mantenida con un “mínimo vital” para su reinserción eventual. Así, el ordoliberalismo confronta con la idea de Justicia Social y con las políticas sociales “socialistas” en la medida en que su objetivo no será nunca la pobreza relativa, sino la pobreza tomada en sentido absoluto. Solo esa desigualdad absoluta es vista como el producto indeseable de la competencia y justifica un impuesto cuya exigencia es evitar cualquier efecto redistributivo del ingreso, excluir cualquier cuestión vinculada a la desigualdad relativa, con el objetivo de establecer una cesura absoluta entre



⁸ *Ibíd.*, p. 278.

⁹ *Ibíd.*, p. 241.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 177.

los pobres –asistidos– y los no pobres –en condiciones de valerse por sí mismos–. La fijación de este umbral absoluto para la distinción entre empresarios y pobres tiene como correlato la producción de una población flotante que se encuentra en perpetua movilidad entre la asistencia y la utilización laboral cuando las necesidades o las oportunidades económicas lo requieren. En este sentido, la población flotante se objetiva como población disponible a los requerimientos económicos, para lo cual se requiere poner en marcha toda una política exhaustiva de subjetivación para procurar que los sujetos que van quedando fuera del juego económico puedan reingresar en él cada vez que las condiciones de expansión económica lo requieran. Para ello es necesario, por lo tanto, sostener aún una política activa y permanente de inversión pública en capital humano.

2. Anarcocapitalismo: darwinismo económico y sociedad del descarte

En el otro extremo del análisis y la programación neoliberal, el anarcocapitalismo va a oponer, a cada una de aquellas tres operaciones ordoliberales, una forma propia y radicalizada de la teoría del capital humano que, al universalizar y naturalizar al *homo oeconomicus*, permitirá eliminar cualquier protección social e instaurar una condición ambiental en la que cada uno es exclusivo responsable de su destino. Las operaciones son las siguientes: una empresarización total por la cual cada uno es siempre portador de cierto capital humano; un desdibujamiento del umbral de pobreza, en el que la cuestión de la desigualdad absoluta y relativa se diluye para ser reemplazada por gradientes de éxito y fracaso individual; la formación de una población descartable y la administración de una población ya descartada, conformada por individuos agotados en su utilidad económica, pero aún vivientes.

Mientras que en el caso ordoliberal se trata de una sociedad plural en la que rige la competencia porque se valora positivamente la desigualdad relativa, y que está aún ordenada, planificada y dirigida por objetivos gubernamentales liberales, en el anarcocapitalismo, cabe preguntarse en qué medida la sociedad de empresarios de sí constituye todavía una sociedad si cada uno está ocupado en competir para vivir. Al respecto hay una cita de

Foucault que marca una diferencia crucial al señalar que en el horizonte de la gubernamentalidad anarcocapitalista se halla

la idea, el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje el campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes del juego, sino sobre las reglas del juego, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.

En otra ocasión Foucault dirá que bajo esta nueva gubernamentalidad el gobierno se mostrará como desentendido de todo aquello que antes era de su incumbencia y el Estado dejará de garantizar servicios costosos que solían tomarse como derechos universales. Así, emerge un Estado garante de derechos securitarios mínimos como el derecho a la vida, la libertad y, fundamentalmente, la propiedad privada, que o bien abandona a los individuos y las comunidades a su suerte o bien las instrumentaliza, como advierte Rose. Las comunidades son instrumentalizadas en cuanto la pluralidad y la diversidad de comunidades particulares (morales, de estilo de vida, de compromiso, etc.) constituyen el nuevo campo de referencia e instrumento de una gubernamentalidad que se despliega segmentando a las poblaciones a partir de la multiplicación de tales comunidades de pertenencia, en torno a las cuales se desarrollan saberes técnicos que se proponen afectar e influir “ambientalmente” sobre los individuos en cuanto están “insertos en” y “pertenecen a” tales comunidades.¹¹ En este sentido, la promoción del sujeto-empresa pasa a ocupar un lugar limitado solo a algunos segmentos de interés, para una tecnología gubernamental de tipo ambiental que se ejerce estratégicamente como un gobierno a través de la multiplicidad de las comunidades para gestionarlas a través de la optimización económica de los sistemas de diferencia.

En el anarcocapitalismo todos aparecen como personas jurídicas y económicas portadoras de cierto capital humano (genético y



¹¹ Cf. Rose, Nikolas, “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno” en *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, N° 8, 2007, pp. 117 y ss.

adquirido) y, en cuanto tales, como capitalistas de sí. Cada uno es empresario de sí y se encuentra ambientalmente forzado a invertir su capital humano en situaciones que exigen escoger entre opciones alternativas. Todos los sujetos son, a nivel de las conductas, siempre-ya empresarios en un juego de competencia económica cuyas variaciones en la acumulación de capital humano tienen efectos económicos y sociales que dan lugar a la pluralidad de diferentes y variados estilos de vida y consumo. Por este conducto se diluye la categoría de pobre en una gradación de estilos de vida diversos correlativos a diferentes formas de acumular e invertir el siempre escaso capital humano. También se dispersa el segmento de la población flotante y emerge una población sobrante, descartable y descartada. Cada uno es desde siempre un empresario de sí en un medio darwinista y maltusiano en el que inevitablemente desde siempre está inmerso.¹² Nadie requiere de ayuda para ser reintroducido en un juego que lo incluye inexorablemente y en el que se pretende que no hay ganadores ni perdedores sino, simplemente, una gradiente de los diferentes modos de administrar el propio capital. Para el anarcocapitalismo ya no se trata del eje conformado por los empresarios (autónomos), los pobres (dependientes) y la población flotante. Bajo el supuesto de que todos son siempre-ya empresarios de sí, la población se segmenta en una gradiente de acumulación de capital que se extiende desde los empresarios exitosos hasta los perdedores. La valoración positiva de la desigualdad relativa, la meritocracia y la supervivencia de los más productivos tiene como correlato la producción de una población descartable, pero no necesariamente inútil, sino utilizable hasta ser desechada. Si por empresario de sí exitoso se entiende “los salvados”, aquellos que introyectando los imperativos de auto-responsabilización han logrado una acumulación de capital que les permite mantenerse relativamente inmunizados ante los vaivenes del mercado, por perdedores hay comprender “los condenados”, cualquier empresario de sí descartable, no solo quienes anteriormente constituían la población flotante, sino quienes constituyen la gran masa que se encuentra en una situación de permanente dependencia de los vaivenes del mercado y que debe mantenerse competente y competitiva, más allá de sus expectativas realistas. Ahora bien, dentro

¹² Cf. Villacañas, José Luis, *Neoliberalismo como Teología Política*, Madrid, NED, 2020, pp. 141 y ss.

de esta masa los riesgos y oportunidades cumplen su función. Así, entre la gran masa de población descartable, hay un segmento siempre-ya descartado que refiere a la zona designada por el polo del dejar morir o abandonar a la muerte del paradigma del bio-poder. Es en esta forma de administración de la población descartable y de su producción como descarte que se produce la utilización económica hasta el fin de aquellos cuya vida útil se considera breve y superflua. Así ocurre con la formación del crimen organizado de acuerdo con Foucault, que bajo el programa anarcocapitalista aparece como una forma de organización empresarial que, aunque ilegalmente, constituye un mercado eficiente que produce grandes riquezas en base a la utilización de aquella mano de obra descartable, es decir, utilizable hasta su muerte (probablemente temprana en cuanto segmento poblacional de alto riesgo).



A modo de conclusión: neoliberalismo o fraternidad

En la historia foucaultiana de la gubernamentalidad la razón de Estado se sirve de tecnologías disciplinarias, mientras el neoliberalismo en cuanto doctrina general de la nueva racionalización del gobierno en la racionalidad (económica o social) de los gobernados se sirve de tecnologías de seguridad y del saber económico para dirigirse a la población como sujeto y objeto del gobierno biopolítico. A estas formas modernas de racionalizar la práctica de gobierno Foucault le opone el arte de gobernar en la verdad, al que corresponden tanto el orden jurídico y el discurso del derecho y la justicia como las prácticas espirituales y parresiásticas. Así como el anarcocapitalismo y el ordoliberalismo constituyen los dos polos del neoliberalismo, dos formas de sociedad de empresa y competencia, el bienestarismo y el neoliberalismo se distinguen porque son dos formas de racionalización del gobierno en función de los fines económicos o sociales de los gobernados. Asimismo, la sociedad de empresa y competencia se contrapone a la sociedad de supermercado, es decir, a la sociedad de consumo de masas.

Es contra esta racionalidad capitalista moderna que se dirige la palabra espiritual del Papa Francisco al denunciar la cultura del descarte, pero evitando el recurso nostálgico a un retorno al

consumismo de la sociedad de supermercado, ecológicamente irracional. El discurso de Francisco habla el lenguaje de los derechos humanos y sociales, apela al derecho a la vida y al trabajo, como fuente de dignidad y no solo de ingresos. A partir de este contrapunto, Francisco reintroduce la cuestión de la pobreza y la población descartable como correlato de una sociedad de la competencia, del egoísmo y de las diferencias narcisistas, todas centradas en la necesidad y afán de acumulación de capital humano. A partir de ahí se denuncia no solo la desigualdad absoluta, sino también la relativa, aunque no para abogar por la sociedad hedonista del supermercado y el consumo, sino para bregar en favor de una sociedad fraternal moderada y solidaria, donde se busque la justicia social y la creación de empleo sea el objetivo, mientras el asistencialismo solo debe ser un paliativo coyuntural. En síntesis, ante las alternativas que ofrecen el neoliberalismo y el bienestarismo, Francisco parece oponer un gobierno en la verdad y una espiritualidad común ante lo insoportable presente y por venir. Una sociedad fraternal regida por el principio de la amistad, la solidaridad y la convicción de que el trabajo y, por lo tanto, la creación de sus condiciones de posibilidad es una obligación para los gobiernos porque es un bien en sí mismo para las personas.

El capitalismo es un humanismo

SILVANA VIGNALE¹

(INCIHUSA CCT CONICET MENDOZA – UNIVERSIDAD DEL ACONCAGUA)

Los seres humanos saben hacerlo todo
excepto los nidos de los pájaros.

AMBROISE PARÉ, *Le livre des animaux et
de l'excellence de l'homme*

“**H**umankapital” fue elegida en 2004 como la peor expresión lingüística por un grupo de académicos en Frankfurt, dedicados a elegir todos los años la peor palabra del año. Para que una palabra resulte elegida por el jurado, tiene que darse una discrepancia entre la palabra y lo que designa. En el caso de “capital humano”, fue seleccionada porque “no sólo degrada a la mano de obra, sino que convierte a las personas en medidas sólo interesantes económicamente”. No obstante, ¿es contradictorio el concepto?

Desde cierta perspectiva se suele dar por sentado que hay dispositivos, técnicas, mecanismos que *deshumanizan al hombre*, sean las propias relaciones surgidas del capitalismo u otros tópicos más actuales relacionados por ejemplo al desarrollo de la tecnología. Rebatiré esta perspectiva, mostrando que no hay nada contradictorio en la expresión “capital humano” –de la misma manera en que no hay nada más humano que el desarrollo de la inteligencia artificial–. Me propongo en este ensayo presentar la idea de que el capitalismo es

¹ Silvana Vignale es Doctora en Filosofía (UNLa) y Profesora de Filosofía (UNCuyo), Investigadora Independiente del CONICET (INCIHUSA) y Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural (Facultad de Psicología, UDA). Su área de investigación es la filosofía contemporánea, y se interesa por el estudio de los procesos de subjetivación en el presente, desde un posicionamiento crítico respecto de la metafísica de la subjetividad. Dirige el proyecto “Sujetos posthumanos: una deriva entre posthumanismo y postantropocentrismo”.



un humanismo, a partir de la configuración subjetiva de la que proviene y a la que da lugar. Sin expectativas ni promesas de soluciones a cuestiones teóricas que nos han conducido a un laberinto sin salida, esta reflexión ejerce una vigilancia epistemológica respecto de las herramientas críticas que hasta ahora habíamos desplegado frente a los atropellos de las derechas radicalizadas y de la creciente violencia que se hace parte del mismo mundo del que nos hacemos parte todos. Quizás sea tiempo de abandonar algunos bastiones –la idea de lo deshumanizante de los propios inventos humanos es una, aunque el problema sigue siendo sostener lo humano como bastión– y entrar en el lodo y oscuridad de nuestro ahora, que no es el mismo que el de la modernidad tardía –en referencia al bastión del pensamiento crítico–.

Para ello, y desde mi perspectiva, es productivo para un análisis del presente entramar la crítica al humanismo junto al diagnóstico de los estudios posthumanos –en términos de las consecuencias y efectos del humanismo y del antropocentrismo en la relación que mantenemos con nosotras y nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza– y las investigaciones acerca de la economía libidinal del capitalismo, con atención a los síntomas propios de nuestra época, en cuanto ese cruce expresa una adecuada fotografía del momento en que nos encontramos, tanto como humanidad, como en los ensamblajes con lo no humano, en el contexto del neoliberalismo y de un medioambiente dañado por la acción humana.

Para la población desprevenida con respecto a los inventos conceptuales del neoliberalismo, “Capital Humano” es el nombre que el presidente argentino dio al ministerio que se ocupa de atender administrativamente todo lo referente a empleo, educación, cultura y desarrollo social. Pero la noción no es una ocurrencia, sino que fue acuñada por Theodore Schultz y Gary Becker,² pertenecientes a la Escuela de Chicago, como estrategia para extender al dominio laboral la técnica del cálculo económico. Tal como Michel Foucault lo expone en el curso en el *Collège de France* de 1979, se trata de



² Cfr. Schultz, Theodore W., “Investment in Human Capital” en *The American Economic Review*, Vol. 51, No. 1, 1961, p. 1-17; Becker, Gary, “Investment in Human Capital: A Theoretical Analysis” en *The Journal of Political Economy*, Vol. LXX, No. 5, Part 2, 1962.

reinterpretar en términos económicos un dominio que se consideraba como no económico: comprender que la idoneidad del trabajador es inescindible del trabajador mismo, y por lo tanto la economía se convierte en “la ciencia del comportamiento humano”.³ Ello supone la extensión del cálculo económico y la productividad a la inversión sobre sí mismo y la valorización en el mercado del desarrollo de capacidades personales, es decir, como un capital que cuenta – como todo capital – con una renta futura. De manera que la enorme transformación, en términos históricos, no solamente se produce en la relación capital-trabajo. El pasaje del trabajador asalariado a la figura del emprendedor o empresario de sí no es solamente un asunto teórico, sino una modificación en los procesos de subjetivación, en cuanto captura de la vida entera. No solamente el *homo æconomicus* deja de ser el individuo del intercambio, sino que se convierte en productor de sí mismo y de sus propias satisfacciones como consumidor. El capital humano *se encarna*, se hace cuerpo, toma al cuerpo que durante siglos ya había sido colonizado por el alma, por el *cogito*, por la razón. El capitalismo siempre fue un humanismo, y lo es en su nueva fase, bajo las condiciones del neoliberalismo.

“Capital humano” quiere decir que el capital queda superpuesto al cuerpo del trabajador o trabajadora y, por lo tanto, coincide con la vida humana. Ese ensamblaje se encuentra relacionado no únicamente con la utopía anarcocapitalista y libertaria, sino también transhumanista. El desarrollo de las inteligencias artificiales y la posibilidad de maximización de las potencias humanas gracias al desarrollo de tecnologías, incluyendo la posibilidad de adaptar nuestra conciencia a un chip –dando lugar a la vida postorgánica, es decir, sin el soporte material de un cuerpo–, profundizarían esa identificación entre capital y vida, en la medida en que ese humano ya no necesitaría de un cuerpo que se enferma, que retrasa o entorpece la maximización de la renta, o que muere. No se trata de otra cosa que de una reactivación del odio a la vida y al cuerpo y del viejo deseo de más allá que las metafísicas formularon desde siempre, como lo sostiene Miguel Benasayag,⁴ reproduciendo un dualismo que desde Platón coloca lo verdadero del otro lado del cuerpo, en las

³ Cfr. Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁴ Cfr. Benasayag, Miguel, *La singularidad de lo vivo*, Buenos Aires, Red Editorial, 2021.

ideas, en el alma, en la consciencia, en la mente y, actualmente, en lo digital (como sucede, por ejemplo, con la macroeconomía, regida por *big data* y no por decisiones entre seres humanos). Así es como en nuestra época la redención en un más allá del cuerpo se encarna en un nuevo ideal ascético, el ideal de la vida postorgánica. Una superhumanidad –claramente a contrapelo del sentido del *Übermensch* nietzscheano– será aquella que pueda superar las limitaciones físicas en pos de maximizar el recurso humano y la renta de la que éste sería capaz sin los condicionamientos del cuerpo. Ser un poco más dioses y menos animales constituye una de las principales características de un humanismo recargado.

Aquí cabe una aclaración a propósito del neoliberalismo. Y es que la voluntad de poder no puede ser confundida “con el voluntarismo que se nos propone para gerenciar nuestra existencia de modo exitoso”, como sostiene Diego Singer.⁵ Los gurúes del neoliberalismo en un uso libre y tendencioso de Friedrich Nietzsche –aunque también del estoicismo– pretenden confundir la autosuperación de la aristocracia nietzscheana con la autosuperación personal del neoliberalismo –cuya principal suposición es que el sujeto cuenta con la libertad de la voluntad, cosa que el mismo Nietzsche rebate–. Es importante diferenciar la implicación total y realización personal que demanda el neoliberalismo de lo que Nietzsche reivindica a partir de la idea de “vida peligrosa”, que lejos de la reafirmación del individuo, supone un camino de descomposición del yo, en el que afirmarse es un diferenciarse, y además asumir el riesgo de alejarse de la vida cómoda y adaptativa de la moral del resentimiento. Leía en un libro dedicado a la artista surrealista española Remedios Varo que su método de trabajo coincidía con su forma de vivir.⁶ Si las máquinas reemplazan muchas de nuestras tareas –como así lo quiere la utopía transhumanista–, no solamente se trata de la pérdida de puestos laborales –lo que redundaría en que el disfrute siempre es de unos pocos y a expensas del sacrificio de otros–; lo que perdemos es, asimismo, la posibilidad de una forma de vida singular, la que



⁵ Singer, Diego, *Nihilismo con piel de lobo. Nietzsche frente al neoliberalismo*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2024, p. 68.

⁶ Cfr. Cirot, Victoria, Giraudo, Victoria y Molina, Carlos, *Remedios Varo. Constelaciones*, Buenos Aires, MALBA, 2020.

se traza a partir de la manera en que la vida nos atraviesa. Y esa defensa –la de una forma de vida– no es una defensa humanista: también los otros animales y las plantas hacen coincidir sus *métodos de trabajo* con sus formas de vida: basta ver cómo vive un pájaro carpintero, cuyo *martilleo* no separa su *oficio* de su *forma de vida*. Habernos apartado de la posibilidad de las formas de vida, junto a la actividad maquinal a la que nos hemos sumido, ha sido la dirección que tomó lo humano, incluyendo el reemplazo de funciones y la delegación en dispositivos tecnológicos. Los algoritmos gobiernan nuestras vidas: la vida humana se encuentra en piloto automático. De eso se trata nuestra existencia individual, al menos desde que el humano se identifica con un individuo: con la culpa, la promesa y la responsabilidad, el animal-humano se vuelve calculable.⁷ Nietzsche lo decía a propósito de lo “predecible”, pero también podemos pensarlo en lo referido a un cálculo de la existencia, a lo calculable respecto de nuestros modos de vida, a lo cuantificable de nuestros esfuerzos, a la gestión de nuestras fuerzas del cuerpo, a la ganancia en términos de productividad, a la pérdida en términos de obediencia.

La actividad maquinal es –desde el desarrollo de la conciencia y la centralidad del yo– la principal forma de subjetivación humana, aquello que nos separa de las posibilidades de la singularización de una vida. No solamente porque nuestros procesos de subjetivación actuales –de los que somos efectos–, producen una individualidad estándar y seriada con sus soluciones predeterminadas, sino porque nuestra identificación y autopercepción como individuos, como yoes, nos somete al mismo tiempo a cierto automatismo. Para decirlo con Nietzsche, la domesticación en términos de igualación es parte de la “enfermedad del idealismo”⁸ –ese odio a la vida y al cuerpo, esa secreta promesa de más allá–: todos iguales, respondiendo mecánicamente a los mismos estímulos, y al mismo tiempo con la necesidad de algún tipo de alivio frente a la existencia. Ese alivio es el *trabajo*, una “actividad maquinal” que separa metódicamente el interés del que sufre de su sufrimiento, de manera que “la conciencia es invadida de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo

⁷ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral; un escrito polémico*, Buenos Aires, Alianza, 1998, p. 67.

⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo; cómo se llega a ser el que se es...* Buenos Aires, Alianza, 1996, p. 40.

por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento”.⁹ La actividad maquinaal promueve “la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez y para siempre, el tener colmado el tiempo”,¹⁰ así como un *descuido de sí*, en la medida en que quedamos apartados del propio malestar producto de estrategias anestésicas, para volcar nuestra energía libidinal en el trabajo.

Si una de las funciones de la conciencia es la actividad maquinaal, como amortiguación de la sensibilidad –lo que nos resuena hoy con el *farmacopoder*–, del mismo modo hay actualidad en las siguientes palabras de *Vigilar y castigar*, desplazadas de la forma-prisión a la prisión mayúscula del destino de nuestras sociedades: “recurrir a la psicofarmacología y a diversos «desconectantes» fisiológicos, aun en forma provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad «incorporal»”.¹¹ Porque, como lo sostuve en otro lugar, pasamos del encierro de la *mala conciencia* al encierro de las instituciones disciplinarias y acaso, en las sociedades de control, nos encontremos presos de un nuevo panóptico, de una nueva forma tan artificial como la prisión: la de la gubernamentalidad algorítmica que nos indica qué pensar, qué desear, qué sentir, cómo relacionarnos y también cómo anestesiarnos.¹² La función de delegación y automatismo de los dispositivos con los que convivimos –y que se hacen parte de nuestro cuerpo–, lejos de liberarnos del tiempo que nos demandaría hacer las cosas de manera *artesanal* o analógica, habilitan el tiempo para que podamos producir mejor y consumir más. La utopía transhumana de que la tecnología nos daría el tiempo para vivir más plenamente no es sino una argucia para nuestra producción seriada: persiguiendo una zanahoria frente a la nariz. Hay un descuido de sí en la medida en que la vida queda repleta de la ocupación del trabajo, anestesiada, reforzando al individuo, soberano de sí mismo, que va contra todo aquello que



⁹ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 156.

¹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹¹ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 20.

¹² Vignale, Silvana, “Nietzsche, Foucault y el malestar de lo humano” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año XI, volumen I, junio de 2024, p. 49.

en nosotras y nosotros puede tener todavía una potencia creadora y transformadora. Para decirlo mal y pronto: el cultivo del yo se logra mediante el descuido de sí. La actividad maquinal se opone a la posibilidad de crear una forma de vida.

Si la relación acreedor-deudor –y no la igualdad– es fundante de nuestras relaciones,¹³ en el fondo del plato que sirve el neoliberalismo se encuentra la confiscación de nuestro futuro gracias a la deuda –conformando al sujeto endeudado–; y por lo tanto es ineludible reconocer que el capitalismo mantiene una sociedad con el cristianismo y con la metafísica y su promesa de *más allá*: el capitalismo produce humanidad. Como lo expresa Amador Fernández-Savater,¹⁴ el mercado y la política son dos figuras del nihilismo, dos formas de desvalorizar el aquí y ahora en nombre de un más allá –aunque difiero en este caso en que toda política sea nihilista y en nombrarla como un universal–.

El capitalismo es un humanismo –o humano, demasiado humano, para continuar con una expresión nietzscheana– en cuanto se basa en el desarrollo de lo que considera las características propias de la naturaleza humana: la libertad de la voluntad –a partir de la cual podríamos *managerear* nuestra existencia para ser productiva y rentable– y la individualidad –que permite exaltar cualidades individuales para la competencia y fortalecerse para ser resiliente–: a la base de la noción de individuo se encuentra la idea liberal de la sociedad pensada como una serie de relaciones entre propietarios. Es un humanismo en cuanto parte de la idea de una naturaleza humana dualista, en la cual es necesario, mediante el cálculo y la racionalidad, gobernar y conducir al cuerpo, con sus deseos y potencias, hacia la configuración de un sujeto capaz de responder a las demandas del mercado, al riesgo y la incertidumbre, a la competencia. Es un humanismo, en cuanto descansa sobre la construcción del yo, como instancia suprema, buscando controlar su economía libidinal. El capitalismo busca normalizarnos –tanto en términos

¹³ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, op. cit.; Lazzarato, Maurizio, *El hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013 y *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015; Vignale, Silvana, “Deuda, promesa y responsabilidad ¿es posible una desobediencia al neoliberalismo?” en *Anacronismo e interrupción. Revista de Filosofía política clásica y moderna*, Vol. 10, Núm. 19, 2020.

¹⁴ Fernández-Savater, Amador, *Capitalismo libidinal*, España, NED Ediciones, 2024, p. 37.

de volvernos obedientes y productivos en la gestión de las fuerzas del cuerpo, como en su uso más cotidiano: ser *normales*, cuando “normal” es sinónimo de un yo fuerte y resiliente—. Si, como decía Jacques Lacan, creerse un yo o creerse alguien es la verdadera enfermedad mental del ser humano,¹⁵ el neoliberalismo profundiza la enfermedad. El *mindfulness* trabaja de manera directa para el capital humano, pues éste necesita de un yo que no se resquebraje, un yo sobre el cual invertir, al cual potenciar. El capitalismo nos quiere cuerdos. De ahí la vanagloriada resiliencia que busca volvernos tolerantes y resistentes a toda incertidumbre y situaciones polimorfas, en lugar de sostener el malestar y dar la bienvenida a la propia vulnerabilidad, a los duelos, a la tristeza y a la sensación de no querer ser más parte de esta humanidad. Como lo explica Suely Rolnik, toda psicología del yo es en realidad el despliegue de la ciencia del “inconsciente colonial-capitalístico”, es decir de la política del inconsciente dominante en este régimen, cuyo proceso es el de una captura de la fuerza vital.¹⁶ El ensamblaje capital-vida humana supone una captura del cuerpo como superficie libidinal, para quedar completamente fagocitada por el capital. O, dicho de otra manera: el capitalismo produce un humano cuyo deseo es obediente –aunque eso parezca contradictorio–, en el que “queda recortado y aplanado por un «deseo de lo mismo»: un goce lo homogéneo, lo equivalente y lo intercambiable (experiencias, lugares, objetos)”.¹⁷

Estas características de lo humano son las que buscan emparentarlo más a un dios que a los animales mamíferos con los que compartimos nuestro modo de existencia. No hay que olvidar en la larga genealogía de lo humano el papel que ha tenido Dios y posteriormente la Razón como instancia que lo asemeja a lo divino, así como



¹⁵ La idea de la construcción e identificación con un yo como enfermedad mental del ser humano puede encontrarse en diferentes momentos de la enseñanza de Lacan. En varios textos de los *Escritos* presenta la idea de que el sujeto no puede nunca reducirse enteramente al “yo”, en la medida en que se encuentra marcado por el inconsciente. El yo es una construcción imaginaria –que surge a partir del estadio del espejo–, y en la medida en que el sujeto se identifica enteramente con él (*cree* que es un “yo”) e ignora su división fundamental, es una forma de alienación. Cfr. Lacan, Jacques, *Escritos I*, México, Siglo XXI, 2009.

¹⁶ Cfr. Rolnik, Suely, *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019, p. 31.

¹⁷ Fernández-Savater, *Capitalismo libidinal*, op. cit., p. 73.

la aspiración a ser redimido más allá de la muerte en una existencia supraterránea, con la inmortalidad del alma. En una genealogía que se constituye como dispositivo teológico-político de disciplinamiento de los cuerpos para el trabajo, no reviste sorpresa que el lugar conferido al cuerpo quede oscilante entre las personas y las cosas.¹⁸ Así, no se trata de que la noción de “capital humano” convierte a las personas en medidas sólo interesantes económicamente, dado que en el mismo origen de la noción de “persona” se encuentra la tierra en la que crecería sin ningún esfuerzo el capital humano. Porque la moral de renuncia de sí mismo, propia del cristianismo y de la metafísica –aquella que permitiría elevar el alma por encima del cuerpo en la Tierra–, es una renuncia sobre el cuerpo.

Y aquí es conveniente estar atentas y atentos a los equívocos: ni la aparente importancia por la salud del cuerpo en nuestra época, ni la desublimación de la voluntad de poder –en términos de no ser capaces de reprimir la violencia, como podemos atestiguar en el escenario de radicalización de las nuevas derechas–,¹⁹ ni el exacerbado individualismo, escapan de aquella moral de renuncia de sí. Como mencioné hace un momento, conviene precisar que cuando hablamos de “renunciar a sí mismo” no estamos hablando de una renuncia al individuo que, por el contrario, se encuentra fortalecido con esta moral y el desarrollo de la ética protestante en la constitución del *homo œconomicus*, tanto con la emergencia del individuo del intercambio, como posteriormente del empresario de sí con las técnicas del *management* y *coaching* ontológico. La distancia entre un *yo* y un *sí mismo* es lo que permite comprender esa operación de conquista sobre el cuerpo y sobre el cuerpo deseante, de manera que la vida humana queda capturada por su identificación con el capital. Operación de conquista que se ha construido a lo largo de siglos, junto con el desarrollo del humanismo y con el despliegue del nihilismo, puesto que “cuando se coloca el centro de gravedad de la vida *no* en la vida, sino en el «más allá» –*en la nada*– se le ha quitado a la vida el centro de gravedad”.²⁰ La vida se vuelve una “vida hipotecada”,²¹ puesto que,

¹⁸ Cfr. Esposito, Roberto, *Las personas y las cosas*, Buenos Aires, Katz EUDEBA, 2016.

¹⁹ Cfr. Brown, Wendy, *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Tinta Limón, 2020.

²⁰ Nietzsche, Friedrich, *El anticristo; maldición sobre el cristianismo. Fragmentos póstumos 1887*, La Plata, Terramar, 2006, p. 59.

²¹ Fernández-Savater, Amador, *Capitalismo libidinal*, op. cit., p. 43.

en el nuevo imaginario y subjetividad y su peculiar organización del deseo, si se dispone de riqueza, no es para la contemplación o el disfrute, sino para reinvertirla y seguir acumulando.²² “Ganarse la vida” es la expresión que nos condena a volvernos productivos apenas para sobrevivir, y en ese marco, “capital humano” quiere decir que ya no solamente se trabaja para vivir, sino que la propia vida se encuentra a la venta.

Cuando nos convertimos en capital humano, perdemos la capacidad de soñar (*¿sueñan los androides...?*). Y como sustituto, las drogas legales nos permiten dormir, porque toda nuestra energía libidinal se encuentra al servicio de lo que producimos –que no son sueños–. Por eso, por más locos que parezcan nuestros sueños, soñar es lo que todavía puede mantenernos sanos de esa enfermedad que es creerse alguien. La renuncia de sí, en nuestra época, se traduce en esa incapacidad de soñar y en la capacidad de invertir sobre nosotras y nosotros mismos, que toda nuestra existencia se encuentre dentro de cálculos financieros e inversiones: nuestra salud, nuestro trabajo, nuestros pasatiempos, nuestras maneras de relacionarnos, para los que también hay plataformas y aplicaciones. De modo que, al convertirnos en capital humano, no se nos deshumaniza –en cuanto, como ya dije, compartimos con otros animales y plantas la posibilidad de una forma de vida–. Por el contrario: se nos vuelve más humanos que nunca, se potencia su deriva, separados de la fuerza de la vida. Nos es por lo tanto deshumanización, sino desvitalización: un poco *zombies*, un poco androides, sin posibilidad de soñar o de conmocionarse al levantar la vista y ver las estrellas que aparecieron esa determinada noche.

Ni pataleando a los gritos, ni intentando *concientizar*, puede aparecer algo nuevo. El pensamiento crítico en la actualidad encarna un rol de víctima impregnado de buena conciencia, sin advertir el propio resentimiento: a este extremo nos ha llevado el uso público de la razón. Lo dicho en este ensayo no puede responder a cuáles son las formas de resistirnos ni a las nuevas herramientas teóricas de las que nos podemos valer, pero quizás ayude a comprender que no es el yo o el individuo el lugar de las prácticas de resistencia. Tal vez pase por una nueva política de ensamblajes y de inmersión: no con



²² *Ibíd.*, p. 59.

el capital, sí con los otros –humanos y no humanos– y con las cosas del mundo que se presentan en cada minuto de nuestras vidas configurando un paisaje: una nueva sensibilidad. Para que emerja una vida improductiva, una vida salvaje, para descapitalizar la libido, para interrumpir esa humanidad que produce el capital. Acaso así ya no hablemos de capital humano.

artículos

Los textos publicados en esta sección están sometidos a doble referato ciego

Psicosis (y) metafísica.

Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante

Psychosis (and) Metaphysics.

Foreclosure of the Name-of-the-Father (Parmenides) and Delirious (Political) Metaphor

GERMÁN OSVALDO PRÓSPERI

gerprosperi@hotmail.com

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA – ARGENTINA)

Recibido el 16 de octubre de 2024 – Aceptado el 11 de febrero de 2025

Germán Osvaldo Prósperi es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se especializa en problemas vinculados a la metafísica y la antropología filosófica. Es docente e investigador en la UNLP. Ha realizado seminarios de posgrado en la Università degli Studi di Genova (Italia) en los años 2005-2006. En el año 2017 ha finalizado y aprobado un Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales en la Universidad Nacional de Buenos Aires. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, tanto nacionales como internacionales. Es autor de los libros: *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2018), *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2019), *Psychomachia I. De Christo et Antichristo* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2021), *Metanfetáfísica. Ensayo de sobredosis ontológica* (Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023) y *Casi nada. Ocho lecciones sobre el problema de la materia en la tradición platónica* (Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024).



RESUMEN: En el presente artículo pretendo mostrar la factibilidad de las siguientes tesis: 1) el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que acontece en la filosofía platónica; 2) el fin de la metafísica coincide con el brote psicótico de Friedrich Nietzsche y Georg Cantor; 3) el tiempo en el que vivimos, heredero del siglo XX, coincide con el intento por reestablecer un orden a través del delirio luego del desencadenamiento de la psicosis; y 4) la tarea política que tenemos por delante es reemplazar el delirio individualista e intimista del tardo-capitalismo por un delirio comunitario y no-individualista.

PALABRAS CLAVE: Nombre-Del-Padre – Psicosis – Metafísica – Delirio

ABSTRACT: In this article, I aim to demonstrate the feasibility of the following theses: 1) the beginning of metaphysics coincides with the foreclosure of the Name-of-the-Father (Parmenides) that occurs in Platonic philosophy; 2) the end of metaphysics coincides with the psychotic outbreak of Friedrich Nietzsche and Georg Cantor; 3) the time in which we live, inheriting from the 20th century, coincides with the attempt to reestablish an order through delusion following the outbreak of psychosis; and 4) the political task ahead of us is to replace the individualistic and intimate delusion of late capitalism with a communal and non-individualistic delusion.

KEY WORDS: Name-Of-The-Father – Psychosis – Metaphysics – Delusion

Introducción

El planteo de este artículo parte de dos supuestos fundamentales, cada uno de los cuales remite a su vez al pensamiento de un autor determinado. Los dos supuestos son:

- 1) La historia de la metafísica occidental se inicia con Platón y se concluye con Nietzsche.
- 2) El sujeto metafísico que encarna tal historia es el espíritu consciente de sí o lo absoluto.

El presupuesto 1 dialoga con el pensamiento de Heidegger; el presupuesto 2, con el de Hegel. A partir de estos dos nombres resulta posible delinear con mayor exactitud la especificidad del presente artículo. De Heidegger recuperaré la idea de “historia de la metafísica occidental”, cuyo inicio y clausura coincide con Platón y Nietzsche respectivamente, pero entenderé a esa historia y a esa metafísica en un sentido diverso del heideggeriano; de Hegel recuperaré la idea de un sujeto absoluto que se desarrolla históricamente, pero entenderé a ese desarrollo y a la naturaleza de ese sujeto en un sentido diverso del hegeliano. A partir de este doble movimiento de pensar *con* y *contra* estos dos autores, propondré las siguientes tesis:

- 1) La condición psíquica del sujeto histórico-metafísico es la psicosis.
- 2) El inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que acontece en la filosofía platónica.
- 3) El transcurso de la historia de la metafísica coincide con la compensación imaginaria del Edipo ausente o pre-psicosis.
- 4) El fin de la metafísica coincide con el brote psicótico de Nietzsche en la plaza de Turín en 1889, pero también, y de modo incluso más fundamental, con el colapso mental de Georg Cantor en esos mismos años.
- 5) El tiempo en el que vivimos, heredero del siglo XX, coincide

con el intento del sujeto histórico-metafísico por restablecer un orden a través del delirio luego del desencadenamiento de la psicosis.

- 6) El capitalismo es la expresión socio-económica del brote psicótico, la infinitización de la realidad o, como dicen Deleuze y Guattari, la descodificación inmanente de los flujos de deseo.
- 7) El delirio dominante del capitalismo está centrado en las nociones de individuo y de interioridad. Su objetivo es convertir a todo sujeto en una mónada sin ventanas.
- 8) La tarea política que tenemos por delante es reemplazar este delirio individualista e intimista por otro delirio comunitario y desindividuado, sustituir la mónada sin ventana por una ventana sin mónadas. Llamaré *metáfora política delirante* (MPD) a este reemplazo o sustitución de un delirio por otro. La MPD confiere, como plus de significación, no ya un orden fálico, imposible por razones de principio, es decir por la forclusión platónica, sino una organización posible de lo común, esto es: una *comunidad organizada*.

Las páginas que siguen intentan explicar y a la vez mostrar la factibilidad de estos ocho postulados.

1. La historia de la metafísica y el sujeto absoluto

No es casual que el ensayo en el que Heidegger da cuenta de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica se desarrolle, en la medida en que concierne “al ser del pensar en cuanto tal”, a partir de un “diálogo con Hegel”.¹ En efecto, Hegel no sólo concibe al ser como el absoluto pensarse a sí mismo del pensamiento, es decir como *Logik*, sino que además lo piensa en su relación esencial con la historia ya transcurrida del pensar. En este sentido, Heidegger puede afirmar que “Hegel piensa el ser de lo ente de modo especulativo-histórico”,² es decir como “un acontecer cuyo carácter de proceso viene determinado por la dialéctica del ser [*die Dialektik des Seins*]”.³ Que además Heidegger tenga presente que para Hegel la substancia es también sujeto, es decir mediación, reflexión o negatividad, es más que

¹ Heidegger, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Gesamtausgabe* 11, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 53. Salvo en los casos en los que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

² *Ibíd.*, p. 55.

³ *Ibidem*.

evidente cuando recuerda la crítica de Hegel a Spinoza, en cuya filosofía “el ser, en tanto que substancia o substancialidad, aún no se ha desarrollado en su absoluta subjetividad [*absoluten Subjektivität*]”.⁴ En efecto, en un apartado del prólogo a la *Phänomenologie des Geistes*, Hegel había establecido que lo verdadero no debía aprehenderse o expresarse sólo “como substancia [*als Substanz*], sino también y en la misma medida como sujeto [*als Subjekt*]”.⁵ ¿Qué significa esto? Significa que la substancia no es una unidad indistinta e inmóvil, sino movimiento y desfase o, como dice Hegel, “la pura y simple negatividad [*die reine einfache Negativität*]”, “la mediación de su devenir otro consigo misma [*die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist*]”.⁶

Ahora bien, es claro que Heidegger identifica al sujeto absoluto hegeliano con el sujeto histórico de la metafísica, ya que, luego de haber mostrado que lo absoluto no es para Hegel más que el ser que se piensa a sí mismo y por lo tanto objeto de la lógica, se dedica a mostrar que la lógica misma, en el sentido hegeliano, es parte de la metafísica: “La metafísica le corresponde al ser como *lógos*, y por lo tanto, es siempre en líneas generales lógica, pero una lógica que piensa el ser de lo ente, y en consecuencia, la lógica determinada por lo diferente de la diferencia: la onto-teo-lógica [*Onto-Theo-Logik*]”.⁷ Esta inclusión de Hegel en la historia de la metafísica es corroborada en el anteúltimo párrafo del ensayo, cuando Heidegger sostiene que la palabra “es” (*ist*) “contiene ya, desde el *éstin gàr eínai* de Parménides, hasta el «es» de la proposición especulativa de Hegel y hasta la disolución del «es» en una posición de la voluntad de poder en Nietzsche, todo el destino del ser [*das ganze Geschick des Seins*]”.⁸ Si esto es así, si el sujeto absoluto de Hegel encarna y desarrolla históricamente la metafísica occidental entendida como olvido de la diferencia ontológica, entonces ese sujeto, según sugiere Heidegger en el pasaje recién citado, “nace” con Parménides y “muere” con Nietzsche. Sin embargo, en lo que sigue intentaré mostrar que el sujeto absoluto que encarna históricamente la metafísica no “nace” exclusivamente

⁴ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 57.

⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* en *Werke* 3, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 23.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Heidegger, Martin, *op. cit.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

con Parménides, sino, más exactamente, con la forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) que tiene lugar en Platón.

Resulta interesante destacar que los especialistas en el pensamiento heideggeriano no han dejado de notar una cierta vacilación por parte del filósofo de Messkirch a la hora de situar con precisión el inicio de la metafísica. A veces Heidegger pareciera identificar el momento inicial con Platón, a veces con Aristóteles, otras veces con los llamados pre-socráticos.⁹ Como veremos en lo que sigue, mi tesis de que el inicio de la metafísica coincide con la forclusión del Nombre-del-Padre que tiene lugar en la filosofía platónica permite explicar por qué Heidegger ha vacilado a la hora de situar dicho inicio. En efecto, además de Platón, es preciso tomar en consideración el rol esencial que han jugado Anaximandro y Parménides en el nacimiento del sujeto psicótico que encarna la metafísica de Occidente. Sólo a la luz de este ternario es factible comprender el comienzo de la onto-teo-logía. Antes de explicar este drama, sin embargo, resulta preciso reponer la noción lacaniana de forclusión, la cual nos brindará las herramientas teóricas indispensables para comprender el inicio psicótico del sujeto metafísico.

2. Metáfora paterna y forclusión del Nombre-del-Padre

Lacan identifica en la forclusión (*Verwerfung*) del Nombre-del-Padre el mecanismo específico de la psicosis, diverso tanto de la represión neurótica (*Verdrängung*) cuanto de la renegación perversa (*Verleugnung*). Me interesan especialmente las consecuencias de la *Verwerfung* en la medida en que este mecanismo explica, según creo, el momento auroral de la metafísica occidental. Sin embargo, para comprender la *Verwerfung* es preciso comprender primero lo *verworfen*, lo que ha sido forcluido. No retomaré aquí los tres tiempos del Edipo que desarrolla Lacan en el seminario V, sino sencillamente la metáfora paterna que hace posible la inscripción del significante del Nombre-del-Padre en lo simbólico y la conquista consecuente de una lógica fálica, que es precisamente lo que falta en la estructura psicótica.¹⁰ Lacan formaliza la estructura básica de

⁹ Cf. Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone, 1966, pp. 36-37; Jaran, François, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010, p. 332.

¹⁰ No me detendré tampoco en las diversas críticas que los feminismos y la filosofía de

la metáfora paterna de la siguiente manera:

$$\frac{S}{s'} \cdot \frac{s'}{x} \rightarrow S \left(\frac{1}{s'} \right)$$

Esta estructura formal encuentra su traducción en la metáfora del Nombre-del-Padre, es decir en “la metáfora que sustituye por este Nombre el lugar primeramente simbolizado por la operación de la ausencia de la madre”,¹¹ lo cual da por resultado:

$$\frac{\text{Nombre-del-Padre}}{\text{Deseo de la Madre}} \cdot \frac{\text{Deseo de la Madre}}{\text{Significado al sujeto}} \rightarrow \text{Nombre-del-Padre} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

género han realizado al planteo psicoanalítico en general y lacaniano en particular. Si bien es cierto que los términos Padre, Madre o Falo en Lacan no designan personas concretas ni órganos físicos sino funciones lógicas y variables estructurales (es decir: alguien trans, lesbiana, queer, mujer, etc. en la vida real puede encarnar perfectamente la función del Nombre-del-Padre), existe aun así un trasfondo falocéntrico –término utilizado por el propio Lacan– a la hora de seleccionar las palabras con las cuales se designan esas funciones. No hay duda de que esta elección terminológica encuentra su inspiración en la teoría edípica freudiana, pero también en Levi-Strauss y en la teología bíblica, todas eminentemente patriarcales. En este sentido, y por mencionar un ejemplo entre varios, las críticas de Gayle Rubin a la antropología estructural y al psicoanálisis resultan de particular interés, sobre todo porque, si bien ella cuestiona el vector sexista del psicoanálisis freudiano, también le reconoce una potencia emancipadora que lamentablemente la propia ortodoxia psicoanalítica se habría encargado de “reprimir de un modo radical” (Rubin, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex” en Rayna N. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York – Londres, Monthly Review Press, 1975, p. 184). Más aún: lo que revelaría esta suerte de “psicoanálisis del inconsciente psicoanalítico” que lleva adelante Rubin sería que “el psicoanálisis es una teoría feminista *manqué*” (*ibíd.*, p. 185). Resulta también interesante la intervención de Paul Preciado en las jornadas internacionales en torno al tema “Femmes en psychanalyse” organizadas en noviembre de 2019 por la Escuela de la Causa Freudiana en París, publicada luego bajo el título *Je suis un monstre qui vous parle*. Preciado sostiene que, desde el punto de vista de los presupuestos psicoanalíticos, él es un psicótico. No obstante, es claro que su discurso no es el de un psicótico, sino un discurso coherente y perfectamente inteligible, es decir estructurado por una lógica “fálica”, según la terminología del Lacan de la década del cincuenta. Quizás el monstruo no sea tan monstruoso. Lo cual no quita que su exhortación a una “mutación revolucionaria del psicoanálisis” que le permita “desembarazarse de la epistemología patriarco-colonial de la diferencia sexual” no sea absolutamente necesaria y urgente. En efecto, resulta imprescindible una “insumisión epistemológica” en psicoanálisis, al menos si este quiere estar a la altura de los tiempos que corren. A la luz de estas observaciones, sería quizás más apropiado para la propuesta de este artículo reemplazar Madre por multiplicidad infinita inconsistente, Padre por operación de unificación o finitización y Falo por lógica socialmente compartida de unificación o finitización. Sin embargo, a pesar de lo problemático y quizás anacrónico que pueda sonar hoy, mantendré los términos utilizados por Lacan en los textos citados.

¹¹ Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, p. 557.

El Nombre-del-Padre es el significante que da soporte a la ley, que promulga la ley o que, como aclara Lacan en el seminario V, “es lo Otro en lo Otro [*l’Autre dans l’Autre*]”.¹² El Nombre-del-Padre, en su condición simbólica, no se identifica con la ley, sino más bien con la instancia que hace posible la ley en tanto la soporta o le da fundamento. Por eso Lacan aclara que “el Otro tiene también más allá de él a este Otro capaz de dar fundamento a la ley”.¹³ El núcleo de la metáfora paterna entonces consiste en la operación por la cual el Nombre-del-Padre se sustituye al Deseo de la Madre, al primer Otro, y genera como efecto metafórico la significación fálica. El Nombre-del-Padre o S2, sustituyéndose –es decir, elidiendo– al Deseo de la Madre o S1, va a responder que lo que la Madre desea, y por lo tanto lo que le falta, es el Falo, precisamente el significante de la falta. Desde luego, la madre también es una función lógico-simbólica y por lo tanto provista de su propia ley, solo que se trata, en este caso, de “una ley descontrolada [*une loi incontrôlée*]”.¹⁴ Frente a esta ley descontrolada, advierte Lacan, el infante se esboza como “asujeto” (*assujet*), puesto que se experimenta como totalmente “asujetado” al capricho de la ley materna. Lo que garantiza el complejo de Edipo, en suma, es que (i) la madre reconozca al padre como mediador de lo que está más allá de su ley y de su capricho, es decir que reconozca al Nombre-del-Padre como soporte de la ley en cuanto tal, y por lo tanto que (ii) el infante pueda identificarse con el padre en tanto poseedor del Falo e ingresar así a una lógica de significación fálica. El Nombre-del-Padre permite un abrochamiento consistente –esto es, socialmente compartido y reconocible– entre el orden de los significantes y el orden de los significados. Esta garantía presupone un *redoblamiento* en el lugar del Otro, una suerte de certificación que sanciona y estabiliza al Otro: “el Nombre-del-Padre redobla [*redouble*] en el lugar del Otro el significante mismo del ternario simbólico, en cuanto que constituye la ley del significante”.¹⁵ Si todo ha

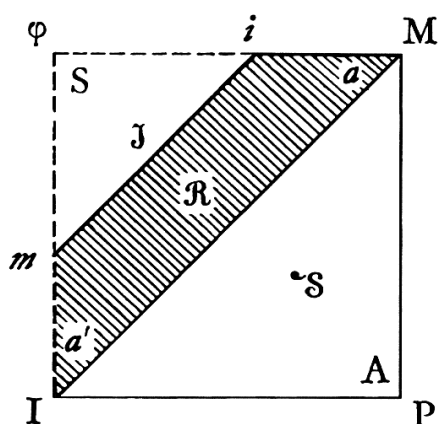
¹² Lacan, Jacques, *Seminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1998, p. 146. Como se sabe, Lacan va a rectificar –o por lo menos a ampliar– algunos aspectos de su teoría de la psicosis en las décadas sucesivas, sobre todo cuando introduzca la lógica de los nudos. El Nombre-del-Padre, por ejemplo, se volverá plural: los Nombres-del-Padre. Sin embargo, en este artículo me voy a atener exclusivamente a las formulaciones del Lacan de la década del cincuenta.

¹³ *Ibid.*, p. 155.

¹⁴ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1998, p. 188.

¹⁵ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1966, p. 578.

marchado “bien”, si el Nombre-del-Padre ha introducido una falta en el Otro y lo ha descompletado, la salida del Edipo le permitirá al sujeto contar con las herramientas simbólicas necesarias para enmarcar la realidad y responder en todas aquellas situaciones que de algún modo u otro lo pongan existencialmente en juego. El Esquema R de Lacan pretende dar cuenta de una subjetividad fálicamente estructurada (S en el lado interno del vértice superior izquierdo, bajo ϕ , y P como la posición en el Otro o A del Nombre-del-Padre):



¿Qué sucede en la psicosis? Lo que sucede es la forclusión del significante del Nombre-del-Padre y por lo tanto la carencia de un orden de significación fálica, es decir, más sencillamente, la imposibilidad de que el sujeto pueda estructurar la realidad en términos socialmente compartidos y de que pueda normalizar su deseo. Esta carencia simbólica va a provocar, una vez que la psicosis se desencadene, el desmoronamiento de todo el sistema de referencias con el cual el sujeto se orientaba en el mundo. En el seminario III, Lacan dice: “¿Qué es el fenómeno psicótico? La emergencia en la realidad de una significación enorme que parece una nadería –en la medida en que no se la puede vincular a nada, ya que nunca entró en el sistema de la simbolización– pero que, en determinadas condiciones, puede amenazar todo el edificio”.¹⁶ Como veremos, el edificio (de la metafísica occidental) no sólo se verá amenazado, sino que efectivamente se derrumbará en el siglo XIX, en una pintoresca plaza de Turín. Sin

¹⁶ Lacan, Jacques, *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1981, p. 99.

embargo, para poder comprender este derrumbe, debemos comprender previamente la constitución psicótica del sujeto histórico-metafísico y la consecuente forclusión del Nombre-del-Padre que ha tenido lugar en la filosofía platónica y que ha condicionado todo el decurso de la historia de la metafísica.

3. El drama auroral de la metafísica y la compensación imaginaria

El inicio platónico de la historia de la metafísica occidental no consiste exclusivamente, como parece indicar Heidegger en ciertas ocasiones, en la identificación del ser del ente (*das Sein des Seienden*) con la noción de *idéa*,¹⁷ es decir en el olvido de la diferencia ontológica, sino en la *forclusión del Nombre-del-Padre Parménides* o, mejor aún, del significante fundamental que debería haber garantizado la ley. Como veremos, la ley de Parménides dictamina que *sólo el ser es y no hay ni habrá nada ajeno fuera del ser*. Lo que debemos examinar ahora es cómo se produce y en qué consiste esta forclusión auroral.

Hay un drama propio de la filosofía antigua que sienta las bases para esa conversión de la filosofía en metafísica señalada por Heidegger. Se trata de una suerte de escena teatral, que por razones de claridad voy a presentar –aunque sólo momentáneamente– en términos neuróticos, cuyos personajes conceptuales son Anaximandro, Parménides y Platón. Anaximandro afirma que el principio (*arché*) de todas las cosas es lo ilimitado o infinito (*ápeiron*). Parménides limita o determina el *ápeiron* de Anaximandro, impone la ley, fija el límite del ser. Platón, por último, no reconoce la ley establecida por Parménides, que permanece forcluida. Las diversas declinaciones de la compensación imaginaria que viene a tapar el agujero dejado por esa forclusión se conocen como historia de la metafísica.

No cuesta demasiado percibir que Anaximandro cumple una función análoga a la de la madre en el complejo de Edipo. La madre es el *ápeiron* del cual surgen todas las cosas (*tà ónta*) y a

¹⁷ Cf. Heidegger, Martin, *Wegmarken* en *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 235-236.

la cual retornan, pues deben pagar la pena por haberse determinado y separado de la unidad originaria.¹⁸ El castigo consiste precisamente en el retorno de las cosas a la indeterminación de la cual surgieron según el orden del tiempo. *Ápeiron* es el significante 1 (S1), equivalente al Deseo de la Madre. Parménides, por su parte, cumple una función análoga a la del padre al introducir un segundo significante (S2), el límite (*peîras*), equivalente al Nombre-del-Padre en tanto instituye la ley. Por eso afirma en el fr. 8 de su poema que el ser (*tò eón*) permanece “inmóvil en los límites de grandes cadenas [*peîratos en desmoîsin échei*]”,¹⁹ que “es por completo incólume igual por todos lados dentro de sus límites [*homôs en peîrasi kýrei*]”,²⁰ que “la poderosa Necesidad [*anánke*] lo mantiene en las ligaduras del límite [*peîratos en desmoîsin échei*]”²¹ y que, dado que “hay un límite último [*peîras pýmaton*], es completo [*tetelesménon*] en toda dirección”.²² El Nombre-del-Padre decreta que el ser posee un límite último o supremo (*peîras pýmaton*). ¿Qué significa este *peîras pýmaton*? ¿Qué establece finalmente la ley? La ley establece que “no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es [*oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*]”.²³

Esta escena, que he presentado adrede en términos aparentemente edípicos, es justamente lo que no va a suceder, pero era preciso reconstruir dicha posibilidad para saber lo que se ha perdido *ab origine*. En efecto, según una interpretación de la escena en clave neurótica, este mito originario podría leerse perfectamente

¹⁸ DK 12 A 9. Para los fragmentos de filósofos presocráticos he utilizado el modo convencional de citarlo de la edición canónica de Diels y Kranz. Cf. Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Dublin, Zurich Weidmann, 1972.

¹⁹ DK 28 B 8: 26. Las traducciones de los hexámetros de Parménides pertenecen a Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Cf. *Los filósofos presocráticos*, introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1981, p. 480.

²⁰ DK 28 B 8: 49.

²¹ DK 28 B 8: 30-31.

²² DK 28 B 8: 42-43.

²³ DK 28 B 8: 36-37. En este caso, he modificado ligeramente la versión de Eggers Lan y Juliá y traducido la preposición *párex*, que el *Greek English Lexicon* (LSJ) vierte, entre otras acepciones, por “*outside, out by the side of, out of the way of*”, por “fuera” en vez de por “aparte” (cf. Lidell, Henry George; Scott, Robert y Jones, Henry Stuart, *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1996). Creo que “fuera” enfatiza con más contundencia la exterioridad (el *ex* de *párex*) que la ley del Padre prohíbe. La posibilidad *fantasmática* de un Afuera del ser, vedada por Parménides, resulta absolutamente fundamental, como se verá en las páginas que siguen, a la hora de comprender a la historia de la metafísica occidental en términos de pre-psicosis.

a partir de la metáfora paterna. Los términos de la operación metafórica, en su estructura formal, serían:

$$\frac{\text{Parménides}}{\text{Anaximandro}} \cdot \frac{\text{Anaximandro}}{\text{Significado a Platón}} \rightarrow \text{Parménides} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

O también, con mayor rigor:

$$\frac{\text{límite}}{\text{ilimitado}} \cdot \frac{\text{ilimitado}}{\text{Significado a la mezcla}} \rightarrow \text{límite} \left(\frac{A}{\text{Falo}} \right)$$

Esta posibilidad de pensar al sujeto metafísico como un sujeto neurótico pareciera encontrar además una corroboración ulterior en el *Sofista*, donde Platón no sólo llama padre (*patér*) a Parménides sino que, como los integrantes de la horda primitiva según el mito reconstruido por Freud, comete un parricidio, enfatizando al parecer la supervivencia de la ley en lo simbólico. En efecto, los fragmentos de esta escena parricida son famosos por su carga dramática:

EXT.: En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides [*toû patròs Parmenídou lógon*] y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.²⁴

¿No podría decirse que esta Palabra del Padre Parménides, este *lógos toû patròs Parmenídou*, es la versión platónica del Nombre-del-Padre y que el parricidio representa ni más ni menos que la subsistencia simbólica de la ley fálica? ¿Acaso el personaje del Extranjero no asegura que el pensamiento filosófico lo obliga a internarse más allá de lo permitido (*apórresis*) por la ley del padre y por ende a convertirse en parricida (*patraloías*)? Sin duda, pero el punto está en la naturaleza del parricidio. Mi tesis es que Platón no mata al padre Parménides para hacer subsistir la ley en lo simbólico, sino que más bien padece las consecuencias de la no inscripción del significante *oudén*, nada. Platón muestra que, a diferencia de lo que había sostenido Parménides, *hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es*. Toda la metafísica occidental encuentra en una sutil forclusión

²⁴ Platón, *Sofista* en *Diálogos V*, trad. por N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 2007, p. 391 (*Sof.* 241d5-7).

pronominal su razón de ser. En Platón, el pronombre indefinido *oudén*, que era justamente donde la *prohibición* –la partícula negativa *oudé* contenida en *oudén*– encontraba todo su fundamento, no ingresa a lo simbólico, al campo del Otro. En su lugar, en el sitio lógico en el que debería haberse inscripto el pronombre *oudén* que encarna la ley, Platón encuentra un agujero, al que intenta velar con el pronombre *ti*, algo, también indefinido. Allí donde el padre Parménides decía *oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*, o sea “no hay ni habrá *nada* ajeno fuera de lo que es”, el hijo Platón dice *<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*, o sea “hay y habrá *algo* ajeno fuera de lo que es”. *Oudén*, la nada que introduce la negación, ha sido forcluido, y en el vacío dejado por ese rechazo radical, la metafísica de Occidente encontrará su espacio propio. Al velar el hueco dejado por el *oudén* forcluido con el pronombre *ti*, los términos *állos* (otro, ajeno) y *párex* (fuera, al lado, aparte) invierten su sentido y adquieren toda su fuerza: ahora sí hay y habrá algo (*ti*) ajeno (*állos*) fuera (*párex*) de lo que es. Sólo a alguien ingenuo le podría pasar desapercibida la analogía que existe entre estos tres personajes del drama metafísico: Anaximandro, Parménides y Platón, y los tres géneros del *Timeo*: el receptáculo, las Formas y el mundo sensible. Que Platón ocupa el lugar del hijo en el discurso verosímil (*eikòs lógos* o *eikòs mýthos*) narrado por Timeo es una hipótesis más que atendible: “Y también se puede asemejar el recipiente a la madre [*metrí*], aquello que se imita, al padre [*patrí*], y la naturaleza intermedia, al hijo [*ekgónol*].”²⁵ El hijo (*ékgonos*), sin embargo, no es un *kósmos* propiamente dicho, sino, a causa de la no inscripción del Nombre-del-Padre, un pseudo-*kósmos*, un *kósmos* fantasmático. En efecto, el padre Parménides no le responde al hijo Platón que lo que quiere la madre Anaximandro es el Fallo. Más bien, donde debería haberse inscrito el pronombre *oudén*, nada, hay sólo un agujero, un vacío al que el hijo Platón, el sujeto de la metafísica de Occidente, intentará cubrir con el pronombre *ti*, algo. ¿Y qué es *ti*? Es un fantasma, una muleta imaginaria que, pese a la forclusión del Nombre-del-Padre, o más bien a causa de ella, le proporciona al sujeto metafísico las herramientas rudimentarias pero suficientes para poder desarrollarse históricamente. Lacan lo dice con claridad: “Partamos de la idea de que un agujero, una falla, un punto de ruptura en la estructura del

²⁵ Platón, *Timeo*, edición bilingüe de José M. Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada, 2010, p. 253 (*Tim.* 50d2-4).

mundo exterior, está colmado por la pieza agregada que es el fantasma psicótico [*fantasme psychotique*]. ¿Cómo explicarlo? Tenemos a nuestra disposición el mecanismo de proyección [*projection*]].²⁶ El pronombre *ti* es la *proyección imaginaria* –noción de la que el propio Lacan va a desconfiar– que cubre el vacío dejado por el Nombre-del-Padre forcluido, el fantasma psicótico que hace posible que lo que entendemos por historia de la metafísica occidental haya podido desarrollarse. Las diferentes épocas del ser en su historicidad, lo que Hegel llama en la *Phänomenologie* “figuras de la conciencia [*Gestalten des Bewußtseins*]],”²⁷ no son más que las diversas configuraciones que, al modo de un caleidoscopio, ha ido adoptando este fantasma psicótico a lo largo del tiempo. Cada figura de la conciencia es una manifestación eventual y contingente del *tí*; no ya un armazón simbólico, sino un ordenamiento imaginario y especular. Nos preguntábamos qué es este *tí*; Lacan responde: “Es una imagen que no se inscribe en ninguna dialéctica triangular, pero cuya función de modelo, de alienación especular [*aliénation spéculaire*], le da pese a todo al sujeto un punto de enganche y le permite aprehenderse en el plano imaginario”.²⁸ El plano imaginario es el plano histórico. Por eso Hegel, además de enfatizar la centralidad histórica de la alienación (*Entfremdung*), habla de una *fenomenología* del espíritu.²⁹ Por eso también el mismo Lacan dice en el seminario XXIII que “la historia es el mayor de los fantasmas, si se puede expresar así. Detrás de la historia de los hechos en los cuales se interesan los historiadores, está el mito”.³⁰ Se entiende entonces por qué el parricidio platónico no es un verdadero parricidio. Lo que Platón rechaza de lleno no es al padre Parménides, que sigue funcionando en tanto padre real, sino su estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *oudén*. Lejos de lo que podría creerse, e incluso de lo que pareciera afirmar el mismo Platón, el Extranjero de Elea no comete un verdadera parricidio, sino “una especie de parricidio

²⁶ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, pp. 56-57.

²⁷ Hegel, G. W. F., *op. cit.*, p. 80.

²⁸ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 230.

²⁹ He desarrollado los lineamientos generales de esta ontología fenomenológica, diversa de la hegeliana, en *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023.

³⁰ Lacan, Jacques, *Seminaire XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 2005, p. 124.

[*hoïon patraloían*]”.³¹ Lo esencial aquí es el adjetivo *hoïon*, que el LSJ traduce, entre otras acepciones, por “*such as, of what sort, like as, of such and such a kind, manner*”. Menciono explícitamente este término porque indica la condición fallida, simulada, del parricidio. Si Platón no es un verdadero parricida (*patraloías*) sino una suerte de parricida (*hoïos patraloías*) es porque no mata realmente al padre Parménides, no inscribe la prohibición del Nombre-del-Padre en lo simbólico a fin de instaurar una lógica fálica; al contrario, hace *como si* (*hoïon*) cometiera un parricidio. Este *como si* va a determinar el decurso histórico, pre-psicótico, de la metafísica. Y si resulta ambigua la operación platónica, al punto de que yo mismo he vacilado a la hora de interpretarla en términos de represión o de forclusión,³² es porque finalmente “nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica”.³³ Esta sintomatología pre-psicótica encuentra su condición de posibilidad en el *hoïon* imaginario. Por eso no debe sorprendernos que Lacan recurra a las investigaciones de Helene Deutsch a la hora de comprender precisamente la compensación imaginaria que caracteriza a las pre-psicosis: “Encontramos manifiestamente allí el mecanismo del *como si*, que Helene Deutsch destacó como una dimensión significativa de la sintomatología de las esquizofrenias. Es un mecanismo de compensación imaginario [...], compensación imaginaria del Edipo ausente”.³⁴ Platón presiente que detrás de esta suerte de parricidio, de este simulacro de asesinato, se esconde el rostro frío de la locura: el *ápeiron* abisal de Anaximandro. Pocas líneas después de expresar la condición relativa y aparente del parricidio, el Extranjero le confiesa a Teeteto: “Temo que a causa de lo que dije me consideres como un loco [*manikòs*], tornándome ya hacia arriba, ya hacia abajo [*áno kai káto*]”.³⁵ Si el sujeto metafísico es un *manikós*, un loco, es porque su existencia histórica, compensada precariamente por la proyección fantasmática, no deja de rozar el filo de lo ilimitado e infinito (*ápeiron*). Lo que resulta forcluido en Platón no es entonces el padre Parménides, que sigue cumpliendo el rol de padre real, sino su

³¹ Platón, *Sofista*, op. cit., p. 391 (Sof. 241d3).

³² Cf. Prósperi, Germán O., “¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una ontología psicodélica” en *Kalagatos*, vol. 21, n° 2, 2024, p. eK24039.

³³ Lacan, Jacques, op. cit., 1981, p. 216.

³⁴ *Ibid.*, p. 218.

³⁵ Platón, *Sofista*, op. cit., p. 392 (Sof. 242a10-b1).

estatuto simbólico representado por la prohibición contenida en *ou-dén*. Detrás de *ti*, la ley descontrolada de la Madre acecha. Los cambios de época no son más que fenómenos de franja. Por ser de naturaleza imaginaria, el marco o el límite (*péras*) proporcionado por *ti* amenaza a cada instante con fracturarse y dejar al sujeto a merced del *ápeiron* materno. Es precisamente este fracaso de *ti*, esta ruptura de la muleta imaginaria y la consecuente infinitización de la realidad, lo que debemos analizar ahora. Será cuestión de comprender en qué sentido el fin de la metafísica anunciado por Heidegger y el fin de la historia anunciado por Alexandre Kojève coinciden con “el crepúsculo de la realidad que caracteriza la entrada en la psicosis”.³⁶ Si los sucesos históricos son fenómenos de franja, los sucesos post-históricos son fenómenos elementales.

4. La coyuntura dramática y el fin de la metafísica

El 3 de enero de 1889 deja Nietzsche su vivienda. En la plaza Carlo Alberto observa cómo un cochero pega a su caballo. Llorando se arroja al cuello del animal, con ánimo de protegerlo. Sobreco-gido por la compasión, se derrumba. Pocos días después Franz Overbeck busca al amigo mentalmente trastornado. Nietzsche vegetó todavía durante diez años.³⁷

Sólo si leemos “sujeto histórico-metafísico” allí donde Safranski escribe “Nietzsche” estaremos en condiciones de sopesar lo que ha sucedido ese 3 de enero de 1889 en la plaza Carlo Alberto de Turín, repitiendo literalmente una escena de *Crimen y castigo* en la cual Raskólnikov, antes de cometer el doble crimen, sueña que es niño y que camina de la mano de su padre rumbo al cementerio. Al pasar frente a una taberna, ve a unos campesinos borrachos que golpean un caballo hasta matarlo. Dominado por la compasión, el niño Raskólnikov se abraza al cuello del animal caído y lo besa. Ricardo Piglia, que juzga a esta repetición “increíble”, conjetura que el colapso de Nietzsche “repite una escena leída” y que por lo tanto “la teoría del Eterno Retorno puede ser vista como una descripción del efecto de memoria

³⁶ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 231.

³⁷ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gabás, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001, pp. 339-340.

falsa que produce la lectura”.³⁸ Más allá de la hipótesis interesante de Piglia, lo cierto es que esta fecha, el 3 de enero de 1889, “marca el fin de la filosofía”.³⁹ Dejo a los alienistas la interpretación psicológica de la persona que lleva por nombre Friedrich Wilhelm Nietzsche. Me interesa más bien avanzar una interpretación filosófica del sujeto de la metafísica, derrumbado en la plaza de Turín. Para eso es necesario considerar lo que anuncia otro hombre loco, también en una plaza, pero esta vez de un pueblo que desconocemos. Se trata del famoso parágrafo 125 de *Die fröhliche Wissenschaft*. El parágrafo lleva por título “Der tolle Mensch”, que suele traducirse por “el hombre loco”, aunque el significado de *toll* es amplio. Un lunático llega a la plaza de un pueblo y, con una linterna encendida en pleno mediodía, dice estar buscando a Dios. Quienes lo escuchan, ateos, se burlan de él. El loco entonces replica con la célebre sentencia: “¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”.⁴⁰ ¿Cómo debemos entender esta escena? Ni más ni menos que como la imposibilidad del Esquema R de Lacan. El loco sufre porque los demás hombres ni siquiera tienen conciencia del Esquema R, ni siquiera advierten lo que han perdido. Lo cual es natural: no se puede añorar lo que nunca se tuvo. Nietzsche anuncia la rotura de la muleta imaginaria (*ti*), condensada históricamente en la noción de Dios (*Gott*), apelando a la imagen de la linterna rota. La rotura de la linterna, un objeto que sirve precisamente para proyectar luz –y recordemos que términos como *phántasma* (simulacro, apariencia), *phantasía* (imaginación) o *phainómenon* (fenómeno) provienen de *pháos* (luz)–, indica el advenimiento del nihilismo. En efecto, luego de explicar la magnitud del teicidio ante un público perplejo, el loco “arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos y se apagó [*sie in Stücke sprang und erlosch*]”.⁴¹ Al apagarse la proyección fantasmática que velaba el agujero dejado en lo simbólico por el Nombre-del-Padre forcluido, la realidad deviene infinita y desértica. La tierra se desprende del sol y se abre un vacío ilimitado bajo los pies del sujeto cuya estructura psíquica se había constituido a partir de la forclusión platónica:

³⁸ Piglia, Ricardo, *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 86.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft* en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlín – Nueva York – Munich, W. de Gruyter, 1988, p. 481.

⁴¹ *Ibidem*.

¿Qué hemos hecho para desprender [*losketteten*] la tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, hacia adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo? ¿No vamos errantes como a través de una nada infinita [*ein unendliches Nichts*]? ¿No nos absorbe el espacio vacío [*der leere Raum*]?⁴²

El colapso psíquico de Nietzsche en la plaza de Turín debe entenderse a la luz de este desamarre (*losmachen*) de la tierra y el sol (o de los nudos, en la topología lacaniana). El hombre loco anuncia que la humanidad no dispone del Falo para afrontar la muerte de Dios. El teocidio del parágrafo 125 remite directamente al parricidio del *Sofista*, y más en concreto a la condición simulada o aparente de tal parricidio. El hombre loco le dice al mundo: lo que sucedió con Platón no fue un verdadero parricidio, es decir una inscripción del Nombre-del-Padre en lo simbólico a fin de hacer posible el uso del Falo en situaciones extremas; Platón no fue un parricida real, sino una suerte de parricida (*hoîos patraloías*), un parricida fallido o ilusorio; ahora la tierra se ha desprendido del sol y no tenemos manera de abrochar los significantes con los significados para estabilizar la significación; todo significa todo y nada significa nada; no hay arriba ni abajo porque no disponemos de un significante maestro que oriente la proliferación del sentido; la linterna que había servido para protegernos con una proyección fantasmática (el *ti*, el algo) del agujero provocado en lo simbólico por la forclusión del Nombre-del-Padre se ha hecho añicos, dejándonos sin recursos frente al espacio vacío (*der leere Raum*); los límites imaginarios que bien o mal habían enmarcado la realidad se han roto: naufragamos en una nada infinita (*ein unendlich Nichts*). Y dado que, según el adagio lacaniano que tanto suelen repetir los psicoanalistas, lo que fue forcluido en lo simbólico retorna en lo real, el *oudén* rechazado de plano por Platón vuelve como una nada infinita en lo real del mundo contemporáneo. Este es el verdadero sentido del nihilismo (*oudén* = *nihil* = nada). Pero, además, no es casual que sea justamente esta misma condición infinita o ilimitada de la realidad la que conduzca a otro autor notable, Georg Cantor, a los precipicios de la locura.

⁴² Nietzsche, Friedrich, *op. cit.*, p. 481.

En los mismos años en los que Nietzsche cae desplomado junto a un caballo en Turín y el presidente Schreber sueña con ser vejado por Dios, Cantor sufre una serie de crisis mentales. El primer episodio importante se registra en mayo de 1884; el segundo, en 1904. De ahí en más, Cantor será hospitalizado en varias oportunidades en la *Halle Nervenlinik*. ¿De qué se trata en este caso? Los especialistas han propuesto varias hipótesis para explicar la enfermedad de Cantor. Lo mismo que en el caso de Nietzsche, dejaré estas conjeturas para los psicólogos. Sólo me interesa lo que nos dice “el caso Cantor” del sujeto histórico de la metafísica occidental. Conviene recordar, sin embargo, lo que explica Joseph Dauben respecto de la primera crisis de 1884:

Sus esfuerzos para resolver la conjetura acerca del *continuum* alcanzaron un punto extremo. Su determinación lo llevó muy lejos, y como sus fuerzas estaban agotadas, el colapso resultó inevitable. Cayó en el abismo de la depresión, que lo dejó débil e inseguro respecto de sí mismo y de su teoría de los conjuntos transfinitos.⁴³

Dauben tiene el mérito de considerar que el colapso mental de Cantor posee una relación directa con sus investigaciones matemáticas. De hecho, poco después insiste en que “parece haber un nexo entre los períodos de desequilibrio emocional y los impases difíciles en sus matemáticas”.⁴⁴ ¿Cuál es esta relación? ¿Cuál es el riesgo que presiente Cantor en sus avances matemáticos? El riesgo, al igual que sucede con Nietzsche pero aquí con mayor claridad, es la infinitización de la realidad.⁴⁵ En efecto, si antes el infinito actual era sólo predicado de Dios, ahora se predica de la realidad misma. La noción de *transfinitum* conduce a Cantor a la locura porque amenaza el *ti* de la proyección fantasmática. La única vía de escape que encuentra para mantener enmarcada a la realidad es fundamentar lo transfinito en lo Absoluto: el *ens supremum* y *causa sui* de la metafísica. Dios, asevera, es lo absolutamente Infinito, el Infinito más allá de lo matematizable, la piedra basal de la jerarquía transfinita. Como dice en una

⁴³ Dauben, Joseph, “Georg Cantor’s creation of transfinite set theory: personality and psychology” en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1, 1979, p. 33.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ Cf. Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001, pp. 260-270.

carta del 26 de enero de 1886 dirigida al cardenal Franzelin, la teoría de conjuntos reproduce, a nivel matemático y formal, “la diferencia entre el «*Infinitum aeternum increatum sive Absolutum*», que se refiere a Dios y a sus atributos, y el «*Infinitum creatum sive Transfinitum*»”.⁴⁶ Introduciendo esta distinción entre lo *transfinitum* y lo *absolutum*, Cantor intenta mantener la proyección imaginaria del *ti* en funcionamiento. Sin embargo, percibe que lo *transfinitum* convierte al mundo en una proliferación ilimitada de multiplicidades. Detrás de su teoría de conjuntos, siente el acecho de la ley descontrolada de la Madre. El *ápeiron* de Anaximandro, después de todo, toca a las puertas del mundo. Por eso no es casual que Cantor recurra al *Filebo* platónico para elaborar su noción de multiplicidad. En una nota de la *Mannichfaltigkeitslehre* dice explícitamente que él entiende por multiplicidad lo que “Platón llamó *miktón*, una mezcla ordenada de *ápeiron*, es decir de lo ilimitado o lo indeterminado al cual yo llamo infinito-inauténtico, y de *péras*, es decir del límite”.⁴⁷

Lo notable de Cantor es que, a pesar del riesgo que presiente –y padece, literalmente–, no cesa nunca en su esfuerzo por llevar cada vez más lejos su teoría de los números transfinitos. De algún modo, de un modo por cierto paradójico, su misma insania lo convence de que va por el buen camino. Una voz interior, secreta y venida de lo alto, asegura, le dicta sus ideas y le sugiere nuevas líneas de investigación. En una de sus internaciones escribe un panfleto titulado *Ex Oriente Lux* que contiene un diálogo entre un maestro y un discípulo, un poco en la línea del *Periphyseon* de Eriúgena, cuyo objetivo es demostrar que el Cristo era el hijo natural de José de Arimatea. Según Alain Badiou, lo que atormenta a Cantor es el desgarramiento entre una Verdad eterna representada por la teoría racional de los números infinitos, y el individuo concreto, cristiano y religioso, que pretende fundar las multiplicidades transfinitas en el Dios de la metafísica:

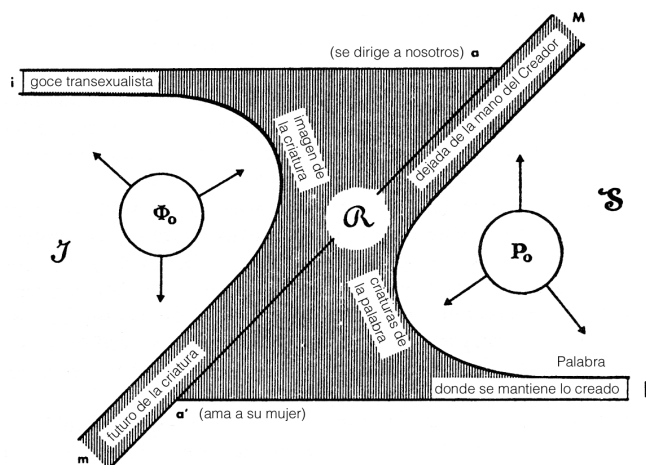
Cantor va a intentar establecer de aquí en más la diferencia entre lo infinito matemático y lo infinito teológico en el concepto mismo de infinito, sin estar él mismo

⁴⁶ Cantor, Georg, *Briefe*, hrsg. von H. Meschkowski und W. Nilson, Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 1991, pp. 254-255.

⁴⁷ Cantor, Georg, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, ed. Ernst Zermelo, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 204, nota 1.

demasiado convencido. Va a escribir a la Curia romana para pedir consejo. Se va a volver loco...⁴⁸

Cantor habría intentado compensar la transfinitización del mundo con la unidad absoluta de Dios, es decir habría intentado volver a cubrir el agujero en lo simbólico, abierto por la proliferación de los conjuntos transfinitos, con el fantasma del *ti* metafísico. En efecto, la noción genial de *transfinitum* provoca en la realidad el típico movimiento de asíntota y de hipérbola que, según Lacan, caracteriza a la psicosis desencadenada. Con el Esquema I, surgido a partir del análisis del caso Schreber, Lacan pretende dar cuenta del proceso de infinitización del mundo en el que se hunde el psicótico y al que intenta estabilizar a través del delirio.



Este Esquema, explica Lacan, representa las condiciones bajo las cuales la realidad se ha restaurado para el sujeto, es decir una vez que el delirio ha logrado estabilizar la ausencia del Padre (P_0) y del Falo (Φ_0) o, dicho de otro modo, una vez que el sujeto ha sido capaz de construir otro *ti* delirante. Pero lo que me interesa fundamentalmente es “la doble curva de la hipérbola” y “la doble asíntota” a las que recurre Lacan en este Esquema para explicar el proceso de infinitización que desintegra la realidad del sujeto cuando el brote acontece. Nótese que, a diferencia del Esquema R, en este caso las cuatro esquinas (m, I, i, M) están abiertas y tienden al infinito. Mi tesis es

⁴⁸ Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion, 2010, p. 106.

que la teoría de los números transfinitos de Cantor es la formulación matemática del deslizamiento asintótico alrededor de los dos agujeros, P_0 y Φ_0 , que el mismo Cantor experimentó, en cuerpo y alma, en el momento de su brote. Cantor logró formular matemáticamente lo que Lacan llamó *crépuscule du monde*: “Desde el punto de vista fenomenológico, y siendo prudente, se admitirá que estamos ante un estado que puede calificarse de crepúsculo del mundo”.⁴⁹ Que ese crepúsculo, además, coincide con la consolidación del capitalismo es algo que resulta obvio para cualquier lector de *L'Anti-Œdipe*.

5. Delirio y capitalismo

En el primer tomo de *Capitalisme et schizophrénie*, Deleuze y Guattari distinguen, apoyándose en Marx, tres grandes formaciones socio-históricas: la máquina territorial primitiva, que opera una codificación de los flujos sobre el cuerpo pleno de la tierra; la máquina despótica, que sobrecodifica la codificación previa sobre el cuerpo pleno del despota; la máquina capitalista, que descodifica todos los flujos sobre el cuerpo pleno del capital-dinero y desterritorializa el *socius*. En el caso del capitalismo, es precisamente la descodificación o, mejor aún, la conjunción de todos los flujos descodificados la que crea las condiciones para que la máquina moderna pueda existir. Sin embargo, al mismo tiempo que descodifica los flujos, los captura en una axiomática acaso más perversa y terrible que las codificaciones de las máquinas anteriores. En tanto presupone una descodificación y una desterritorialización de los flujos, el capitalismo posee una relación esencial con la esquizofrenia. Sin embargo, la esquizofrenia no sólo descodifica los flujos de deseo, sino que además los des-axiomatiza. Por eso Deleuze y Guattari dicen que “la esquizofrenia es el límite absoluto, pero el capitalismo es el límite relativo”.⁵⁰

Si el proceso histórico llega a su fin con el capitalismo es ante todo porque el funcionamiento capitalista de la máquina moderna es eminentemente esquizofrénico. No es el capitalismo en tanto capitalismo el que termina la historia, sino el capitalismo en tanto esquizofrénico. La esquizofrenia “es nuestra «enfermedad», nosotros,

⁴⁹ Lacan, Jacques *op. cit.*, 1981, p. 123.

⁵⁰ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, París, Éditions de Minuit, 1972, p. 209.

hombres modernos. Fin de la historia no tiene otro sentido”.⁵¹ Deleuze y Guattari están cerca y a la vez lejos de Kojève. Cerca, en la medida en que admiten el fin de la historia e identifican a ese fin con el advenimiento y la consumación del sistema capitalista; lejos, en tanto el fin de la historia no implica de ningún modo una totalidad de sentido ni una supresión del deseo, sino la pérdida de sentido y la fluidez inmanente del deseo esquizo. La historia termina en el delirio esquizofrénico. Sin embargo, Deleuze y Guattari no dejan de advertir que el delirio puede adoptar también rasgos paranoicos o reaccionarios: “El delirio tiene como dos polos, racista y racial, paranoico-segregativo y esquizo-nomádico. Y entre los dos tantos deslizamientos sutiles inciertos, donde el inconsciente mismo oscila entre sus cargas reaccionarias y sus potencialidades revolucionarias”.⁵²

¿Qué sucede en el mundo de hoy? El triunfo del delirio paranoico-segregativo, del delirio fascista. La máquina capitalista crea formas de subjetividad centradas en la noción de individuo. La individualidad es el núcleo distintivo que caracteriza al delirio capitalista, que yo propondría calificar de monadológico, en lo que concierne al sujeto. El sueño capitalista es producir *mónadas sin ventanas* (salvo las de Windows). Una mónada es un individuo presuntamente autónomo y libre. No es casual que Lacan, en el seminario III sobre las psicosis, haya afirmado que la idea de un individuo autónomo y libre “es algo que merece compararse punto por punto con un discurso delirante. Lo es. No deja de tener que ver con la presencia del individuo moderno en el mundo, y en sus relaciones con sus semejantes”.⁵³ En efecto, como epílogo del brote psicótico del sujeto histórico-metafísico, brote correlativo a la instauración del capitalismo, el delirio dominante de las últimas décadas parece haber confluído en una sociedad monadológica. Es como si la máquina capitalista utilizara la imposibilidad de responder del sujeto que caracteriza a la coyuntura dramática y al consecuente desencadenamiento de la psicosis como el motor mismo de su delirio. El dispositivo capitalista pareciera decirse a sí mismo: si no se puede responder porque no hay un sostén simbólico que lo permita, entonces convirtamos a esa imposibilidad en la condición

⁵¹ *Ibíd.*, p. 156.

⁵² *Ibíd.*, p. 126.

⁵³ Lacan, Jacques, *op. cit.*, 1981, p. 150.

misma del delirio. Lacan ha insistido en varias oportunidades que el desencadenante del brote psicótico es una situación determinada en la que el sujeto es llamado a responder pero no puede hacerlo porque no encuentra los medios simbólicos, ausentes por la forclusión del Nombre-del-Padre y la consecuente carencia del Falo, para elaborar una respuesta posible: “¿Qué atisbamos de la entrada en la psicosis? En función de determinado llamado al que el sujeto no puede responder [*ne peut pas répondre*], se produce una proliferación imaginaria de modos de ser que son otras tantas relaciones con el otro con minúscula, proliferación que sostiene cierto modo del lenguaje y la palabra”.⁵⁴ La fase tardía de la máquina capitalista en la que nos encontramos se caracteriza por haber logrado imponer, como forma imaginaria o fantasma privilegiado, la idea de que *somos* individuos y de que, en cuanto tales, *no debemos ni podemos responder*. Un individuo es quien no se hace responsable. Tal es su delirio. Nadie lo ha expresado mejor que Osvaldo Lamborghini. En la IV sección de *Sebregondi retrocede*, luego de compensar la forclusión del Nombre-del-Padre con la serie fantástica y delirante “Papá, papaz, papaí, paisá, paisagrí”⁵⁵ y de romper la articulación convencional con el ritmo de una puntuación filosa y ametrallada, muestra la desintegración del sintagma “No se puede responder” y el consecuente agujero en lo simbólico que sale a la luz en el brote psicótico (se trata desde luego del mismo agujero en el que se habían abismado Nietzsche y Cantor, pero también Hölderlin, Nerval, Van Gogh, Schreber, Warburg, Artaud, Nijinsky y tantos otros):

No se puede responder o se puede responder se puede responder
 der e puede responder puede responder uede responder ede
 responder de responder e responder responder esponder
 sponder ponder onder nder der er r .⁵⁶

Hoy nos encontramos en el espacio vacío que continúa después de la última “r”. ¿Podemos responder aún? ¿Es factible articular todavía una respuesta? ¿Sigue teniendo sentido, en pleno siglo XXI, la palabra “responsabilidad”?

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 289.

⁵⁵ Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y Cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 66.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 68.

6. Metáfora política delirante

En principio, respecto al brote psicótico, como respecto a casi todas las cosas de este mundo, es necesario captar su carácter anfibológico. Por un lado, el brote da lugar a un delirio fascista, (paleo)libertario, centrado en la idea de un individuo autónomo y libre. Propongo llamarlo *delirio monadológico*. Esta modalidad delirante asegura que los sujetos son *mónadas sin ventanas*. Pero, por otro lado, el brote da lugar también a un delirio no fascista ni reaccionario, sino emancipador, un delirio centrado en la idea de comunidad y de responsabilidad. Propongo llamarlo *delirio comunitario*. Esta modalidad delirante asegura que los sujetos son *ventanas sin mónadas*. ¿Qué significa ser una ventana? Significa carecer de substancia, de interioridad o, con más rigor, concebir a la interioridad como un efecto del afuera. Una ventana es un hueco, una zona de pasaje: un sujeto. Nuestra tarea política es sustituir el delirio monadológico por el delirio comunitario. Y dado que hablar de sustitución es hablar de metáfora, llamaré al pasaje de un delirio a otro –de un significante a otro– *metáfora política delirante* (MPD). La estructura formal más simple de la MPD, análoga a la metáfora paterna lacaniana, es la siguiente:

$$\frac{\text{Delirio comunitario}}{\text{Delirio monadológico}} \cdot \frac{\text{Delirio monadológico}}{x} \rightarrow \text{Delirio comunitario} \left(\frac{A}{\text{Comunidad organizada}} \right)$$

Todo proceso metafórico produce un plus de significación que en este caso está representado por la *comunidad organizada* de Perón, cuya forma más actual y acorde al desafío de construir un nuevo *ti* a través del delirio es la *comunidad permanente* de Damián Selci. Si en Perón encontramos las bases para toda organización comunitaria, en Selci encontramos una teoría de la vida no-individual y de la responsabilidad absoluta. Lo que se logra con la MPD no es simplemente la sustitución de un significante por otro, sino de una *lógica* significativa por otra, es decir un modo novedoso de articular significantes. Por eso la MPD sustituye delirios, procesos, maneras de desplazamientos significantes. Lo que llamo “Delirio comunitario”, además de ser obviamente un significante en sí mismo, es un *modo de articular* significantes; lo cual se aplica también al significante “Delirio monadológico”, que sin embargo funciona a partir de una des-articulación o, con mayor rigor, de una articulación de la des-articulación. El mérito de la propuesta militante de Selci es que, al

partir de la Insubstancia, no presupone ninguna relación natural entre los significantes. Pero justamente por eso, porque no hay relación necesaria entre los significantes, toda relación, todo paso de S1 a S2, es eminentemente contingente y política. La misma insubstantialidad de los significantes y la consecuente arbitrariedad de su relación implica que todo paso requiera de una organización. Selci propone ni más ni menos que un nuevo delirio. ¿Por qué se trata de un delirio? Porque ya no existe ningún Falo que garantice las relaciones entre los significantes.⁵⁷ Es la consecuencia directa de la forclusión del Nombre-del-Padre que tuvo lugar en la filosofía platónica. No hay ningún Otro del Otro que venga a certificar el modo correcto en el que deberíamos pasar de S1 a S2.⁵⁸ Hay agujero, hueco, fisura. Y si hay agujero, hueco y fisura hay delirio, o al menos debería haberlo, si es que queremos salir de la perplejidad y no dejar que la máquina capitalista nos muestre la (falsa) salida con su delirio letárgico y aburrido. Desde esta perspectiva, el delirio militante de Selci se ubica en las antípodas del delirio monadológico: “En la medida en que no hay relación sexual entre los significantes, en la medida en que hay antagonismo, *cualquier* paso de S1 a S2 correrá por cuenta de nuestra *responsabilidad*, y esto de manera *absoluta*”.⁵⁹ Por el contrario, el delirio monadológico se asienta en el “no se puede responder” de Lamborghini; convierte a esa consigna, típica de la perplejidad psicótica, en su eslogan y en el centro de su movimiento gravitatorio; transforma a todo sujeto en una mónada hermética e irresponsable. Como no hay paso natural entre S1 y S2, como vivimos en la era de la Insubstancia, el delirio monadológico renuncia a todo paso y tiende a que cada significante se cierre sobre sí. Sin embargo, esa renuncia a la articulación es sólo aparente. En verdad, genera una articulación tácita a partir de la des-articulación: lo que articula ahora a los significantes es justamente el hecho de estar des-articulados. Esa es la perversión del delirio monadológico que los medios de comunicación suelen llamar “discursos de odio”. El delirio militante de Selci, por el contrario, se hace responsable de la articulación entre significantes. Allí

⁵⁷ Esta interpretación de la teoría de la militancia de Selci en términos de delirio corre por mi cuenta. En la medida en que la militancia asume la ley de la castración y la *manque à être* del sujeto del inconsciente, no habría posibilidad, según los mismos presupuestos de Selci, de entender a la “metáfora militante” como una “metáfora delirante”. Propongo deliberadamente aquí, entonces, una lectura de la teoría de Selci que probablemente no sería admitida por el propio Selci.

⁵⁸ Recordemos que para el Lacan del seminario V el Nombre-del-Padre es aún el Otro del Otro que, en cuanto tal, instituye la ley. Ya en el seminario siguiente, en 1959, Lacan lanzará la célebre consigna de que *no hay Otro del Otro*.

⁵⁹ Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020, p. 48.

donde el delirio monadológico encontraba la coartada para su inocencia, la militancia encuentra el llamado a la responsabilidad absoluta. Es precisamente porque “no se puede responder”, porque no hay ninguna respuesta caída del cielo, porque no hay garantías, que la militancia asume la responsabilidad del paso de S1 a S2. El delirio monadológico, a pesar de presuponer a la Insubstancia, es un delirio profundamente substancialista, esto es, centrado en la inocencia. El delirio comunitario, en cambio, es más cercano a la militancia ya que no piensa al sujeto en términos de mónada o unidad cerrada, sino en términos de ventana: puro pasaje, tránsito significativo. El sujeto del delirio comunitario nunca está en sí mismo, porque no hay un sí mismo, sino en otro(s). Todo lo contrario de la inocencia substancialista del delirio monadológico. Por eso Selci sostiene que “la militancia identifica en la substancia al enemigo fundamental: la Inocencia. Una substancia nunca está en posición de responder por cómo es. Una substancia, digamos, no puede cambiar”.⁶⁰ Frente a la inocencia y su inveterada reticencia a responder, la militancia no sólo responde, sino que responde para que el otro también responda. En suma, creo que los libros de Selci nos permiten al menos imaginar un delirio posible diverso al monadológico, un delirio que además cuenta con un programa, una voluntad política y una organización.

Conclusión

El sujeto histórico-metafísico nace del vientre de Anaximandro, ilimitado e infinito (*ápeiron*), fecundado por el esperma de Parménides, limitado y legal (*peîras*). Lleva por nombre Platón. El Padre dicta la ley: no hay ni habrá nada ajeno fuera de lo que es (*oudèn gàr <è> estìn è éstai állo párex toû eóntos*), pero la ley no se instala en lo simbólico porque la prohibición, el pronombre *oudén*, nada, resulta forcluido. Para el pequeño Platón, es absolutamente cierto que, a diferencia de lo que había decretado su padre, hay y habrá algo ajeno fuera de lo que es (*<è> estìn è éstai ti állo párex toû eóntos*). El pronombre *ti*, el “algo”, de naturaleza fantasmática, viene a velar el hueco dejado en lo simbólico por el *oudén*, la “nada”, el “no”, forcluido. De allí en más, el *ápeiron* de la Madre Anaximandro no dejará de acechar al sujeto Platón. Lo veremos emerger con toda su fuerza cuando Nietzsche anuncie el advenimiento de una nada *infinita* y Cantor su teoría de los números *transfinitos*. En

⁶⁰ Selci, Damián, *op. cit.*, p. 45.

efecto, a fines del siglo XIX se produce el brote psicótico del sujeto que había nacido con Platón, del sujeto cuyo nombre es Platón (razón por la cual se suele decir que la metafísica occidental es eminentemente platónica). El siglo XX, por eso mismo, es lo que queda del sujeto luego del brote psicótico. De allí su naturaleza profundamente delirante: delirio nazista, delirio stalinista, delirio consumista, delirio financiero, delirio anarquista, delirio libertario, delirio extractivista, etc.; cualquier cosa con tal de conjurar la perplejidad helada del brote. El siglo XXI, nuestro tiempo, también es delirante, pero el delirio triunfante parece girar alrededor de la noción de individuo autónomo y libre. Frente a este delirio perverso y destructivo, la tarea política que tenemos por delante consiste en sustituirlo por otro delirio de naturaleza comunitaria. Llamo a dicha sustitución *metáfora política delirante*. Esta operación da como plus de significación la posibilidad de una comunidad organizada que encuentra en la doctrina peronista, pregonada en los años setenta por las agrupaciones de izquierda –John W. Cooke a la cabeza– y resituada actualmente en el horizonte de la Insustancia por Damián Selci, la posibilidad de un nuevo delirio.

Hay dos modos posibles de salir del laberinto crepuscular al que parece habernos confinado el brote psicótico del sujeto histórico-metafísico: el delirio monadológico y el delirio comunitario. El delirio monadológico, que piensa al sujeto como una *mónada sin ventanas*, es una falsa salida, una salida hacia adentro: al final del camino no nos espera Ariadna sino el Minotauro. Por el contrario, el delirio comunitario, que piensa al sujeto como una *ventana sin múnadas*, es la verdadera salida o, por lo menos, la salida que lleva a lo que me gustaría llamar, con Alain Badiou y Silvia Schwarzböck, la *vida verdadera*: al final del camino nos espera Ariadna, que ahora ha cambiado su nombre por el de Eva. Si Osvaldo Lamborghini no podía responder, Leónidas, su hermano, parece encontrar una respuesta en la voz de Eva que, desde el frente de una columna, cuando la linterna del mundo pareciera haberse roto en mil pedazos abismándonos en una oscuridad individualista y terrorífica, nos sigue exhortando a mantener la llama comunitaria encendida:

¡Y hagamos antorchas
compañeros!
gritó la mujer que iba al frente⁶¹

⁶¹ Lamborghini, Leónidas, *El solicitante descolocado*, Buenos Aires, Paradiso, 2008, p. 79.

Bibliografía

- Badiou, Alain, *Second manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion, 2010.
- Cantor, Georg, *Briefe*, hrsg. von H. Meschkowski und W. Nilson, Berlín-Heidelberg, Springer-Verlag, 1991.
- , *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, ed. Ernst Zermelo, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.
- Dauben, Joseph, “Georg Cantor’s creation of transfinite set theory: personality and psychology” en *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 1, 1979, pp. 27-44.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *L’anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, París, Éditions de Minuit, 1972.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente Vorsokratiker*, Dublin, Zurich Weidmann, 1972.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria E., *Los filósofos presocráticos*, introducciones, traducciones y notas por C. Eggers Lan y V. E. Julia, Madrid, Gredos, 1981.
- Eidelsztein, Alfredo, *Las estructuras clínicas a partir de Lacan. Volumen I*, Buenos Aires, Letra Viva, 2001.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes* en *Werke 3*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- Heidegger, Martin, “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik” en *Gesamtausgabe 11*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006.
- , *Wegmarken* en *Gesamtausgabe 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976.
- Jaran, François, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.
- Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966.
- , *Seminaire III. Les psychoses (1955-1956)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1981.

- , *Seminaire V. Les formations de l'inconscient (1957-1958)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1998.
- , *Seminaire XXIII. Le sinthome (1975-1976)*, texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 2005.
- Lamborghini, Leónidas, *El solicitante descolocado*, Buenos Aires, Paradiso, 2008.
- Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y Cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Lidell, Henry George; Scott, Robert y Jones, Henry Stuart, *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft en Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 3, Berlín – Nueva York – Munich, W. de Gruyter, 1988.
- Piglia, Ricardo, *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Platón, *Sofista en Diálogos V*, trad. N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 2007.
- , *Timeo*, edición bilingüe de José M. Zamora Calvo, notas a la traducción y anexos de Luc Brisson, Madrid, Abada, 2010.
- Preciado, Paul, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, París, Grasset, 2020.
- Prósperi, Germán O., “¿Qué es metanfetafísica? Prolegómenos a una ontología psicodélica” en *Kalagatos*, vol. 21, n° 2, 2024, p. eK24039.
- , *Metanfetafísica. Ensayo de sobredosis ontológica*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2023.
- Rubin, Gayle, “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex” en Rayna N. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, Nueva York – Londres, Monthly Review Press, 1975, pp. 157-210.
- Sadler, Ted, *Heidegger and Aristotle. The Question of Being*, Londres, Athlone, 1966.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. Raúl Gábás, Barcelona, Círculo de Lectores, 2001.
- Selci, Damián, *La organización permanente*, Buenos Aires, Cuarenta Ríos, 2020.

Circulaciones y resonancias del spinozismo en las primeras décadas del siglo XIX argentino

Traces and Influences of
Spinozism in the first decades
of the 19th Century in Argentina

NATALIA SABATER

pianoymusica@gmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS –
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 18 de enero de 2025 - Aceptado el 3 de febrero de 2025.

Natalia Sabater es Licenciada en Filosofía (FFyL-UBA), especializada en el área de Filosofía Moderna. Se encuentra concluyendo su doctorado en Filosofía (UBA) con una beca interna doctoral otorgada por el CONICET. Su investigación versa sobre la recepción de la filosofía de Baruch Spinoza en Argentina desde el siglo XVIII hasta 1950. Es docente de la materia Historia de la Filosofía Moderna (FFyL-UBA). Se desempeñó como docente de Introducción al Pensamiento Científico (CBC-UBA/2014-2019). Ha participado en Proyectos UBACyT, PICT, PIDAE, entre otros, sobre filosofía moderna y epistemología. Dirige el grupo de lectura e investigación *Comunidad Spinoza* formado por estudiantes avanzados de la carrera de Filosofía (FFyL, UBA) y es integrante del *Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo* dirigido por la Dra. María Jimena Solé. Ha publicado libros como autora y compiladora, así como diversos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.



RESUMEN: ¿Puede rastrearse una presencia del pensamiento de Baruch Spinoza en Argentina en el siglo XIX? En el presente artículo defenderemos que es posible establecer ciertas líneas de afinidad, reciprocidades y puntos comunes entre el pensamiento spinoziano y el de los filósofos locales de la época, entendiendo que la recepción del spinozismo en Francia y Alemania por parte de muchos pensadores que fueron referentes claves de nuestros intelectuales fue la mediación a través de la cual se recibieron matrices conceptuales fundamentales de la filosofía de Spinoza. La hipótesis que defenderemos es que puede esbozarse una recepción de carácter filosófico de tesis spinozianas en producciones de intelectuales argentinos del siglo XIX que se encuentra mediada por otras fuentes e interpretaciones, que se entrama con las distintas lecturas del spinozismo que proliferaron en Francia y Alemania en el siglo XVIII pero que también presenta un componente local singular que expresa problemas e interrogantes propios de la filosofía argentina de la época. Sostendremos que aquellos conceptos en función de los cuales puede establecerse este vínculo especulativo dialogan directamente con el proyecto ético-político de Spinoza, dimensión a través de la cual se construye posteriormente la recepción del spinozismo en Argentina durante el siglo XX.

PALABRAS CLAVE: Recepción – spinozismo – filosofía argentina – ética

ABSTRACT: Can traces of Baruch Spinoza's thought be identified in Argentina in the 19th century? This article argues that it is possible to establish certain lines of affinity and reciprocity between Spinozist philosophy and the ideas of local philosophers of the time. We propose that the reception of Spinozism in France and Germany, mediated through key thinkers who influenced Argentine intellectuals, served as the primary channel through which conceptual frameworks of Spinoza's philosophy were received. Our hypothesis suggests that a philosophical reception of Spinozist theses can be discerned in the productions of Argentine intellectuals of the 19th century. This reception, shaped by other sources and interpretations, intertwines with the diverse readings of Spinozism that proliferated in France and Germany in the 18th century. At the same time, it reveals a unique local dimension, addressing issues and questions specific to Argentine philosophy of the period. We will argue that the concepts through which this speculative connection can be established directly engage with Spinoza's ethical-political project. This dimension subsequently shaped the reception of Spinozism in Argentina during the 20th century.

KEY WORDS: Reception – Spinozism – Argentine philosophy – Ethics

1. Introducción

¿Es posible delinear una recepción de ideas y matrices conceptuales propias del pensamiento de Baruch Spinoza en Argentina en el siglo XIX? ¿Puede rastrearse una presencia del spinozismo en nuestras tierras en el período posrevolucionario? Dada la casi total ausencia de referencias a su figura y a su filosofía en esta etapa podría pensarse a primera vista que la respuesta a estos interrogantes es negativa. El clima intelectual que caracteriza el movimiento de la independencia y que determina, también, la práctica intelectual de las décadas siguientes en el territorio argentino se vincula fuertemente con el proyecto de conformar una nación, con una preocupación política, con la demanda fáctica de establecer los pilares de una sociedad nueva, de una identidad y un pensamiento nacional. En vistas a ello, las referencias centrales de los intelectuales argentinos del período fueron filosofías de tradición francesa –que se pensaban como especialmente fértiles para orientar la construcción de la nueva nación independiente, por originarse ellas mismas al calor de la revolución– y también muchos pensadores alemanes del idealismo y el romanticismo. Los dos movimientos filosóficos que caracterizaron a grandes rasgos el pensamiento nacional de la primera mitad del siglo se relacionan, por un lado, con la Ilustración y, por otro, con el romanticismo.¹ Con el fin del período colonial, en los primeros años tras la revolución, la influencia de la llamada ideología francesa y del sensualismo de Condillac fue predominante. A partir de la década del 30 comienza a cobrar centralidad el eclecticismo, en especial Cousin y Lermínier, los saintsimonianos y el movimiento romántico.² Así, nuevas manifestaciones y convicciones filosóficas se

¹ Cf. Castex, Adelina, “Alberdi y el historicismo” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 2092-2093; Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, México, Estela, 1961, pp. 57-58, 113-115.

² Cf. Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1992, p. 22.

fueron abriendo paso vertiginosamente. Aquello que emergía como lo más fructífero a la hora de iluminar las reflexiones filosóficas sobre nuestra coyuntura era lo que se revelaba como estrictamente útil para el proyecto de sentar las bases de las nuevas instituciones argentinas, como vehículo para pensar nuestra propia realidad.

En este contexto histórico y filosófico resulta difícil seguir el rastro de la presencia de Spinoza e incluso puede parecer, como decíamos, que no podrían establecerse cercanías especulativas con el spinozismo. En el presente artículo defenderemos, sin embargo, que es posible establecer ciertas líneas de afinidad, reciprocidades y puntos comunes entre el pensamiento spinoziano y el de los filósofos locales de la época, entendiendo que la recepción del spinozismo en Francia y Alemania por parte de muchos pensadores que fueron referentes claves de nuestros intelectuales fue la mediación a través de la cual se recibieron matrices conceptuales fundamentales de la filosofía de Spinoza. La hipótesis que defenderemos es que puede esbozarse, entonces, una recepción de carácter filosófico de tesis spinozianas en producciones de intelectuales argentinos del siglo XIX que se encuentra mediada por otras fuentes e interpretaciones, que se entrama con las distintas lecturas del spinozismo que proliferaron en Francia y Alemania en el siglo XVIII pero que también presenta un componente local singular que expresa problemas e interrogantes propios de la filosofía argentina de la época. Sostenemos que aquellos conceptos en función de los cuales puede establecerse este vínculo especulativo dialogan directamente con el proyecto ético-político de Spinoza, dimensión a través de la cual se construye posteriormente la recepción del spinozismo en Argentina durante el siglo XX.

En línea con esta hipótesis es menester destacar que, como hemos mostrado en otros trabajos,³ puede constatarse en nuestro territorio una presencia del nombre de Spinoza y de elementos importantes de su pensamiento desde la época colonial. Profesores y estudiantes de la Universidad de Córdoba y del colegio de San

³ Cf. Sabater, Natalia, "La figura de Spinoza en el *Teatro Crítico Universal* de Benito Feijoo", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXVI, 1, 2021, pp. 7-25; Sabater, Natalia, "Recepción del pensamiento moderno europeo y enseñanza de la filosofía en el siglo XVIII en el Río de la Plata. El caso de Baruch Spinoza", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43, 126, 2022, pp. 1-31.

Carlos de Buenos Aires refieren al spinozismo,⁴ discuten y se proponen rebatir tesis centrales de este sistema, al que no acceden de forma directa sino por distintas menciones y noticias presentes en otras fuentes, principalmente en las obras del cura benedictino Benito Feijoo⁵ y en publicaciones periódicas como las *Mémoires de Trévoux*, que brindaban sustanciales noticias sobre las ciencias experimentales y los filósofos modernos de la época y en las que se encuentran alusiones explícitas a Spinoza. Estos antecedentes muestran que existía un rastro, una huella del spinozismo en este territorio en el período histórico previo al que abordaremos aquí que llega hasta el siglo XIX, con el que puede establecerse una continuidad y que permite pensar en una circulación de la figura y la filosofía de Spinoza en la etapa posrevolucionaria. Pero, además, es fundamental considerar que existe una recepción importante del pensamiento del holandés tanto en Alemania como en Francia de la que participan activamente muchos de los autores que los pensadores argentinos se encuentran leyendo y discutiendo. En ese sentido, Spinoza es un interlocutor filosófico de fuentes que tuvieron una relevancia central en este período en Argentina, lo que hace posible pensar en un contacto de los filósofos nacionales con sus ideas a través de dichos materiales, en un diálogo mediado, colateral, con elementos medulares del spinozismo.

En el caso de la recepción francesa,⁶ desde el extenso artículo que Pierre Bayle le dedica a Spinoza en su *Dictionnaire historique et critique* en el que le adjudica una autocontradicción irresoluble y una posición herética que niega la existencia del Dios del teísmo,⁷ el

⁴ Al respecto ver también: Tatián, Diego, “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 119-223.

⁵ Ver: de Olaso, Ezequiel, “Spinoza y nosotros” en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.

⁶ Como bibliografía general sobre el tema puede consultarse: Vèrniere, Pierre, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París, PUF, 1954; Citton, Yves, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, París, Éditions Amsterdam, 2006; Prélourentzos, Yannis, “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días” en Domínguez, Atilano (ed.), *Spinoza y España. Actas del congreso internacional sobre «Relaciones entre Spinoza y España»*, Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 87-106; Laerke, Mogens, “Spinoza in France, c. 1670–1970”, Author version from *A Companion to Spinoza*, 2021, hal-03287730, pp. 3-4. Disponible en: <https://hal.science/hal-03287730/document>.

⁷ Cf. Bahr, Fernando, “Spinoza en el *Dictionnaire* de Bayle” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Córdoba, Altamira, 2005, pp. 41-50; Mori, Gianluca, “Sullo Spinoza di Bayle”, *Giornale crítico della filosofia italiana*, 67, 3, 1988, pp. 348-368.

spinozismo emerge como un interlocutor insoslayable de muchos filósofos que fueron referentes para los pensadores argentinos. Entre ellos, Condillac se detiene en el sistema spinoziano con el objetivo de refutarlo en el capítulo X de su obra *Traité des systèmes* de 1749. Su abordaje se centra, específicamente, en el método geométrico y en la teoría de las ideas de Spinoza, atravesado por la pregunta sobre la epistemología y gnoseología humanas.⁸ También existió una recepción del spinozismo desde una perspectiva materialista, por ejemplo en la propuesta de Diderot –quien incluye una entrada sobre el filósofo holandés en su volumen XV de la *Encyclopédie*– que considera la materia como sensible y el mundo material como un único cuerpo, afirmando en sus conversaciones con d’Alembert que el universo sería un único individuo, una única totalidad.⁹ En el siglo XIX el principal movimiento intelectual que difunde el spinozismo en Francia es el espiritualismo ecléctico de Víctor Cousin y sus discípulos. Émile Saisset publica la primera traducción al francés de las obras de Spinoza en 1841.¹⁰ La intención de esta traducción era brindar una interpretación del spinozismo que lo refutara estratégicamente mostrando su distancia radical con la filosofía cartesiana y, con ella, del eclecticismo, por haber recibido este movimiento de parte de la derecha clerical la acusación de panteísta y filospinozista. Así, Cousin y sus discípulos abordan la cuestión del spinozismo para defenderse de dichas críticas y para demostrar que el racionalismo no conduce necesariamente al panteísmo, desligando los desarrollos spinozianos de la filosofía de Descartes.¹¹

También en el seno del movimiento romántico alemán la filosofía de Spinoza tiene una gravitación y una relevancia considerable. Goethe y Herder fueron lectores ávidos del filósofo holandés, se reconocieron abiertamente como seguidores de su pensamiento y reivindicaron su dimensión ético-política, combatiendo la idea de que el spinozismo representaba un peligro. En lugar de ver en él un ateísmo, un fatalismo o un dogmatismo, lo consideraron como

⁸ Cf., Donna, Diego, “Comment sortir du labyrinthe, Condillac critique de Spinoza, entre *mos geometricus* et langue des calculs”, *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, IV, 1-2, 2017, pp. 153- 155.

⁹ Cf., Laerke, M., “Spinoza in France”, *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ Sobre la traducción de Saisset puede consultarse: Moreau, Pierre-François, “Traduire Spinoza: l’exemple d’Émile Saisset” en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 221-230.

¹¹ Cf. Cotten, Jean-Pierre, “Spinoza et Victor Cousin” en Tosel, A., *et. al.*, *op. cit.*, pp. 231-242.

la única doctrina capaz de ofrecer un concepto coherente de Dios y de la libertad.¹² Goethe reconoce a Spinoza como una fuente importante de sus ideas, encontrando en el spinozismo no sólo el modelo de vida ética, sino también una confirmación teórica de su concepción secular del mundo y de su convicción fundamental acerca de la unidad entre Dios y la Naturaleza.¹³ Herder también manifiesta admiración por las ideas de Spinoza e interviene en la polémica del spinozismo discutiendo con la posición de Jacobi. Considera que el Dios spinoziano es el principio inmanente, fuerza viviente que produce y recorre el universo. Herder reivindica, siguiendo a Spinoza, la idea de una unidad necesaria de la Naturaleza, liberada de una supuesta voluntad arbitraria de Dios, entendiendo el despliegue de lo real como síntesis de lo necesario y lo racional.¹⁴ La importancia del filósofo holandés para estos dos grandes referentes del romanticismo alemán es radical. Ambos producen numerosos textos sobre el spinozismo y manifiestan compartir su espíritu, su concepción de la divinidad, de la Naturaleza, de la realidad.

Todo esto es traído a consideración porque robustece la hipótesis que aquí defenderemos: muestra que existen múltiples líneas de contacto desde las que se vuelve posible proyectar una recepción filosófica de ciertas tesis o conceptos spinozianos en los pensadores de comienzos del siglo XIX en Argentina. Spinoza se configura como un interlocutor con el que diversos movimientos filosóficos polemizan y dialogan, como una fuente que es declarada materia de inspiración o de refutación pero frente a la que se pronuncian figuras centrales de la filosofía occidental del siglo XVIII y comienzos del XIX y que en ningún caso resulta indiferente. Los numerosos estudios sobre la recepción del spinozismo en Francia y Alemania muestran el influjo que el sistema llegó a adquirir en dichos territorios. Esta presencia de Spinoza en autores que eran referencias ineludibles para los intelectuales argentinos nos brinda una mediación desde la cual proyectar un posible rastro del espíritu spinozista en sus ideas,

¹² Cf., Solé, María Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, Córdoba, Brujas, 2011, p. 329.

¹³ Cf., *ibíd.*, p. 330; Bielschowsky, Albert, "La filosofía de Goethe", *Revista de Filosofía*, 1, 2, 1949, pp. 215-233. Específicamente acerca del vínculo entre Goethe y Spinoza puede consultarse: Astrada, Carlos, "Goethe y el panteísmo spinoziano" en Prestía, Martín (ed.) *Carlos Astrada. Escritos escogidos*, Buenos Aires, Caterva/ FFyH (UNC)/ UniRío/ Meridión, 2021, pp. 496-506.

¹⁴ Cf. Heinz, Marion, "La posición de Herder en el conflicto del panteísmo", *Ideas y valores*, 116, 2001, pp. 67-78.

en sus propuestas teóricas, en su concepción de la realidad. Avanzaremos, entonces, buscando aquellas afinidades y reciprocidades que nos permitan pensar en un diálogo filosófico que ilumine una posible recepción de matrices conceptuales del spinozismo en pensadores fundacionales de la filosofía argentina.

2. Manuel Belgrano: la necesidad de una educación integral del pueblo en la coyuntura revolucionaria

Nos detendremos, en primer lugar, en la figura de Belgrano para pensar su apuesta por un acceso igualitario al conocimiento, por una educación que alcance a todos los ciudadanos de una nación, impidiendo la utilización de la ignorancia como instrumento para la dominación, tópicos que atraviesan fuertemente el proyecto filosófico spinoziano. Manuel Belgrano es un protagonista central en la historia de la independencia argentina y sus reflexiones, su producción intelectual, se ven atravesadas de forma definitiva por este hecho fundacional. Sus lecturas e intereses se dirigieron a la economía política, a la filosofía política, al derecho.¹⁵ Cursó sus estudios en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires, licenciándose allí en Filosofía.¹⁶ Luego de terminar estos estudios tuvo la oportunidad de viajar a España para continuar con su formación y allí vivió intensamente el clima intelectual y político desplegado en torno a la Revolución francesa. Durante esta estancia en Europa solicitó y obtuvo un permiso especial del papa Pío VI para leer todo tipo de obras, incluso aquellas prohibidas, y así pudo tomar contacto con las ideas de Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Adam Smith y el fisiócrata Quesnay.¹⁷ También estudió las obras de los españoles Campomanes y Jovellanos, de los italianos Genovesi y Galiani, y en materia específicamente filosófica conoció las ideas de Locke y de Condillac.¹⁸

¹⁵ Cortes Conde, Roberto, "El pensamiento económico de Manuel Belgrano", *Revista de la Bolsa de Comercio de Rosario*, 1518, 2013, pp. 46-48.

¹⁶ Cf. Torchia Estrada, J.C., *op. cit.*, pp. 63; López, Rodrigo, "Una aproximación a la teoría económica belgraniana" en *Pensamiento económico de Manuel Belgrano. Selección de artículos del Correo de Comercio 1810-1811*, Buenos Aires, Editorial Manuel Belgrano del Ministerio de Economía, 2020, p. 11.

¹⁷ Cf. López, R., *op. cit.*, pp. 12-13.

¹⁸ Cf. Yerga de Ysaguirre, María del Carmen, "Los fundamentos filosóficos de las ideas económicas de Manuel Belgrano (1770- 1820)", *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 121-122, 2000, pp. 121-136.

Con este bagaje teórico variado Belgrano fue construyendo una visión propia que tomaba elementos de diferentes tradiciones. Respecto de su pensamiento económico, por ejemplo, se nutrió de diversas doctrinas para “elaborar un pensamiento ecléctico, en función de los problemas que buscaba resolver. Así, en materia agraria fue fisiócrata, en comercio exterior fue proteccionista, y en pos de terminar con el régimen colonial fue liberal”.¹⁹ Desde esta posición defendió la libertad de comercio, el respeto a los derechos de propiedad, la construcción de infraestructura y el derecho al trabajo y a una vida digna de los pueblos a partir del buen uso de sus recursos. Con respecto a la filosofía y a su enseñanza en nuestras tierras, Belgrano propone modificar el estudio de la Lógica tradicional, que consideraba atravesado por elementos vacíos e inútiles, y sugiere tomar como base aquello que Condillac desarrolla en su obra *Lógica* de 1781.²⁰ Bajo la aplicación del método analítico propuesto por este filósofo, que parte de aquello conocido por los sentidos en su reducción a los elementos más simples, Belgrano apuesta a poner el razonamiento sistemáticamente a prueba, tomando la experiencia como criterio de verdad y la simplicidad matemática como modelo.²¹ En esta línea, cita a Condillac para afirmar que existen dos clases de metafísica: una ambiciosa, que aspiraría a penetrar los misterios, la naturaleza, la esencia de los seres –que en tanto tal no puede menos que acumular innumerables errores– y otra moderada, que proporciona sus investigaciones a la debilidad del espíritu humano y que, aunque se reduce a conocimientos más limitados, tiene la gran ventaja de evitar el error.²² La primera debe ser, entonces, alejada de las escuelas por conducir al espíritu a contentarse con nociones vagas y palabras sin sentido, mientras que la segunda es la que según él debe adoptarse para la enseñanza. Por otro lado, reivindica la formación del alumnado en los fundamentos de la religión católica por considerarlo conveniente y útil a los efectos de la convivencia social y política.

¹⁹ López, R., *op. cit.*, p. 13.

²⁰ Cf. Yerga de Ysaguirre, M.C, *op. cit.*, p. 127-128; de Asúa, Miguel, “Belgrano y la ciencia”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia (CONICET-UNSAM), junio 2020, pp. 4,13.

²¹ Cf. Torchia Estrada, J.C, *op. cit.*, pp. 64-66.

²² Cf. Belgrano, Manuel, “Metafísica”, *Correo de Comercio*, 28 de julio y 4 de agosto de 1810 en Documentos del Archivo de Belgrano, Buenos Aires, Imprenta de Coni, 1913-1917, segundo volumen, pp. 260-264.

Estas consideraciones sobre la filosofía y el recorrido por las preocupaciones teóricas e influencias intelectuales de Belgrano pueden ser elementos a tener en cuenta para pensar su distancia con el universo metafísico spinoziano y la ausencia de su parte de cualquier remisión o consideración sobre Spinoza. Respecto de un contacto efectivo de Belgrano con las obras del filósofo holandés, no encontramos información que pudiera confirmarlo o negarlo. Sabemos que el argentino estudió en el Colegio de San Carlos, institución en la que pudimos constatar referencias explícitas a Spinoza en los cursos de Chorroarín,²³ con el cual Belgrano mantenía además una relación de cercanía, compartiendo ambos, por ejemplo, su participación en el periódico *Telégrafo mercantil*. Sabemos también que tuvo acceso a libros prohibidos estando en Europa y que conocía bien a filósofos franceses como Condillac, para los que Spinoza fue una fuente polémica y en los que existe una recepción crítica de sus ideas. Por todo ello, no es imposible pensar que Belgrano tuvo alguna noticia de Spinoza, algún contacto lateral con sus obras o conocimiento de algunas de sus tesis. Más allá de ello y de las distancias que en muchos puntos podrían trazarse entre ambos, nos interesa reparar aquí en un elemento común, nos interesa delinear de manera conjetural una afinidad en torno a un problema compartido: el de asegurar a la mayor cantidad de individuos posible el acceso al conocimiento o, en otras palabras, el de la educación de los ciudadanos. Esta cuestión fundamental para el proyecto ético de Spinoza es abordada en su obra magna y también emerge en el *Tratado teológico-político*, obra que tuvo un fuerte impacto por su contenido radical, que fue prohibida y denostada pero cuyas ideas también fueron retomadas y continuadas. La intención es, así, proyectar un diálogo filosófico a partir de una matriz conceptual que puede considerarse afín para pensar cómo esta idea ilustrada según la cual el ejercicio de la propia razón es un pilar fundamental de la autonomía humana y ciudadana, que estructura la propuesta ética de Spinoza, se constituye también en un elemento central del proyecto de Belgrano.

La gnoseología spinoziana se ve atravesada por la distinción entre el conocimiento inadecuado, parcial, confuso, y el conocimiento adecuado, completo, verdadero. El primero se identifica con las ideas de afecciones, con el conjunto de ideas que se generan en el

²³ Cf. Autor, 2022, pp. 21-22.

alma como correlato de las interacciones que el propio cuerpo entabla con las cosas exteriores.²⁴ En tanto ideas de una afección, de una interacción, éstas implican a la vez la naturaleza del cuerpo humano y la del cuerpo exterior por el que fue afectado, involucran la consideración simultánea de dos naturalezas diferentes. Pero, en esa medida, no suponen un conocimiento completo del objeto externo ni de nosotros mismos sino que revelan más bien la constitución del propio cuerpo en el momento de la afección.²⁵ Son expresión de aquellas disposiciones en que nos encontrábamos cuando se produjo la interacción, y no de nuestra esencia ni de la naturaleza singular de las otras cosas. En ese sentido, Spinoza explica que no son ideas claras y distintas sino confusas,²⁶ no remiten al orden causal necesario a partir del cual todo se determina, a las cadenas causales efectivas que se despliegan en el seno de la Naturaleza. Son entendidas como “consecuencias sin premisas”²⁷ porque no permiten un conocimiento de las verdaderas causas de las cosas sino que se forman en nosotros en función de cómo se nos aparecen los objetos exteriores, de cómo interactuamos con ellos, vinculándose con un orden particular o “personal”, que no responde a la concatenación lógica, necesaria, que impone la razón mediante la cual el alma percibe las cosas por sus primeras causas.²⁸ No permiten, entonces, un conocimiento verdadero, adecuado del mundo y de nosotros mismos sino que ofrecen un recorte, una apariencia. Este conjunto de ideas es llamado por Spinoza “conocimiento del primer género” o “*imaginación*”²⁹ y es definido como aquel que nos representamos por medio de los sentidos, “de un modo mutilado, confuso, y sin orden respecto al entendimiento”,³⁰ por experiencia vaga y por medio de signos. Si bien no es entendido como un conocimiento falso sino solamente limitado y si bien es reconocido como inescindible de nuestra

²⁴ Cf. E II, props. 16 a 31. La *Ética demostrada según el orden geométrico* se cita según su modo canónico, indicando la parte de la que se trata en número romano y la proposición en número arábigo; y si se trata de una demostración, definición, axioma, etc., indicando la abreviatura y el número. La traducción al castellano de *Ética* utilizada es consignada en la bibliografía final.

²⁵ Cf. E II, prop. 16, cor. II.

²⁶ Cf. E II, prop. 28.

²⁷ E II, prop. 28. Trad. cast.: p. 152.

²⁸ Cf. E II, prop. 18, esc.

²⁹ E II, prop. 40, esc. II.

³⁰ *Ibidem*. Trad. cast.: p. 164.

naturaleza finita, es concebido como aquel que se impone de forma extrínseca, por una determinación exterior del alma, pudiendo conducirnos al error si no reconocemos su carácter escorzado.³¹

El conocimiento adecuado, por el contrario, es aquel que formamos cuando el alma es determinada de un modo interno, cuando se dispone internamente a conocer, accediendo a las ideas –modos del atributo pensamiento– tal como son en Dios.³² Es un saber completo de las cosas tal como son en sí,³³ que parte de una comprensión adecuada de sus propiedades comunes y nos conduce a comprender sus relaciones y sus causas en el marco del despliegue necesario de la Naturaleza, alcanzando finalmente el conocimiento singular de las esencias de las cosas. Este conocimiento adecuado para Spinoza puede subdividirse, a su vez, en dos géneros diferenciados. Por un lado, se distingue a la razón o *segundo género de conocimiento*. Su fundamento son las ideas de las propiedades comunes de los cuerpos, de aquello que comparten, denominadas nociones comunes, de las cuales se siguen otras ideas verdaderas.³⁴ La matemática es una forma paradigmática del proceder de la razón, que es demostrativo y nos revela la ligazón con la que un concepto se sigue de otro, nos muestra la concatenación indefectible que lleva de una idea adecuada a la siguiente. La posesión de este saber propio de la razón nos aleja de los prejuicios finalistas, nacidos de la superstición y de la ignorancia de las verdaderas causas. Por otro lado, Spinoza distingue a la ciencia intuitiva o *conocimiento del tercer género* como la que permite, finalmente, comprender las esencias de las cosas, acceder a ellas no desde lo que comparten, desde lo que tienen en común, sino en su singularidad, a partir de un conocimiento de su esencia.³⁵ El

³¹ En la proposición 33 de EII Spinoza afirma que en las ideas “no hay nada positivo en cuya virtud se digan falsas” (trad. cast.: p. 156) porque, como explica en la proposición 35, la falsedad no es algo positivo, que tenga una existencia efectiva, sino que consiste en una privación de conocimiento. Por eso la mera posesión de una idea inadecuada no representa un error. De hecho, en tanto somos seres finitos, resulta imposible erradicar las ideas inadecuadas de nuestra alma porque ellas se vinculan con nuestra naturaleza. Pero no por ello caeremos sistemáticamente en el error. En el escolio de esta proposición 35 se explica que éste no consiste en la mera posición de las ideas inadecuadas sino en considerar este saber confuso y parcial como adecuado; radica en desconocer el carácter incompleto de las ideas inadecuadas y declararlas conocimiento verdadero.

³² Cf. E II, props. 32 a 40.

³³ Cf. E II, prop. 44.

³⁴ Cf. E II, prop. 40, esc. II.

³⁵ *Ibidem*.

alcance de este conocimiento completo, adecuado, permite acceder a la necesidad con la que acontecen todas las cosas, haciendo posible un conocimiento de las leyes efectivas que determinan la realidad. Conduce a entender las cosas como necesarias, a percibir el mundo desde una cierta perspectiva de eternidad, pues la necesidad de todo lo que existe no es sino la necesidad de la naturaleza eterna de Dios.³⁶ Por todo esto, enseña también a distinguir lo verdadero de lo falso, en tanto supone conocer a las cosas de forma completa y perfecta, adecuada, y así revela la inadecuación y parcialidad de aquellas ideas de la imaginación, permitiéndonos distinguir las de las verdaderas.³⁷

Las consideraciones respecto del conocimiento humano son fundamentales en el marco del pensamiento de Spinoza porque en este sistema pan-en-teísta, inmanente, la dimensión epistemológica es inseparable de su proyecto ético y político. El filósofo explica que el alma “en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto que tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras”.³⁸ Es decir, en tanto somos determinados de forma extrínseca a conocer y a obrar padecemos, nos encontramos sujetos a la fluctuación del ánimo, siendo incapaces de generar un aumento sostenido y firme de nuestra potencia. La ignorancia, esto es, la posesión de conocimiento inadecuado, mutilado, entraña necesariamente padecimiento y coacción. Por eso puede volvernos proclives a la superstición, a adoptar prejuicios, ilusiones y engaños, a ser movidos enteramente por las pasiones. Mientras que cuando nos determinamos de forma interna a conocer accedemos al orden necesario en virtud del cual todo se despliega, al conocimiento adecuado de las causas, de aquello que nos determina y de nosotros mismos. Y esa comprensión es una acción del alma de la que somos causa adecuada,³⁹ que se sigue de las leyes de nuestra propia naturaleza y, en tanto tal, es una afirmación de la propia potencia que entraña un acto de libertad.⁴⁰ Así,

³⁶ Cf. E II, prop. 44, cor. II.

³⁷ Cf. E II, prop. 42.

³⁸ E III, prop. I. Trad. cast.: p. 194.

³⁹ Cf. E III, defs. 1 y 2.

⁴⁰ Al respecto puede consultarse: Alquié, Ferdinand, *Leçons sur Spinoza*, “Servitude et liberté selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude et la liberté”, Paris, La Table Ronde, 2003; Solé, María Jimena, “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de

el conocimiento adecuado es en sí mismo un acto libre, es acción, siendo el elemento constitutivo fundamental para una vida feliz y un pilar de todo Estado justo. En su *Tratado teológico-político* Spinoza se empeña en mostrar cómo la ignorancia, la superstición y el fomento de las pasiones tristes se convierten en mecanismos de sometimiento y dominación, utilizados por aquellos gobernantes y teólogos que se proponen perpetuarse en el poder y sostener regímenes despóticos.⁴¹ El conocimiento inadecuado se convierte en un medio muy eficaz para gobernar a los ciudadanos, para controlarlos bajo el manto del miedo e inducirlos indistintamente a adorar o execrar según lo dispongan las autoridades de turno.⁴² Ignorar las verdaderas causas de las cosas, no esforzarnos por comprender adecuadamente el mundo que nos rodea y a nosotros mismos, nos lleva a ser dependientes, vulnerables, a perder confianza en el criterio propio y buscar el ajeno, a ser presa fácil del odio, de la ira. Por eso Spinoza se dedica a defender la libertad de pensamiento, el ejercicio de la propia razón, como un derecho inalienable en el marco de cualquier Estado, como la forma de evitar quedar cercados por el conocimiento inadecuado y poder determinarnos a comprender las verdaderas causas de las cosas. El conocimiento se convierte en el antídoto contra la dominación, contra la utilización política de los afectos, es la base de nuestra libertad, entendida como autonomía, como autodeterminación.

Las tesis spinozianas en torno a lo político, que se imbrican con los fundamentos onto-gnoseológicos de su sistema, son destacadas como un antecedente fundamental en el siglo XVII de una forma de Ilustración radical que atraviesa Europa durante los siglos siguientes y fueron continuadas por distintos movimientos que ven en ellas una forma de impugnación a las tradicionales estructuras hegemónicas de poder.⁴³ Creemos que puede leerse en el proyecto de

filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, II, 1, 2019, pp. 23-44; Sabater, Natalia, *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019, pp. 74-96.

⁴¹ Ver, por ejemplo, TTP, prefacio; caps. XIV, XV, XVI, XIX, XX. Esta abreviatura remite al *Tratado teológico-político* y a sus correspondientes secciones.

⁴² Cf. TTP, 6. Paginación de la edición canónica: Spinoza, Baruch, *Opera quae supersunt omnia*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, Carl Winter-Verlag, 4 tomos, 1925.

⁴³ Al respecto es ineludible la obra de Jonathan Israel sobre la Ilustración radical: Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

Belgrano una matriz conceptual común, una afinidad con el espíritu spinozista a partir de la cual trazar posibles diálogos, en tanto defiende la educación, la adquisición de conocimiento, como un derecho fundamental a conquistarse en el nuevo país independiente, por considerarla una herramienta insoslayable para la libertad y prosperidad de los pueblos. Desde su puesto en el Consulado de Comercio de Buenos Aires y en sus artículos en el periódico *Correo de Comercio* Belgrano produce numerosos escritos en los que se nuclean sus ideas filosófico-políticas que sostienen la necesidad de una educación práctica con orientación local, en vínculo con una formación integral de los ciudadanos, como el elemento decisivo para el crecimiento de una región atravesado por la justicia y la libertad, y para el establecimiento de la verdadera autonomía luego de la revolución. El mencionado Consulado era un organismo colonial dedicado a fomentar y controlar las actividades económicas del territorio desde el cual Belgrano aspiró a poner en práctica sus ideas en el cargo de Secretario en el que fue designado luego de su creación en 1794. Sin embargo, al poco tiempo advirtió que el organismo sería utilizado para el beneficio de los comerciantes monopolistas españoles y no para el desarrollo de las colonias. Tratando aún de aprovechar su participación e injerencia en esta institución Belgrano relata sus intentos por colocar a la educación como una prioridad en vistas de lograr una vida más próspera en el Río de la Plata. Cuenta en su *Autobiografía*:

Escribí varias memorias sobre la plantificación de escuelas: la escasez de pilotos y el interés que tocaba tan de cerca a los comerciantes, me presentó circunstancias favorables para el establecimiento de una Escuela de Matemáticas, que conseguí a condición de exigir la aprobación de la Corte que nunca se obtuvo, y que no paró hasta destruirla; porque aun los españoles, sin embargo, de que conociesen la justicia y utilidad de estos establecimientos en América, francamente se oponían a ellos, errados a mi entender, en los medios de conservar las colonias.⁴⁴

La formación de los trabajadores y pobladores de este territorio parece ser pensada desde una doble óptica: por un lado, hay una dimensión que tiene que ver con lo pragmático, con lo concreto, con la instrucción en habilidades vinculadas a los oficios para fortalecer el

⁴⁴ Belgrano, Manuel, "Autobiografía" en *Escritos económicos*, San Miguel de Tucumán, Editorial Colegio de Graduados en Ciencias Económicas de Tucumán, 2020, p. 17.

desarrollo económico; pero por otro lado esta educación específica no se piensa desligada de una formación integral, de un cultivo de diferentes saberes, de un acceso abierto al conocimiento. De hecho, en estos textos se delinea la idea de una particular unidad del conocimiento o de las ciencias, la tesis de que el conocimiento, en todas sus ramas, se vincula y nutre mutuamente, siendo el aprendizaje de múltiples saberes una necesidad para cualquier disciplina. Conocer de manera específica las particularidades del propio arte, del oficio, es central para una buena ejecución del mismo; pero a la vez la puesta en práctica del ejercicio de pensamiento crítico, la posibilidad de pensar y de disponer de recursos intelectuales amplios y diversos, de reflexionar respecto de la propia práctica para no ser similares a las máquinas, es pensada como igualmente fundamental. Acceder al conocimiento teórico de las causas y leyes de la naturaleza, de lo que nos rodea, es considerado tan importante como la comprensión del manejo de herramientas o de formas de cultivos. En su *Memoria* leída en la junta de gobierno el 15 de julio de 1796 Belgrano destaca, por el lado, el estudio específico como una necesidad. Afirma:

¿Y de qué modo manifestar estos misterios y corregir la ignorancia? Estableciendo una escuela de agricultura, donde a los jóvenes labradores se les hiciese conocer los principios generales de la vegetación y desenvoltura de las siembras, donde se les enseñase a distinguir cada especie de la tierra por sus producciones naturales, y el cultivo conveniente a cada una, los diferentes arados que hay y las razones de preferencia de algunos según la naturaleza del terreno; el modo de formar sangrías en los terrenos pantanosos; la calidad y cantidad de simientes que convengan a esta o aquella tierra, el modo y la necesidad de prepararlas para darlas en la tierra; el verdadero tiempo de sembrar, el cuidado que se debe poner en las tierras sembradas; el modo de hacer y recoger una cosecha; los medios de conservar sin riesgos y sin gastos los granos; las causas y el origen de todos los insectos y sabandijas; y los medios de preservar los campos y graneros de ellas; los medios de hacer desmontes; los de mejorar los prados; los de aniquilar en la tierra los ratones y otros animales perjudiciales, tal como la hormiga, etc. y, por último, donde pudiera recibir lecciones prácticas de este arte tan excelente.⁴⁵

Pero, por otro lado, defiende la ligazón y el vínculo transversal de los distintos saberes, que se nutren y complementan unos a otros,

⁴⁵ Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, op. cit., p. 41.

que dialogan necesariamente, siendo menester ofrecer una formación lo más general y amplia posible. Esto se expresa, por ejemplo, respecto del arte del dibujo:

Los buenos principios los adquirirá el artista en una escuela de dibujo que sin duda es el alma de las artes, algunos creen inútil el conocimiento, pero es tan necesario, que todo menestral lo necesita para perfeccionarse en su oficio; el carpintero, cantero, bordador, sastre, herrero y hasta los zapateros no podrán cortar unos zapatos con el ajuste y perfección debida sin saber dibujar. Aún se extienden a más que los artistas, los beneficios que resultan de una escuela de dibujo: sin este conocimiento los filósofos principiantes no entenderán los planisferios de las esferas celeste y terrestre, de las armilares que se ponen para el movimiento de la tierra, y más planetas en sus respectivos sistemas, y por consiguiente los diseños de las máquinas eléctricas y neumáticas y otros muchos que se ponen ya en sus libros, al teólogo a quien le es indispensable algún estudio de geografía, le facilitará el manejo del mapa y del compás, al ministro y abogado el de los planos iconográficos y agrimensores de las casas y terrenos y sembrados que presentan los litigantes en los pleitos, el médico entenderá con más facilidad las partes del cuerpo humano, que se ve y estudia en las láminas y libros de anatomía; en una palabra, debe ser este conocimiento tan general, que aún las mujeres lo debían tener para el mejor desempeño de sus labores [...].⁴⁶

La necesidad de contar con una educación integral, que comience desde la más temprana edad y cuya continuación se articule en distintas escuelas de múltiples disciplinas, es entendida entonces como condición necesaria y fundamental de la prosperidad, libertad y autonomía de los pueblos. En esa línea Belgrano sostiene:

He visto con dolor sin salir de esta capital una infinidad de hombres ociosos en quienes no se ve otra cosa que la miseria y la desnudez; una infinidad de familias que sólo deben su subsistencia a la feracidad del país, que está por todas partes denotando la riqueza que encierra, esto es la abundancia; y comodidades en su vida. Esos miserables ranchos donde ve uno la multitud de criaturas que llegan a la edad de pubertad sin haber ejercido otra cosa que la ociosidad, deben ser atendidos hasta el último punto. [...] [E]stados seguramente deplorables que podrían cortarse si se les diese auxilio desde la infancia proporcionándoles una regular educación que es el principio de donde resultan ya

⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 52-53.

los bienes y los males de la sociedad. Unos de los principales medios que se deben adoptar a este fin son las escuelas gratuitas adonde pudiesen los infelices mandar a sus hijos sin tener que pagar cosa alguna por su instrucción [...].⁴⁷

Estas reflexiones continúan y se profundizan luego de la Revolución de mayo, si bien las urgencias materiales vinculadas a la conformación de una nueva nación hacen virar las preocupaciones de Belgrano a temas más específicos relativos a la agricultura, a la cría de ganado, al comercio, a las manufacturas y a cuestiones como el crédito y la circulación del dinero, como se ve reflejado en su producción en el periódico *Correo de Comercio*. Pero su insistencia por el carácter esencial de la educación en la construcción de un orden político virtuoso sigue estando presente. “Nuestros lectores tal vez se fastidiarán con que les hablemos tanto de escuelas”,⁴⁸ confiesa incluso, más allá de lo cual defiende la necesidad de instaurar instituciones educativas en todo el territorio, que puedan recibir estudiantes desde la infancia y de ambos sexos. Belgrano reivindica la educación de las mujeres porque la entiende como una instancia fundamental de formación ciudadana y como un recurso inalienable que debería articular la vida en sociedad de todos los habitantes de una nación. Al respecto sostiene en un artículo del *Correo de Comercio* del 21 de julio de 1810:

¿Pero cómo formar las buenas costumbres, y generalizarlas con uniformidad? ¡Qué pronto hallaríamos la contestación si la enseñanza de ambos sexos estuviera en el pie debido! Mas por desgracia el sexo que principalmente debe estar dedicado a sembrar las primeras semillas lo tenemos condenado al imperio de las bagatelas y de la ignorancia [...].⁴⁹

Allí rescata la importancia de que ningún ciudadano o ciudadana, ningún habitante de esta región quede por fuera del alcance de la educación, de la iniciación en diversas disciplinas del saber, del cultivo del conocimiento. No se propone, así, solo una mera utilidad práctica de la educación sino que se la concibe como inescindible de la felicidad y la libertad en el marco de la vida política, ligando estas

⁴⁷ *Ibíd.*, pp. 54-55.

⁴⁸ Belgrano, Manuel, “Educación”, *Correo de Comercio*, 21 de julio de 1810 en *Escritos Económicos*, op. cit., p. 178.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 177.

dimensiones al conocimiento como una convicción fundamental que estructura su concepción de lo político. La ignorancia, la falta de instrucción perpetrada sistemáticamente durante el período colonial, es leída como una forma de sometimiento, como un vehículo para ejercer un poder vertical alienante y sofocante. La necesidad de una educación universal, en múltiples disciplinas y de todos los ciudadanos, sin distinción de género o estrato social, es defendida como la base de la autonomía y de la prosperidad.

Creemos que la preocupación que emerge en el proyecto ético de Spinoza y en la propuesta de Belgrano por el acceso de la ciudadanía al conocimiento como imprescindible para el ejercicio de la acción, de la virtud y la conquista de la libertad, es un elemento común a partir del cual establecer un diálogo especulativo entre ambos. Es una preocupación compartida que puede proyectarse como un aspecto en el que el pensamiento de Spinoza resuena en los problemas filosóficos de comienzos del siglo XIX argentino, a través de su recepción en la Ilustración y en distintas filosofías europeas. El legado de la filosofía spinoziana y específicamente del *Tratado teológico-político* puede ser reencontrado, en una forma singular, en los escritos de Belgrano volviendo posible trazar un vínculo filosófico que –aunque de forma conjetural– alumbra afinidades y reciprocidades. Así, la interrogación por la reverberación de ciertas tesis spinozianas en las producciones de los intelectuales argentinos de este siglo es una tarea que busca comprender las múltiples formas que cobran las matrices conceptuales aportadas por el pensamiento de Spinoza al acervo de la filosofía occidental, que pueden rastrearse también en nuestro país actualizadas y resignificadas de forma singular y ancladas sobre todo en la perspectiva del proyecto ético. Este trabajo, si bien incierto y sustraído de una posible confirmación empírica, abre un horizonte desde el cual se muestra fértil y fructífero acercar a Spinoza y Belgrano.

3. Sobre el determinismo y la libertad: Echeverría, Alberdi y Spinoza

Con el correr del siglo XIX –en el fragor de las luchas internas desatadas luego de la revolución, expresadas en el enfrentamiento entre el partido unitario asentado en Buenos Aires y la posición federal que nucleaba la intención de autonomía de las provincias– surgieron

diversos grupos intelectuales que imprimieron nuevos rumbos a las ideas políticas, sociales y filosóficas del naciente país. Uno de los más destacados fue el llamado “Salón Literario”, conducido por Esteban Echeverría y afincado en la librería de Marcos Sastre, del que formaron parte pensadores como Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, entre otros.⁵⁰ Esta sociedad político-literaria constituyó el núcleo del movimiento romántico argentino, el primer movimiento intelectual con un propósito de transformación cultural totalizador, guiado por la necesidad de construir una identidad nacional.⁵¹ En su mayoría jóvenes y pertenecientes a una clase letrada, se pensaban y denominaban a sí mismos como la Nueva Generación, aquella que sucedía y relevaba a la generación revolucionaria que luego de este hito no habría podido asumir el liderazgo espiritual y político en la configuración del país.⁵² Fueron nombrados luego como “la generación romántica” o como “la generación del 37”, en alusión al año de creación del Salón Literario, convirtiéndose muchos de ellos en los escritores más importantes del siglo XIX argentino.

Su misión fundamental, expresada en los escritos de sus principales referentes, fue la de definir una nueva identidad nacional a partir de los valores despejados por la Revolución de Mayo; fue la de desplegar una segunda fase o un segundo momento de esa revolución en la dimensión del pensamiento, a partir de una renovación de las ideas, enhebrando y plasmando filosóficamente el espíritu del nuevo país. El problema de la “nación”, de la identidad nacional – cuestión típicamente romántica que cobraba mayor intensificación en un país nuevo como Argentina– era la problemática común que los mancomunaba y que se proyectaba como la tarea primordial a abordar.⁵³ En el despliegue del proyecto romántico de la Generación del '37 se manifiestan motivos e improntas propias de otras corrientes de pensamiento como el historicismo pero también –y a pesar

⁵⁰ Sobre el Salón Literario puede verse: Weinberg, Félix, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.

⁵¹ Cf. Myers, Jorge, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas” en Goldman, Noemí (ed.), *Revolución, república y confederación (1806 -1852)*, Buenos Aires, Sudamericana - Nueva Historia Argentina, 1998, p. 383.

⁵² Cf. Halperín Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992, pp. 10-13

⁵³ Cf. Myers, J., *op. cit.*, p. 384.

de las críticas a sus exponentes rioplatenses— la Ilustración, componiendo este universo múltiple de referencias una combinación ecléctica que se expresa de diferentes formas en las producciones de los distintos miembros del movimiento.⁵⁴ El campo cultural y filosófico en el que el grupo emergió carecía de grandes figuras de referencia, razón por la cual estos jóvenes pudieron ocupar posiciones de visibilidad a temprana edad, pensándose a sí mismos como intelectuales autónomos que no respondían a los poderes que atravesaban la sociedad y formando parte de un programa abierto, no forzosamente orgánico, que albergó en su seno posiciones diversas y múltiples.

Nos interesa detenernos aquí en la única referencia explícita a Spinoza que encontramos en el período para proyectar a partir de ella reverberaciones y reciprocidades entre ciertas tesis spinozianas y ciertas ideas de Echeverría y Alberdi, figuras fundamentales de la generación romántica. La mención se encuentra en una de las extensas notas que Alberdi incluye como apéndice de su *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*. En ella analiza distintas corrientes filosóficas de la época brindando una lectura crítica sobre cada una. Respecto de Víctor Cousin —referencia filosófica importante para el joven Alberdi y cuyas obras tenían gran repercusión en el Río de la Plata—⁵⁵ reconstruye su itinerario intelectual, señalando que “principia comentando la escuela Escocesa”,⁵⁶ que luego “abrazo la filosofía moral de Kant”⁵⁷ para finalmente “ceder al espíritu de la época”⁵⁸ y hacerse ecléctico. Para concluir, sentencia:

Por fortuna de Cousin, al idealismo sistemático de Kant y Fichte había sucedido el realismo ecléctico de Schelling y Hegel, parto también de la sociedad democrática. Hegel había profesado la

⁵⁴ Cf. Dotti, J., *op. cit.*, pp. 34-37. Respecto de la impronta ilustrada presente en la generación romántica puede recordarse la célebre fórmula de Coriolano Alberini sobre Alberdi, que lo definía como “ilustrado en los fines, historicista en los medios” (Alberini, Coriolano, “La metafísica de Alberdi” en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino* Buenos Aires, Docencia, 1981, p. 103).

⁵⁵ Al respecto ver, por ejemplo: Galfione, María Carla, “Contextos argentinos-contextos franceses: el juego de la filosofía y la política”, *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 197-228.

⁵⁶ Alberdi, Juan Bautista, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, 1837, Apéndice de notas, nota 2, en Alberdi, J. B., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886, tomo I, p. 243.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

identidad idealista de la razón abstracta que constituye a Dios, el mundo, y la historia. Había concluido de ella que por todas partes está la razón, como la necesidad divina para Espinosa; había legitimado todos los hechos: había elevado la historia al sagrado carácter de una pura manifestación de lo absoluto, y establecido este axioma. –“Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional”.⁵⁹

Esta referencia es significativa porque representa un testimonio que da cuenta de una presencia de Spinoza en el acervo filosófico de un autor tan importante como Alberdi. La mención muestra que el argentino conocía el nombre del filósofo holandés e, incluso, conocía un eje central de su pensamiento como lo es la determinación inmanente de la necesidad divina en el despliegue de lo real. También es interesante notar que la aparición de Spinoza como interlocutor intelectual se da, como hemos sostenido, mediada por referencias a otros filósofos, en este caso a grandes figuras del idealismo alemán, lo cual confirma que su presencia en el período se produce a través de mediaciones, intervenida por otras fuentes. En el caso de Alberdi, su contacto con el spinozismo puede haberse dado tanto a partir de las fuentes francesas que frecuentaba y que se consideran influencias transversales de su pensamiento,⁶⁰ como a través de su conocimiento del idealismo y del romanticismo alemán, especialmente de la figura de Herder, a quien había leído por la traducción francesa de Edgard Quinet y de quien toma elementos de su impronta historicista y de su concepción del derecho.⁶¹

La alusión a Spinoza en esta obra y la referencia específica a la necesidad spinoziana, a la determinación que atraviesa necesariamente al ser, nos invitan a reflexionar respecto de posibles cruces o vínculos con el pensamiento de Alberdi y también con las ideas de Echeverría, en las que la influencia de Herder fue marcadamente

⁵⁹ *Ibidem*. Respecto de esta misma nota y de la presencia de la figura de Fichte en ella puede consultarse: Solé, María Jimena, “Filosofía y emancipación. El espíritu de Fichte en la letra de Alberdi” en Gaudio, Mariano; Palermo, Sandra; Solé, María Jimena (eds.) *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 125-143.

⁶⁰ Acerca de las fuentes francesas del pensamiento de Alberdi, además del citado artículo de Galfione, puede consultarse: Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Imprenta Argentina, 1937.

⁶¹ Al respecto, ver también: Castex, A., *op. cit.*, p. 2096; Pró, Diego, “Pensamiento filosófico de Alberdi”, *CUYO*, 1, 1984, pp. 175-182.

reconocida.⁶² Creemos que estos cruces pueden esbozarse o delinarse a partir de tres perspectivas: el determinismo, la articulación entre lo eterno e infinito y lo singular o particular, y la noción de libertad. En relación a lo primero, en los tres autores se expresa una convicción determinista respecto del devenir de todo lo que es, una legalidad de lo real en función de la cual todo se despliega. La negación de Spinoza de la existencia del azar o la contingencia y la afirmación de la necesidad de todas las cosas en función del despliegue necesario de la Naturaleza es un elemento central que estructura su sistema, que se expresa de múltiples formas a lo largo de su obra. “Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y así hasta el infinito”,⁶³ sostiene en su *Ética*. De lo cual concluye que “[e]n la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera”.⁶⁴ En el caso de Alberdi, también encontramos la idea de una legalidad de lo real, la afirmación de una ley del desenvolvimiento progresivo del espíritu humano que, desde su universalidad, se instancia y particulariza en modos diversos. En el Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario, afirma:

Así, Señores, nuestra revolución es hija del desarrollo del espíritu humano, y tiene por fin este mismo desarrollo: es un hecho nacido de otros hechos, y que debe producir otros nuevos: hijo de las ideas, y nacido para engendrar otras ideas: engendrado para engendrar a su vez, y concurrir por su lado al sostén de la cadena progresiva de los días de la vida humanitaria.⁶⁵

⁶² Ver: Roggiano, Alfredo, “Esteban Echeverría y el romanticismo europeo”, en *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 629-631; Orgaz, Raúl, *Las ideas sociales de Echeverría*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1912; Alberini, Coriolano, *Problemas de la historia de las ideas argentinas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966. Allí, Alberini caracterizaba a Echeverría como un “Herder argentino”.

⁶³ E I, prop. 28. Trad. cast.: p. 81.

⁶⁴ E I, prop. 29. Trad. cast.: p. 83.

⁶⁵ Alberdi, Juan Bautista, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano”, 1837, en Alberdi, J.B. *op. cit.*, p. 262.

Y, más adelante, refuerza:

El desarrollo, Señores, es el fin, la ley de toda la humanidad: pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo: porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio.⁶⁶

Respecto de Echeverría, sus ideas son afines en este punto a las de Alberdi, pudiéndose pensar también en relación con las de Spinoza. Para Echeverría, de igual modo, el proceso histórico se desenvuelve en función de leyes generales, de un determinismo que estructura el devenir, tomando una forma particular en cada pueblo. Afirmar en el *Dogma Socialista*: “Cielo, tierra, animalidad, humanidad, el universo entero, tiene una vida que se desarrolla y se manifiesta en el tiempo por una serie de generaciones continuas: esta ley de desarrollo se llama la *ley del progreso*”.⁶⁷ Dicha ley universal en función de la cual todas las cosas se expresan y se desarrollan toma, necesariamente, formas diversas según cada sociedad, según sus modalidades locales y sus particularidades históricas. Sostiene Echeverría: “Así como el hombre, los seres orgánicos y la naturaleza, los pueblos también están en posesión de una vida propia, cuyo desenvolvimiento continuo constituye su progreso”.⁶⁸ En los tres autores existe, entonces, la idea de un determinismo intrínseco al devenir en la duración, de una necesidad que atraviesa a todas las cosas. Se afirma, con ello, que la existencia de lo finito se encuentra atravesada y estructurada por cadenas causales que están determinadas de forma necesaria, que no son accidentales ni fortuitas, y que determinan de forma inexorable su ser y su despliegue.

Cierto es que existe una diferencia radical en la forma que toma este determinismo en cada propuesta en la medida en que en Alberdi y Echeverría hay una teleología que guía el devenir de lo real, un fin al que ese devenir tiende, que es el principio del progreso humano, el desarrollo de la humanidad en función del progreso, mientras que para Spinoza las causas son eficientes,

⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 262-263.

⁶⁷ Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista* en *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1948, p. 115

⁶⁸ *Ibídem.*

primeras y el desenvolvimiento de las cadenas causales es mecánico. Sin embargo, la postulación de este determinismo estipula en los tres casos un vínculo entre lo infinito y lo finito, entre lo universal y lo particular, que puede revelarse como afín. Porque lo finito, lo singular, no es pensado desvinculado de aquello que lo rige, que lo determina, pero tampoco es entendido como algo degradado, que no tendría una existencia efectiva o que quedaría meramente subsumido y anulado en lo infinito. En los tres planteos lo particular es una expresión de esta ley necesaria y absoluta, es una forma o instanciación de ella pero cuya singularidad se afirma y se distingue como tal, es única, irrepetible e irremplazable. En el marco del sistema de Spinoza, la Naturaleza –en un movimiento de afirmación absoluta– se determina a sí misma en la forma de un sistema modal, dentro del cual se encuentran los seres finitos, que son en ella,⁶⁹ que son una parte del mismo y único ser, pero que expresan de forma determinada su esencia, su potencia. Por eso, la esencia actual de todas las cosas finitas es el *conatus*,⁷⁰ la potencia o esfuerzo por perseverar en el ser, esencia que en su aspecto formal es singular, única, propia, y distingue a cada ser de los demás y de la Naturaleza, entendida como totalidad absoluta. En el caso de Echeverría, la ley del progreso humano que rige el devenir histórico toma una forma distinta, propia, local, en cada sociedad, en función de sus costumbres, que es llamada “la ley de su ser”.⁷¹ En su *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, Echeverría sostiene:

Pero, cada pueblo, cada sociedad tiene sus *leyes o condiciones peculiares de existencia*, que resultan de sus costumbres, de su historia, de su estado social, de sus necesidades físicas, intelectuales y morales, de la naturaleza misma del suelo donde la providencia quiso que habitase y viviese perpetuamente.⁷²

Estas leyes propias expresan de diversas maneras, en línea con las ideas de Herder, “*las voces de los pueblos*”.⁷³ En vínculo con estas tesis, para Alberdi la razón universal, la ley del progreso humano,

⁶⁹ Cf. E I, prop. 15.

⁷⁰ Cf. E III, props. 6 y 7.

⁷¹ Echeverría, E., *Dogma Socialista*, op. cit., p. 116.

⁷² Echeverría, Esteban, *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37* en, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, op. cit., pp. 18-19.

⁷³ Rogiano, A., “Echeverría y el romanticismo europeo”, op. cit., p. 630.

también se desarrolla o manifiesta de manera específica respecto de cada pueblo, particularidad en la que constituye su *civilización*. Al respecto, sostiene en su citado discurso:

Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo: cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones individuales de tiempo y espacio.⁷⁴

La razón como principio universal que rige el devenir de los humanos y de los pueblos se da siempre de forma singular, específica, se vivifica, expresa y toma forma en la configuración de cada peculiaridad, sin dejar por ello de ser siempre la legalidad que sostiene y determina. Dice Alberdi en su *Fragmento preliminar*:

La razón: ley de las leyes, ley suprema, divina, es traducida por todos los códigos del mundo. Una y eterna como el sol, es móvil como él: siempre luminosa a nuestros ojos, pero su luz, siempre diversamente colorida. Estos colores diversos, estas fases distintas de una misma antorcha, son las codificaciones de los diferentes pueblos de la tierra: caen los códigos, pasan las leyes, para dar paso a los rayos nuevos de la eterna antorcha.⁷⁵

En los tres autores lo eterno, lo necesario, se articula con lo finito, a la vez constituyéndolo, estructurándolo, y permitiéndole expresar su singularidad, su ser específico. Continúa Alberdi:

Pero sus manifestaciones, sus formas, sus modos de desarrollo, no son idénticos: ellos como el hombre, y el hombre como la naturaleza, son fecundos al infinito. La naturaleza no se plagia jamás, y no hay dos cosas idénticas bajo el Sol. Es universal y eterna en sus principios, individual y efímera en sus formas y manifestaciones. Por todas partes, siempre la misma y siempre diferente; siempre variable y siempre constante.⁷⁶

Y en la conciencia y ejercicio de esa especificidad, de la civilización, se cifra para el pensador argentino, el destino y la libertad de los pueblos.

⁷⁴ Alberdi, J. B., "Doble armonía entre el objeto de esta institución...", *op. cit.*, p. 263.

⁷⁵ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, *op. cit.*, p. 106.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 110. Diego Pró denomina a esta razón en Alberdi con el término *Logos* y subraya su comparación con el Sol. Ver: Pró, D., "Pensamiento filosófico de Alberdi", *op. cit.*, p. 177.

En el horizonte del determinismo y en función de la peculiar articulación entre lo absoluto y lo singular, los tres autores proyectan una noción de libertad que presenta cercanías. Desde el pan-en-teísmo inmanente y monista de Spinoza la libertad es definida como auto-determinación, como el obrar determinado por las leyes de la propia naturaleza. En su *Ética* llama *libre* a “aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera”.⁷⁷ El desafío al que el proyecto ético spinoziano invita es, entonces, a conocer adecuadamente nuestra propia esencia y la de aquello que nos rodea para poder volvernos libres, para sustraernos a la mera determinación extrínseca y obrar a partir de la necesidad de nuestro ser. Esa libertad para los seres humanos, para los seres finitos, nunca podrá ser absoluta, condición que sólo ostenta la Naturaleza o sustancia absolutamente infinita. Pero desde el reconocimiento de ese límite, desde la crítica a la ficción del libre arbitrio entendido como espontaneidad incausada o indeterminada, Spinoza apuesta a demostrar que la libertad real sólo es posible en el marco de la necesidad, entendida como auto-determinación.⁷⁸

Para Echeverría, la afirmación de un pueblo y su abandono de formas exógenas radica, como señalamos, en su progreso pero este es concebido como el despliegue de la propia ley, de la ley del propio ser. Dice: “Progresar es civilizarse, o encaminar la acción de todas sus fuerzas al logro de su bienestar, o en otros términos, a la realización de la ley de su ser”.⁷⁹ La libertad de un pueblo tiene que ver entonces con actualizar ese ser propio, con determinarse en su desarrollo en función de él. No se trata de una libertad entendida como poder hacer o no hacer lo que se quiera sino como la búsqueda de esa ley propia en función de la ley general del progreso. Echeverría sostiene, en esta línea, que América “debe apropiarse todo lo que pueda contribuir a la satisfacción de sus necesidades; debe, para conocerse y alumbrarse en su carrera, caminar con la antorcha del espíritu humano”.⁸⁰ Debemos cultivar

⁷⁷ E I, def. 7. Trad. cast.: p. 47.

⁷⁸ Al respecto, ver por ejemplo: E I, prop. 17; E I, prop. 32; E I, apéndice; E III, defs. 1 y 2, E V, pref.

⁷⁹ Echeverría, E., *Dogma Socialista*, op. cit., p. 116.

⁸⁰ *Ibidem*.

y buscar lo que refleja nuestra propia ley, liberándonos de aquello extrínseco que se aleja de nuestra particularidad, de la voz de nuestro pueblo.

En el caso de Alberdi, a partir del concepto de *civilización* concebido como que la forma específica en la que cada pueblo progresa, la libertad es la conciencia y el ejercicio de esa civilización, es la emancipación respecto de todo lo extrínseco, es el despliegue de la propia ley o forma de ser de cada pueblo. Si esta ley específica de su desarrollo no se conoce, un pueblo nunca podrá ser independiente, libre. Dice el argentino en su *Fragmento preliminar*: “Un pueblo es civilizado cuando se basta a sí mismo, cuando posee la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo. Luego no es independiente, sino cuando es civilizado”.⁸¹ Y a continuación sostiene:

porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas. Y como la filosofía, es la negación de toda autoridad que la de la razón, la filosofía es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social.⁸²

La filosofía es un ejercicio fundamental, una herramienta esencial para la libertad y la autonomía, porque es la que nos conduce a conocer y comprender nuestra especificidad como pueblo, la propia ley en función de la cual debe orientarse y desplegarse nuestro progreso. Por eso Alberdi insiste en la necesidad de ligar la filosofía con la práctica política, con la convicción de que la articulación de ambas es esencial para una libertad real y efectiva.⁸³ Afirma:

Tener libertad política y no tener libertad artística, filosófica, industrial, es tener libres los brazos, y la cabeza encadenada. Ser libre no es meramente obrar según la razón, sino también, pensar según la razón, creer según la razón, escribir según la razón, ver según la razón.⁸⁴

⁸¹ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, op. cit., p. 111.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Al respecto, Galfione señala que en el contexto político en el que Alberdi escribe “pensar el sentido y la función de la filosofía era, para los intelectuales excluidos de todo órgano de poder o de lucha política efectiva, el mejor medio –por no decir el único– para la intervención política. Se trataba, en última instancia, de reclamar un lugar para las ideas como herramienta de construcción del orden político” (Galfione, M. C., op. cit., p. 226).

⁸⁴ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar...*, op. cit., p. 113.

Y en la misma línea concluye que “[l]a inteligencia es la fuente de la libertad: la inteligencia emancipa los pueblos y los hombres. Inteligencia y libertad son cosas correlativas; o más bien, la libertad es la inteligencia misma”.⁸⁵ Así entendida, la libertad para Alberdi tampoco será absoluta. Por el contrario es un “fin que jamás se obtendrá sino relativamente, porque cuando se habla de libertad, como de todo elemento humano, se habla de más o menos”.⁸⁶ Pero, por eso mismo, nunca tampoco estará totalmente ausente, porque la posibilidad de su ejercicio es inmanente, radica en la propia ley, en el ser de cada pueblo y, por lo tanto, es inalienable. Ambos autores argentinos, entonces, así como también Spinoza, se distancian de una concepción de la libertad como meta arbitraria o extrínseca para concebirla como el despliegue y la afirmación inmanente de la ley del propio ser, que se vuelve posible en el marco de la determinación, en nuestro ser con otros, en el devenir de nuestra existencia finita.

Este horizonte de afinidad que puede delinearse entre ciertos elementos del spinozismo y del pensamiento de Echeverría y Alberdi invita a pensar en una presencia latente de la filosofía spinoziana, en una posible huella de sus ideas en el siglo XIX argentino, a través de su recepción crítica en las fuentes europeas que eran leídas y discutidas por nuestros intelectuales. La referencia explícita a Spinoza que se consigna en el *Fragmento preliminar* evidencia que no es una figura desconocida y que, aunque de forma marginal, gravita como interlocutor en el acervo filosófico de los pensadores nacionales. El diálogo conjetural entre estos autores se vuelve, así, un nuevo prisma desde el que estudiar y pensar el spinozismo contemporáneo; y creemos que también puede resultar fértil para visitar las ideas de los fundadores de la filosofía argentina.

Para concluir

Si se considera de forma aislada la metafísica de Spinoza, su propuesta monista expresada geométricamente, atravesada por una impronta racionalista y por las categorías filosóficas modernas del siglo XVII, podría pensarse que no hay vinculación posible entre este sistema de

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 114.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 116.

pensamiento y los interrogantes, las preocupaciones, los intereses de los intelectuales argentinos de las primeras décadas del siglo XIX. La ausencia de referencias a Spinoza parecería confirmar esta tesis. Sin embargo, en el proyecto ético spinoziano que se entrama con su apuesta ontológica se encuentran elementos fundamentales que se revelan como afines, que pueden ponerse en diálogo con las ideas de grandes pensadores nacionales de este período. A partir de considerar la dimensión práctica del spinozismo se abre un horizonte de reciprocidades y potenciales cruces con la filosofía argentina, se advierten huellas y presencias latentes que, mediadas por otros autores y fuentes, pueden haber cobrado una forma específica, pueden haberse actualizado, transformadas y atravesadas por matrices conceptuales diversas, siendo posible identificar puntos comunes y resonancias entre las tesis spinozianas y las ideas de los intelectuales nacionales. Ello nos lleva a pensar que en el devenir de la historia de la filosofía occidental no hay ausencias totales, no existen hiatos definitivos, en tanto las continuidades y rupturas de los diversos sistemas de pensamiento siempre pueden ser puestas en diálogo y alumbrarse unas a otras a lo largo de los siglos, permitiéndonos, a la vez, reflexionar sobre ellas y proyectar algo nuevo, desde el ejercicio mismo de pensar.

Con esa convicción, nos ha interesado aquí interrogarnos por un posible vínculo filosófico, explorar una cercanía especulativa entre las ideas de los pensadores argentinos y tesis importantes del spinozismo para delinear o proyectar una recepción local de esas matrices conceptuales spinozistas en nuestras tierras. Ello es desplegado, también, entendiendo a los estudios de recepción, transformación y apropiación de una filosofía como un campo abierto que invita a indagar estas filiaciones latentes, además de desplegar una reconstrucción material de la circulación y difusión de un pensamiento. El horizonte de la ética, del proyecto práctico spinoziano, como aquella dimensión desde la cual es posible alumbrar cercanías y resonancias con los pensadores de este período será, luego, en el siglo XX, la perspectiva desde la cual los filósofos argentinos dialogarán explícitamente con el spinozismo. En un movimiento que podría entenderse como una explicitación de aquellas matrices de afinidad latentes que indagamos en este trabajo, en el cambio de siglo la ética proyectada por Spinoza –y no así, como ocurre con su recepción en otras latitudes, la dimensión metafísica ni el sistema geométrico– será el elemento central para pensar su recepción en nuestro país.

Bibliografía del capítulo:

- Alberdi, Juan Bautista, *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886.
- Alberini, Coriolano, “La metafísica de Alberdi” en *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Buenos Aires, Docencia, 1981.
- , *Problemas de la historia de las ideas argentinas*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1966.
- Alquie, Ferdinand, “Servitude et liberté selon Spinoza. Neuvième leçon: La béatitude et la liberté”, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table Ronde, 2003.
- Bahr, Fernando, “Spinoza en el *Dictionnaire de Bayle*” en Tatián, Diego (comp.), *Spinoza. Primer coloquio*, Córdoba, Altamira, 2005, pp. 41-50.
- Belgrano, Manuel, *Escritos económicos*, San Miguel de Tucumán, Editorial Colegio de Graduados en Ciencias Económicas de Tucumán, 2020.
- , “Metafísica”, *Correo de Comercio*, 28 de julio y 4 de agosto de 1810 en Documentos del Archivo de Belgrano, Buenos Aires, Imprenta de Coni, 1913-1917, segundo volumen, pp. 260-264.
- Bielschowsky, Albert, “La filosofía de Goethe”, *Revista de Filosofía*, 1, 2, 1949, pp. 215-233.
- Castex, Adelina, “Alberdi y el historicismo” en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, tomo 3, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1949, pp. 2092-2098.
- Citton, Yves, *L'Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.
- Cortes Conde, Roberto, “El pensamiento económico de Manuel Belgrano”, *Revista de la Bolsa de Comercio de Rosario*, 1518, 2013, pp. 46-48.
- Cotten, Jean-Pierre, “Spinoza et Victor Cousin”, en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 231-242.
- de Asúa, Miguel, “Belgrano y la ciencia”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia (CONICET-UNSAM), junio 2020.
- de Olaso, Ezequiel, “Spinoza y nosotros” en *Homenaje a Baruch Spinoza*, Buenos Aires, Museo Judío de Buenos Aires, 1976, pp. 179-198.

- Donna, Diego, “Comment sortir du labyrinthe, Condillac critique de Spinoza, entre *mos geometricus* et langue des calculs”, *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, IV, 1-2, 2017, pp. 152-180.
- Dotti, Jorge, *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina, desde el romanticismo hasta el treinta*, Buenos Aires, FFyL, Universidad de Buenos Aires, 1992.
- Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Ediciones Estrada, 1948.
- Galfione, María Carla, “Contextos argentinos-contextos franceses: el juego de la filosofía y la política”, *Revista de filosofía y teoría política*, 41, 2010, pp. 197-228.
- Halperín Donghi, Tulio, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.
- Heinz, Marion, “La posición de Herder en el conflicto del panteísmo”, *Ideas y valores*, 116, 2001, pp. 67-78.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650- 1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- López, Rodrigo, “Una aproximación a la teoría económica belgraniana” en *Pensamiento económico de Manuel Belgrano. Selección de artículos del Correo de Comercio 1810-1811*, Buenos Aires, Editorial Manuel Belgrano del Ministerio de Economía, 2020, pp. 8-58.
- Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Mogens, Laerke, “Spinoza in France, c. 1670–1970”, Author version from *A Companion to Spinoza*, 2021, hal-03287730.
- Moreau, Pierre-François, “Traduire Spinoza: l’exemple d’Émile Saisset”, en Tosel, André; Moreau, Pierre-François; Salem, Jean (eds.), *Spinoza au XIXe siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, pp. 221-230.
- Mori, Gianluca, “Sullo Spinoza di Bayle”, *Giornale crítico della filosofia italiana*, 67, 3, 1988, pp. 348-368.
- Myers, Jorge, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas” en Goldman, Noemí (ed.), *Revolución, república y confederación (1806 -1852)*, Buenos Aires, Sudamericana - Nueva Historia Argentina, 1998, pp. 383-445.
- Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Imprenta Argentina, 1937.
- , *Las ideas sociales de Echeverría*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1912.
- Prélourentzos, Yannis, “Difusión y recepción del spinozismo en Francia desde 1665 hasta nuestros días” en Domínguez, Atilano (ed.), *Spinoza y España. Actas del congreso internacional sobre «Relaciones entre*

- Spinoza y España*», Castilla, Universidad de Castilla-La Mancha, 1994, pp. 87-106.
- Pró, Diego, “Pensamiento filosófico de Alberdi”, *CUYO*, 1, 1984, pp. 175-182.
- Roggiano, Alfredo, “Esteban Echeverría y el romanticismo europeo”, en *Actas del Sexto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Toronto, Department of Spanish and Portuguese, University of Toronto, 1980, pp. 629-631.
- Sabater, Natalia, “Recepción del pensamiento moderno europeo y enseñanza de la filosofía en el siglo XVIII en el Río de la Plata. El caso de Baruch Spinoza”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 43, 126, 2022, pp. 1-31.
- , “La figura de Spinoza en el *Teatro Crítico Universal* de Benito Feijoo”, *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, XXVI, 1, 2021, pp. 7-25.
- , *La destinación humana en Spinoza. Una interpretación de su proyecto ético*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2019.
- Solé, María Jimena, “Filosofía y emancipación. El espíritu de Fichte en la letra de Alberdi” en Gaudio, Mariano; Palermo, Sandra; Solé, María Jimena (eds.) *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021, pp. 125-143.
- , “El conocimiento como acción. Exploración del concepto de filosofía en Spinoza”, *Síntesis. Revista de filosofía*, II, 1, 2019, pp. 23-44
- , *Spinoza en Alemania (1679-1789)*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Spinoza, Baruch, *Opera quae supersunt omnia*, Gebhardt, Carl (ed.), Heidelberg, Akademie der Wissenschaften, Carl Winter-Verlag, 4 tomos, 1925.
- , *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 2009.
- Tatián, Diego, “El rastro de aire. Informe sobre algunas lecturas de Spinoza en la Argentina” en *Spinoza y el amor del mundo*, Buenos Aires, Altamira, 2004, pp. 119-223.
- Torchia Estrada, Juan Carlos, *La filosofía en la Argentina*, México, Estela, 1961.
- Vèrniere, Pierre, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, París, PUF, 1954.
- Weinberg, Félix, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1977.
- Yerga de Ysaguirre, María del Carmen, “Los fundamentos filosóficos de las ideas económicas de Manuel Belgrano (1770- 1820)”, *Revista de la Facultad de Ciencias Económicas*, 121-122, 2000, pp. 121-136.



SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS
SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS
SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS | SKIN ATTACKS | SEX ATTACKS

Viveiros de Castro y Deleuze.

Devenir indio: hacia la producción del pueblo que falta¹

Viveiros de Castro and Deleuze.

Becoming Indian: towards the production of the missing people

JOSÉ EZCURDIA

jezcurdia@hotmail.com

(CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS – UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO – MÉXICO)

Recibido el 15 de abril de 2024 – Aceptado el 30 de septiembre de 2024

José Ezcurdia es doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Los grados de licenciatura y maestría los obtuvo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde obtuvo el premio “Norman Sverdlin” por su tesis de licenciatura. Sus áreas de interés son el vitalismo filosófico, la ontología política y la Filosofía para niños. Ha publicado diversos libros y artículos en revistas especializadas, entre los que se encuentran *Spinoza, ¿Místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna; Tiempo y amor en la filosofía de Bergson; Cuerpo, intuición y diferencia en la filosofía de Deleuze* y *La historia de las preguntas ¿por qué? Una Historia de la Filosofía para niños*. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT). Es investigador titular del Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM y profesor de las asignaturas “Metafísica” y “Problemas de Metafísica y Ontología”, de la propia Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

¹ Este texto se realizó con el soporte del Programa de Apoyo a la Superación del Personal Académico (PASPA) de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

RESUMEN: El presente texto tiene como objeto dar cuenta de las concepciones de Viveiros de Castro relativas a la noción de devenir indio y sus implicaciones en la articulación de una ontología política que apunta a la emergencia del pueblo que falta. En este sentido, toda vez que se aborda la recuperación que Viveiros de Castro hace de la deleuziana acepción de la filosofía como contrapensamiento, se revisa el gesto decolonial y combativo en el que se resuelve la antropología posestructuralista del antropólogo brasileño. De igual manera se recupera la impronta de Deleuze en la articulación del multinaturalismo y el perspectivismo de Viveiros de Castro, en lo referente a la función de conceptos como síntesis disyuntiva, devenir, diferencia y multiplicidad. Se aborda la significación del chamanismo en la determinación viveiriana del concepto de cosmodiplomacia. Se subraya la importancia de la interioridad de las figuras de la natura y la cultura en el giro ontológico que entraña el pensamiento de Viveiros de Castro, en tanto dimensión material de la noción misma de devenir indio como espacio de autodeterminación ontológica y ontológico-política.

PALABRAS CLAVE: Devenir Indio – Contrapensamiento – Multinaturalismo – Perspectivismo.

ABSTRACT: This text examines Viveiros de Castro's conceptions related to the notion of

becoming Indian and its implications for the articulation of a political ontology that points to the emergence of *the missing people*. In this context, the paper explores how Viveiros de Castro's reinterpretation of the Deleuzian notion of philosophy as counterthinking manifests a decolonial and libertarian gesture, ultimately shaping his poststructuralist anthropology. Likewise, it analyzes Deleuze's influence on Viveiros de Castro's articulation of multinaturalism and perspectivism, particularly through concepts such as disjunctive synthesis, becoming, difference, and multiplicity. Additionally, it considers the role of shamanism in Viveiros de Castro's formulation of the concept of *cosmodiplomacy*. Finally, the paper highlights the significance of the interrelation between nature and culture within the ontological turn in his thought, emphasizing its material dimension in the very notion of *becoming Indian* as a space of ontological and ontological-political self-determination.

KEY WORDS: Indian Becoming – Counterthinking – Multinaturalism – Perspectivism.

Los planteamientos teóricos de Gilles Deleuze y Eduardo Viveiros de Castro gozan de una relación interior que parte de la concepción deleuziana de una reflexión filosófica que, en la experiencia del *devenir indio*, se endereza como contrapensamiento. Este contrapensamiento, a su vez, llama a los pueblos indios a afirmar su forma, plantando cara a los procesos de captura y codificación operados por el Estado y la axiomática cristiano-capitalista.² Deleuze y Viveiros de Castro establecen una correa de transmisión en la que Viveiros de Castro, al seguir el clamor deleuziano por reterritorializar el pensamiento en la experiencia del devenir indio, libera a la filosofía de su determinación como filosofía de Estado, afirmando un movimiento diferencial que aparece como acicate de la emergencia del pueblo que falta. Viveiros de Castro desarrolla e intensifica la deleuziana noción de devenir indio en una antropología y una filosofía que se sacuden la tutela del Uno trascendente, restituyéndole a los pueblos indios su propia voz. Las metafísicas caníbales viveirianas se ordenan como un pensamiento decolonial que tiene su resorte en la deleuziana filosofía de la diferencia: la apuesta por la creación de rizomas y líneas de fuga que expresan autoafectos que son la dimensión material de un proceso de autodeterminación a la vez ontológico y ontológico-político.

² A propósito de la noción de “contrapensamiento” como la relación interior y productiva entre la filosofía como creación de conceptos y la emergencia del pueblo que falta, dicen Deleuze y Guattari: “Pero hay también otra razón por la que «pensador privado» no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a este pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe [...]. «Carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular...». Todo pensamiento es ya una tribu, lo contrario de un Estado”, Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*, trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pretextos, 2004, p. 382.

1. Devenir indio y contrapensamiento decolonial

Viveiros de Castro es explícito al señalar a la filosofía de Deleuze como el ascendente intelectual fundamental que orienta sus reflexiones antropológicas y filosóficas. Conceptos medulares en la reflexión de Viveiros de Castro como multinaturalismo, perspectivismo, cosmodiplomacia, por ejemplo, tienen en la filosofía de Deleuze un horizonte capital de inteligibilidad. El conjunto de la obra de Deleuze y en particular *Mil mesetas* y *El anti-Edipo*, los dos primeros volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia* escritos junto a Félix Guattari, es el suelo que Viveiros de Castro cultiva para cosechar aquellos conceptos que, al subrayar una interioridad entre las dimensiones de la natura y la cultura, otorgan a la propia cultura india la posibilidad de pensarse a sí misma al margen de los procesos de codificación operados por la axiomática cristiano-capitalista. La lectura de *Mil mesetas* es la brújula que le permite a Viveiros de Castro ordenar una filosofía y una antropología posestructuralistas que se sacuden el logocentrismo y el eurocentrismo característicos de la filosofía de Estado.

Viveiros de Castro apunta respecto a la centralidad de *Mil mesetas* en sus reflexiones filosóficas y antropológicas:

He elegido la filosofía de Deleuze y, más en particular, los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia*, escritos con Guattari, como el instrumento más apropiado para retransmitir la frecuencia de onda que yo esperaba captar del pensamiento amerindio. El perspectivismo y el multinaturalismo, en cuanto objetos resintetizados por el discurso antropológico (porque las teorías indígenas no se presentan preembaladas en forma tan práctica, permítame decir) son resultado del encuentro entre cierto devenir-deleuziano de la etnología americanista y cierto devenir-indio de la filosofía de Deleuze y Guattari –devenir indio de la filosofía de Deleuze y Guattari, precisamente por el capítulo de *Mil mesetas* sobre los devenires.³

Y da cuenta de su obra capital, *Metafísicas caníbales*, justo como un *Anti-Narciso* que viene a prolongar *El anti-Edipo* deleuziano, en el terreno de una antropología decolonial:

³ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, trad. Stella Mastrangelo, Madrid, Katz, 2010, p. 81.

La pregunta de *El anti-Narciso* es entonces epistemológica, es decir, política. Si todos estamos más o menos de acuerdo en decir que la antropología, a pesar de que el colonialismo constituye uno de sus *a priori* históricos, hoy parece estar en vías de cerrar su ciclo kármico, entonces es preciso aceptar que es hora de radicalizar el proceso de reconstitución de la disciplina llevándolo hasta su fin. La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento.⁴

Viveiros de Castro asume la articulación deleuziana de la reflexión filosófico-antropológica como un contrapensamiento que se constituye como tal al devenir indio, sacudiéndose su sujeción a la figura del Uno trascendente encarnado en el Estado rehén del gran capital. El devenir indio es la toma de contacto con un plano de inmanencia que se constituye como la fuente de la creación de conceptos. Esta creación de conceptos es la afirmación del propio pensamiento como contrapensamiento que expresa la formación de líneas de fuga. Viveiros desarrolla la propia concepción deleuziana del devenir indio, brindándole un suspiro teórico a una antropología y una filosofía que se habían visto reducidas a la condición de filosofía de Estado, servil a los centenarios procesos de la conquista y la dominación colonial y neocolonial, vertebrados en la axiomática cristiano-capitalista. Conceptos viveirianos como chamanismo, cosmodiplomacia o cosmopraxis, que revisaremos a continuación, dan lugar a una ontología política decolonial que, al vertebrarse en nociones deleuzianas como síntesis disyuntiva o multiplicidad, dota a la cultura india de una densidad ontológica efectiva, haciendo valer su forma como ple-xo germinativo de la formación de rizomas capaces de plantar cara a la axiomática cristiano-capitalista: devenir indio como contrapensamiento. Contrapensamiento como pensamiento decolonial.⁵

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ “Con el fin de tantear una antropología en permanente estado de descolonización, Viveiros de Castro busca en Deleuze y Guattari la apertura post-metafísica que permita incorporar el pensamiento del otro amerindio sin subyugar ni clasificar su nivel ontológico. Más que incorporar (lo cual supondría un punto de llegada), para Viveiros de Castro «no se trata de borrar los contornos, sino de plegarlos, de densificarlos, de irisarlos y de difractarlos» adoptando el «cromatismo generalizado». Es así como el *Anti-Narciso*, borrador imaginario que de-construye la metafísica occidental, se convierte en «antropología cromática», irisación potencial de los mundos que habían sido negados por la metafísica occidental”. García Labrador, Julián, “El destello cromático de Deleuze en el perspectivismo de Viveiros de Castro”, en *Linha Maestra*, N° 38, 2019, pp. 96-105, p. 96.

2. Devenir indio, cuerpo y perspectiva

¿En qué términos Viveiros de Castro desarrolla la deleuziana figura del devenir indio? ¿Cómo trabajan los conceptos que nuestro autor acuña para dar satisfacción justo a un contrapensamiento que plantea cara a la filosofía de Estado?

En una primera instancia, Viveiros de Castro sitúa su reflexión en el terreno de un inmanentismo materialista. El antropólogo posestructuralista, al tomar nota de los datos que ofrece el pensamiento indio, señala que éste hace del alma una expresión del cuerpo. El cuerpo es el horizonte genético del alma, y no su cárcel o tumba, tal como plantea la tradición filosófica anclada en el Uno trascendente. El cuerpo en tanto materia no se constituye como privación o no-ser, sino por el contrario, como vida de la que el alma es expresión y en la cual ésta tiene su propia causa interior.

Viveiros hace patentes estos planteamientos al consignar una reflexión de Lévi-Strauss a propósito de la conquista en las Antillas. Lévi-Strauss señala que los indígenas, al hacer preso a un europeo, sometían su cuerpo a pruebas diversas, para constatar la naturaleza de éste. La consistencia y la naturaleza del cuerpo determinaban el tipo de personalidad o perspectiva en la que el alma se constituía. El alma como subjetividad o perspectiva tiene una naturaleza material, dada por el propio cuerpo en tanto foco de intencionalidad. El alma es en última instancia efectuación del cuerpo en tanto causa material. Cuando los europeos, por su parte, tomaban preso a un indígena, su preocupación por el contrario radicaba en si tenían alma o no. La pregunta por el alma de los europeos, a diferencia de la pregunta de los indígenas, implicaba por descontado que los indígenas tenían cuerpo, el cual en última instancia resultaba irrelevante en la caracterización del alma misma. El perspectivismo indígena revela la metafísica materialista que supone la noción de cuerpo. La concepción europea del alma, por el contrario, supone un esencialismo en el que el alma se constituye como tal al participar de una esencia –Dios– de suyo trascendente. Viveiros de Castro cita a Lévi-Strauss:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros

a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.⁶

Y señala a propósito de la noción de perspectivismo:

Esa doble torsión, materialista y especulativa, aplicada a la representación usual, psicologista y positivista del animismo, es lo que hemos llamado “perspectivismo” en virtud de sus analogías –por lo menos tan construidas como constatadas– con las tesis filosóficas asociadas con esa etiqueta según podemos encontrarlas en Leibniz o en Nietzsche, en Whitehead o en Deleuze.⁷

Viveiros de Castro, para caracterizar el pensamiento indígena, recurre a diversos autores de la tradición filosófica occidental que toda vez que llevan a cabo una crítica a la metafísica de la trascendencia, plantean un inmanentismo en el que el cuerpo se resuelve como un plexo psíquico que se ordena en el marco del perspectivismo. La pregunta de los indígenas de las Antillas por el cuerpo es para Viveiros de Castro rasgo de un perspectivismo que otorga al alma una dimensión material. El cuerpo aparece como perspectiva, en la medida que expresa una materia viva que es su causa inmanente. Personalidad y perspectiva hacen patente la dimensión psíquica o anímica de la materia viva en tanto cuerpo. Frente a la metafísica de la trascendencia enarbolada por los conquistadores, el pensamiento amerindio, en sintonía con las propias tradiciones inmanentistas y materialistas europeas, concibe un perspectivismo que supone la determinación del cuerpo como foco de intencionalidad.

Viveiros de Castro subraya que, en el pensamiento indígena vertebrado en el relato mítico, cada cuerpo *explica* y singulariza la propia dimensión psíquica que supone una materia que aparece como naturaleza. La materia viva como naturaleza *complica* y contiene en estado virtual todas las perspectivas. El mito muestra que la naturaleza como *complicatio* o plano de inmanencia engloba a la estrella, al jaguar y al árbol. La naturaleza como *caosmos* es un plano *virtual* donde todas las personas son transparentes e interiores entre sí. La personalidad de los cuerpos como foco de intencionalidad está dada por su actualización del propio caosmos que es su principio genético. Los cuerpos, una vez actualizados en el plano de la *explicatio*,

⁶ Lévi-Strauss, Claude, “Race et Histoire” en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, p. 384, citado en Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales*, op. cit., p. 27.

⁷ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales*, op. cit., p. 33.

resultan opacos los unos a los otros. Nuestro autor nos dice al respecto en *Metafísicas caníbales*: “El discurso mítico consiste en un registro del movimiento de actualización del presente estado de cosas a partir de una condición precosmológica virtual dotada de transparencia perfecta. Un «caosmos» en el que las dimensiones corporales y espirituales de los seres todavía no se ocultaban mutuamente”.⁸ Asimismo suscribe:

Porque si no todos los existentes son necesariamente personas *de facto*, el punto fundamental es que nada impide (*de jure*) que todas las especies o todos los modos de ser lo sean. En suma, no se trata de un problema de taxonomía, de clasificación, de “etno-ciencia”. Todos los animales y demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica.⁹

El perspectivismo amerindio implica una ontología en la que la personalidad de los cuerpos está dada por la actualización de la materia como plano de inmanencia o *caosmos*. Este plano de inmanencia se constituye como semillero psíquico y fondo virtual en el que todos los cuerpos como foco de intencionalidad, a la vez que resultan inmediatos y transparentes entre sí, encuentran la matriz genética y el propio principio vital que es su principio constitutivo. El plano de inmanencia se resuelve como fuente intensiva que *engloba* o *envuelve* las formas *desplegadas* o *explicadas* en el plano de la singularidad perspectivística. El plano de inmanencia aparece como fondo de indeterminación que se actualiza en los propios cuerpos que afirman una singularidad perspectivística. *Complicatio* y *explicatio*, virtual y actual, transparencia y opacidad, inmanencia y singularidad, aparecen como parejas de términos que nutren el perspectivismo amerindio. Viveiros de Castro recupera conceptos medulares del arco reflexivo vertebrado en autores como Leibniz, Bergson, Nietzsche, y desde luego Deleuze, para articular su ontología perspectivística.¹⁰ El perspectivismo de los pueblos indígenas

⁸ *Ibíd.*, p. 46.

⁹ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁰ “Una teoría postestructuralista de la relacionalidad, es decir, una teoría que respete el compromiso «infundamental» del estructuralismo con una ontología relacional, no puede ignorar la *serie* construida por la filosofía de Gilles Deleuze, el paisaje poblado por las figuras de Leibniz, Spinoza, Hume, Nietzsche, Butler, Whitehead, Bergson y

responde, según Viveiros de Castro, a la lógica del cuerpo como paso de una personalidad virtual o complicada a una personalidad *actual* que implica una singularidad como foco de intencionalidad.¹¹

3. Perspectivismo, multinaturalismo y predación

Ahora bien, Viveiros de Castro realiza una serie de precisiones respecto a la noción de perspectiva. El perspectivismo implica un *multinaturalismo*, dado que la naturaleza misma varía y *differe de sí misma* en su propio movimiento de singularización. La singularidad implica un pluralismo, que hace del cuerpo vivo expresión de la naturaleza como plexo genético. El plano de inmanencia se explica en un abanico ilimitado de cuerpos que se ordena como multinaturalismo. “Parafraseando la fórmula de Deleuze sobre el relativismo diríamos entonces que el multinaturalismo amazónico no afirma tanto una variedad de naturalezas como la naturalidad de la variación, la variación *como* naturaleza”.¹² Y el multinaturalismo en el que se vertebra el perspectivismo se despliega bajo la lógica de la predación. Los cuerpos en tanto perspectiva se devoran los unos a los otros, y al devorarse entre sí, subsumen o devienen la perspectiva del que es devorado. Lejos de toda visión bucólica e ingenua sobre la contextura del tejido multinatural como un dominio hospitalario y amable, Viveiros de Castro subraya que el perspectivismo en tanto multinaturalismo es un enemiguismo. El multinaturalismo se vertebra en la lógica de la predación desplegada en las complejas dinámicas del binomio predador/presa. El enemiguismo o la predación otorga consistencia al multinaturalismo amerindio. Multinaturalismo y enemiguismo se resuelven como rasgos fundamentales de un plano de inmanencia que se afirma como causa inmanente y material de todo cuerpo en tanto personalidad.

Tarde, así como por las ideas de perspectiva, fuerza, afecto, hábito, acontecimiento, proceso, prensión, transversalidad, devenir y diferencia”, *ibíd.*, p. 80.

¹¹ A propósito de una revisión de los conceptos de lo virtual y lo actual en el pensamiento de Deleuze, cf. Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa entre lo virtual y lo actual” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 4, 2016, pp. 120-148. En relación con la función del concepto de virtualidad en Viveiros de Castro, cf. Mellado Gómez, Diego, “Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual” en *Otro siglo*, Vol. 6, N° 1, 2022, pp. 28-43.

¹² Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 58.

De hecho una de las dimensiones fundamentales de las inversiones perspectivistas es la que concierne a los estatutos relativos y relacionales del predador y la presa. La metafísica amazónica de la predación es un contexto pragmático y teórico altamente favorable al perspectivismo. Dicho esto, no hay existente que no se pueda definir en términos de su posición relativa en una escala de capacidad predatoria.¹³

El binomio predador/presa aparece como corazón del perspectivismo amerindio. El enemigo aparece como condición trascendental que tutela la cualidad de la singularidad perspectivística. Viveiros de Castro contrasta la figura del enemigo con la del amigo rival de la filosofía griega, con el objeto de dar relieve a la forma misma de la perspectiva como foco de intencionalidad. La naturaleza como multinaturaleza es fundamentalmente caníbal. Y este canibalismo resulta capital en la elucidación de la forma de la singularidad perspectivística.

Ahora bien, el problema liminar que plantea cualquier tentativa de identificar un equivalente amerindio de “nuestra filosofía” es el de pensar un mundo constituido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No el amigo rival de la filosofía griega, sino la inmanencia del enemigo de la cosmopraxis amerindia, en la que la enemistad no es un simple complemento privativo de la amistad, ni una facticidad negativa, sino una estructura de derecho del pensamiento, que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo.¹⁴

El perspectivismo es un multinaturalismo ordenado por la lógica de la predación. La predación determina la relación entre las perspectivas. Los cuerpos, al afirmar su principio genético, la vida como plano virtual o plano de inmanencia, se constituyen como singularidades que se definen por su lugar en el entramado predatorio. Este entramado predatorio supone en un primer momento asimilar y negar la perspectiva del otro. Perspectivismo, multinaturalismo y canibalismo, en ese sentido, aparecen como motivos medulares de la determinación del cuerpo como foco de intencionalidad en el que la naturaleza como *complicatio* deviene *explicatio* o multinaturaleza como actualización de singularidades.

¹³ *Ibíd.*, p. 36.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 208.

Viveiros de Castro acota, en este contexto, que la singularidad del cuerpo como foco de intencionalidad no necesariamente se constituye a partir de la simple asimilación y negación de una perspectiva por otra. Implica también en ciertas circunstancias un *devenir* que se afirma en la incorporación de una perspectiva por la otra, que *transforma* la naturaleza del propio predador. Presa y predador establecen una *relación productiva*, que se constituye justo como principio de una singularidad. No sólo la reducción de lo otro a lo mismo, sino *devenir de lo mismo en lo otro*. Incorporación y devenir otro. Síntesis disyuntiva. Deleuze nutre interiormente el perspectivismo viveiriano como enemiguismo, en el sentido de que la relación de predación se ordena como una singularidad que se afirma como el paso en un “entre”. Este “entre” es precisamente la cualidad misma de la perspectiva que surge por la peculiar dinámica de la predación como incorporación y *devenir*. Transformación. Relación como transformación. Contra todo esencialismo y todo hilemorfismo (Aristóteles) que suponga formas estables e idénticas a sí mismas, el perspectivismo amerindio se constituye en un *relacionismo* que es el fundamento inmanente de la determinación de los cuerpos como focos de intencionalidad. Los devenires deleuzianos animan interiormente al perspectivismo de Viveiros de Castro, al expresar la dimensión relacional y productiva del multinaturalismo amerindio.

Viveiros de Castro suscribe:

Pero no se trata de cualquier relación. La multiplicidad es un sistema formado por una modalidad de síntesis relacional distinta de una conexión o conjunción de términos. Se trata de la operación que Deleuze llama síntesis disyuntiva o disyunción inclusiva, modo relacional que no tiene como causa (formal o final) la similitud o la identidad, sino la divergencia o la distancia; modo relacional que puede también tomar el nombre de “devenir”.¹⁵

La síntesis disyuntiva¹⁶ es el operador relacional en el que se

¹⁵ *Ibíd.*, p. 105.

¹⁶ A propósito de la noción de “síntesis disyuntiva” en la ontología deleuziana, cf. Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1987, p. 215: “La filosofía se confunde con la ontología, pero la ontología se confunde con la univocidad del ser (la analogía siempre fue una visión teológica, no filosófica, adaptada a las formas de Dios, del mundo y del yo). La univocidad del ser no quiere decir que haya un solo y mismo ser; al contrario, los entes son múltiples y diferentes, producidos siempre por

constituye el multinaturalismo como enemiguismo. Las dinámicas de la predación en las que se ordena el perspectivismo amerindio no se conciben como el simple aumento de la propia potencia por la asimilación del otro, sino que implican una radical transmutación o variación en tanto *devenir la perspectiva del otro*. Este devenir se resuelve en la producción de una forma singular, irreductible a los polos del predador mismo y de la presa. El enemiguismo da lugar a un movimiento descentrado que es la afirmación de una relación productiva. La síntesis disyuntiva goza de un acento creativo. Producción diferencial. En contra de una lógica de la esencia o la estructura anclada en lo Mismo, en la que la propia relación se encuentra supeditada a una identidad sustancial, el pensamiento amerindio pone el acento en la relación como foco productivo en función del cual gira la identidad. El perspectivismo amerindio es un *relacionismo*. El multinaturalismo que implica el paso de la naturaleza como fondo virtual a una naturaleza actual como producción de singularidades, se desenvuelve como devenir. La naturaleza como devenir otro. El giro ontológico que caracteriza a la antropología postestructuralista está dado por un multinaturalismo y un perspectivismo en el que la relación como síntesis disyuntiva afirma un carácter diferencial.¹⁷

4. Chamanismo y cosmopraxis

Es en este contexto que Viveiros de Castro lleva a cabo una serie de consideraciones sobre el chamanismo que brinda un marco de inteligibilidad a estos planteamientos.

una síntesis disyuntiva, disjuntos y divergentes ellos mismos, *membra disjuncta*. La univocidad del ser significa que el ser es Voz, que se dice, y se dice en un solo y mismo sentido de todo aquello de lo que se dice”.

¹⁷ Viveiros de Castro y Philippe Descola aparecen como figuras centrales del conjunto de teorías antropológicas ordenadas en el denominado “giro ontológico”. El “giro ontológico”, a grandes rasgos, lleva a cabo una recuperación de la especificidad de las ontologías, las epistemologías y las configuraciones sociales de los pueblos amerindios, sin recurrir a los dualismos diversos –sujeto/objeto, cultura/natura, Estado/comunidad, por ejemplo– que plantea el racionalismo filosófico y científico de Occidente. Al respecto cf. Ruiz de la Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos, “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno” en *Revista de Estudios Sociales*, N° 5, 2016, p. 193: “El giro ontológico agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno”.

El chamán desarrolla una cosmopraxis que incide interiormente en la cualidad de la relación predador/presa. El chamán es capaz de intervenir desde dentro en la tensión y el vínculo interior en la que se engarzan el predador y la presa. Esto es posible porque el chamán se instala en el ámbito de la producción actual de singularidades, a través de una *regresión* a la naturaleza como plano virtual donde todas las perspectivas son transparentes entre sí. Es en este plano virtual donde el chamán realiza una cosmopraxis que tiene efectos en la génesis de un plano relacional que resuelve no como reducción de lo otro a lo mismo, sino como síntesis disyuntiva. El chamán lleva a cabo una presión semioafectiva sobre la personalidad de los cuerpos en el plano de inmanencia como caosmos, que reconfigura sus relaciones en el ámbito de la *explicatio* donde las perspectivas ya formadas resultan opacas las unas a las otras. La presión semioafectiva del chamán en el plano de inmanencia como *complicatio* implica una redefinición de las imágenes-afecto que se constituyen como fuerza germinativa de los cuerpos como foco de intencionalidad. El chamán puede hablar con los cuerpos como foco de intencionalidad o personas en el registro de un caosmos en tanto inconsciente de la naturaleza donde estos cuerpos son interiores entre sí. Y de este modo, modificar la cualidad de la relación que establecen en el entramado de las tensiones y transformaciones que implica la predación como devenir.

Viveiros de Castro señala que, en el pensamiento amerindio, la relación de causalidad inmanente entre naturaleza como fondo virtual o caosmos y el cuerpo como foco de intencionalidad no es unidireccional, sino que presenta una reversibilidad. Los cuerpos como foco de intencionalidad pueden experimentar una torsión o regresión para intervenir en su propio principio genético, el mismo que *complica* a la totalidad de las perspectivas ya formadas. El chamán opera esta reversibilidad, de modo que lleva a cabo una cosmopraxis capaz de intervenir en el entramado relacional en el que los cuerpos como foco de intencionalidad se ordenan, haciendo del enemiguismo el horizonte de la génesis de su afirmación como síntesis disyuntiva.

Viveiros de Castro subraya la actividad del chamán en el plano de una *complicatio* donde las formas resultan interiores entre sí:

Así, la línea general trazada por el discurso mítico describe la instantánea pérdida de importancia de los flujos precosmológicos cuando entran en el proceso cosmológico; de ahí en adelante, las dimensiones felinas y humanas de los jaguares (y las de humanos) funcionarán alternándose como potenciales figura y fondo cada una de la otra. A partir de ahí, la transparencia original o *complicatio* infinita se bifurca o se explica en la invisibilidad (de las almas humanas y de los espíritus animales) y en la opacidad (del cuerpo humano y de los “ropajes” semióticos animales) que marcan la constitución de todos los seres mundanos. Esa invisibilidad y esa opacidad, sin embargo, son relativas y reversibles, toda vez que el fondo de virtualidad es indestructible o inagotable (los grandes rituales indígenas de recreación del mundo son justamente los dispositivos de contraefectuación de ese fondo indestructible).¹⁸

Y apunta cómo la actividad del chamán se resuelve como una cosmodiplomacia o una política cósmica que interviene en los flujos y balances de las perspectivas anudadas en la lógica relacional de la predación:

El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para contar el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.¹⁹

El chamán desarrolla una cosmodiplomacia que reencauza la dimensión relacional de la naturaleza como multinaturaleza. El chamán modula los acentos del entramado predatorio que aparece como horizonte constitutivo de la perspectiva. A partir de un retorno al plano de inmanencia o caosmos donde todas las perspectivas resultan interiores y transparentes entre sí, el chamán opera una

¹⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 47.

¹⁹ *Ibid.*, p. 40.

rearticulación de los gestos psicosomáticos y las imágenes-afecto que reordenan la predación como devenir. El chamán, a partir de la intervención semioafectiva en una naturaleza que aparece como fondo virtual o *complicatio*, encauza el enemiguismo en la senda de una síntesis disyuntiva que se resuelve como intencionalidad productiva. El chamanismo como cosmodiplomacia efectúa una reversibilidad entre la *explicatio* como devenir y la *complicatio* como fondo virtual, haciendo de la tensión relacional que implica el multinaturalismo y el perspectivismo, registro de la transformación y el incremento de la propia potencia del cuerpo individual o colectivo como foco de intencionalidad. El chamán curandero, el chamán rezandero, el chamán sabio, el conjunto de las diversas formas de chamanismo, ilustran la cosmodiplomacia chamánica como praxis de reactualización y variación del relato mítico como génesis de los propios cuerpos como núcleos de personalidad.

Estos planteamientos se hacen expresos cuando Viveiros de Castro distingue la actividad del chamán de la del sacerdote. El sacerdote esclerosa justo el carácter productivo del enemiguismo como devenir, al imponer la lógica del Uno trascendente en la que toda síntesis disyuntiva es descabezada y reducida a objeto de captura. El sacerdote hace de la relación, identidad. Y del devenir, mera mismidad. Mientras el chamán impulsa relaciones que se afirman como producción diferencial, el sacerdote, a partir de la lógica sacrificial y el totemismo, entroniza la figura de lo Uno que hace de la predación la cancelación de todo proceso creativo: no devenir otro, sino reducción de lo otro a lo Mismo. La predación no como producción, sino como codificación de toda producción deseante bajo un régimen despótico. Aun cuando el chamán y el sacerdote se confunden en la génesis y configuración de sociedades jerarquizadas e intercambian atributos diversos, entre ambos hay una diferencia no de grado, sino de naturaleza. Mientras que el chamán se mueve en el ámbito de la inmanencia, el sacerdote instauro un régimen de trascendencia. Mientras el chamán practica una cosmodiplomacia horizontal y abierta, el sacerdote actúa en el terreno de la sola diplomacia y la construcción del andamiaje teológico de la religión que sostiene interiormente la emergencia del Estado.

El chamán horizontal amazónico marca, por su omnipresencia en la región, la imposibilidad de coincidencia entre el poder político y la potencia cósmica, haciendo de ese modo más difícil la

elaboración de un sistema sacrificial de tipo clásico. La institución del sacrificio por las llamadas “altas culturas” andinas y mesoamericanas marcaría, así, la captura del chamanismo por parte del Estado. El fin del bricolaje cosmológico del chamán, el comienzo de la ingeniería teológica del sacerdote.²⁰

Y subraya la determinación de la cosmopraxis chamánica como una práctica de la inmanencia, en la que de ninguna manera la figura del Uno trascendente da lugar al establecimiento de una jerarquía ontológica.

El chamanismo amazónico, así como el perspectivismo que le sirve de telón de fondo, es efectivamente una práctica de la inmanencia. Observo simplemente que eso no implica ninguna igualdad de estatuto entre los humanos y los extrahumanos conectados por el chamanismo; muy al contrario. (La confusión entre inmanencia e igualdad es frecuente en la etnología amazónica). Pero tampoco hay ninguna jerarquía fija de puntos de vista entre los seres. El perspectivismo amazónico no es interpretable ni como una escala de perspectivas en relación de inclusión progresiva, según una cadena de dignidad ontológica, ni menos aun como proyección de algún “punto de vista del todo”.²¹

Frente a una lógica sacerdotal que sujeta la relación a la identidad y la multinaturalidad a lo Uno trascendente, limitando el carácter relacional de la predación como síntesis disyuntiva, el chamán restaura la dimensión productiva de un enemiguismo que se endereza como devenir. Los diferentes aspectos de la praxis chamánica se constituyen como afirmación de un perspectivismo que, por un proceso de transducción, actualiza y teje potenciales metaestables heterogéneos (Simondon), siendo irreducible al aparato simbólico o representacional sacerdotal. El chamán lleva a cabo una cosmodiplomacia como ontogénesis y ontopolítica de una producción diferencial que no se confunde con la actividad del sacerdote quien, a través del tótem y el sacrificio, establece una jerarquía ontológica vertebrada en el Uno trascendente. El chamán da lugar a una cosmopraxis que se concibe como cosmopolítica de la relacionalidad productiva, conjurando así la formación de núcleos predatorios –la religión, el Estado y el Capital, en particular– en los que el predator

²⁰ *Ibíd.*, p. 161.

²¹ *Ibíd.*, p. 162.

no deviene otro, sino que reduce a lo otro a lo mismo. El chamanismo se constituye como cosmopraxis de suyo inmanente y horizontal de afirmación perspectivística.²²

5. Mito y cultura en el pensamiento amerindio

El chamán activa un plano de inmanencia que en, el relato mítico, es referido como desequilibrio y descentramiento productivo, y no como recuperación o instauración de una unidad idéntica a sí misma. El mito, en el pensamiento amerindio, no se ordena como una estructura cerrada constituida por figuras exteriores entre sí, que remitieran a un eje dominante –Dios trascendente– sino como una estructura abierta y porosa que, en su funcionamiento, reenvía a otra estructura también polivalente y porosa, cuyos elementos constitutivos se resuelven como salidas a otras estructuras, de las cuales de igual manera es imposible predicar una totalidad una y cerrada. En la medida que el mito se sustrae a todo cerramiento, aparece como máquina productora de sentido. El chamán actualiza el mito como n-1, en términos de una producción diferencial, que encarna un desequilibrio productivo en tanto multiplicidad no totalizable. Desequilibrio productivo, apertura dentro de la apertura, n-1: producción de sentido. El chamán encarna el relato mítico en tanto una praxis anagramática que, al anudar horizontes semióticos y significantes heterogéneos, despliega un proceso de transformación. Sentido como transformación que implica el incremento de la propia potencia. El relato mítico encaja mito sobre mito, no con el objeto de restaurar una unidad u origen perdidos, sino de expresar una producción de sentido como desequilibrio productivo o gradiente intensivo de transformación.

²² “El chamanismo no es un epifenómeno de la teoría perspectivista. Los chamanes son los especialistas en atravesar y comunicar esas perspectivas. Ellos perciben que el cuerpo animal es solo una especie de máscara, un ropaje, una apariencia, pero su espíritu, su alma, son humanos. Como también sostenía Árhém, la concepción amerindia es «transformacional»: los ropajes son intercambiables, y así los muertos adquieren formas de animales, o estos se convierten en diferentes bestias. El chamán tiene la habilidad para cruzar los límites corporales y adoptar la perspectiva de los que pareciendo animales, montañas y plantas, son en realidad humanos”. Del Campo Tejedor, Alberto, “Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo” en *Revista Pucara*, N° 28, 2017, pp. 11-54, p. 24.

Porque todo mito es una versión de otro mito, todo otro mito se abre sobre un tercer y un cuarto mito, y los $n-1$ mitos de la América indígena no expresan un origen ni se designan un destino: no tienen referencia. Discurso sobre los orígenes, el mito es precisamente lo que elude un origen. El “mito” de la referencia deja su lugar al sentido del mito, al mito como máquina de sentido: un instrumento para convertir un código en otro, para proyectar un problema sobre un problema análogo, para hacer “circular la referencia” (diría Latour), contra-efectuar el sentido en forma anagramática.²³

En este marco, a propósito del carácter productivo del mito en el texto *Mitológicas* de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro sostiene:

Además, y sobre todo, la importancia concedida al imperativo de cerramiento [del mito] está fuertemente relativizada en diversos pasajes de la obra que, en sentido inverso, destacan la interminabilidad del análisis, el avance en espiral de las transformaciones, el desequilibrio dinámico, la asimetría, la cooptación lateral de las estructuras, la pluralidad de niveles en que se despliegan los relatos, las dimensiones suplementarias, la multiplicidad y la diversidad de los ejes necesarios para el ordenamiento de los mitos... La palabra clave aquí es *desequilibrio*.²⁴

El chamán actualiza el relato mítico como efectuación de un desequilibrio productivo que actualiza el plano caosmológico en un proceso de transformación. La estructura abierta y dinámica del mito no se constituye como el andamiaje simbólico en el que se realice la participación de lo múltiple en lo Uno, sino como despliegue de una multinaturalidad en tanto $n-1$ y síntesis disyuntiva. Autoafecto como capacidad de autodeterminación. Los mitos amerindios expresan la relación interior del multinaturalismo y el perspectivismo en términos de la actualización de un plano virtual que, en la cosmopraxis chamánica, aparece como foco intensivo de transformación. Chamanismo y relato mítico se constituyen en el horizonte semioafectivo de un relacionismo en el que la transformación aparece como dimensión material e inagotable del sentido. El sentido como transformación, no como retorno a un origen perdido. La transformación como objeto de la cosmodiplomacia chamánica.

²³ Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, op. cit., p. 222.

²⁴ *Ibíd.*, p. 227.

Es en este marco de reflexiones que Viveiros de Castro señala que, para el pensamiento amerindio, la cultura y la natura guardan una relación interior. La praxis chamánica, al afirmar una reversibilidad entre las perspectivas ya formadas y las perspectivas *complicadas* en el plano de inmanencia, se mueve por una ruta de pensamiento ajena al dualismo entre natura y cultura sostenido por una filosofía, una sociología y una antropología que privilegian la forma sobre la materia. La cosmodiplomacia chamánica se hace inteligible en el registro de un inmanentismo materialista en el que la natura como plano de inmanencia nutre interiormente a la cultura que es su ámbito expresivo, y la cultura encuentra en la natura un plexo de fuerzas dotadas de personalidad. La reversibilidad entre las perspectivas ya formadas y las perspectivas complicadas en el plano de inmanencia se traduce en la reversibilidad misma entre natura y cultura. La cultura no participa de la natura como si fuese su causa exterior o trascendente, ni tampoco es concebida como negación de ésta, en aras de la afirmación de una pretendida autonomía que careciese de profundas raíces en la naturaleza misma. En el pensamiento amerindio, el chamán, a la vez que asiste a la dimensión personal de las perspectivas que encierra todo cuerpo como foco de intencionalidad, atraviesa toda diferencia específica a partir de su vínculo inmediato con un plano de inmanencia que aparece como *complicatio* donde todas las perspectivas son interiores y transparentes entre sí. La cosmodiplomacia chamánica implica la interioridad y un vaivén entre natura y cultura. La natura es interior a la cultura (todas las personas son cuerpos) y la cultura es interior a la natura (es posible desarrollar una cosmodiplomacia sobre las personas en el plano de inmanencia). Natura y cultura, a la vez que se enrocan, se penetran y se engendran entre sí. El chamanismo amerindio desmonta la dicotomía natura y cultura, en la medida en que desarrolla una cosmopolítica y una cosmopraxis que suponen su reversibilidad. Hombres venado, hombres nube, hombres montaña. Sociedad y cultura que vuelven a la naturaleza (que es cultura), y naturaleza que se desenvuelve como cultura (que es natura).

Aquel punto fuera del plano descripto por el círculo, el punto en que las dos astas se encuentran, es el momento “de inmediatez” de la naturaleza y de la cultura, el punto de encuentro y de distanciamiento entre lo que es corporal y lo que es espiritual. En este nivel, en este punto, todo se encuentra, no se puede decir

que uno es móvil y el otro es inmóvil, que uno es fijo y el otro varía. En realidad y al mismo tiempo, aquí todo es fijo y móvil. Naturaleza y cultura, universalidad y relatividad, son siempre resultados, nunca condiciones.²⁵

Natura y cultura son, para el pensamiento amerindio, al mismo tiempo el derecho y el revés de la praxis del chamán como cosmodiplomacia. Natura y cultura no se constituyen como formas exteriores y excluyentes entre sí, sino como aspas del movimiento helicoidal de una praxis cosmopolítica en la que las perspectivas anudadas en la síntesis disyuntiva tejen un brocado intensivo marcado por un carácter productivo. El chamanismo como cosmodiplomacia no implica un alejamiento de la naturaleza por parte de la cultura, ni una abolición de la cultura por la naturaleza, sino un vavién y una intercambiabilidad que se resuelve a la vez como interioridad de la una con la otra, y como incremento de la potencia del cuerpo individual y social como foco de intencionalidad, dada su disposición activa en el entramado predatorio. Como decíamos, el chamán, al experimentar una regresión al caosmos como plexo genético, interviene en el carácter relacional que implica la producción de singularidades, asegurando un desequilibrio productivo en el intrincado entramado perspectivístico como enemiguismo. De este modo hace florecer a la natura en la cultura, en la medida misma en que la cultura es el culto y el cultivo de la natura. Una natura que al constituirse de suyo como plexo genético de perspectivas, es ya cultura. El perspectivismo amerindio se concibe como fuerza germinativa en la que la natura como fondo virtual o plano de inmanencia deviene cultura o conciencia actual, en tanto una síntesis disyuntiva que aparece como producción diferencial.

Viveiros de Castro recurre a Deleuze para dar cuenta del carácter peculiar que implica la interioridad de la natura y la cultura en el pensamiento amerindio. Así, la deleuziana noción de *multiplicidad* esclarece dicha interioridad, pues hace patente que ninguna de las dos instancias se determina como causa ejemplar de la otra. El chamán despliega la forma de la cultura como multiplicidad, en el entendido de que la cultura misma supone un vínculo inmediato con su principio genético, la natura; una afirmación de la natura en la cultura y una afirmación y transformación de la natura por

²⁵ *Ibíd.*, p. 73.

la cultura. La reversibilidad de natura y cultura no presenta ningún tipo de trascendencia, sino una relación circular e inmanente: como hemos señalado, productiva. El chamán encarna la producción de cultura en tanto producción de multiplicidades, que no dependen de un Uno trascendente. Multiplicidad como producción diferencial. La cosmodiplmacia chamánica se constituye como multiplicidad frente a todo modelo trascendente, que escamotee al cuerpo individual o colectivo su forma como foco de intencionalidad y motor interior de una praxis cosmopolítica. Haecceidad. La cultura se constituye como la emergencia de un tejido social y cosmosocial vertebrada como multiplicidad que se sostiene en su propio movimiento productivo.

Viveiros de Castro subraya este punto, al comentar *Mil mesetas*:

El libro expone e ilustra una *teoría de las multiplicidades*, sin duda el tema deleuziano que ha tenido la mayor repercusión en la antropología contemporánea. La multiplicidad deleuziana es el concepto que parece describir mejor no sólo las nuevas prácticas de conocimiento propias de la antropología, sino también los fenómenos de los que éstas se ocupan. Su efecto es ante todo liberador. Consiste en hacer pasar una línea de fuga entre los dos dualismos que forman de alguna manera los muros de la prisión epistemológica en que está encerrada la antropología (para su propia protección, por supuesto, desde sus orígenes en las tinieblas de los siglos XVIII y XIX: Naturaleza y Cultura, por un lado, Individuo y Sociedad por el otro, los “marcos mentales últimos” de la disciplina, los que, como se acostumbra a decir, no podemos considerar falsos porque es a través de ellos que pensamos lo verdadero y lo falso).²⁶

La concepción amerindia de cultura como foco de intencionalidad y cosmopraxis cobra un marco de inteligibilidad a partir de la noción de multiplicidad en el sentido de que la multiplicidad remite a un movimiento autoproductivo irreducible a ningún tipo de esencialismo. La cultura como multiplicidad. La multiplicidad como vector inmanente e intensivo de transformación. La cultura no se articula como copia de una natura que fuese su modelo, ni como una negación de ésta en aras de la satisfacción de un proceso civilizatorio. La cultura es el cultivo de la natura y su florecimiento como multiplicidad en tanto tejido de cuerpos que se vertebran en

²⁶ *Ibíd.*, p. 100.

una orientación afectiva activa, concebida como una cosmopraxis que se afirma como síntesis disyuntiva. Multiplicidad como equilibrio inestable y dinámico: n-1. Transmutación. Producción material afectiva a la vez activa y diferencial. La interioridad entre cultura y natura que plantea el pensamiento amerindio se resuelve como emergencia de multiplicidades de suyo dinámicas y no totalizables. Praxis cosmopolítica que supone una radical *suficiencia y autonomía ontológica*.

6. Devenir indio. Hacia la emergencia del pueblo que falta

Es a partir de la concepción de la cultura como multiplicidad que Viveiros de Castro nutre la noción de devenir indio, capital en sus consideraciones políticas relativas a la emergencia del pueblo que falta. Viveiros de Castro dota de una dimensión material a la noción de devenir indio precisamente a partir del concepto de multiplicidad, como emergencia de una cultura que expresa y transmuta a la natura en el horizonte de la satisfacción de un proceso de autodeterminación ontológica. El ser indio es para nuestro autor una cuestión de *devenir*; entendido este devenir como la afirmación de un gesto diferencial que entraña la emisión de intensidades que se tienen a sí mismas como causa. El devenir indio aparece como una disposición activa en el entramado de la predación, que implica una cosmopraxis como praxis de liberación. Frente a todo dispositivo político o aparato de captura anclado en la lógica del Uno trascendente –Iglesia, Estado, Capital– el devenir indio se levanta como afirmación material de una síntesis disyuntiva en la que el devenir otro se traduce en el incremento de la propia potencia del cuerpo (individual y colectivo) como foco de intencionalidad.²⁷

Nuestro autor subraya estos planteamientos al apuntar que la tarea de la antropología no consiste en estabilizar la identidad

²⁷ Al respecto, cf. Ezcurdia, José, *Deleuze, el indio de los filósofos. Fundamentos vitalistas de la crítica a la modernidad capitalista*, México, CRIM-UNAM/Itaca, 2022, donde desarrollamos los rendimientos epistemológicos y ontopolíticos de la deleuziana noción de devenir indio de cara a su significación como horizonte crítico de la modernidad capitalista y resorte interior de la emergencia del pueblo que falta. La noción de devenir indio, desde nuestro punto de vista, en sintonía con Viveiros de Castro, es desde luego capital tanto para reordenar una reflexión filosófica que no adolezca de los vicios del eurocentrismo y el (neo) colonialismo, como para apuntalar el papel activo de los pueblos indios en la orientación y definición de los Estados nacionales.

india en un aparato categorial preestablecido ordenado por el Estado, sino en apuntalar su carácter dinámico y creativo dado justo por su propia naturaleza como devenir. La antropología tiene como objeto, no supeditar la producción de subjetividades indias a los dispositivos representacionales del Estado instrumento del capital, sino impulsar interiormente un perspectivismo y un multinaturalismo en el que la interioridad y relación productiva entre natura y cultura es el resorte interior de la conquista de una autonomía ontológico-política.

Viveiros de Castro apunta al respecto de la caracterización de la conciencia india como devenir:

Nuestro objetivo político y teórico, como antropólogos, era establecer definitivamente –no lo conseguimos, pero creo que un día vamos a alcanzarlo– que el indio no es una cuestión de corona de plumas, tinturas y arco y flecha, algo aparente y evidente en este sentido estereotipante, sino una cuestión de “estado de espíritu”. Un modo de ser y no un modo de aparecer. En verdad, algo más (o menos) como un modo de ser: la indianidad designaba para nosotros un cierto *modo de devenir*, algo esencialmente invisible pero no por eso menos eficaz: un movimiento infinitesimal incesante de diferenciación, no un estado masivo de “diferencia” anteriorizada y estabilizada, esto es, una identidad.²⁸

Y subraya a propósito de la noción de devenir, como espacio intensivo de autodeterminación ontológica:

No hay manera cómo determinar quién “es indio” independientemente del trabajo de auto-determinación realizado por las comunidades indígenas, esto es, aquellas que son objeto del presente ejercicio definicional, o mejor, metadefinicional. El objeto y el objetivo de la antropología, dígase de paso, es la elucidación de las condiciones de auto-determinación ontológica del otro. Y punto.²⁹

Viveiros de Castro desarrolla la concepción deleuziana del devenir indio a la luz de una antropología que señala los derroteros de su caracterización como la afirmación de una autonomía ontológico-política. El cuerpo indio como perspectiva se afirma en una

²⁸ Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, trad. Lucía Tennina, Andrés Baconi y Santiago Sburlati, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, p. 99.

²⁹ *Ibíd.*, p. 119.

cosmopolítica que hace de la cultura expresión de un proceso de autodeterminación. El propio gesto diferencial en el que se vertebra el devenir indio no es inteligible sino como la producción de afectos activos que otorgan una dimensión material a una cosmopraxis que se desenvuelve en el fragor de la lógica del enemiguismo: el devenir indio es un proceso de liberación, concebida como una cosmodiplomacia en la que se impulsa el incremento de la propia potencia y la afirmación del cuerpo individual y social.

Es así que Viveiros de Castro subraya el carácter rizomático del devenir indio, de cara a su relación con el propio Estado moderno. El devenir indio se traduce en la afirmación de una singularidad que planta cara y resiste a los procesos de descodificación y y codificación operados por el Estado y la axiomática cristiano-capitalista. La cosmopraxis amerindia se levanta como barricada de resistencia que posibilita la afirmación de la cultura como espacio material y diferencial de libertad, ante un Estado que opera procesos de subjetivación y significación encaminados a convertir a las comunidades indígenas en mera masa obrera desprovista de toda identidad cultural y toda potencia política.

Pues bien. Fue a partir de ese momento que se aceleró la “emergencia” de comunidades indígenas que estaban sumergidas por varias razones: por que les habían enseñado a no decir más que eran indígenas o le habían enseñado a decir que ya no eran más indígenas: porque habían sido puestas en una licuadora político-religiosa, una moledora cultural que había mezclado etnias, lenguas, pueblos, regiones y religiones, para producir una masa homogénea capaz de servir de “población”, esto es, de sujeto (en el sentido de súbdito) del Estado.³⁰

El devenir indio se constituye como la articulación de líneas de fuga que se traducen en bastiones de resistencia activa frente a la captura y codificación por parte del Estado. La cosmodiplomacia chamánica implica la creación de focos culturales rizomáticos que dan lugar a la instauración y restauración de territorios geográficos, afectivos, políticos, jurídicos, etc., que se sustraen a la reconversión del pueblo en masa asalariada servil a los intereses de la reproducción y acumulación del capital. La conciencia india en tanto devenir indio implica para Viveiros de Castro el motor interior de una

³⁰ *Ibíd.*, pp. 103-104.

praxis política efectiva que se traduce en el rediseño de la arquitectura del Estado, encaminada a revertir su fuerte impronta colonial y neocolonial.

Viveiros de Castro, a partir de la pregunta “¿Quién es indio?”, plantea una *re-etnización* de la identidad brasileña en vistas a impulsar una creación de pueblo. La producción afectiva que implica el devenir indio se traduce en la emergencia del pueblo que falta, en el sentido deleuziano del término. El conjunto de la sociedad enmarcada en el Estado nacional, a partir del devenir indio, experimenta una redefinición inmanente de su forma, que incorpora la propia etnicidad como vector intensivo de autonomía social y política. Frente a la pesada carga de racismo y desprecio que entraña el Estado y su triste herencia colonial, el devenir indio se afirma como una reconciliación activa y propositiva con la propia etnicidad en tanto fundamento de una sociedad ordenada en la cosmodiplomacia como fuente de buenos encuentros.

Viveiros de Castro suscribe:

A partir de aquel momento –que es aún el momento en que estamos viviendo– y de aquello que ganó el ímpetu irresistible a partir de él, a saber, la re-etnización progresiva del pueblo brasileño, la pregunta “¿Quién es indio?” dejó de plantearse en vista del fin más o menos inconfesable que el Estado se ponía, el de violentar los derechos de las comunidades y de las personas indígenas. Pasó a ser un problema de aquellos que se piensan del (y que piensan al) lado de los indios, así como un problema de los “propios” indios.³¹

La creación del pueblo que falta se constituye como expresión de un devenir indio que otorga consistencia a la cosmodiplomacia como praxis de autodeterminación cultural y política. La producción material del territorio afectivo, político y jurídico que expresa la autonomía indígena se ordena como horizonte de rediseño del Estado que contraviene su nefasta vocación de exclusión y exterminio. El devenir indio como multiplicidad, a la vez que resiste a las diversas capturas que impulsa el Estado rehén del capital, aparece como motor de la reorientación del Estado mismo en pos de una sostenida refundación de la identidad nacional a partir de un ejercicio político de inclusión y coexistencia. La pregunta

³¹ *Ibíd.*, p. 119.

¿Quién es indio? en la reflexión viveiriana se determina como acicate de una reconsideración de las líneas maestras que ordenan el Estado nacional, en función del empuje creativo que supone una revaloración de la propia etnicidad como plano capital de su determinación.

Viveiros de Castro subraya los rendimientos teórico-conceptuales producto del cruce y la penetración entre la filosofía deleuziana y la experiencia india del cuerpo como perspectivismo y cosmopraxis. La filosofía de Deleuze encuentra en el devenir indio el suelo prefilosófico para la creación de conceptos que escapan a la lógica de una filosofía de Estado anclada a la figura del Uno trascendente. El indio a su vez encuentra en la filosofía deleuziana conceptos que lo llaman a ganarse como pueblo, frente al Estado colonial y neocolonial instrumento de la axiomática capitalista. Viveiros de Castro señala que los indios son deleuzianos, en la medida misma que la propia filosofía de Deleuze deviene india. Cuerpo y pensamiento, devenir indio y filosofía deleuziana experimentan un buen encuentro en el que se impulsan y relanzan recíprocamente: el cuerpo indio como conquista del pueblo que falta, la filosofía de Deleuze como contrapensamiento que afirma una vocación libertaria en tanto dimensión fundamental de la producción diferencial.

¿Esto quiere decir que “los indios son deleuzianos”, como yo tuve el tupé de declarar cierto día? Sí y no. Sí, en primer término porque la filosofía de Deleuze y Guattari no suena a hueco si la percutimos con ideas indígenas; después, porque la línea de pensadores privilegiados por Deleuze, en la medida que se constituye como una línea menor de la filosofía occidental, permite una serie de conexiones hacia el exterior de esa tradición.³²

Y señala unas líneas más adelante:

Sí y no. Evidentemente, “el problema está mal planteado”. Porque desde el punto de vista de una contra-antropología multinaturalista, de lo que se trata es de leer a los filósofos a la luz del pensamiento salvaje, y no al revés; se trata de actualizar los innumerables devenir-otro que existen en cuanto virtualidades de nuestro pensamiento. Pensar desde un afuera (no

³² Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales.*, op. cit., p. 81.

necesariamente la China) para ir al encuentro del pensamiento del Afuera, por la otra punta. Toda experiencia de otro pensamiento es una experiencia sobre el nuestro.³³

Viveiros subraya la apertura del pensamiento a la cosmopraxis india, en tanto un devenir indio del pensamiento que se constituye como el horizonte de la creación de conceptos. El pensamiento se abre a las fuerzas del Afuera en tanto un devenir indio que lo sustrae de la lógica de una filosofía de Estado que se ve encerrada en el círculo estéril y solipsista de la dominación colonialista. Los conceptos de la filosofía devenida indio, a su vez, emplazan al indio a afirmar su forma frente al Estado y transformar al Estado mismo: *¿Quién es indio?* como llamado a dar lugar a la producción del pueblo que falta. Filosofía y pensamiento amerindio como síntesis disyuntiva. Síntesis disyuntiva como cosmopraxis de liberación. Los indígenas son deleuzianos, en la medida en que si bien constantemente son capturados por el Estado, al mismo tiempo cultivan una sostenida desterritorialización que se traduce en la articulación de líneas de fuga como autonomía a la vez cultural y política. El pensamiento deleuziano deviene indio, en tanto la cosmopraxis indígena se constituye como el plano prefilosófico o de inmanencia que dota de contenido material a la creación de conceptos que, toda vez que llaman al indio a ganarse como pueblo, liberan al propio pensamiento de su servidumbre al Estado mismo y su efectucción de la axiomática capitalista.

El devenir indio de la filosofía y la antropología implica la promoción de un pensamiento decolonial que se afirma como contrapensamiento. El pensamiento no se concibe como la reducción de lo múltiple a lo Uno, ni de lo otro a lo Mismo, sino como la afirmación de lo otro como multiplicidad. La cultura del otro como multiplicidad es el objeto de una antropología decolonial que contraviene todo logocentrismo y todo eurocentrismo que aparece como desdoblamiento de la lógica de lo Uno trascendente en tanto dispositivo de dominación. La antropología y la filosofía se desembarazan de toda perspectiva colonialista, encaminándose en la senda de un pensamiento diferencial, capaz de asir al otro –de devenir otro– en su singularidad a la vez constitutiva y creativa: una antropología y una filosofía posestructuralistas que, al abrirse al otro, impulsan

³³ *Ibíd.*, p. 81.

la afirmación de su forma misma como multiplicidad frente a todo proceso de dominación colonial. Contrapensamiento como decolonialidad productiva.

Es conocida la popularidad de que goza, en ciertos círculos, la tesis según la cual la antropología, exotista y primitivista de nacimiento, no puede ser otra cosa que un teatro perverso en el que el “otro” siempre es “representado” o “inventado” de acuerdo con los sórdidos intereses de Occidente. Ninguna historia, ninguna antropología puede camuflar el paternalismo complaciente de esta tesis, que transfigura a esos autodeclarados otros en ficciones de la imaginación occidental, sin voz ni voto.³⁴

Viveiros de Castro encamina la reflexión filosófica y antropológica en la senda de un posestructuralismo en la que la noción de diferencia es concebida como foco de resistencia, frente a los dispositivos de captura y normalización operados por el Estado. En este sentido, la filosofía y la antropología se ordenan en una perspectiva decolonial que contraviene al Estado mismo como aparato de conquista y dominación. El giro ontológico que entraña la antropología posestructuralista es un giro combativo. Es la libertad el tópico capital que ocupa a la antropología y la filosofía posestructuralista. Una libertad con una dimensión material dada por la producción afectiva y de sentido que implica tanto la creación de conceptos, como la conquista de una autonomía a la vez ontológica y político-cultural. El multinaturalismo y el perspectivismo como ontología diferencial. La cosmodiplomacia como cosmopraxis de lucha y liberación. Devenir indio como contrapensamiento decolonial.

³⁴ *Ibíd.*, p. 15.

Bibliografía

- Clastres, Pierre, *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- , *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila, 1978.
- Clisby, Dale, “¿El dualismo secreto de Deleuze? Versiones en disputa entre lo virtual y lo actual” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nº 4, 2016, pp. 120-148.
- Del Campo Tejedor, Alberto, “Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo” en *Revista Pucara*, Nº 28, 2017, pp. 11-54.
- Deleuze, Gilles, *Lógica del sentido*, trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós, 1987.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2011.
- , *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Paidós, 1985.
- , *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Pre-textos, 2010.
- Descola, Philippe, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Quito, Abya-Yala, 1987.
- , *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2012.
- , *Las lanzas del crepúsculo: Relatos Jíbaros, Alta Amazonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Dos Santos, Antonela y Tola, Florencia, “En el interior de una alter-antropología. El perspectivismo amerindio en perspectiva” en *Revista Española de Antropología Americana*, Nº 52, Vol. 1, 2022, pp. 127-141.
- García Labrador, Julián, “El destello cromático de Deleuze en el perspectivismo de Viveiros de Castro” en *Linha Maestra*, Nº 38, 2019, pp. 96-105.
- Kopenawa, Davi y Albert, Bruce, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Londres, Belknap Press of Harvard University Press, 2013.

- Latour, Bruno, "Perspectivism: 'Type' or 'bomb'?" en *Anthropology Today*, N° 25, Vol. 2, 2009, pp. 1-2.
- , *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, México, Siglo XXI, 2007.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes trópicos*, trad. Noelia Bastard, Buenos Aires, Eudeba, 1973.
- , *El pensamiento salvaje*, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *El totemismo en la actualidad*, trad. Francisco González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- , *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- , *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- , *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1997.
- , *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI Editores, 1983.
- , "Race et Histoire" en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, pp. 377-422.
- Mellado Gómez, Diego, "Perspectivismo amerindio como teoría amazónica de lo virtual" en *Otro siglo*, N° 6, Vol. 1, 2022, pp. 28-43.
- Rossi, María José, "Perspectivismo amerindio, canibalismo y metamorfosis en Eduardo Viveiros de Castro y Severo Sarduy: hacia una cosmopolítica de la inmanencia neobarroca y latinoamericana" en *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología* [en línea], N° 38, 2020. Consultado el 19/03/2025. URL: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81462396002>
- Ruiz de la Serna, Daniel y Del Cairo, Carlos, "Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno" en *Revista de Estudios Sociales*, N° 5, 2016, pp. 192-204.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.
- , *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- , "A floresta de cristal: Notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos" en *Cadernos de Campo*, N° 14/15, 2006, pp. 319-338.
- , "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena" en Chaparro, Adolfo y Schumacher, Christian (eds.), *Racionalidad y Discurso Mítico*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, pp. 190-243.

---, *A inconstancia da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

---, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

---, "O nativo relativo" en *Mana*, N° 8, Vol. 1, 2002, pp. 113-148.

Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1981.

La violencia de la mirada.

Una aproximación
fenomenológico-literaria.

The Violence of the Look:
A Phenomenological-Literary
Approach

MARTÍN BUCETA

tinbuceta@hotmail.com

(PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE ARGENTINA – LABORATORIO DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y HUMANAS UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN – CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – ARGENTINA)

Recibido el 22 de agosto de 2024 – Aceptado el 22 de diciembre de 2024

Martín Buceta es investigador asistente de CONICET. Profesor y licenciado en filosofía por la Universidad del Salvador (USAL) y doctor en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es autor de *Merleau-Ponty lector de Proust: Lenguaje y verdad* (SB, 2019), de *Camus, Sartre, Baricco y Proust. Filósofos escritores & Escritores filósofos* (SB, 2021), y de diversos artículos académicos en relación con sus líneas de investigación actuales que abordan la posibilidad de elaborar una filosofía de lo sensible a partir de un acercamiento fenomenológico al lenguaje literario y la figura de Albert Camus como filósofo-escriptor. Es editor responsable de *Metis. Revista interdisciplinaria de fenomenología*. Se desempeña como profesor titular de Historia de la Filosofía Contemporánea y profesor adjunto de Fenomenología y Hermenéutica en la carrera de Filosofía de la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Es director del proyecto de investigación “El carácter simbólico de la naturaleza en la obra de Albert Camus” (UCA) y codirector del proyecto “La violencia como elemento de la historia. Perspectivas fenomenológico-hermenéuticas” (LICH-UNSAM).



RESUMEN: El artículo se propone elucidar el fenómeno de la mirada desde un doble abordaje, a saber, el fenomenológico y el literario, considerando que ambos pueden constituir una metodología propia de una filosofía de lo sensible como literatura. En primer lugar, se analizará el ejercicio de la mirada que en su aproximación al mundo lo escorza y, por lo tanto, lo limita para posibilitar su aprehensión. En este apartado se apelará a los textos de Eduardo Del Estal y Alessandro Baricco y se comparará el ejercicio de la mirada con el del lenguaje con quien comparte similitudes significativas: ambos suponen un ejercicio de determinada violencia en la captación del fenómeno. En segundo lugar, a partir de las reflexiones de Jean-Paul Sartre y Marcel Proust, profundizaremos en un análisis de la mirada en tanto es dirigida a otro o sobre nosotros, como mirada violenta que objetiva y, a su vez, manifiesta un límite infranqueable.

PALABRAS CLAVE: Mirada – Violencia – Sartre – Literatura -Fenomenología

ABSTRACT: The article aims to elucidate the phenomenon of the look from a double approach, namely the phenomenological and the literary, considering that both can constitute a methodology proper to a philosophy of the sensible as literature. In the first place, we will analyse the exercise of the look which, in its approach to the world, foreshorten it and, therefore, limit it in order to make its apprehension possible. In this section, the texts of Eduardo Del Estal and Alessandro Baricco will be used to compare the exercise of the look with that of language, with which they share significant similarities: both involve an exercise of a certain violence in the capture of the phenomenon. Secondly, based on the reflections of Jean-Paul Sartre and Marcel Proust, we will delve into an analysis of the look as it is directed at another or at ourselves, as a violent look that objectifies and, at the same time, manifests an insurmountable limit.

KEY WORDS: Look – Violence – Sartre – Literature – Phenomenology

Introducción

¿Qué es la mirada? y ¿por qué suscita una reflexión? Estas preguntas, tan simples como amplias, motivan un decurso del pensamiento hacia un sinfín de caminos posibles. En este artículo intentaremos elaborar una respuesta a ellas mediante una aproximación fenomenológico-literaria. Este doble abordaje supone realizar, por un lado, un análisis fenomenológico de la mirada, apelando en parte a las ineludibles reflexiones sartreanas que se hallan en *El ser y la nada* y, al mismo tiempo, aportando un acercamiento propio a tal problema. Por otro lado, la vertiente literaria, centrada en el análisis de *Océano mar* de Alessandro Baricco y *A la busca del tiempo perdido* de Marcel Proust, será utilizada también como un ámbito de pensamiento en sí misma que propiciará reflexiones y posteriores consideraciones filosóficas sobre el problema. Esta aclaración metodológica es pertinente en tanto que el ejercicio filosófico que aquí proponemos se inscribe dentro de lo que nos parece atinado definir como una filosofía de lo sensible pensada como literatura.¹

Nuestra exposición se articulará en dos partes: I. La violencia de la mirada y II. La mirada violenta. En la primera parte, esbozaremos un acercamiento fenomenológico a la violencia que supone la mirada humana sobre el mundo. Tal abordaje apelará a la reflexión, bastante poco difundida, que Eduardo Del Estal realiza en su *Historia de la mirada*. Además, complementaremos las afirmaciones del autor argentino con ciertos pasajes de *Océano mar* que nos permitirán ilustrar y ampliar la violencia ejercida en la mirada que dirigimos al mundo comprendido como fenómeno. En la segunda parte, caracterizaremos, sucintamente, la mirada tal como la analiza Sartre en *El*

¹ Para ahondar en una filosofía de lo sensible como literatura y en una fenomenología de la literatura véase: Buceta, Martín “Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura”, *Tábano*, nro. 16, 2020, pp. 25-39.

ser y la nada y apelaremos a la *Recherche* proustiana para explorar algunas de las mentadas características y sumar otras a la consideración de un ejercicio de la mirada propia que ejerce una violencia sobre el otro y viceversa. Este análisis posibilitará la manifestación de determinada violencia que se ejerce en el mirar al otro o a la que uno es expuesto al ser objeto de la mirada ajena. Finalmente elaboraremos una consideración sobre la metodología propia del artículo y sobre el contenido presentado.²

I. La violencia de la mirada: Eduardo Del Estal y Alessandro Baricco

Mirar supone posar la vista en algo. No es el mero ver efímero, fugaz, pasajero, desatento. Cuando vemos algo simplemente se nos presenta a la vista, casi como sin quererlo. Cuando miramos nuestra atención se posa en eso, conscientemente dirigimos la mirada hacia alguien o algo. Cada uno es el artífice de poner en foco eso que mira, no se le presenta casualmente (y si así lo hace la decisión de enfocarlo es voluntaria). Justamente por eso decimos que se puede ver sin mirar, pero jamás se puede mirar sin ver. El mero ver entonces implica un percibir con la vista, mirar es atender aquello que se ve, ponerlo como figura sobre un fondo, enaltecerlo, distinguirlo, enfocarlo. No es casual que el acto de mirar pueda asimilarse al acto de mentar algo, de hacerlo consciente.

Pero la mirada es sustantivo, no es el mirar, el enfocar, el dirigir la vista hacia algo, sino que es el foco, es el campo elaborado por uno, una determinada amplitud en el que algo es visto, el espectro desplegado por la incidencia de la luz en nuestros ojos en que algo está o es. La mirada es una suerte de amplitud, de campo, en que algo es puesto bajo.

² En cuanto al concepto de violencia que será utilizado a lo largo de todo el artículo, es preciso que aclaremos que este concepto supone una reflexión profunda que no puede ser recogida en la extensión del presente trabajo, no solo porque no es su objeto principal (dado que es la mirada) sino porque las limitaciones del formato no lo permiten. Por ello, para una consideración fenomenológica del problema puede verse: Staudigl, Michael (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden/Boston, Brill, 2014, en particular su introducción “Tópicos, problemas y potencialidades de un análisis fenomenológico de la violencia” (pp. 1-34). No obstante, al referirnos a una mirada violenta o a la violencia de la mirada, debe entenderse que tal violencia supone una intencionalidad que amenaza, impone y somete a algo o a otro a determinadas cualificaciones no elegidas.

Tanto el ver como el mirar exigen la incidencia de la luz, no es posible realizar esas acciones sin el éter de la luz. Además, es necesaria también la existencia de aquello que se ve en la mirada, lo visto. El fenómeno entonces es tripartito: lo mirado, los ojos del mirante que realiza la acción de mirar y la luz como medio en que ambos existen, y todo ello en la amplitud de una mirada que lo envuelve. Porque eso hacen las miradas: envolver aquello que ven, son una suerte de cobertura de las cosas. Por eso puede quedarse uno prendado en una mirada o estar bajo la mirada de alguien.

Ese cobertor, esa amplitud, ese campo, en que algo queda prendado, efectivamente se manifiesta a nosotros de una manera muy clara. La mirada, como gesto mediante el cual se coloca algo ante los ojos, es significativa, hace aparecer a *alguien* que expresa algo. Eduardo Del Estal afirmaba en su *Historia de la mirada* que “la singularidad del Hombre reside tanto en la propiedad de un lenguaje articulado como en la posesión de una Mirada, anterior a la constitución del lenguaje”.³

La mirada, así como el lenguaje, son para Del Estal propiedades distintivas de lo humano. Tanto la mirada como el lenguaje comparten la característica de ser expresivos. Toda mirada transmite algo distinguible, por eso hay miradas tiernas, miradas intimidantes, miradas desgarradoras, miradas apabullantes, miradas comprensivas, miradas tranquilizadoras, miradas decepcionadas, miradas vacías, miradas perdidas. La mirada, como decía Del Estal, es propia de un hombre y lo hace aparecer en tanto puede significar. La mirada realiza un doble movimiento: significa porque *expresa*, pero en ese gesto también *apropia*, delimita, demarca, aquello que es visto. En ese sentido se asemeja al lenguaje en tanto nombrar es delimitar una parte del mundo que ahora es distinguible, visible. La mirada, como el lenguaje, es un gesto que recorta el mundo y en esa distinción aparece el sentido en tanto se distingue una figura sobre un fondo, una diferencia sobre un nivel.⁴ Todo

³ Del Estal, Eduardo, *Historia de la Mirada*, Bs. As., Atuel, 2010, p. 15.

⁴ Sobre la consideración del sentido como diferencia o desvío (*écart*) sobre un nivel véase: Alloa, Emmanuel, “The diacritical nature of meaning: Merleau-Ponty with Saussure”, *Chiasmi International*, 15, 2014, pp. 167-179. Allí Alloa recoge la enseñanza que Merleau-Ponty impartía en su curso sobre el mundo sensible y el mundo de la expresión en que, entre otras características, explicaba que el sentido no es esencia sino diferencia o desvío. El existente, en tanto que es percibido, otorga un sentido común tácito que se revela en la armadura del paisaje en el que el sentido de una cosa percibida no

lenguaje, como toda mirada, supone una perspectiva desde la cual el mundo es visto, recortado, en función de ser expresado. Pero en el mismo gesto en que algo es visto, expresado, simultáneamente, aparece un Yo observador o hablante. En su consideración de la mirada Del Estal profundiza:

La perspectiva es la formulación geométrica de la Ley de la Mirada impuesta al Ver.

Como Ley de la Mirada, la perspectiva constituye un dispositivo geométrico- político que impone un modo de entender la *especialidad* y someterla.

Dentro de esta construcción proyectiva existe un elemento que es representado y aludido, pero que nunca es mimetizado: *el punto de vista*.

En Orden de la perspectiva, que emula la forma que la mirada genéricamente humana imprime al espacio, es capital determinar la posición del individuo, porque su ubicación es aquello que lo constituye propiamente como sujeto.

La Mirada es puntual, implica una localización espacial que precede y origina la localización gramatical del Yo en el lenguaje. Esta residencia de un Yo en el punto de vista no es sólo un elemento de una maquinaria óptica sino, también, la localización de ese Yo en un espacio jurídico como sujeto culpable de la trasgresión y sujeto del castigo. Ambos aspectos son manifestaciones de un único impulso de dominación espacial ya se trate de dominar un espacio perceptual o un espacio político.⁵

La mirada supone entonces un escorzo de la realidad que se elabora desde un determinado punto de vista motivada por el impulso de dominar un espacio. Dicha perspectiva, desde la que nos acercamos a un fenómeno, el punto de vista desde el que escorzamos la realidad, implica el ejercicio de cierta violencia contra la cosa en tanto que la recorta, la cercena, la disecciona. Esto es a lo que se

está aislado de la constelación en que aparece. El sentido (ya sentido perceptivo) más que estar debajo de una esencia o significación, se da en el encuentro cuerpo-mundo como modulación de una cierta dimensión, como modo de desviación o diferencia sobre un nivel. La conciencia perceptiva es conciencia de una desviación, no de una figura en ausencia de cualquier fondo, es conciencia de un movimiento que se da como modulación sobre un nivel, como cambio que se distingue sobre un paisaje (Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MétisPresses, 2011, pp. 48-50. Es menester aclarar que todos los pasajes citados en otro idioma han sido traducidos por el autor del artículo revisando las traducciones disponibles si es que las hubiera.

⁵ Del Estal, Eduardo, *op. cit.*, pp. 18-19.

refiere Del Estal cuando afirma: “*La perspectiva es la formulación geométrica de la Ley de la Mirada impuesta al Ver*. Como Ley de la Mirada, la perspectiva constituye un dispositivo geométrico-político que impone un modo de entender la *espacialidad* y someterla”. Esta condición de ser seres situados, puntos de vista, perspectivas, es, por un lado, nuestro único modo de acercarnos al mundo –el cual implica el ejercicio de cierta violencia sobre lo que se ve, de una imposición de la mirada sobre el ver– y, por el otro, la condena que pesa sobre nosotros a la hora de querer aprehender el fenómeno de modo absoluto. Este doble aspecto de nuestro acercamiento al mundo es cabalmente expresado de modo literario por Alessandro Baricco.

Océano mar, segunda novela del autor, es una orquesta de voces que intentan expresar un fenómeno, una realidad, aquella del mar. Ya el título supone una controversia -a la que aquí no nos podemos avocar- en tanto hay un juego de lucha entre sustantivos que buscan adjetivarse mutuamente.⁶ Esta polifonía en la que encontramos diversas voces, la del pintor, la del científico, la del sacerdote, la de la inocencia y la de la experiencia, entre otras, comienza con un “cuadro” extenso que es preciso citar para hablar de la violencia de la mirada.

La playa. Y el mar.

Podría ser la perfección -imagen para ojos divinos-, un mundo que acaece y basta, el mudo existir de agua y tierra, obra acabada y exacta, verdad -*verdad*-, pero una vez más es la redentora semilla del hombre la que atasca el mecanismo de ese paraíso, una bagatela la que basta por sí sola para suspender todo el enorme despliegue de inexorable verdad, una nadería, pero clavada en la arena, imperceptible desgarrón en la superficie de ese santo icono, minúscula excepción depositada sobre la perfección de la playa infinita. Viéndolo de lejos, no sería más que un punto negro: en la nada, la nada de un hombre y de un caballete [...]

Es como un centinela -esto es *necesario* entenderlo- en pie para defender esa porción de mundo de la invasión silenciosa de la perfección, pequeña hendidura que agrieta esa espectacular escenografía del ser. Puesto que siempre es así, basta con el atisbo

⁶ Para un análisis de la novela de Baricco puede consultarse: Voltarel, Silvina. “Voces y silencios en *Castelli di rabbia* (1991), *Océano mare* (1993) y *Seta* (1996) de Alessandro Baricco”. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Córdoba, 2013. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1641>, y también: Grassi, Martín, “*Decir el deseo*. Ensayo sobre *Océano Mar*, de Alessandro Baricco”, *Grado cero. Revista de estudios en comunicación*, nro. 5, 2023, pp. 1-26.

de un hombre para herir el reposo de lo que estaba a punto de convertirse en *verdad* y, por el contrario, vuelve inmediatamente a ser espera y pregunta, por el simple e infinito poder de ese hombre que es tragaluz y claraboya, puerta pequeña por la que regresan ríos de historias y el gigantesco repertorio de lo que *podría* ser, desgarrón infinito, herida maravillosa, sendero de millares de pasos donde nada más podrá ser verdadero, pero todo *será* -como *son* los pasos de esa mujer que envuelta en un chal violeta, la cabeza cubierta, mide lentamente la playa, bordeando la resaca del mar, y surca de derecha a izquierda la ya perdida perfección del gran cuadro consumando la distancia que la separa del hombre y de su caballete hasta llegar a algunos pasos de él, y después justo junto a él, donde nada cuesta detenerse- y, en silencio, mirar.

El hombre ni siquiera se da la vuelta. Sigue mirando fijamente el mar. Silencio. De vez en cuando moja el pincel en una taza de cobre y esboza sobre la tela unos cuantos trazos ligeros. Las cerdas del pincel dejan tras de sí la sombra de una palidísima oscuridad que el viento seca inmediatamente haciendo aflorar el blanco anterior. Agua. En la taza de cobre no hay más que agua. Y en la tela, nada. Nada que se pueda ver. [...]

Después acerca el pincel al rostro de la mujer, vacila un instante, lo apoya sobre sus labios y lentamente hace que se deslice de un extremo al otro de la boca, las cerdas se tiñen de rojo carmín. Él las mira, las sumerge levemente en el agua y levanta de nuevo la mirada hacia el mar. Sobre los labios de la mujer queda la sombra de un sabor que la obliga a pensar «agua de mar, este hombre pinta el mar con el mar» -y es un pensamiento que provoca escalofríos. [...]

Viene a recogerlo, cada tarde, una barquilla.

El centinela se marcha. Su deber ha acabado. Peligro evitado. Se apaga en la puesta de sol el icono que una vez más no ha conseguido convertirse en sacro. Todo por ese hombrecillo y sus pinceles. Y ahora que se ha marchado, ya no queda tiempo. La oscuridad suspende todo. No hay nada que pueda, en la oscuridad, convertirse en *verdadero*.⁷

Una bagatela, una nadería, un desgarrón en la superficie, hendidura, grieta, tragaluz y claraboya por la que se escurre esa verdad que estaba a punto de acaecer. Eso es el hombre, escorzo de la realidad, recorte, cercenamiento, su expresión supone por principio el ejercicio de una violencia contra el paisaje. Plasson -el pintor- sigue

⁷ Baricco, Alessandro, *Océano mar*, Anagrama, Barcelona, 2012, pp. 11-13.

mirando el mar en silencio porque no hay palabra para encerrar esa realidad, no hay lenguaje para expresar, para limitar el mar y, por lo tanto, tampoco hay mirada humana que logre encerrarlo. El pintor busca expresar la totalidad del fenómeno, “el gran cuadro consumado”, pero esa visión solo puede ser “imagen para ojos divinos”: la totalidad de los escorzos al mismo tiempo. Esa visión es imposible para el ojo humano, esa *verdad* que estaba por acaecer, ese “mundo que acaece y basta, el mudo existir de agua y tierra, obra acabada y exacta, verdad”, se escurre por el tragaluz que es el ojo humano. Entonces, ante la imposibilidad de la expresión absoluta del mar el pintor permanece ante el cuadro en blanco.⁸

La blancura del cuadro es la nada en que algo ha de ser dicho, el fondo sobre el que es preciso hacer un trazo que destaque como diferencia sobre un nivel en que el mar aparezca, se exprese. Del Estal explica que: “Como una herida, la primera mancha es la condición de posibilidad, la condición de visibilidad de toda obra”.⁹ Pero Plasson no puede hacer un trazo sobre ese lienzo blanco y, en un intento desesperado, quiere pintar el mar con agua de mar como si pudiera poner en el lienzo la realidad misma del mar olvidando la premisa más fundamental del arte que reza que “Toda representación del Mundo es de una naturaleza diferente a la del Mundo”.¹⁰ El pintor se enfrenta a diario con la imposibilidad de dar un trazo en que aparezca la diferencia y se pueda significar el mar, ese es su problema fundamental: la incapacidad para encontrar la diferencia en que el sentido del mar puede manifestarse y así retratarlo. Plasson conocía la técnica porque era retratista:

cuando hacía retratos a la gente, *empezaba por los ojos*. Me olvidaba de todo lo demás y me concentraba en los ojos, los estudiaba, durante minutos y minutos, después hacía un bosquejo, a lápiz, y ese era el secreto, porque una vez que se han dibujado los ojos [...] Sucede que todo lo demás sale por sí mismo, es como si todos los demás elementos surgieran solos en torno a ese punto inicial.¹¹

⁸ Sobre las posibles interpretaciones del cuadro blanco del pintor de *Océano mar* puede verse: González, Laura, “Presencia de la estética suprematista en *Océano mar* de Alessandro Baricco”, *TRANS: Revue de littérature générale et comparée*, n.º 4 (2007). <https://doi.org/10.4000/trans.214>, en particular, el apartado “Del blanco suprematista al *Océano mar* de Plasson”.

⁹ Del Estal, Eduardo, *op. cit.*, p. 33.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Baricco, Alessandro, *op. cit.*, p. 78.

Los ojos son lo que destaca en un rostro, la mirada es lo que expresa, la figura sobre un fondo que hace que el resto cobre sentido, que da identidad a un individuo, aquello que, como decía Del Estal, es distintivo de la humanidad: la posesión de una mirada. Pero con el mar surge un problema, ¿dónde están sus ojos para comenzar su retrato? Plasson no lo sabe. Cuando oscurece, Plasson se retira, solo en el fondo blanco del cuadro puede hacerse un trazo en que emerja un sentido, en que algo sea visto, pero ante la ausencia de luz no, por ello, como dice el narrador: “La oscuridad suspende todo. No hay nada que pueda, en la oscuridad, convertirse en *verdadero*”.¹²

Así como no hay mirada que envuelva al mar, que lo exprese, ya que toda mirada es escorzo, recorte, por ende, en coherencia con lo antedicho sobre la relación entre el lenguaje y la mirada, tampoco hay palabra para decirlo. En uno de los pasajes más bellos de la novela, Bartleboom, un científico que trabaja en una *Enciclopedia de los límites verificables en la naturaleza* (que como es posible imaginar por lo antedicho está condenada al fracaso), escribe a un amante¹³ a quien no conoce pero busca:

*El trabajo me cansa y el mar se rebela a mis obstinados intentos por comprenderlo. No me había imaginado lo difícil que podía ser estar delante de él. Y vago, dando vueltas con mis instrumentos y mis cuadernos, sin hallar el principio de lo que busco, la entrada a una respuesta cualquiera. ¿Dónde empieza el final del mar? O más aún: ¿a qué nos referimos cuando decimos mar? ¿Nos referimos al inmenso monstruo capaz de devorar cualquier cosa o a esa ola que espuma en torno a nuestros pies? ¿Al agua que te cabe en el cuenco de la mano o al abismo que nadie puede ver? ¿Lo decimos todo con una sola palabra o con una sola palabra lo ocultamos todo? Estoy aquí, a un paso del mar, y ni siquiera soy capaz de comprender dónde está él. El mar. El mar.*¹⁴

¿Lo decimos todo con una palabra o lo ocultamos todo? ¿Escorzar la realidad la revela o la opaca? ¿No será nuestro abordaje del

¹² *Ibíd.*, p. 13.

¹³ Esta amante desconocida que a lo largo del libro Bartleboom buscará puede ser interpretada como la verdad. La verdad es escurridiza e inasible, no puede ser conceptualizada, delimitada en un concepto científico. La estrecha amistad que se forjará entre el pintor y el científico a lo largo de la novela se fundará en una característica tácita que comparten, la convicción de un destino similar: la búsqueda constante de la expresión de la verdad y la certeza inconsciente de la imposibilidad de su obtención.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 40.

mundo una violencia tal que rompe aquello que quería recuperar? “El mar. El mar” suspira Bartleboom con la esperanza imposible de encerrar el fenómeno en una palabra que, al mismo tiempo que lo señala lo cercena.

Océano mar intenta resolver el problema de la expresión del mundo, del mar, mediante la polifonía de voces, la multiplicidad de perspectivas posibles sobre ese fenómeno. Pero todas ellas, la del pintor, la del científico, la del sacerdote, la de la virgen, la del marino, la de la adúltera, todas están emplazadas literariamente lo cual supone ya una perspectiva. Tal vez estemos entonces condenados, como decía Merleau-Ponty, a una tarea compulsiva pero irrefrenable:

El filósofo habla, pero en él es una debilidad, y una debilidad inexplicable: debería callarse, coincidir en silencio, y alcanzar en el Ser una filosofía que ya está hecha allí. Por el contrario, todo sucede como si quisiera poner en palabras cierto silencio en él, que él escucha. Su «obra» entera es ese esfuerzo absurdo.¹⁵

Hablar sobre el mundo, mirarlo, supone una violencia en tanto que nuestro abordaje, que siempre está anclado en un punto de vista, implica un recorte, un escorzo, un cercenamiento de lo que acaece. El filósofo dice algo sobre el mundo pero hablar lo hace incurrir en una debilidad inexplicable porque traza, con un gesto violento, un recorte del mundo, lo escorza y lo cercena de tal manera que ya no encuentra allí el sentido del Ser con el que coincidía en silencio, con el que existía en tácita complicidad. Intenta poner en palabras ese silencio que escucha pero en lo más profundo sabe que este es un esfuerzo absurdo.¹⁶

II. La mirada violenta: Sartre y Proust

En la tercera parte de *El ser y la nada*, más precisamente en el punto cuatro del primer capítulo, Sartre se ocupa de desarrollar un extenso análisis fenomenológico de la mirada. Allí explica que cuando

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 164

¹⁶ Sobre el problema de la expresión del sentido perceptivo, tarea que Merleau-Ponty hereda de E. Husserl que concierne a la experiencia pura, aún muda, que debe ser llevada a la expresión pura de su propio sentido, puede verse: Buceta, Martín, “Analogía y sublimación: una respuesta al problema del pasaje del silencio a la palabra en la filosofía de Merleau-Ponty”, *Areté*, vol. XXIX, nro. 2, 2017, pp. 333-360.

todo nuestro ser se entrega al acto de mirar, por ejemplo, al espiar por una cerradura, somos pura conciencia irreflexiva. Sartre escribe que mirar supone una “pura manera de perderme en el mundo, de hacerme beber por las cosas como la tinta por un papel secante.”¹⁷ Pero si de pronto quien mira escucha un ruido, unos pasos de alguien que está detrás, inmediatamente se avergüenza por su actitud de estar espiando la privacidad de otros. Esa vergüenza que siente es generada por la mirada del otro que conjetura que se encuentra detrás de él. Antes de ser visto por otro sujeto era un absoluto que poseía la situación que observaba por la cerradura pero, de repente, la situación se modifica y toma conciencia abruptamente de su ser en el mundo, no ya como un absoluto, como conciencia, sino como una cosa. Cuando alguien es visto en esa situación, existe como un cuerpo que está allí espiando, es introducido en el mundo violentamente, deja de ser un espectador absoluto. Lo que ocurre es que siente vergüenza ante el otro, “tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco* al prójimo”¹⁸ -explica Sartre. El otro le ha revelado lo que es y lo ha constituido en un tipo de ser nuevo que debe soportar cualificaciones impuestas por otro, se ha desarrollado así una dimensión nueva, un *ser-para-otro*. Sartre explica este movimiento de la siguiente manera:

lo que capto inmediatamente cuando oigo crujir las ramas tras de mí, no es que *hay alguien*, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo capaz de ser herido, que ocupo un lugar y que no puedo, en ningún caso, evadirme del espacio en que estoy sin defensa; en suma, que *soy visto* [...] ¿Qué quiere decir esto? Que soy de pronto alcanzado en mi ser y que aparecen en mis estructuras modificaciones esenciales -modificaciones que puedo captar y fijar conceptualmente por el *cogito* reflexivo.¹⁹

Tomamos conciencia de nuestro ser en el mundo por acción del otro. El otro nos hace ser algo en el mundo, su mirada, en un gesto violento, nos espacializa, nos hace saber, de una vez y para siempre, que nuestra conciencia está anclada en un cuerpo que puede ser visto, que ocupa un lugar y puede ser herido, objetivado. El hecho de ser mirados desencadena en nosotros la aparición de estructuras

¹⁷ Jean-Paul Sartre, *L'êtr e le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 298.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 260

¹⁹ *Ibíd.*, pp. 298-299.

que podemos captar mediante la reflexión. En otras palabras, el ser visto manifiesta nuestro *ser-para-otro*. Cuando el otro nos mira nos volvemos un objeto para su mirada, ocupamos un lugar en el espacio y somos en medio de otros objetos, alcanzamos de esa manera la plenitud de ser del en-sí, somos objetivados. El otro se erige así en el sujeto para el cual somos objeto. “Soy poseído por el otro; la mirada ajena modela mi cuerpo en su desnudez, lo hace nacer, lo esculpe, lo produce como es, lo ve como yo no lo veré jamás”.²⁰

Frente al otro surge una dimensión novedosa: el cuerpo se vuelve para-otro. El cuerpo para-otro surge al “ser visto”, es algo que, por principio, nos resulta inalcanzable. Estamos alienados de nuestro propio cuerpo por la mirada del otro sobre nosotros:

La aparición del otro hace aparecer en la situación un aspecto que yo no he querido, del cual no soy dueño y me escapa por principio, puesto que es *para el otro*. Es lo que Gide ha llamado felizmente «la parte del diablo». Es el *anverso* imprevisible y sin embargo real.²¹

En este pasaje del apartado sobre la mirada en que Sartre alude a Gide podemos advertir no solamente la consideración pesimista del encuentro con el otro tal como la concibe el autor en este período de su producción, sino que puede también verse anticipada la teatralización que el fenomenólogo francés realizará de las relaciones con el otro en su conocida obra *A puerta cerrada*. En esa obra es posible asistir a la representación de un modo particular de vincularse con los otros que puede tornarse “infernial” y es en este sentido en que podríamos decir que eso que se me escapa y es para el otro es “la parte del diablo”.²² Lo infernal es la petrificación de uno mismo

²⁰ *Ibíd.*, p. 404.

²¹ *Ibíd.*, pp. 304-305.

²² No obstante, es menester explicitar que esta consideración “infernial” de las relaciones con los otros -que ha sido la más esparcida y estudiada en general- y que ha quedado inmortalizada en la famosa frase de *A puerta cerrada* “el infierno, son los otros” (Sartre, Jean-Paul, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947, p. 93) no es la única, ni siquiera la definitiva, en la reflexión del autor francés sobre la posibilidad de las relaciones intersubjetivas. El mismo Sartre se ocupa de aclarar dicha frase en un prefacio para la grabación de la obra en que afirma que: “«El infierno, son los otros» ha sido siempre mal comprendida. Se creyó que yo quería decir con esto que nuestras relaciones con los otros estaban siempre envenenadas, que eran siempre relaciones infernales. Ahora bien, es completamente otra cosa lo que yo quiero decir. Yo quiero decir que, si las relaciones con los otros son retorcidas, viciadas, entonces el otro no puede ser más que el infierno. ¿Por qué? Porque los otros son, en el fondo, aquello que hay más importante en nosotros mismos, para nuestra propia conciencia de nosotros mismos”. (Sartre,

que supone la mirada del otro, una mirada de Medusa que lleva a cabo la objetivación, la determinación de nuestro ser por parte de la libertad de otro de la cual no somos fundamento. Su mirada nos somete y nos hace soportar un conjunto de cualificaciones que nos vienen de fuera y frente a las cuales no tenemos arma que esgrimir.

Este es solo un costado del problema ya que, así como el otro puede mirarnos, nosotros también podemos mirarlo a él. De esta doble dimensión del conflicto intersubjetivo se ocupará Sartre en el tercer capítulo de la tercera parte de *El ser y la nada*, titulado, “Las relaciones concretas con el prójimo”. Allí analizará las dos actitudes primitivas que es posible adoptar respecto del prójimo, a saber: aquella de “intentar, pues, en tanto que huyo del en-sí que soy sin fundarlo, negar ese ser que me es conferido desde afuera”²³ o, por otra parte “en tanto que el prójimo como libertad es fundamento de mi ser-en-sí, puedo tratar de recuperar esa libertad y apoderarme de ella, sin quitarle su carácter de libertad”.²⁴

Jean-Paul, “Commentaire de Jean-Paul Sartre: L'enfer c'est les autres”, en Naïm Moshé, *Huis clos de Jean-Paul Sartre précédé du commentaire de Jean-Paul Sartre: L'enfer c'est les autres* [CD-ROM], Francia, Enem, 1965). Por último, en relación con el problema de las relaciones intersubjetivas en la obra del autor, es pertinente referir la obra de Alan Savignano, de reciente publicación, dedicada específicamente a tal problema titulada *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*, Bs. As., SB, 2022. En particular, puede verse, para la exposición clásica del problema de la intersubjetividad en Sartre, la segunda parte titulada “La intersubjetividad según la ontología fenomenológica de *El ser y la nada*” (*Ibid.*, pp. 133-204) y, para la exploración del problema del otro en los textos posteriores, más precisamente en los *Cahiers pour une morale*, véase la tercera parte: “La intersubjetividad según la moral ontológica de *Cahiers pour une morale*” (*Ibid.*, pp. 205-282).

²³ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 403.

²⁴ *Ibid.* Finalizado el breve recorrido en que buscamos describir, sucintamente, la incidencia que la mirada del otro tiene sobre mí, es menester volver aclarar, como lo explicitamos anteriormente, que esta consideración del otro no es la única, ni la última, que Sartre realizó. Se puede asistir a una reflexión significativamente distinta si se consultan las conversaciones del final de su vida con Benny Lévy en que Sartre afirmaba que: “Dejé a cada individuo demasiado independiente en mi teoría del prójimo de *El ser y la nada*. He planteado algunas cuestiones que mostraban bajo un nuevo aspecto la relación con el prójimo. No se trataba de dos «todo» cerrados acerca de los que nos preguntábamos cómo entraban alguna vez en relación pues estaban cerrados. Se trataba efectivamente de una relación de cada uno con cada uno, que precede a la constitución del todo cerrado o incluso impidiendo a esos «todo» estar alguna vez cerrados. Así, pues, consideraba de hecho algo que había que desarrollar. Pero, a pesar de todo, consideraba que cada conciencia en sí misma, cada individuo en sí mismo, era relativamente independiente del otro. No había determinado lo que hoy intento determinar: la dependencia de cada individuo en relación con todos los individuos” (Sartre, Jean-Paul, Lévy, Benny, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Langrasse, 1991, p. 37).

Intentaremos ilustrar algunas de las reflexiones sartreanas y ampliarlas con algunos pasajes de la obra de Proust, *A la busca del tiempo perdido*, que el mismo Sartre utiliza.²⁵

El Narrador, personaje principal de la *Recherche* proustiana, vive un amor con Albertine Simonet. El amor del Narrador, que puede hallarse desde el segundo tomo hasta el último, pasa por diferentes estadios. Pero, fundamentalmente, podemos ver el centro de esa cuestión en los tomos V y VI que, desde sus títulos, anuncian esta relación del protagonista con Albertine: *La prisionera* y *La fugitiva*, si está presa en casa del Narrador o si se ha escapado, respectivamente. En el comienzo del quinto tomo asistimos a la siguiente narración:

Al volver encontraba a Albertine dormida y no la despertaba. Tendida cuan larga era sobre mi cama, en una actitud tan natural que habría sido imposible inventarla, me parecía un largo tallo florido que alguien hubiera dispuesto allí, y así era en efecto: el poder de soñar que solo tenía en su ausencia, volvía a encontrarlo en esos instantes a su lado, como si, durmiendo, se hubiera transformado en una planta. Así su sueño realizaba en cierta medida la posibilidad del amor; estando solo, podía pensar en ella, pero me faltaba, no la poseía. Presente ella, le hablaba, pero me encontraba demasiado ausente de mí mismo, para poder pensar. Cuando ella dormía, ya no tenía yo que hablar, *sabía que ya no me miraba, ya no tenía yo necesidad de vivir en la superficie de mi mismo. Al cerrar los ojos, al perder la consciencia*, Albertine se había despojado, uno tras otro, de sus diferentes caracteres de humanidad que me habían decepcionado desde el día en que la había conocido. Ahora ya solo la animaba la vida

²⁵ Apelar *A la busca del tiempo perdido* se justifica no solo en el detalle del inicio de *El ser y la nada* en que Sartre titula su introducción: “À la recherche de l’être”, o en el particular hecho de que Sartre mismo apela a la novela de Proust para ejemplificar uno de los modos posibles de establecer las relaciones con el otro, sino en que podría señalarse también que muchas de las reflexiones sobre el conflicto intersubjetivo que se analizan en *El ser y la nada* parecen haber sido elaboradas por el fenomenólogo al contacto con la lectura de la novela proustiana y pueden encontrar allí su idea fundacional. Esto es lo que sostiene Joel M. Childers cuando afirma que: “Es en esta sección [“El para-otro”] donde Sartre define el objetivo primordial del deseo a través de una lectura de Proust, es decir, el deseo de poseer no el cuerpo, sino la conciencia. Cuando de Beauvoir le preguntó si su lectura de la *Recherche* lo había influenciado, Sartre no exageraba al responder: “Ciertamente lo hizo. Causó una crisis. Una crisis interna” (Childers, Joel M., “Proust, Sartre, and the Idea of Love”, *Philosophy and Literature*, Vol 37, Nr. 2, October 2013, p. 397). Además, y en particular sobre la influencia de Proust en Sartre sobre el tema central de nuestro artículo, Childers escribe que “una parte significativa de *El ser y la nada* está dedicada a «la mirada», y en ciertos pasajes de la novela de Proust se puede ver su fundamento filosófico” (*Ibid.*, p. 395).

inconsciente de los vegetales, de los árboles, vida más diferente de la mía, más extraña, y que sin embargo me pertenecía más. Su yo no se escapaba en todo momento, como cuando hablábamos, por las fisuras del pensamiento inconfesado y de la mirada. Había recogido dentro de sí todo lo que estaba fuera de ella, se había refugiado, encerrado, *resumido en un cuerpo. Tenerla ante mis ojos, en mis manos, me daba aquella impresión de poseerla por entero que no tenía cuando estaba despierta. Su vida me estaba sometida*, exhalaba hacia mí su ligero aliento.²⁶

El Narrador logra, en cierta medida, amarla cuando duerme. Porque cuando ella duerme no lo mira, no tiene necesidad de vivir en la superficie de sí mismo, de defenderse de su mirada de Medusa, de hacer la mímica necesaria para que Albertine construya de él una determinada imagen. Este pensamiento se entiende muy bien a la luz de una reflexión de Sartre que, cuando analiza las relaciones concretas con el otro, explica que “soy responsable de mi ser-para-otro, pero no su fundamento”²⁷, ya que por mis acciones soy responsable de cómo el otro me ve, pero es el otro quien me confiere el ser, el que me ve de tal o cual manera, el que me hace un objeto para su conciencia tal y como me encuentra en el mundo. Cuando Albertine duerme, cierra los ojos, deja de ser una mirada y, como el Narrador afirma, pierde la consciencia. Por ello, ahora que está ofrecida a su mirada puede disponerla bajo ese campo, petrificarla en una imagen y recoger, encerrar, resumir, toda su vida en un cuerpo. Tenerla *ante sus ojos*, entre sus manos, le daba la sensación de poseerla por entero, de tener su vida sometida.

No obstante, Sartre anota en *El ser y la nada*, en relación con este pasaje de la *Recherche*, que

el héroe de Proust, por ejemplo, que instala a su amante en su casa, puede verla y poseerla a cualquier hora del día, y ha sabido ponerla en total dependencia material, debería verse libre de inquietud. Sin embargo, sabemos que está, al contrario, roído de cuidados. Es por su conciencia que Albertine escapa a Marcel, aun cuando la tenga al lado, y por eso él no conoce tregua sino cuando la contempla dormida.²⁸

²⁶ Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu. La prisonnière*, Paris, Gallimard, Collection Folio Classique. Édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, 1988, p. 62. Las cursivas son nuestras.

²⁷ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 404.

²⁸ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, pp. 406-407.

Pero Albertine no duerme todo el día y sería al menos complejo o patológico hablar de una consumación del amor cuando un amante está dormido. Eso lo saben tanto Sartre como Proust. Sartre dice que el héroe conoce la tregua cuando duerme, pero es solo por un momento, en la vigilia, a pesar de tenerla prisionera igualmente está “roído de cuidados”. Proust, en la *Recherche*, también señala esto mismo y por eso leemos que: “Sólo se ama aquello en lo que se persigue algo inaccesible, sólo se ama lo que no se posee, y muy pronto volvía a darme cuenta de que no poseía a Albertine”.²⁹ Este pensamiento del Narrador nace mientras observa a Albertine prisionera a quien ve como a un animal salvaje domesticado. Sin embargo, hay algo en ella que no puede ser poseído, domado, atrapado: su mirada. Esa mirada profunda, llena de un pasado inaccesible, de experiencias desconocidas, de pensamientos ocultos, esa mirada no puede ser capturada. Los ojos de Albertine son la vidriera a través de la cual se observa un paisaje al que nunca se podrá acceder. Sus ojos son el límite infranqueable, la puerta por siempre cerrada que da acceso a un mundo que no puede ser colonizado, objetivado, poseído. Su mirada, -aquello en que como Del Estal afirmaba reside su singularidad o según Plasson aquellos ojos que permiten comenzar el retrato porque son la característica distintiva- expresa una rebeldía violenta, aquella de aquél que no se dejará someter por completo.

El Narrador se encuentra obsesionado con Albertine, su deseo consiste en lograr poseerla absolutamente al punto de tenerla escondida en uno de los cuartos de su casa e impedir que ella se encuentre con las visitas. Sin embargo, este deseo se topará con un escollo infranqueable, con la efectiva confirmación de la imposibilidad de su consumación, ese límite es la mirada de Albertine que esconde un mundo inalcanzable, inaprensible.

Por sus ojos veía pasar tan pronto la esperanza como el recuerdo, quizá el remordimiento, de alegrías que yo no conseguía adivinar, a las que en ese caso prefería renunciar antes que decírmelas, y en las que, al captar sólo ese resplandor en sus pupilas, yo ya no percibía más que el espectador al que no han dejado entrar en la sala y que, pegado al cristal de la puerta vidriera, no puede distinguir nada de lo que pasa en el escenario. [...].

²⁹ Proust, Marcel, *op. cit.*, pp. 369-370.

Durante esas horas, a veces veía flotar sobre ella, en sus miradas, en su mueca, en su sonrisa, el reflejo de aquellos espectáculos interiores cuya contemplación la volvía esas noches distinta, alejada de mí, a quien le eran negados. «¿En qué estás pensando, querida? – En nada».³⁰

¿Qué esconden los ojos de Albertine? Al mirarlos solo ve su propio reflejo, se ve a sí mismo como espectador de la vida de Albertine, vida que lanza destellos de maravilla que se dejan entrever en sus muecas y sonrisas, pero que se muestra como vida privada, inaccesible, a la que él asiste como “el espectador al que no han dejado entrar en la sala y que, pegado al cristal de la puerta vidriera, no puede distinguir nada de lo que pasa en el escenario”. El Narrador quiere penetrar allí por la palabra, pero se le impone también el límite en esa dimensión, ella piensa... “en nada”. ¿Qué hay allí en esa región inexplorada de su vida, en esa dimensión de su interioridad? La ignorancia sobre este tema altera al Narrador, él quiere poseerla absolutamente, apresar hasta lo más profundo, adentrarse hasta el centro de su persona, pero su ansia irrefrenable de posesión ha de frustrarse ante lo evidente:

En los ojos de Albertine, en el brusco encendimiento de su tez, sentía yo por momentos una especie de relámpago de calor pasar furtivamente por regiones más inaccesibles para mí que el cielo y en las que evolucionaban los recuerdos, para mí desconocidos, de Albertine. Entonces esa belleza que, pensando en los años sucesivos en que conociera a Albertine, bien en la playa de Balbec, bien en París, le había encontrado hacía poco, y que consistía en que mi amiga se desenvolvía en tantos planos y contenía tantos días pasados, esa belleza adquiría para mí algo de desgarrador. Bajo aquel rostro que se sonrojaba sentía entonces esconderse, como un abismo, el inagotable espacio de las noches en que no había conocido a Albertine. Podía desde luego sentar a Albertine en mis rodillas, coger su cabeza entre mis manos, podía acariciarla, pasar largamente mis manos por ella, pero, como si hubiera manejado una piedra que encierra la salobridad de los océanos inmemoriales o el rayo de una estrella, sentía

³⁰ *Ibíd.*, p. 370.

que sólo tocaba la envoltura cerrada de un ser que, por su interior, accedía al infinito.³¹

En su mirada se accede al infinito, a lo inconmensurable, a lo inaprensible, a lo innombrable, en fin, a lo invisible. Sus ojos son la vidriera en que se afirma un límite de modo tenaz, violento. La singularidad de su mirada, de su persona, tiene un núcleo inexpugnable que se manifiesta en esa mirada impenetrable. Esta es la idea maravillosa que se desprende de su encuentro con los ojos de la cautiva, de aquella prisionera que lo encarcela. ¿Qué hay en sus ojos, detrás de esos cristales? El océano infinito, océano que, como en la obra de Baricco, no puede ser poseído por una mirada, expresado por una palabra y del cual siempre tendremos acceso solo a una región pero no a la totalidad. La tremenda angustia de sentir que posee a Albertine, que puede sentarla en sus rodillas, tomar su cabeza, acariciarla, tenerla para sí como a un animal domesticado pero que, al mismo tiempo, su mirada esconde la inmensidad de los océanos inmemoriales, la profundidad del cielo azul, de tiempos pasados ignotos, de conversaciones, gestos, sensaciones que el Narrador nunca podrá conocer, nunca podrá poseer. Esa es la piedra que sostiene en su mano y de la que dispone absolutamente pero que, simultáneamente, esconde un pasado del que jamás podrá saber nada. En esa mirada “accedía al infinito”, el contacto con Albertine es el contacto con “la envoltura cerrada de un ser” que esconde una región sobre la que nunca podrá echar luz para ver. El cuerpo de Albertine puede ser encerrado, explorado hasta el hartazgo para ser conocido, poseído, pero en su espíritu existe una región vallada, allí dónde se lee: “hasta aquí”. Y ese reducto íntimo de cada ser es inviolable porque es inaccesible.

La desgarradora manifestación que tiene el Narrador es lo que Sartre explica cuando analiza el cuerpo-para-otro. Este cuerpo ajeno no solo me puede estar dado en el presente en tanto cuerpo que advierto en una situación sino que, a su vez, esa presencia puede darse como ausencia. Ese “estar ausente es ser-en-otra-parte-en-mi-mundo; es ser ya dado para mí”³² -dice Sartre. Ese cuerpo que siempre se revela como cuerpo en situación ha existido en otras situaciones de las que yo tengo noticia, como de la carta de mi primo

³¹ *Ibíd.*, pp. 371-372.

³² Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 382.

que está en África, así también el Narrador tiene noticia de que Albertine ha existido en otras situaciones, con otros amantes y realizando determinadas acciones. Esa Albertine es una ausencia que se hace presente mediante estos signos pero a la cual el Narrador no puede acceder y por ello se torna desesperante su relación con ella. Así como la piedra esconde la salobridad de los océanos inmemoriales, Albertine, sentada sobre sus rodillas, “poseída”, esconde un pasado, esconde *entornos* en los que ha existido y que el Narrador desconoce. Por lo tanto, ante la ausencia de esos entornos, de esas situaciones en las que ha sido, es imposible determinarla. Por ello, en cierta medida, se realiza el sueño del amor, pero solo dura lo que un suspiro, porque al abrir los ojos, ella se escapa por las fisuras de su mirada, porque en ella el Narrador “veía flotar sobre ella, en sus miradas, en su mueca, en su sonrisa, el reflejo de aquellos espectáculos interiores cuya contemplación la volvía esas noches distinta, alejada de mí, a quien le eran negados”. Tal vez en ese pasaje de la *Recherche* pensaba Sartre cuando explicaba que “el cuerpo para otro es el objeto mágico por excelencia. Así, el cuerpo ajeno, es «cuerpo-más-que-cuerpo», porque el prójimo me es dado sin intermediario y totalmente en el perpetuo trascender de su facticidad”.³³

Este descubrimiento -la revelación de que Albertine se desenvolvía en tantos planos y contenía tantos días pasados- hace de su belleza algo desgarrador, de su mirada algo violento. El Narrador ve frustrado su deseo de posesión total de Albertine y se hunde en la tristeza ante un saber que se hace patente: “¡Cuánto sufría yo por esa posición a que nos ha reducido el olvido de la naturaleza, que, al instituir la división de los cuerpos, no pensó en hacer posible la interpenetración de las almas!”.³⁴

Lo que sucede al Narrador al contemplar a Albertine es el advenimiento de un saber antes ignorado, aquel que esconde toda persona: una cantidad incontable de planos, de días pasados, un abismo inagotable en que el otro fue sin estar bajo nuestra mirada. Detrás de ella se esboza el resto de aquello que no puede ser conocido, ese lugar insinuado pero oculto e inaccesible a su mirada. El pasado que esconde Albertine tras de sí es un tiempo inaccesible para el Narrador, es su persona, su ser más íntimo que se encuentra oculto

³³ *Ibíd.*, p. 391.

³⁴ Proust, Marcel, *op. cit.*, p. 372

detrás de sus gestos y que como la piedra que encierra la salobridad de océanos inmemoriales, es también un pasado infinito, impenetrable, un cuerpo indeterminable, el mar que se abre detrás de sus ojos y por el cual no está permitido navegar, el mar infinito.

Esta interacción del Narrador con Albertine manifiesta claramente el conflicto intersubjetivo, aquel “chispazo” que se da en el encuentro de las miradas deja en evidencia la imposibilidad de posesión de la libertad del otro. Albertine, que parece reducida a una posesión del Narrador, a un objeto más del decorado de su casa, a un animal domesticado, resguarda aún un reducto de libertad, aquella mirada que manifiesta los planos en que se ha desenvuelto por fuera del campo visual del Narrador y, a su vez, una mirada que se manifiesta como amenaza en tanto que puede mirarlo de vuelta ya que él se siente, de alguna manera, cautivo de su propia prisionera. El Narrador, que roza el sadismo con su actitud de aprisionar a Albertine en su casa y convertirla en un objeto de placer, recae así en aquella trampa que Sartre describía cuando explicaba que: “El sádico descubre su error cuando la víctima lo *mira*, es decir, cuando él experimenta la alineación absoluta de su ser en la libertad del otro”.³⁵

Consideraciones finales

A modo de conclusión querríamos explicitar dos consideraciones que nos parecen relevantes, una sobre la metodología del artículo y otra sobre su contenido.

En primer lugar, creemos que el abordaje desde el entrelazamiento del registro filosófico y el literario puede ser enriquecedor. Esto se sustenta no solo en el hecho de que el mismo Sartre, por ejemplo, ha apelado a textos literarios para ilustrar o profundizar sus análisis filosóficos sobre el problema de la mirada, sino también en que la propia naturaleza del lenguaje literario, que supone ambigüedades, giros, estilos indirectos, etc., tiene un potencial expresivo que guarda su riqueza justamente en aquello que muchos consideran una limitación. El tejido propio de la narración literaria es susceptible de construir un universo simbólico que tiene potencialmente la posibilidad de expresar el mundo vivido de un modo más logrado.

³⁵ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 445.

La fundamentación de esta afirmación supondría un extenso trabajo pero se puede señalar que reside esencialmente en la capacidad de la literatura para construir lo que Merleau-Ponty definió como una *gran prosa* que logra captar y hacer accesible a otros un sentido oculto.³⁶ Por estas razones es que consideramos que un abordaje “anfíbio”, si se permite la extrapolación del término, puede suponer un aporte sugerente para pensar el problema de la mirada.

En segundo lugar, en relación con el contenido del presente artículo, sabemos sobradamente que toda reflexión sobre el fenómeno de la mirada no se agota en estas consideraciones, no obstante, este abordaje supone un aporte a la reflexión desde una perspectiva que consideramos que puede ser sugerente. Pensar el fenómeno de la mirada desde su violencia -ya sea como mirada que realiza un ejercicio de cercenamiento sobre algo o alguien a quien desde una perspectiva intenta objetivar o como mirada que expresa una amenaza, manifiesta una rebeldía que afirma una singularidad y un límite infranqueable-, es una propuesta que abre la reflexión a la consideración del fenómeno en cuestión e invita a nuevos abordajes y análisis de situaciones que puedan desprenderse de esta doble vertiente y que será preciso elucidar próximamente. Por otro lado, habilita también una reflexión similar sobre las expresiones de la mirada que, al contrario, pueden ser consideradas no violentas.

³⁶ Merleau-Ponty definía así este concepto: “Toda gran prosa es también una recreación del instrumento signifiante, en adelante manejado según una sintaxis nueva. Lo prosaico se limita a tocar por signos convenidos significaciones ya instaladas en la cultura. La gran prosa es el arte de captar un sentido que no había jamás sido objetivado hasta aquí y de hacerlo accesible a todos aquellos que hablan la misma lengua” (Merleau-Ponty, Maurice, *Parcours deux 1951-1961*. Lonrai, Verdier, 2000, p. 45). Para ahondar en este concepto puede consultarse: Buceta, Martín, “La *gran prosa*: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad”, *Universitas philosophica*, 37 (75), 2020, pp. 73-99.

Bibliografía

- Alloa, Emmanuel, "The diacritical nature of meaning: Merleau-Ponty with Saussure", *Chiasmi International*, 15, 2014, pp. 167-179.
- Baricco, Alessandro, *Océano mar*, Anagrama, Barcelona, 2012.
- Buceta, Martín, "Analogía y sublimación: una respuesta al problema del pasaje del silencio a la palabra en la filosofía de Merleau-Ponty", *Arété*, vol. XXIX, nro. 2, 2017, pp. 333-360.
- "Merleau-Ponty y la filosofía de lo sensible como literatura", *Tábano*, nro. 16, 2020, pp. 25-39.
- "La gran prosa: Merleau-Ponty y la literatura como expresión de la verdad", *Universitas philosophica*, 37 (75), 2020, pp. 73-99.
- Childers, Joel M., "Proust, Sartre, and the Idea of Love", *Philosophy and Literature*, Vol. 37, Nr. 2, October 2013, pp. 389-404.
- Del Estal, Eduardo, *Historia de la Mirada*, Bs. As., Atuel, 2010.
- González, Laura, "Presencia de la estética suprematista en *Océano mar* de Alessandro Baricco". *TRANS: Revue de littérature générale et comparée*, n.º 4, 2007. <https://doi.org/10.4000/trans.214>
- Grassi, Martín, "Decir el deseo. Ensayo sobre *Océano Mar*, de Alessandro Baricco", *Grado cero. Revista de estudios en comunicación*, nro. 5, 2023, pp. 1-26.
- Merleau-Ponty Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964.
- *Parcours deux 1951-1961*. Lonrai, Verdier, 2000.
- *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*, Genève, MétisPresses, 2011.
- Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu. La prisonnière*, Paris, Gallimard, Collection Folio Classique. Édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, 1988
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1947.

- “Commentaire de Jean-Paul Sartre: L'enfer c'est les autres”, en Naïm Moshé, *Huis clos de Jean-Paul Sartre précédé du commentaire de Jean-Paul Sartre. L'enfer c'est les autres* [CD-ROM], Francia, Enem, 1965.
- Sartre, Jean-Paul, Lévy, Benny, *L'Espoir maintenant. Les entretiens de 1980*, Verdier, Langrasse, 1991.
- Savignano, Alan, *El problema de los otros en Jean-Paul Sartre. Magia, conflicto y generosidad*, Bs. As., SB, 2022.
- Staudigl Michael (ed.), *Phenomenologies of Violence*, Leiden, Boston, Brill, 2014.
- Voltarel, Silvina. “Voces y silencios en *Castelli di rabbia* (1991), *Oceano mare* (1993) y *Seta* (1996) de Alessandro Baricco”. Tesis de maestría. Universidad Nacional de Córdoba, 2013. <https://rdu.unc.edu.ar/handle/11086/1641>.

Oro, Fuego y Castigo

Epidemias y experiencia
médica en las Américas (siglos
XVI y XVII)

Gold, Fire and Punishment
Epidemics and Medical
Experience in the Americas
(16th and 17th centuries)

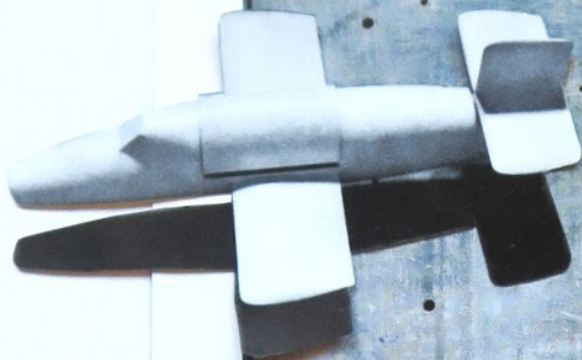
RAMIRO GOGNA

gognaramiro@hotmail.com

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD
NACIONAL DE SANTIAGO DEL ESTERO – ARGENTINA)

Recibido el 29 de mayo de 2024 – Aceptado el 20 de diciembre de 2024

Ramiro Gogna es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Magister en Estudios Latinoamericanos y Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es investigador del CONICET y profesor de la Universidad Nacional de Santiago del Estero. Dirige proyectos de investigación y publica en revistas especializadas.



RESUMEN:

Si toda sociedad es una máquina que codifica las funciones del organismo, nos proponemos estudiar a través de indicios cómo habrá gestionado el Imperio español la llamada catástrofe demográfica indígena de los siglos XVI y XVII. Es decir, plantear el problema de cómo la destrucción microbiana precipita los dispositivos imperiales sobre los territorios americanos. En particular me interesa el campo de la experiencia médica efectiva, la articulación de estos saberes con instituciones pastorales, la extraña retroalimentación entre las prácticas médicas con el poder político como respuesta “positiva” a los acontecimientos epidémicos.

PALABRAS CLAVE: Catástrofe demográfica indígena – Medicina – Colonialidad – Epidemias

ABSTRACT:

If every society is a machine that codifies the organism's functions, I propose to study through some traces how the Spanish Empire managed the so-called indigenous demographic catastrophe of the sixteenth and seventeenth centuries. That is to say, to raise the problem of how the demographic catastrophe precipitates the imperial devices on the American territories. I am particularly interested in the field of effective medical experience, the articulation of knowledge with pastoral institutions, the strange feedback between medical practices and political power as a “positive” response to epidemic events.

KEY WORDS: Indigenous demographic Catastrophe – Medicine – Coloniality – Epidemics

1. Problema

La máquina imperial que se despliega en las Indias hace de las funciones del organismo de las poblaciones indias un objetivo. Los cuerpos son atravesados por las relaciones de poder, por los dispositivos de la soberanía y el poder pastoral. Las tecnologías de poder diseminadas no se reducen a un hacer morir: más bien encontramos elementos para reconstruir prácticas que ponen el foco de un modo singular en la salud del cuerpo.

Según los estudios demográficos de Borah y Cook, a mediados del siglo XVII había en todo Mesoamérica una población de 1.000.500 indios. En la segunda mitad del siglo XVI eran 2 millones; en 1520 las estimaciones indican entre los 25 y 75 millones de habitantes. La red de ciudades novohispanas y peruanas gobiernan en el siglo barroco una población de más de un millón de indios respectivamente. ¿Puede negarse que esa tasa de descenso demográfico determinó el orden político y el modo de gobierno de las sociedades vencidas, la forma de territorialización imperial en América? No quiero argumentar que la cuestión demográfica determine mecánicamente la historia americana, sino rastrear cómo los movimientos microbianos interfieren en los procesos históricos, y cómo las formas políticas históricamente generadas procuran una intervención sobre los acontecimientos valetudinarios.¹

El espacio de la economía mercantil no está preestablecido, sino que una forma de gobernanza concreta hace posible esa economía, mediante instituciones, saberes, formas jurídicas, guerras y formas

¹ Cook, Sherburne y Borah, Woodrow, *Ensayos sobre la historia de la población. Volumen 1: México y el Caribe*, trad. C. Zamora, México, Siglo XXI, 1998; Cook, Noble David, *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Colección Estudios Andinos, 2010; Cordero del Campillo, Miguel, "Las grandes epidemias en la América colonial", *Archivos de Zootecnia*, vol. 50, n° 192, 2001, pp. 597-612.

pastorales de poder, etc. La exacción de metales y la circulación desde las ciudades americanas a la metrópoli imperial, no puede ocurrir sin las tácticas de sujeción de las poblaciones poco dóciles y a pesar de la “destrucción”. El arte de gobierno de las Indias consiste en una multiplicidad de maniobras cuyo objetivo es extraer de “los cuerpos localizados, las actividades codificadas” necesarias según un cálculo económico-político específico.² La “colonialidad” es un proceso dinámico y no una estática lucha entre “los españoles” y “los indios” –siempre la misma a lo largo del tiempo–, ya que las interacciones del imperio con los territorios y las poblaciones indígenas se monta sobre una interacción anterior; es decir, las condiciones iniciales no son las mismas condiciones que a finales de la época barroca.

Las catástrofes demográficas pueden ser analizadas como un episodio de biohistoria americana, describiendo el proceso de retroalimentación, de “presión de lo biológico sobre lo histórico”,³ y viceversa, los impactos de lo histórico sobre lo biológico en el proceso del nacimiento de América. La experiencia médica que se despliega en las Indias ofrece una imagen concreta de los acontecimientos. Los saberes y las instituciones valetudinarias se desarrollan paralelas, actúan como una reacción al caos devorador de las epidemias. La vida de los bacilos y los acontecimientos históricos, las guerras y las epidemias, repercuten mutuamente en el proceso de nacimiento de la formación social americana, como lo han mostrado historiadores como Molina del Villar, Florescano y Malvido, Le Roy Ladurie.⁴

² Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982; Zamora, Romina, *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomía católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, Siglo XVIII*, Buenos Aires, Prometeo, 2017; Ruidrejo, Alejandro, Foucault y la heterotopía extraordinaria. *Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental. Tesis Doctoral*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba / Facultad de Filosofía y Humanidades, agosto 2014.

³ “Si se puede denominar «biohistoria» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*, vol. 1, trad. U. Guíñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998, p. 173.

⁴ Si dejamos de lado los juicios retrospectivos y la ilusión progresista de la ciencia, la historia de la medicina aporta elementos clave para el análisis efectivo del espacio americano, de la territorialización del imperio en las Indias: la historia de las enfermedades que se tornaron epidemias destructivas en América, cómo retroceden

Las “grandes muertes” ocasionadas por las epidemias del siglo XVI son la pendiente resbalosa sobre la que se producen reorganizaciones espaciales de las poblaciones indígenas en las reducciones, en las encomiendas, en las ciudades. El establecimiento y la reproducción del espacio de poder colonial no están al margen de los efectos que producen eventos como la muerte masiva de las poblaciones. Es porque la masa demográfica de las poblaciones indias descende, que la autoridad de los conquistadores aumenta: así se pudo expandir, lentamente, una red de unidades sociopolíticas (las ciudades), formada de otros espacios como hospitales, reducciones, municipios, audiencias, plazas y templos, etc. A la despoblación india corresponde una intensificación del despliegue embrollado de las fuerzas conquistadoras: espacios de gobierno, mecanismos de organización en el territorio de los cuerpos, establecimiento de un sistema de sujeción que debe *hacer trabajar*, y la diversidad de dispositivos de la cristiandad.

Las relaciones de poder que se despliegan en las Indias no expresan solamente violencia, sino también mecanismos efectivos mediante los cuales el Imperio interviene sobre la población indígena. Aunque no faltan motivos para insistir en el análisis de la “destrucción” de los indios, encontramos indicios de que los procesos desencadenados por las epidemias obligan al Imperio, de alguna manera, a realizar arreglos tecnológico-políticos para “conservar y aumentar” las poblaciones.⁵ Al caos de las pestilencias y la sobremortalidad, el

o se intensifican en un determinado momento según circunstancias sociales, así como las transformaciones de los “remedios” sucesivamente propuestos, registran las formas en que los síntomas son nombrados y ordenados, como señal corporal de un mal.

⁵ En las proposiciones 726 y 727 de *Sobre el dominio de los infieles*, Alonso de la Vera Cruz responde distintas dudas sobre el modo de actuar con los indios: “Y quien gobierna en los asuntos temporales cuídese, como de la peste, de aquello que se dice en tal revelación (la cual yo también leí), que en la forma de gobernar a los habitantes de este Nuevo Mundo, la principal atención se dirija hacia la nación de los españoles, quienes deben permanecer y perpetuarse en estas partes, y no a los naturales, quienes finalmente deben acabarse en breve. Como si quisiera decir que este Nuevo Mundo fue prometido a los españoles a semejanza de la Tierra de Promisión; y que así, sus habitantes deben ser expulsados, destruidos y aniquilados, como en otro tiempo fueron expulsados aquellos pueblos: cananeos, jebuseos, heteos y fareceos. [...] Cuídense, digo, el gobernador, el virrey y los oidores reales de doctrina tan sospechosa, y favorezcan y defiendan y protejan a los naturales de este Nuevo Mundo”. Gobernar no es expulsar, destruir, aniquilar, acabar; el que “gobernara tiránicamente, podría ser privado de su dominio”, advierte y continua el razonamiento Vera Cruz –en una línea de interpretación teológico-jurídica del poder del príncipe–, “porque el rey es en razón del reino y de la república y del bien común. Así pues, si el que gobierna obra contra el bien común, no hay justicia en su gobierno, y así, podría ser depuesto por la

Imperio le opone cierto tipo de prácticas para ordenar las poblaciones indias. A la destrucción de los cuerpos le corresponden, correlativamente, los cuidados morales que el poder pastoral despliega. Una diseminación de estrategias que tienen el fin de concentrar el poder en torno al Soberano y su lugarteniente americano: reorganizar territorios, hacer trabajar sin esclavitud a los indios, desplazar y reducir poblaciones, reagrupar pueblos que se desintegran, formar conjuntos sociales nuevos, organizar un “buen gobierno” de las ciudades, crear foros judiciales especiales para indios, desplegar una red de hospitales para indios, codificar los flujos demográficos a través del matrimonio, generalizar normas de urbanidad y moral cristiana, conservar la salud de la ciudad.

Las condiciones de muertes generalizadas por causa de la peste, ¿no dispone al soberano para hacer también de la salud de sus vasallos un objetivo? ¿Cómo atraviesa un acontecimiento demográfico de esta magnitud una formación teocrática? ¿Eran los hospitales de indios medios para lograr el objetivo de la “salud”? Lo que se denomina en distintos documentos como la *conservación y el aumento* de los indios, ¿sería una forma de hacer vivir? ¿Cuál es la lección de los hospitales y las anatomías realizadas a los indios? ¿Qué estrategias se emplearon para controlar la (des)población? ¿Habrá medios que, de algún modo, codifiquen el flujo demográfico de los indios? La gobernanza imperial en las Indias, ¿se articula con el saber médico? ¿Qué respuestas dieron los saberes médicos desde el siglo XVI a las “grandes muertes” de indios? ¿Expresa el Tribunal del Protomedicato, en Nueva España y en Perú, una especie de conciencia médico-política de los acontecimientos microbianos?

En este trabajo nos centramos exclusivamente en analizar elementos de la experiencia médica en las Indias, tales como los saberes y las prácticas concretas, las instituciones, los conceptos de salud y enfermedad, etc. Nos guía la hipótesis de que la historia de la medicina nos revelará una trama de poderes abigarrada, antes que dual.

república; porque toda la potestad del reino, como en su fuente y raíz, permanece en la comunidad”. Alonso de la Vera Cruz, *Sobre el dominio de los Infieles y la guerra justa* [1553], ed. crítica R. Heredia Correa, México, UNAM, 2007, p. 150.

2. De las epidemias

Una investigación más amplia debería analizar la articulación concreta, las alianzas, del poder político con el saber médico en la coyuntura de las epidemias, estudiar cómo las grandes muertes de las poblaciones son vividas como un caos que tiene que ser remediado por el gobierno civil y espiritual en las Indias. Lo que propongo ahora es plantear que, al Soberano, cuya determinación clave es el poder de hacer morir –el poder de excepción–, también le compete la “salud” y “enfermedad”, los nacimientos y las muertes de las poblaciones.

El mal abatido sobre las ciudades americanas y las pestilencias son un problema que incumbe al gobierno político. El soberano debe curar a la ciudad del mal y poner en juego prácticas médicas: debe descubrir los signos, los indicios de la enfermedad en la ciudad. Cuando un príncipe salva la ciudad, la endereza, la pone a derecho, opone la ley al caos. Así, la forma jurídica apoya a la verdad médica, que dice cómo actuar en tiempos de peste. Restablecido el orden –es decir, el poder de actuar como instancia arbitral–, el soberano tiene derecho a ejercer el poder. Al salvar la ciudad, ésta mantiene con el soberano una relación de deuda, y estará obligada al agradecimiento y la veneración.⁶

Los acontecimientos valetudinarios en las Indias son registrados por los actores contemporáneos, por el “disminuyóse la gente en gran cantidad”. Las enfermedades y pestilencias mortales de los siglos XVI y XVII que azotan las Indias fueron pensadas por los médicos contemporáneos según saberes y prácticas que no pueden ser simplemente descartados como irracionales, o supersticiosos; no juzgaremos aquí como una falta si es que, en este pensamiento de las “epidemias”, conocen o desconocen el agente de transmisión de la enfermedad.

Se conocen los testimonios contemporáneos a las pestes de Saha-gún en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, así como en el capítulo dedicado a las epidemias de la *Historia eclesiástica indiana* de Jerónimo de Mendieta, en los “emblemas” de Guamán

⁶ Vigarello, Georges, *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. A. Martínez Amoretti, Madrid, Abada Editores, 2006, p. 57.

Poma de Ayala en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* que representan las epidemias mortales en Cuzco. En la *Relación de las calamidades que se abatieron sobre los mexicanos*, Chimalpáhin anota:

En el mes de diciembre de 1595, se vino a extender la enfermedad del grano, con lo que se murió mucha gente, con lo que siguió la enfermedad. Se curaba con el vino blanco, los elotes frescos, los sahumeros. Se bebía el vino blanco, con lo que [se] curaba. Muchos murieron diariamente, muchos se enterraban. Luego, en el año de 1596, no salió, no aflojó la enfermedad, siguió todos los días. Perdieron la vista los jóvenes, las muchachas, los mancebos, el anciano, la anciana, el hijo criatura; y en todas las casas de México hacían confesión los sacerdotes y la comida la daban los castellanos; y los sangraban. Cuando terminó el mes de diciembre con el día domingo de 1595, fue cuando comenzó a sacarse en procesión a san Sebastián, que está allá en San Lázaro Acalcaltitlan. Se hizo muy honrosamente, toda la gente había ido allá: los que somos de la plebe y los castellanos; allá enseñó nuestro amado padre fray Elías de San Juan Bautista de las Casas, nuestro padre; esto se hizo cuando se hizo procesión por la enfermedad y para que se compadeciera nuestro Señor Dios y ella, nuestra querida Señora Santa María.⁷

Los médicos del XVI y XVII, definían la “peste” o epidemias como un fenómeno específico, una enfermedad singular, y no asocian las epidemias a un conjunto de acontecimientos (climas, estaciones, lugares). En las *Etimologías*, Isidoro de Sevilla, anota:

Se la llama *pestilentia*, que viene a equivaler a *pastulentia*, porque *depascat* (devora) como un incendio [...]. Igualmente se conoce como *lues* (epidemia), derivada de *laves* (ruina) y *luctus* (aflicción), y es tan rápida que no da ocasión a esperar la vida o la muerte, ya que la repentina enfermedad trae consigo la muerte.⁸

El tema de la medicina de la peste es evitar el contagio. No se evita el contagio sin la fuerza de la ley, sin el castigo, sin la amenaza. Si hay epidemias, o mejor, pestes, son necesarios los mecanismos de policía, de control y vigilancia, creación de cuerpos de inspectores y

⁷ Chimalpáhin, Domingo de San Antón, *Relación de las calamidades que se abatieron sobre los mexicanos* [1595], en De la Torre, Ernesto (ed.), *Historia documental de México 1, Tercera Parte, Época Colonial. Siglos XVI y XVII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 575.

⁸ Sevilla, Isidoro de, *Etimologías* [600-625], trad. J. Oroz Reta y M. Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 479.

médicos. La peste obliga, al orden político, a adoptar una conciencia médica. El gobierno soberano en las Indias tiene preocupación por el estado sanitario de las ciudades, pero la medicalización es parcial y descentralizada, como para asegurar la salud del conjunto. Interesa el cuerpo de la población, pero como reunión de vasallos del Soberano, como una fuerza a la que se debe hacer trabajar al mismo tiempo que debe interiorizar una moral.⁹

La intervención del Soberano por la salud de sus vasallos no es tanto una operación sobre la vida biológica de los indios, como sí una búsqueda por generar las condiciones para alcanzar una cierta complejidad, cierta forma de vida articulada a una economía de la salvación. La vida, para el Soberano, no es un derecho colectivo o individual de sus vasallos. El imperio cristiano que gobierna las Indias tiene la tarea de cuidar las almas; ahora bien, ante las muertes masivas de la población, ¿no había cabida para una atención de los cuerpos medrados? La situación de las poblaciones indias hace necesaria una intensificación de la intervención del Imperio teocrático, a través de medios que entrelazan prácticas morales, médicas y de policía, y que se proponen la conservación y aumento de la población. De modo extraño aparece la figura de una protección coactiva de las poblaciones indígenas, un modo de hacer vivir bajo un régimen de cristiandad articulado al poder Soberano.¹⁰

Luis Mercado sintetiza esta política de la peste con los tres remedios para la cura de los apestados y la defensa de la salud de la república: *oro, fuego y castigo*. El oro para los gastos, el fuego para quemar las casas y las ropas, y el “castigo público y grande” para los que quiebren el orden. En el primer tratado, Mercado sostiene que los mayores peligros vienen de los individuos que dudan o ignoran estar enfermos, desconocen el carácter contagioso. Las personas singulares se transforman en un problema para el orden de la

⁹ Véase Vázquez García, Francisco, *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España*, Madrid, Akal, 2009.

¹⁰ Márquez Morfín, Lourdes y Hernández, Patricia, *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, Conaculta/INAH, 2006; Molina del Villar, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, CIESAS/SEP, 1996; Crespo Fabian, “Leprosy in Medieval Europe: An Immunological and Syndemic Approach”, en Lori Jones and Nükhet Varlik (eds.), *Death and Disease in the Medieval and Early Modern Worlds*, Nueva York, York Medieval Press, 2021, pp. 295-318; Rawcliffe, Carole, *Leprosy in Medieval England*, Woodbridge, Boydell Press, 2006.

república. Tiempo de peste es tiempo de peligro para las repúblicas. Por temeridad o por necia seguridad, los individuos se juntan; por ello, los gobernadores, los médicos y los ministros controlan la vecindad de los cuerpos en la ciudad. Si la peste enreda los cuerpos, el poder los desenreda.¹¹

Mercado entiende que hay dos modelos, dos formas de intervención que convendría no confundir. No se puede hacer con la “peste” lo mismo que con la lepra. Si con la lepra es eficiente apartar y excluir al enfermo en el Hospital, en el caso de la peste esto resulta contraproducente y genera lo contrario de lo que se busca: la muerte y el contagio. La salud de la república no se restablece sólo excluyendo del espacio común, ni sólo purificando los aires. Sin policía no hay medicina contra la “peste”, dice Mercado. Es necesario un control hasta de las pequeñas cosas de la ciudad; es decir, se refuerza el poder de los cabildos en esa vigilancia de los eventos urbanos. El Protomedicato, a través de los cabildos (los gobiernos) locales, proyecta el dominio del espacio y su segmentación en la coyuntura epidémica.¹²

Nombrado Protomédico General del Virreinato del Perú en 1692, Francisco Bermejo y Roldán redacta el *Discurso de la enfermedad sarampión experimentada en la ciudad de los reyes del Perú*, que contiene también una ampliación que el autor llama *Nuevos discursos*. Bermejo y Roldán entiende que su libro está dedicado a todos los que sepan leer y puedan aprovecharlo para su curación y remedio, “especialmente los pobres indios”, subraya. Allí caracteriza al sarampión como enfermedad epidemial, esto es: contagiosa; y señala las causas, las señales de la enfermedad en el cuerpo y cómo se comporta en el tiempo, la curación que exige, cómo preservar

¹¹ Véase Mercado, Luis, *Libro en que se trata con claridad la naturaleza, causas, providencia, y verdadero orden y modo de curar la enfermedad vulgar, y peste que en estos años se ha divulgado en toda España*. Tomo I [1601], Madrid, Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1921.

¹² En los archivos municipales de las ciudades americanas –por ejemplo, en una serie de fuentes encontradas en el Archivo General de la Nación, ubicado en la Ciudad de México (MX.9017. AGN/1.3.199)–, podemos ver la ejecución de las facultades del Virrey, en casos de epidemias, en las disposiciones y los informes recibidos desde instituciones civiles (Tribunal del Protomedicato) y eclesiásticas (parroquias, hospitales). Ciertos documentos de 1637, correspondientes a la capital de Nueva España, informan sobre los gastos operativos implicados, solicitudes de fondos, referencias a las cofradías y a los hospitales como espacios de caridad, medidas de prevención y control del espacio de la ciudad, información de personas enfermas y aisladas en sus casas, cuarentenas para embarcaciones recién llegadas, órdenes para sepultar a los cadáveres de enfermos, etc.

el enfermo durante la curación.¹³ Los *Nuevos discursos* introducen otros elementos, ya que se escribieron luego de realizadas las anatómias (autopsias) de cadáveres, por lo cual el autor dice remitir su juicio a la observación. También recomienda tener precauciones con las inflamaciones del hígado, atender a los “accidentes y pasiones histéricas que provienen de la madre en esta enfermedad”; aconseja cómo se deben portar y alimentar los enfermos, que se abriguen sus cuerpos y el cuarto o pieza donde estén. El Protomédico sostiene que se ha cumplido la voluntad soberana y se ha actuado piadosamente con los miserables indios, aliviando los sufrimientos con los métodos curativos disponibles. Respecto al comportamiento en caso de epidemia, el autor dedica un capítulo al problema de “cómo se han de gobernar los indios en situación de enfermedad de sarampión”. Sin explicitar cuáles son, se ordena la forma en que deben comportarse los pueblos cuando no haya médicos ni medicinas. Los indios miserables no pueden curarse ni remediarse a sí mismos, sugiere el autor; y recomienda, en la medida de lo posible, que los indios se alimenten con comidas generosas y, si no se encontraren, que coman aquellas comidas que les son naturales. Lo importante es no alimentarlos con cosas que ablanden sus vientres, así como abrigarlos y despegarlos del frío de la tierra al dormir. Por último, el capítulo 11 contiene sus juicios sobre la enfermedad, y constituye la síntesis de lo observado y practicado por el Protomédico: uno, que no se purgue al enfermo; dos, que la curación del sangrado por los tobillos se practique también con mujeres preñadas; tres, que no se sangre de los brazos; cuatro, que a todos se les corte el pelo al inicio de la enfermedad; cinco, que no coman alimentos lúbricos; seis, que los que salen de la enfermedad y permanezcan con fiebres tomen leche, y se les unten en la espalda ungüento rosado y calabaza.¹⁴

3. Régimen y medicina

Las Ordenanzas de Felipe II –incluidas en el libro 5, título 6, ley 1 de las *Leyes de Indias*– mandan: “que nuestros vasallos gozen larga vida, y se conserven en perfecta salud; proveerlos de Médicos, y Maestros, que los rijan, enseñen, y curen sus enfermedades, y á ese

¹³ Mercado, Luis, *op. cit.*, pp. 47, 12, respectivamente.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 36, 45, 46-47, respectivamente.

fin se han fondado Cátedras de Medicina, y Filosofía en las Universidades más principales de las Indias”. ¿Cuál es el alcance de nociones como “larga vida”, “perfecta salud”, el sentido de “curar” enfermedades?¹⁵

La presuposición de que nuestros conocimientos presentes tienen algún tipo de privilegio respecto de los conocimientos médicos del pasado, conduce a los historiadores de la medicina a oscilar entre una especie de condena y una actitud condescendiente por la ignorancia de los viejos maestros, rescatables acaso por la voluntad de conocer. Rechazar un conjunto de prácticas “clínicas” porque matan en vez de sanar, nos impide estudiar las condiciones de tales prácticas. Sin duda la medicina clásica mata, pero la iatrogenia no debería impedirnos describir una experiencia edificada menos en torno a la mirada positiva y más en torno de un corpus esotérico.

La abundancia relativa de textos dedicados a temas de medicina puede ser un indicio de la utilidad y prestigio ambivalente que esta disciplina tenía en los siglos XVI y XVII.¹⁶ La medicina es entonces

¹⁵ Cf. *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias* [1680], Madrid, Boix Editor, 1841. Si fuera cierto que en las Indias faltaban o había escasez de médicos, eso no significa que hubiera un vacío en torno de los sufrimientos de las poblaciones, que no hubiera opciones para extirpar las enfermedades: existen múltiples indicios de un deseo y una soliciación de los medios para lograr la salud. Véase: Riera, Juan (coord.), *La Medicina en el descubrimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Acta Histórica – Médica Vallisoletana XXXIV, 1991; López Piñero, José María, “La Medicina”, en López Piñero, José María (coord.) *Historia de la ciencia y la tecnología en la Corona de Castilla. Tomo III. Siglos XVI y XVII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, pp. 639-680; García Ballester, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976; Guerra, Francisco, *Historiografía de la medicina colonial hispanoamericana*, México, Abastecedora de Impresos, 1953.

¹⁶ El saber médico que se transmite y que se practica en los territorios del Imperio tiene como referentes a las obras de Hipócrates y Galeno, traducidas y puestas en circulación para el mundo europeo desde el siglo XI por Avicena, Averroes, Maimonides. Se sabe que la ciudad de Toledo era en el año mil un centro de traducción directa del árabe al español, también del árabe al latín o al hebreo. Aunque existen discursos médicos contrarios a los principios de la medicina grecorromana, ésta es la medicina vigente y vigilante en la época del imperio de los Habsburgo que gobernaba sobre las Indias. Era difícil que un protomédico del imperio no conociera el *Colliget* de Averroes, esa enciclopedia de saberes traducido como *Libro de las generalidades de la medicina*. En los comentarios a Galeno, Averroes dedica el libro 5 a temas de dietética y farmacología; véase: Cruz Hernández, Miguel, “Introducción”, en *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987, p. 15. También el *Canon de la medicina* (*Kitab al-Shifa*) de Avicena circulaba entre los médicos de los siglos XVI y XVII, y allí leían que la medicina es una “ciencia por la cual el cuerpo humano es conocido para que la salud de costumbre se pueda mantener, o si esa salud se pierde se pueda recuperar”, citado por Gómez García, Gonzalo, *Sanar cuerpos y guardar almas. El humanismo médico en España y América en el siglo XVI*, Madrid, Fundación Banco Santander, 2022, p. 23. Maimónides, lector de Galeno, asocia

un saber esotérico, atravesado por la escritura y el secreto. Un grupo privilegiado la ejerce, y lo que se sabe está contenido en el texto escrito, antes que en la “relación inmediata entre mirada y palabra”.¹⁷

Valle y Caviedes escribe numerosas poesías satíricas contra la medicina y contra galenos de la ciudad de Lima. Escribe sonetos bufos dirigidos al citado protomédico Bermejo y Roldán, cargados de los saberes contemporáneos sobre el arte de curar. En *Guerras físicas, proezas medicinales* y en *Dientes del Parnaso*, Valle y Caviedes coincide con Platón en la desconfianza hacia el régimen, en la sospecha en una medicina que presenta su origen y modelo de acción en la dieta.¹⁸ Enunciados como “mal sin médico es dieta”, o que los enfermos “mueren de dieta”, que los egipcios sólo conocen la cura por dieta, la justificación de la diatriba del saber de la cátedra y el llamado a los lectores a replicar la sospecha hacia las artes de Esculapio –también hacia el pobre, a quien califica de “adietado”–, son indicios de que el poeta se opone a la medicina por excesos y por defectos. Excesos: la medicina mata con sus métodos; el médico se enriquece, si aparecen los médicos crecen los entierros, “médico y achaque [...] nada tienen de distintos”. Cuando llama a Esculapio “alguacil venenoso / de nuestra naturaleza”, o cuando escribe “El demonio fué el primer / médico, puesto que a Eva / le dió un remedio que a todo / el mundo a muerte sentencia”, la medicina parece implicar un mal en sí mismo, un defecto. Hipócrates, Galeno y Averroes acertaron en la ciencia, pero reproducirlos sin más es errar, dice Valle y Caviedes. El argumento resulta interesante: son épocas distintas. Eran tiempos y hombres “de más robustez y fuerza”, “no se puede en esta era / curar al modo

la vida religiosa con una forma de dietética, es decir, con un medio para lograr la salud del cuerpo –léase el volumen primero de las obras médicas editadas por Lola Ferre, *Maimónides Obras Médicas. El régimen de salud. Vol. I*, Barcelona, Herder, 2016. Véase también: López Piñero, José María et. al., *Bibliografía Médica Hispánica, I, 1475-1950. Libros y Folletos, 1475-1600*, Valencia, Universidad de Valencia, 1987; Vernet, Juan, *Lo que Europa le debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999; Jacquart, Danielle – Micheau, François, *La médecine arabe et L'Occident médiéval*, París, Maisonneuve & Larose, 1990; Bloch, Ernst, *Avicenna and the Aristotelian Left*, Columbia, Columbia University Press, 2008.

¹⁷ Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, trad. F. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999, p. 164.

¹⁸ Platón, *Diálogos. IV La República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988, pp. 181-186 [405e-408d]. La antimedicina del poeta peruano está atravesada de saber médico “platónico”, como ha sido demostrado en detalle por Uriel García Cáceres en *Juan del Valle y Caviedes, cronista de la medicina: historia de la medicina en el Perú en la segunda mitad del siglo XVII*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1999, p. 42.

que entonces”. Hoy el arte de curar pasa por “regular la flaqueza”, lo que parece indicarse como una transformación de las prácticas. Evoca un tiempo de medicina dirigida a “atletas”: “Los atletas se morían / de tener salud-entera, / y en este achaque enfermarlos convenía a su dolencia”. Una vida conforme a la naturaleza producía hombres fuertes y sanos, es decir, nadie se ocupaba de la dietética. Antes de Esculapio, antes de la manzana de Eva, no era necesario un régimen. En cambio, en su mundo, dice el poeta, la medicina es un arte para cuerpos mórbidos. “Nuestros médicos de Lima / grandes aciertos tuvieran, / si los hombres de estos tiempos / enfermaran como atletas”. La medicina como régimen sería mera regulación de las flaquezas en el tiempo; así comprendida, la medicina no se dirige a un cuerpo atlético. El pobre “adietado”, es decir, el individuo que sigue las reglas de una dieta, se somete a un ordenamiento de su conducta que no modifica su existencia. Una larga dieta que equivale a una mala salud duradera.

Los saberes médicos tienen la función de registrar los eventos; los enunciados médicos que estamos reconstruyendo son indicios reveladores de la sociedad, y la sociedad misma se piensa en esos enunciados. Tanto en los textos del poeta peruano, como en otros textos producidos en las Indias, se testimonia la preocupación de una sociedad por la salud y el cuerpo.

Cunha Miranda ha realizado una cartografía minuciosa de la medicina, de sus espacios y funciones, en la época colonial. En América, hasta fines del siglo XVIII la medicina es marginal y extraterritorial respecto del poder pastoral, aunque esto no significa que carece de prestigio y función. La medicina no hace sentir sus efectos en la vida del conjunto social americano: el margen de acción para exigir condiciones necesarias para la vida a toda la población es acotado. Es marginal respecto al poder público y vinculante de las instituciones eclesiásticas, aunque éstas puedan admitir la medicina como complemento externo. Es extraterritorial respecto del poder pastoral; es decir, se articula o se opone. Los médicos no intervienen para reglar los nacimientos y las muertes en las sociedades americanas de los siglos XVI, XVII, XVIII.¹⁹

¹⁹ Cunha Miranda, Carlos Alberto, *A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura*, Recife, UFPE, 2017, p. 56.

La función de médico, como la de sacerdote, implica una existencia reglada y orientada hacia ciertos fines. Pero, frente a los imperativos universales de la cristiandad, el médico de entonces actúa a partir de la demanda del enfermo. En el prólogo a *Dientes...*, Caviedes justamente advierte a enfermos o sanos que lo leyeren: además de directamente sentenciar que recibir y pagar a un médico es como pagar “por hacer el mal”, la relación mediada por el estipendio que se extiende en el tiempo conduce a la deuda y a la quiebra. El enfermo que lo solicita en su aposento privado, o el príncipe que además encarga al médico que escriba un tratado sobre la enfermedad, ponen a prueba al médico sobre su capacidad de sacarlos del estado mórbido. La medicina clásica, que es más régimen que terapéutica, descubre o presupone que el enfermo está aferrado a la enfermedad y que quiere prevalecer en ese modo de vida. Cuando leamos que el médico es filósofo, esto quiere decir que el médico mismo lleva un modo de existencia tal que, al recetar o recomendar, se recomienda o se receta a sí mismo (la vida de sabio).²⁰

El texto de Isidoro de Sevilla, *Etimologías* –una especie de enciclopedia de las artes de su tiempo–, contiene interesantes informaciones sobre medicina, y se reeditaba en los siglos XVI y XVII. Medicina es lo mismo que medida, moderación, comenta Isidoro. Es un arte, no de las grandes proporciones, sino del poco a poco, de las dosis calculadas. La naturaleza sufre con lo excesivo, y siente placer con lo comedido. La desproporción es un peligro para la salud del cuerpo. Estas proporciones que razonadamente descubre la medicina son remedios que incumben a la comida, a la bebida, el vestido y el abrigo. La medicina es el broquel del cuerpo, lo defiende de los peligros externos. Cuando Isidoro narra la historia de los inventores de la medicina, también parece establecer tres diferencias de método, tres momentos. La línea que va de Apolo a Esculapio (o Asclepio), y desemboca en Hipócrates, se corresponde con las tres escuelas de la medicina: la metódica (de Apolo), la empírica o experimental (Esculapio), y la lógica o racional, donde el paciente es interrogado atendiendo a las circunstancias de la edad,

²⁰ La sátira de Caviedes no va contra la ciencia, sino que su propia poesía se presenta como una ciencia para curar: “Más médico es mi tratado / que ellos, pues si bien se mira, / divierte que es un remedio / que cura de hipocondría”. La poesía, en cuanto mueve los humores del cuerpo, ayuda a evitar la hipocondría. Valle y Caviedes, Juan del, *Obras*, Introducción, trad. y notas de Rubén Vargas Ubarte, Lima, Empresa Gráfica Editorial, 1947, p. 217.

la zona donde habita, las enfermedades preexistentes y, mediante la ciencia que indaga las causas, el médico sugiere remedios.²¹ La medicina logra la salud mediante tres procedimientos, afirma Isidoro: la farmacia, la cirugía, la dieta (o régimen). Un régimen es la “observación de un sistema de vida”.²²

La dietética es un sistema de vida, mientras la farmacia es curación por medicamentos, y la cirugía, la sanación de los sufrimientos por medio de instrumentos. Harto señalado por los historiadores, para los médicos y filósofos naturales de los siglos XVI y XVII en el Imperio y las ciudades americanas, el principio de curación opera por la lógica de los contrarios. En la contradicción de los elementos encontramos la curación: lo frío para el calor, lo seco para la humedad, la humildad para la soberbia. Lo semejante puede curar: si la herida es redonda, el apósito será redondo; es decir, el vendaje “debe guardar similitud con el lugar en que se aplica”. Si una enfermedad produce un determinado estado corporal, su curación –según la base razonada de su tratamiento– deberá pasar por una investigación de los elementos que producen lo contrario, el contraveneno o antídoto.²³

No está claro para nosotros, y excede la materia de este trabajo, si los médicos del renacimiento, si los médicos tras el Concilio de Trento, podían afirmar como Isidoro de Sevilla que la medicina es una especie de “segunda filosofía”, en la medida en que no aborda al hombre desde materias particulares como lo hacen las artes liberales, sino al “hombre entero”. El médico debe conocer gramática para entender y exponer lo que lee; retórica para que pueda ordenar con argumentos los casos que tiene entre manos; dialéctica para profundizar en las causas que provocan las enfermedades; aritmética para calcular las horas que duran y la periodicidad de las enfermedades; geometría para reconocer las regiones y zonas del cuerpo a las que debe dirigirse la observación; música en algunos casos; astronomía para conocer del movimiento de los astros que tienen influjos en los cuerpos.²⁴

Por lo menos entre los príncipes y los reyes había un gusto por las cuestiones médicas. Los libros sobre medicina eran encargos

²¹ Sevilla, Isidoro de, *Etimologías*, op. cit., pp. 473-475.

²² *Ibíd.*, p. 489.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 495.

de personas notables que se le hacían al sabio para que hablara de una enfermedad que acaso el solicitante padecía.²⁵ Pero la medicina también tenía un interés público extraño en su expresión. El contraste entre el médico y el sacerdote no podría ser más ilustrativo en este sentido: la relación del pastor respecto de su oveja no es la misma que la del médico respecto del enfermo. Mientras que la relación del sacerdote y su oveja se caracteriza por el mando y la obediencia, el régimen del médico resulta más bien como efecto de los actos de amistad, como producto de una benevolencia sin retribución, o una contraprestación monetaria privada, diálogos o tratados destinados a amigos o señores notables para mostrar lo que se conoce sobre métodos terapéuticos, sugerencias higiénicas, reglas de vida que tienden al autocontrol del sujeto (pasiones, placeres), etc.

Aunque en principio la medicina estaba excluida de la lista de las artes liberales, algunos médicos defendían que el arte de curar expresaba la alta cultura –como la retórica, la aritmética, la geometría, la música, la astronomía, la lógica, la gramática–. En los pensadores árabes, filosofía y medicina no se oponen, ni se ubican por debajo de las artes liberales. La medicina importa porque hace serie con la salud y la salvación. La medicina, el saber que la institución del Real Tribunal del Protomedicato certificaba desde 1477, en cuanto técnica de intervención para remediar y realizar operaciones para atenuar la enfermedad, es un conjunto de reglas que implican una manera de vivir. El régimen, dicen los médicos, significa el arte de constituirse en un sujeto que se aleja de los extremos y que acomoda su vida al cuidado justo y necesario a cada cuerpo. Por momentos, las fronteras de jurisdicciones entre el pastor y el médico se mezclan: el pastor puede ser médico, así como panadero o profesor de gimnasia, porque el pastor alimenta, cuida, genera las condiciones para las uniones fecundas y permitidas. Pero la medicina podría generar un peligro, sospechaba el sacerdote: ¿no hay un riesgo de exceso en la intervención contra los estados valetudinarios? Es decir, dado que se hace necesaria la vigilancia de todos los instantes del cuerpo, ¿se exagera su importancia y autonomía?

El tema del régimen como modo de existencia, ya como origen o ya como complemento del arte de curar, recorre el discurso de las

²⁵ Furlong, Guillermo, *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1947.

historias naturales y los libros de medicina. Se encuentra en un conjunto heteróclito de obras como las de Álvarez de Miraval, Francisco Valles, Francisco Hernández, Oliva Sabuco, Gómez Pereira, Juan de Cárdenas, Juan de Barrios, Bermejo y Roldán, Caviades, etc.²⁶ En el archivo se hallan discusiones sobre el poder de la medicina para lograr la vida eterna del cuerpo, sobre un fondo de peligro moral y político, una sospecha en el cuidado excesivo de la corporalidad. Los que se obsesionan con la salud del cuerpo se transforman en sujetos ociosos para la ciudad, y en personas con miedo a perder la vida, personas que buscan todos los medios para retrasar el término fijado por la naturaleza.

En el libro 6 de las *Controversias* de Francisco Valles hay una dietética que puede ayudar a lograr un equilibrio temperamental. Lograrlo en esta vida, en principio, está vedado para los ignorantes o, mejor dicho, desconocer las reglas de vida es una ignorancia de lo que se debe hacer en la vida cotidiana. En este sentido, el *lógos* médico permite saber qué hacer en el mundo, y cómo; implica un saber sobre el espacio circundante (frío, húmedo, seco) y los efectos positivos o negativos sobre la salud. Como Galeno, Valles sostiene que los temperamentos pueden transformarse así: “un hombre que haya nacido con temperamento húmedo puede llegar a ser seco con una alimentación prolongada y con el cambio de clima y causas semejantes”.²⁷

Siguiendo la tradición galénica e hipocrática, la manera de vivir saludable es el equilibrio entre el “trabajo, el alimento, el sueño, el amor, todo ello con moderación”; y también implica un orden: el sueño tras la alimentación, el amor tras el sueño y antes del trabajo.²⁸ La digestión resulta posible por un calor que digiere los alimentos, aumentando la sustancia corporal. La digestión hace crecer

²⁶ El tema de la dieta aparece en la obra de Juan de Barrios, *Verdadera medicina*. En el diálogo entre un estudiante y un doctor, constantemente surge el problema acerca de qué dieta aplicar ante enfermedades específicas y en qué momento comenzar con esta técnica (si inmediatamente, o a los siete días de iniciada). En otro pasaje, recomienda “no dar tanta dieta como hazen los inpiricos, y barberos”. El arte de curar es mixtura de dieta, cirugía y medicina. De Barrios, Juan, *Verdadera Medicina Cirugía y Astrología en tres libros dividida*, México, Fernando Balli, 1607, p. 19; también remito a pp. 65, 177.

²⁷ Valles, Francisco, *Controversias médicas y filosóficas (selección)* [1556], en López Piñero, José M., Calero, Francisco, *Las Controversias de Francisco Valles y la medicina renacentista*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1988, p. 345.

²⁸ García Ballester, Luis, *Alma y enfermedad en la obra de Galeno*, Valencia-Granada, Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia López Piñero (IHMC), 1972, p. 237.

el cuerpo de los seres. En este contexto, la controversia radica en qué alimentos son mejores, si conviene alimentarse más de noche o de día. Así como la alimentación y la digestión tienen sus horas, el amor, el sexo en el matrimonio también tiene su hora propicia, se lee en el capítulo nueve. El momento adecuado lo determina Valles como la hora del “mínimo peligro de caer en los perjuicios que el placer suele generar”.²⁹

La conservación de la salud del cuerpo y del alma para el buen regimiento de la salud de Blas Álvarez de Miraval, es un tratado publicado en 1597, en el que no resulta claro si la medicina se complementa o se confunde con el arte del régimen. El heteróclito campo de temas que incluye la gestión de la salud enumera: una recopilación de lo dicho sobre el valor y excelencia de la salud, advertencias sobre la ociosidad que corrompe las fuerzas del cuerpo y del alma, notas sobre los beneficios de la medicina y sus preceptos, opiniones y debates sobre si la medicina dilata el espacio de la vida, ideas sobre cómo la enfermedad del cuerpo afecta el alma y cómo el alma afecta el cuerpo, conceptos que relacionan las enfermedades del cuerpo con su origen en los pecados, preceptos de nutrición y bebidas que alteran el cuerpo, sus daños y provechos; horarios de la cena o comida, enumeraciones de comidas y bebidas para todo género de estados, importancia del sueño y la vigilia para la conservación de la salud, conveniencia del ejercicio atlético para la salud, varios capítulos (del 29 al 36) dedicados a los influjos de Venus y a los peligros de la lujuria, la utilidad del amor (matrimonio) en la salud humana, los efectos medicinales de la música, si es conveniente a la conservación de la salud y a la buena policía casarse con mujer fea o hermosa (a lo que responde: mejor casarse con la fea), debates sobre si la sabiduría y la ciencia pueden alargar la vida y conservar la salud, y sentencias y enunciados donde se defiende que el ignorante no puede tener salud perfecta, entre muchos otros aspectos.

La medicina implica un régimen, bajo la forma de preceptos de conducta. Pero obedecer la prescripción de un médico era voluntad del solicitante de su arte. (Acaso sea un signo de conciencia del cuerpo de los príncipes que encargaban los tratados sobre las enfermedades. Habría que analizar hasta qué punto los notables llevaron o buscaron una vida médicamente articulada en

²⁹ Valles, Francisco, *Controversias*, op. cit., p. 358.

ellos mismos antes de generalizar o medicalizar al conjunto de la sociedad).

Nueva filosofía de Oliva Sabuco es un texto de 1587 en forma de diálogo donde pueden leerse los temas médicos relacionados con el conocimiento de uno mismo.³⁰ Este libro de filosofía de la naturaleza contiene reflexiones sobre medicina. Comienza con un “Coloquio del conocimiento de sí mismo”, continúa con un “Coloquio de las cosas que mejorarán este mundo y sus repúblicas”, “Coloquio de los auxilios o remedios de la vera medicina”; “Vera medicina y vera filosofía, oculta a los antiguos, compuesta en dos diálogos”. Allí además se lee que la dieta fue enseñada por los animales y que los hombres la mejoran con el arte. “La dieta es una excelente medicina”, dice Sabuco.³¹ Respecto del orden de las comidas, se recomienda: siempre se ha de comer primero lo de más fácil digestión, y tras ello lo de más dificultad, y al cabo lo que llaman sello del estómago. La salud se vincula también con la esperanza de bien:

Con ésta vive el hombre y sin ella no quiere la vida. Ésta da alegría, contento, fuerzas y aliento para cualquier trabajo. Ésta quita las fuerzas al grande enemigo del género humano, enojo y pesar, y a todos los demás contrarios de la vida del hombre que no hacen tanto efecto, aguándose aquel mal con el bien que espera, hace lo dificultoso fácil, alivia todo trabajo. Ésta edificó las ciudades, plantó los árboles, rompió los montes, dio mejor camino a los ríos, hizo las batallas, fabricó las naos, mostró andar y navegar sobre el agua; rompe las entrañas a la tierra buscando el oro y plata; ésta sustenta las vidas ásperas, ésta muertes y martirios los hace fáciles y alegres, ésta fundó las leyes, escribió las ciencias y doctrinas, ésta se les ha de dar y no quitar a los hombres en las leyes, especial a los que mantienen y sustentan al mundo, como los labradores y pastores, porque con la esperanza de bien pasan sus grandes trabajos.³²

Una regimentación es una forma de gobernar la salud del alma y la salud del cuerpo. La templanza es gobernadora, sostiene Sabuco, en los placeres, en los deleites, en los apetitos:

³⁰ Sabuco, Oliva, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y la salud humana*, Madrid, Pedro Madrigal, 1587. Véase Balltondre, Mónica, “La nueva filosofía de la naturaleza del hombre de Oliva Sabuco”, *Athenea Digital*, 10, otoño 2006, pp. 259-262.

³¹ Sabuco, Oliva, *Nueva filosofía*, op. cit., p. 233.

³² *Ibíd.*, p. 122.

La templanza en todos los deleites, apetitos y afectos es la maestra, señora y gobernadora de la salud del hombre y de la salud del alma. Ésta sustenta la vida y salud humana y hace llegar a la vejez. Ésta sustenta en paz, alegría y concordia al ánimo y sus afectos. Ésta estorba riñas, enojos, tristezas, tormentos, muertes, vicios y enfermedades. Ésta es la medicina general para todos los males del hombre, así de cuerpo como de alma. Con la templanza vivirás sano, quieto, alegre y feliz.³³

El enfermo, su modo de vida, implica la enfermedad; por ello, dice Sabuco, “el mayor enemigo del hombre es él mismo para sí por no saber usar ni gozar de esta gran señora, la cual puso su silla en lugar bajo para que todos la pudiesen alcanzar”. La salud resulta de una vida reglada que permite decidir en cada circunstancia. La temperancia oficia como la regla y el compás para el trabajo y el ejercicio, para la comida y la bebida, el sueño y el ocio. Lo mismo vale para el amor o coito en el matrimonio:

En la lujuria has de guardar sus leyes, término y raya, y en todo deleite y apetito sensitivo, porque es muy rigurosa y, en pasando de sus leyes y término, por pequeño yerro da gran castigo luego al presente sin dejarlo para otro día porque las demasías en trabajo, ocio, comida, bebida, sueño, lujuria y otros deleites; y en afectos, soberbia, ira, enojo, deseo, amor, miedo, congoja, luego derriban y hace vicioso el jugo del cerebro cada uno en su proporción y en esta proporción hace el daño, tristeza, enfermedad o muerte. Y así el hombre, él mismo con sus manos se mata o se acarrea los daños y enfermedades o la salud, contento y alegría, bienes y felicidad.³⁴

El hombre, por la temperancia, puede huir del extremo y de la demasía, a diferencia del animal cuyo apetito sensitivo le instiga a actuar sin deliberar. Una vida de sabio, de filósofo, incluye entonces un régimen y un orden de los ejercicios, alimentos, bebidas, sueños, relaciones sexuales. “La salud pone en simetría, que es medida y proporción de los humores”, dice Sabuco. “La enfermedad pone en ametría, que es una desmedida y desproporción de los cuatro humores. El morbo o enfermedad es una constitución fuera de naturaleza la cual primero vicia y daña su acción”.³⁵

³³ *Ibíd.*, p. 123.

³⁴ *Ibíd.*, p. 122.

³⁵ *Ibíd.*, pp. 123, 252, respectivamente.

La dietética sería un arte estratégico, ya que permite responder a las circunstancias, siendo en este sentido técnica de existencia o arte de vida. Esta dietética, ¿era exclusiva para los sabios, o se buscaba que llegara al mayor número de gentes, a pesar de su origen en la solicitud de un príncipe o un rey? ¿Estaba dirigida no sólo a los ociosos, sino también a los privilegiados inactivos? ¿Había alguien que dispusiera del ocio suficiente para pasar su vida enfermo y haciéndose cuidar? ¿Se relaciona el arte estratégico del régimen con el buen gobierno, es decir, tiene efectos en la ciudad?

En las notas al lector de *Antoniana Margarita*, Gómez Pereira se dirige también a los brutos, buscando “liberar la mente de los lectores de las mentiras”.³⁶ Aclara –y se defiende ante la posible crítica– que abordará cuestiones médicas, preceptos de salud junto con temas de las artes liberales. El texto comienza con una crítica de los brutos, aquellos personajes que se dejan llevar por las imágenes, por las cosas que les ponen ante los ojos. La ociosidad y la pereza son llamadores de la enfermedad. Y los brutos son un problema médico que de alguna manera incumbe al soberano y las ciudades. Los brutos no se mueven por sí mismos, los fantasmas mueven a los brutos, sostiene Gómez Pereira. Moverse es tener “en sí mismo el inicio del movimiento”.³⁷ Moverse es provocarse el propio movimiento. Los brutos se mueven por impulsos exteriores, por necesidades y estímulos que no vienen de sí mismos.

La producción técnica de la salud, la regimentación, corresponde al arte médico. En este mundo el arte tiene un *telos* que no se opone a la ley natural (o *lógos*, o entendimiento natural). Cuando Gómez Pereira afirma: “Vemos, en general, que el que posee la ciencia médica, cuando está enfermo no se cura, por más que se hayan descubierto los medios con los que se puede obtener la salud, porque se sirve de la utilización de los recursos para que desaparezcan las enfermedades con otra facultad que no es la especulativa”,³⁸ está sosteniendo que un cuerpo sano –es decir, según el régimen (del placer, del apetito, del trabajo, del sueño)– es una verdad habitando la

³⁶ Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* [1554], reproducción facsimilar de la edición de 1749, Compostela, Universidad de Santiago de Compostela / Fundación Gustavo Bueno, 2000, p. 40.

³⁷ *Ibíd.*, p. 308.

³⁸ *Ibíd.*, p. 199.

conducta, efecto de una prescripción constante de uno mismo. No se puede curar a nadie sin rectificar el género de vida que lo puso enfermo. La dietética es una prolongación del arte médico. Esta medicina ajusta los comportamientos a una naturaleza (ley natural) que se debe preservar, imitar.³⁹

4. Instituciones

Los saberes y prácticas vinculadas al arte de sanar no flotan en el aire, o en la conciencia de los autores, sino que se enmarcan y son codificados y prolongados en el conjunto social por instancias de poder relativas a las poblaciones. El Soberano dispone de medios seculares para obtener información sobre el estado de sus poblaciones en las Indias; de ahí la importancia de las historias naturales, los herbarios y los libros médicos. El Tribunal del Protomedicato y el Hospital son campos heterogéneos e irreductibles entre sí, pero capaces de apoyarse mutuamente, en un espacio donde el poder pastoral actúa como foco hegemónico. Mientras que las instituciones valetudinarias son aparatos de la Iglesia, el Tribunal es un aparato del Soberano cuya función consiste en afianzar su poder. El Tribunal del Protomedicato capta una información a partir de la cual efectuará una acción. La lentitud, e incluso la disfuncionalidad derrochadora de tiempo y energías que caracteriza a la máquina imperial “española” en las Indias, no deben hacernos pasar por alto las tecnologías desplegadas. El Protomedicato opera como instancia de retroalimentación entre los territorios americanos y el poder soberano.⁴⁰

³⁹ Medina, Yail, “La ley natural como ética universal. Un planteamiento del siglo XVI novohispano”, en Anchoño Pavón, Sandra (comp.), *Historia y destino de la filosofía novohispana*. *Novohispania* 3, México, Los Libros de Homero, 2007, pp. 136-148.

⁴⁰ Las “visitas” implican una especie de encuesta, donde se realizaba un recuento de la población fundamental para adjudicar repartimientos, por motivos fiscales. Recordemos que un repartimiento podía incluir una población de 20 mil personas. Los sucesivos virreyes realizan una visita general, un nuevo conteo de las poblaciones, cuyos resultados se recopilan en las “sumas de visitas” (enumeran: tributarios casados, con hijos legítimos e ilegítimos, niños, varones ciegos, enfermos, incapacitados de tributar, mujeres ancianas, mujeres solteras). Las visitas –como formas de indagación– eran empleadas tanto por el poder civil, como por el poder eclesiástico, al modo de un tipo “examen” de trazo grueso antes que puntilloso o individualizado; un examen cuyo fin era señalar anomalías, desajustes en la continuidad jerárquica del poder soberano con las ciudades americanas. Los libros de tasas, los libros de congregación, los censos o encuestas, las relaciones geográficas, los libros de visitas, los registros parroquiales, expresan una voluntad política, un deseo de saber y de dominio que opera a partir

El Protomedicato es el signo de un ensamblaje, una correlación entre el discurso médico con la práctica política, adyacente al campo de las instituciones de la hospitalidad cristiana. Los historiadores han consignado significativos elementos para reconstruir los apoyos mutuos entre la práctica política y el sentido y la forma del discurso médico, elementos que permiten entender cómo la práctica política forma parte de las condiciones de emergencia, inserción y funcionamiento del discurso médico. La institución del Protomedicato constituye una pieza singular de la máquina imperial clásica. Es el Soberano el que promueve la intervención médica en América. Felipe II, en la Real Cédula del 11 de enero de 1570 (cédula que en la *Recopilación* ya citada de 1680, consta como Ley 1, Tít. VI del Lib. V), ordena la institución del Real Tribunal del Protomedicato. La vida nada monótona de esta institución terminará con las Reformas de Benito Juárez en México en 1831, y de Bernardino Rivadavia en Argentina en 1820. Pero la historia del Tribunal del Protomedicato no resulta homogénea y lineal: en Perú, por ejemplo, opera entre 1570 y 1848; en el Río de la Plata, establecido en 1780, es una institución político-médica distinta a los tribunales fundados a finales del siglo XVI bajo el impulso de las políticas barrocas.⁴¹

Un protomédico del siglo XVI debía clasificar plantas, escribir “historias naturales”, indagar sobre el clima, participar de la gestión de la higiene y salud urbanas, combatir a los que carecen de autorización oficial para el ejercicio, castigar crímenes de cirujanos, etc. El Real Protomedicato funcionaba en los cabildos. Desde allí articulaba atribuciones de policía con el alguacil, medidas profilácticas, control de medicamentos y precios en los boticarios, el control de la prohibición a curar sin licencia. En las actas de cabildos se encuentran informes que ordenan confinar los enfermos pobres que circulan en la ciudad, que se establezcan casas donde se hospeden los enfermos que no pueden vivir sin trabajar.⁴² El Protomedicato es

de información recibida sobre las poblaciones indias que a mediados del siglo XVII alcanzan su nadir. Cook, Sherburne y Borah, Woodrow, *op. cit.*, pp. 88 ss.

⁴¹ Véase Lanning, John Tate, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*, México, Facultad de Medicina/Instituto de Investigaciones Jurídicas de UNAM, 1997; Shafer, Ernesto, “Los protomedicatos en Indias”, *Anuarios de Estudios Americanos*, Tomo III, Sevilla, 1946, pp. 1029-1046.

⁴² Guerra, Francisco, “Felipe II y el Protomedicato de las Indias”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, N° 4, 1999, pp. 35 ss.; Gardeta Sabater, Pilar, “El nuevo modelo del Real Tribunal del Protomedicato en la América española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 16,

una instancia política que regula el ejercicio de la medicina, organizada por un cuerpo de “protomédicos” que controlan una multiplicidad de oficios prácticos. En 1563 una ley de Felipe II, confirma y amplía los alcances, al obligar a los médicos a obtener un título legitimado por él. Según las investigaciones de Martínez Hernández, hasta 1647 el Tribunal no fue efectivo, no adoptó una forma estable en Nueva España. En su tesis doctoral incluye como anexo documental la Cédula Real de ese año, donde leemos:

una de las cosas más importantes a la salud de mis vasallos, el buen gobierno del Protomedicato; por exsaminar estos a los médicos y çirujanos, reconocer las voticas, y remedios, y ser dueños de la vida y de la muerte de los enfermos que caen en sus manos, y porque si en lo exsaminado ay ygnorancia y relaxación, es conocido el riesgo y los daños irreparables, deseando escusarlos quanto fuere posible y aplicar el remedio que combiene a los ynconbenientes que en lo pasado se an reconoçido.⁴³

A la “contrapotencia” de las epidemias (las guerras, del indio salvaje e irreductible, etc.) el Imperio opone la “potencia” de instancias heterogéneas, las instituciones visibles como los Hospitales y el Real Tribunal del Protomedicato, entre otros medios. Pero el protomédico no tiene jurisdicción en el campo hospitalario, no puede organizarlo según sus necesidades. Hospital y Protomedicato son dos dominios externos entre sí. El espacio hospitalario y el pedagógico no coinciden y, cuando se articulen, se establecerán las condiciones para la aparición de la mirada clínica.

Sólo en condiciones de epidemias el Protomedicato, realiza y organiza una vigilancia generalizada y puntillosa, enfoca la atención al individuo rastreado en toda la extensión del campo. Esto debería ser estudiado en detalle, dado que justamente entre por lo menos 1520 y 1650 se viven episodios epidémicos recurrentes. El contexto apremiante marca un ritmo para el cual la intervención del Protomedicato resulta inconstante y regional. Sólo una exploración profunda en los archivos podría darnos una imagen concreta de la retroalimentación, del proceso paso a paso, de la implantación territorial de las instituciones hospitalarias y del protomedicato.

1996, pp. 237 ss.

⁴³ Martínez Hernández, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 2014. Tesis Doctoral de 2010 [en línea], disponible en: <https://gredos.usal.es/handle/10366/83189> (Consultado: 15 de diciembre 2024).

Una jurisdicción mixta forma el espacio que envuelve al enfermo. Una jurisdicción implica cierto territorio y ciertas poblaciones, que además son focos de producción de verdades. Protomedicato e institución hospitalaria tienen en los siglos XVI y XVII despliegues distintos, pregnancies dispares. En una Cédula de la Audiencia de Nueva España de 1553, se ordena construir un “hospital para curar pobres enfermos”:

es muy necesario que en esa ciudad de México se haga un hospital donde sean curados los indios pobres que allí ocurren, que dizque acaecen venir de fuera muchos de ellos, y del trabajo del camino adolecer; y que también hay muchos de los naturales en esa ciudad que cuando enferman no hay dónde sean curados, y que para que tuviesen dónde se albergar convenía mucho hacerse el dicho hospital, y proveer de lo que fuese menester para la sustentación de los pobres de él, me ha sido suplicado lo mandase proveer, o como la mi merced fuese.⁴⁴

El problema del “pobre enfermo”, el problema del extranjero o del albergue de los “indios pobres”, es un problema político. En última instancia, son signos o indicios a través de los cuales podemos comprender prácticas y saberes que vinculan el problema político y las poblaciones en la época del imperio. Eran los sacerdotes cristianos los que discutían qué hacer con los miserables en las ciudades, proponiendo una política de pobres que apelaba a medios que desacralizaban la pobreza. El historiador de la biopolítica en el imperio español referido arriba, Vázquez García, muestra puntos de intersección entre las estrategias que proponían los médicos sobre qué hacer con los miserables, y los discursos teológicos que, desde Vives y a través del Concilio de Trento, plantean la desacralización del pobre. Había que intervenir en la población, ubicar a los miserables, y entre ellos separar los verdaderos pobres de los falsos pobres. Los verdaderos podían recibir caridad y hospitalidad; los fingidos, los llamados vagabundos, debían ser castigados y ser objeto de hostilidad. En el siglo XVII se crean hospitales o albergues (“congregaciones”) que practican un examen de la población, arropando a unos,

⁴⁴ Véase la Real Cedula de 1553, en Ernesto de la Torre, *Época colonial. Siglos XVI y XVII, Historia documental de México, 1*, Miguel León-Portilla (edición), México, UNAM, 2013, p. 587; Véase también: Pérgola, Federico, “Los hospitales coloniales”, *Revista Argentina De Salud Pública*, 5 (21), 2014, pp. 45-46; Restrepo Zea, Estela, *El hospital San Juan de Dios. Historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá, 1635-1895*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Centro de Estudios Sociales, 2011.

expulsando a otros. El vagabundo constituye un enemigo político, así como el ocio resulta opuesto a la *policía*.⁴⁵ El ocio como mal político es un diagnóstico en el que coinciden protomédicos y sacerdotes. Vázquez García no ofrece más detalles de la intervención conjunta, ¿acaso el médico suma criterios para distinguir entre el pobre bueno y el pobre malo? ¿Será que la complexión orgánica informa la moralidad? ¿Acaso la dieta de un sujeto se relaciona con la vida política de la ciudad?

La Iglesia contiene múltiples instituciones. Además de las Catedrales, de los Conventos, de las Misiones, la cristiandad se conforma de una red como los hospitales, las universidades, etc. En 1542, en las *Leyes Nuevas* se ordena construir Hospitales: “se funden los hospitales donde sean curados los pobres enfermos y se ejercite la caridad cristiana”; donde se trate “[...] de enfermedades que no sean contagiosas, junto a las iglesias y por claustro de ellas”; y se procure que el enfermo no “vaya a herir en las poblaciones”. La función del hospital no era curar, sino aislar al enfermo sin recurso (para proteger al sano), encerrar al enfermo de lepra, aislar al loco. Un adinerado no iba al hospital, sino que recibía al médico en su casa. Aunque podía tener espacios para los “apestados”, el hospital real no es una institución médica, sino una institución de hospitalidad o caridad con los pobres. Las ciudades más grandes llegaban a contar con cinco hospitales. Como efecto de la Reforma, la caridad se ¿es-tataliza? La organización estatal debe buscar la manera de generar recursos para fundar hospicios, y entonces estimula la iniciativa de privados.⁴⁶

Hacia finales del siglo XVI desde Nueva Galicia hasta la gobernación de Tucumán, desde la Capitanía General de Cuba hasta la Capitanía General de Chile, desde Potosí hasta Cartagena, se extiende toda una red de hospitales. En el virreinato del Perú, en la Gobernación del Tucumán, Francisco de Aguirre funda el Hospital Real de Santiago del Estero, Hospital Real de Caridad –después llamado

⁴⁵ Vallejos, Jesús, “Concepción de la policía”, en Lorente, Marta (coord.), *La jurisdicción contencioso administrativa en España. Una historia de sus orígenes*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2009, pp. 120 ss.

⁴⁶ Para la cita de las *Leyes Nuevas* sobre la fundación de hospitales, cf. Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990, pp. 26 ss.; Alberro, Solange, *Apuntes para la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004*, México, El Colegio de México, 2005, p. 45.

Hospital Mixto y, luego de profundas mutaciones, adquiere el nombre definitivo en el siglo XIX de Hospital Diego Alcorta-. Si hay un pueblo, debe haber un hospital. En los hospitales se hospedan a los pobres enfermos y se ejerce la caridad cristiana. En cada villa o ciudad se emplazan hospitales para pobres y hospitales para enfermedades contagiosas. Los primeros se emplazan junto a las iglesias y junto a los claustros. Los hospitales que albergan enfermedades contagiosas se establecen en lugares que tengan condiciones tales que no afecten a las poblaciones sanas (ley 2). Como toda institución, los hospitales reciben “visitas” que controlan la cura, el servicio, la hospitalidad, el estado del edificio, el stock de limosnas y su gasto, y se estimulan los aportes para mantener estos lugares dedicados al alivio de los enfermos (ley 3). Los Hospitales en las Indias serán hegemónicos por la orden de San Juan hasta finales del siglo XVIII.⁴⁷

Cuando las reformas del siglo XIX expropiaron los bienes eclesiásticos, los sacerdotes argumentaban que eso era igual a expropiar el patrimonio de los pobres. Incluso desde antes que la cristianidad se articulara con el imperio, la caridad era una práctica por la cual la Iglesia destinaba parte de sus bienes al socorro de los pobres. Los hospitales son correlativos de la miseria y la muerte generalizada, de los pobres que no pueden remediar su enfermedad por sus propios medios, en el sentido de que son, desde el punto de vista del poder soberano en las Indias, “males” que hacen necesario intervenir. Los hospitales estaban mayoritariamente bajo gestión de franciscanos, agustinos, de la orden hospitalaria de San Juan de Dios, o de benedictinos. Un hospital podía tener el impulso fundador de un privado, como por ejemplo los hospitales de Vasco de Quiroga, o de cofradías organizadas en tornos al servicio de los enfermos y entierro de los pobres. Aunque selectivo, el hospital es un lugar que cobija al viajero, al extranjero; un espacio tanto de caridad como de hospitalidad. Podía albergar indios forasteros, podía ser una casa de retiro. La reproducción del hospital no estaba en manos de un Estado o de un poder soberano (aunque, por ejemplo, Hernán Cortés fundó el Hospital de Jesús), sino que su continuidad y funcionamiento dependía de rentas propias, y de los indios; es decir, además de tributos específicos, dependía del trabajo de las poblaciones cuyo

⁴⁷ Venegas, Carmen, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, INAH, 1973, p. 115.

excedente formaba un fondo fijo. Según Ricard, los indios debían dedicar –estaban obligados– dos días de trabajo para los hospitales. Un hospital tenía tierras y ganado, centros de abastecimiento o de acopio de bienes naturales. Los hospitales son “hechos con el trabajo, costo, y limosna de los mismos indios”, señalaba el arzobispo Pedro Moya de Contreras (citado por Ricard).⁴⁸

Los corregidores llevaban las cuentas del *toimin*, esto es, de las contribuciones de las poblaciones para el funcionamiento de los hospitales. Por un lado, las poblaciones indias aportan para el tratamiento hospitalario que reciben. Por otro lado, los pobres son atraídos por relaciones de poder que buscan su conservación y aumento: no hay buen gobierno sin cura de los pobres. Se trata de un espacio de una posible transformación moral, no de una investigación –aunque, como veremos, las autopsias de indios parecen indicar una voluntad de conocer lo muerto–. Se trata de la última oportunidad, antes de la muerte, de interiorizar y conocer la vida ascética, de recibir los cuidados, la abnegación humilde de los sacerdotes. La caridad se articula no sólo con una economía de la salvación de las almas, sino también con toda una economía muy compleja de las fuerzas en las sociedades americanas.

El hospital es el espacio para la disciplina cristiana y la caridad. Que nadie obre para sí, se lee en la regla 23 de las *Constituciones de la orden y hospitalidad de N- P. S. Juan de Dios*. Un espacio donde se ejerce la caridad, donde lo propio (lo personal) se desplaza: “prefiere lo común a lo particular, no lo particular a lo común”. Un Hospital es un espacio reglado, con leyes. Las leyes son antídotos contra los vicios, las reglas “dirigen las operaciones de los hombres”, y la “concertada armonía todos los miembros del cuerpo político” es también una condición para el gobierno, anota Pedro Rendón Cavallero en la reimpresión de 1774 de las *Constituciones* confirmadas por el papa Urbano VIII en 1640. Las constituciones eran válidas para la fundación de los hospitales tanto en España como en las Indias. “Donde no hay caridad no está Dios”, se lee. Los sacerdotes viven de acuerdo a reglas que ordenan los hábitos, las prendas y vestidos, la higiene, el cumplimiento de los sacramentos de la penitencia y la

⁴⁸ Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 211-216.

eucaristía, las confesiones regulares. Hay una correlación entre el orden de la disciplina y el “gobierno de la hospitalidad”. Un hospital bien gobernado puede aumentar “la casa, los cuidados y servicios a los pobres enfermos”.⁴⁹

Tanto la política pastoral –de la cual el despliegue hospitalario constituye un segmento–, como la emergencia y operatividad del protomedicato, son resultado de las necesidades de la soberanía imperial. En el siglo XVIII estos apoyos se transformarán en disputas cada vez más acentuadas: la jurisdicción pastoral será relevada, desplazada por la verdad clínica. La combinación estratégica entre una pastoral pública y una medicina sujeta a demanda se transformará en una tecnología global y vinculante respecto de las poblaciones, de una medicina pública y social. Dicho de otro modo, la relación entre el sacerdote y el médico cambiará con el ritmo de las fuerzas sociales: la medicina más bien irá tomando el relevo de las tareas salvíficas que la Iglesia hegemonizaba, y desplegará toda su potencia como estrategia biopolítica.

No hay algo así como una hospitalidad incondicional con los indios, los miserables.⁵⁰ Un hospital, en las reducciones de indios, filtra; no recibe a un invitado que, por ejemplo, se resista a renunciar

⁴⁹ Hermanos San Juan de Dios, *Regla de S. Agustín N. P.... Constituciones de la Orden de la Hospitd de S. Juan de Dios N.P. confirmadas por... Urbano Papa VIII en 9 de Noviembre de 1640... con las adiciones hechas en el Capitulo General de 9 de Febrero de 1738 en que van incluidas las actas, confirmadas por S Inocencio XI, aprobadas por ... Benedicto Papa XIV en 20 de Febrero 1741*, Granada, Universidad de Granada –reproducción digital–, 1744, pp. 10, 25, respectivamente.

⁵⁰ En el *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, leemos, en el Libro 3, Tít. XIV –“De las casas piadosas y religiosas”, § IV–: “No sean curados en los hospitales sino solo los pobres. No se reciba en los hospitales ningún enfermo a quien se apliquen medicinas, pudiendo cubrir su importe a su propia costa”. En caso de que, por una causa justa, se admitieran individuos en condiciones de erogar los gastos, éstos se comprometían a devolverlos en algún momento y a dar limosna. El pobre enfermo debe confesarse para ser admitido. Y más adelante continúa: “De ninguna manera reciban los afirmadores de los hospitales a los vagos, ebrios, salteadores, pendencieros y semejantes malvados; y, cuando fuere necesario, corrijan a los revoltosos y delincuentes aun reduciéndolos a prisión, y despidan del hospital a los incorregibles”. “Concilio III Provincial Mexicano celebrado en México el año 1585. Aprobación del concilio confirmación del sínodo provincial de México Sixto V, papa para futura memoria”, en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 190-191; véase también p. 179. En el libro 5 (Tít. XII, § VII, p. 259), se advierte y obliga a médicos y cirujanos a informar a los enfermos de la gravedad de su estado para que puedan confesarse cuando estén en condiciones, y para que, por la “salud del cuerpo, no manden algo contra la salud del alma”. La muerte sin confesión es igual a tormento eterno.

a sus hábitos salvajes (practicar la poligamia, no obedecer a jefes, usar armas). Se decide quién es hospedable. No hay hospitalidad posible con los indios malos, con los nómadas del norte de Nueva España, de la selva amazónica o de la Araucanía. En cambio, el indio bueno, el pobre enfermo, sí puede recibir refugio, puede (debe) ser objeto de caridad. Están los invitados: los indios pobres, los negros, las viudas, los extranjeros, etc.; y están los invitantes: los hospitales de Vasco de Quiroga, o la orden hospitalaria de San Juan de Dios, se vinculan con las reglas del Imperio y las técnicas de policía que rigen las ciudades americanas.

A las muertes masivas le corresponde en las Indias un teatro de la hospitalidad, y las leyes hospitalarias se pueden leer en el derecho público, en las llamadas *Leyes de Indias*. Hay deberes de hospitalidad y derechos a la misma. El hospital no es un lugar donde se enseña y se aprende medicina, y así permanecerá como espacio oscuro hasta fines del siglo XVIII. El hospital es un espacio para el ejercicio de un servicio al otro, idealmente, sin condición. La hospitalidad cristiana actúa en la sociedad americana colonial, y sin esta práctica que se dirige al otro (pobres, enfermos, locos, negros, viudas, etc.), la sociedad no puede reproducirse. Las leyes de hospitalidad, ¿desmienten el dualismo entre españoles e indios (los unos y los otros), o expresan acaso cómo el poder, el cálculo político, ocurre a través de cierta aceptación del indio como condición del conjunto social, con las jerarquías que establece?⁵¹

Desde las *Leyes Nuevas* de 1542, se ordenaba el fin del trabajo esclavo de los indios, se buscaba “se conserven y cesen las muertes”. Si evitamos confundir los medios con los fines de la “colonialidad”, descubrimos una multiplicidad de medios que realizan una especie de cálculo, y de acciones cuya economía del poder que asume que lo que se gana con la conservación de la población es mayor a lo que se gastaría si no se hiciera esa gestión. Las razones para conservar las vidas de las poblaciones indias son la contrapartida al caos de las guerras.⁵²

⁵¹ Véase Guerra, Francisco, *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas, 1492-1898*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1994; Sacristán, María Cristiana, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, México, Colegio de Michoacán, 1992.

⁵² En las *Leyes Nuevas* leemos: “[...] se conserven y cesen las muertes [...] porque estimamos en mucho más como es razón la conservación de sus vidas que el interés que puede venir de las guerras”. Este principio del gobierno de Indias aparece formulado en los

Así como puede haber matrimonios entre españoles e indios, es posible o debe practicarse la hospitalidad con los indios miserables. En *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales*, Vasco de Quiroga expone un espacio hospitalario como teatro donde la buena policía busca atenuar, desterrar la ociosidad del rebaño. También manda: “Que haya limpieza espiritual, y corporal entre ellas, y no anden sucios, desaliñados, ni muy curiosos en los trajes, y vestidos y rostros”.⁵³ Este es el sentido de los Hospitales para indios o para negros: los indios pobres son invitados. Hay aquí una actuación política que no es, sin embargo, incondicional. Los indios deben dejar todo signo salvaje en su cuerpo y en su alma. Son bienvenidos, pero deberán someterse a un examen continuo, sin final, de sus almas en la confesión.⁵⁴

Ahora bien, los médicos y los cirujanos no están del todo ausentes en el espacio hospitalario, como lo indican las anatomías de indios realizadas en Nueva España.

5. Anatomía de indios

Las historias naturales, los libros de medicina, las relaciones históricas, las cartas al rey, las sumas, los padrones eclesiásticos, los mapas, indican una disposición expresa, un deseo de saber, sobre los indios, sobre los territorios, la cosmografía, los ríos, las montañas, los aires, las corrientes marítimas, los climas, etc. Ese deseo está implicado en estrategias de poder que las encauzan. Si hay una insistencia repetida en conocer, hay una voluntad construyendo un plan para hacerlo posible. ¿También era necesario conocer a los indios, en cuanto muertos? Si existía la necesidad de conocer lo muerto, no era tanto porque la exigencia precedía a la observación, sino porque el cadáver ya formaba parte del campo médico.

textos de Francisco de Toledo, en Merluzzi, Manfredi, *Gobernando los Andes. Francisco Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014, p. 60.

⁵³ Vasco de Quiroga, *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán* [1538], México, Secretaría de la Economía Nacional, 1940, p. 225.

⁵⁴ Véase Venegas, Carmen, *op. cit.*, pp. 115 ss.; Arce Gargollo, Pablo, “El Humanismo laico de Vasco de Quiroga”, en Anchondo Pavón, Sandra (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, México, Los Libros de Homero, 2007, pp. 166 ss.

Respecto del cadáver, no había una prohibición religiosa y moral, ni polémicas sobre las primeras anatomías de naturales realizadas desde inicios del siglo XVI. Conocemos decretos y ordenanzas que permiten abrir cuerpos de indios, como las de Felipe II para Francisco Hernández y las reformas palafoxianas de 1645. No se trata de que Hernández y los que realizaban anatomías en las Indias sean signos de una cultura que deja margen para superar obstáculos, ni que este deseo de conocer lo muerto sea un impulso que se obtura y que luego en algún momento al fin se libera. Tampoco este conocimiento de lo muerto es una anatomía patológica en estado embrionario, como suelen decir los historiadores que se proponen la tarea de rescatar algo en un marco de reproche.⁵⁵ Se trata de condiciones políticas que permiten localizar ciertos objetos para que puedan ser escrutados médicamente: los cuerpos de los naturales en los Hospitales especialmente dedicados a ellos. Cuando se realizan anatomías en los Hospitales, no se realizan, sin embargo, como en la escuela de medicina. El médico recibe una enseñanza y aprende una manera de decir (a Averroes, a Galeno, etc.). Aunque conocer lo muerto se consigna con un valor positivo, ello no implica que la institución hospitalaria clásica funcione como lugar colectivo y homogéneo donde se aprende y se mira al pie del enfermo o del cadáver. La universidad enseña un lenguaje dogmático que se tramite como verdad (al margen del espacio concreto del cadáver). Se ha revelado el interior de los indios, pero es como si los protomédicos hablaran sin mirar.⁵⁶

⁵⁵ Martínez Hernández, Gerardo, “La repercusión de las reformas palafoxianas en la formación de los bachilleres médicos de la Real Universidad de México”, en González, Enrique – Hidalgo Pego, Mónica – Álvarez Sánchez, Adriana (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, IISUE-UNAM, 2009, p. 89; “La práctica y enseñanza de la anatomía en la Real Universidad de México, siglos XVI y XVII”, *Studia historica. Historia moderna*, Vol. 42, N° 1, 2020, pp. 287-309.

⁵⁶ Desde 1559 la Universidad de Alcalá permitía la disección de criminales ejecutados y de pobres enfermos que iban a morir en el hospital de la misma ciudad. En la América clásica se bloquean las reformas anatómicas producidas por Vesalio, médico de Carlos V a quien le dirige el prefacio-carta de *De humanis corporea fabrica*, que promovía la cátedra al pie del cadáver. Desde finales del siglo XVI se realizan anatomías (disecciones) de indios, permiso confirmado en las reformas universitarias de Palafox y Mendoza. Cf. Martínez Hernández, Gerardo, “La repercusión de las reformas palafoxianas...”, *op. cit.*, p. 99. Para una presentación general del tema de las anatomías, los espacios del saber y de las prácticas médicas, véase sobre todo la primera parte dedicada a la medicina durante el gobierno hispánico sobre las Américas: Pégola, Federico, *Historia de la medicina argentina. Desde la dominación hispánica hasta la actualidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2014. Sobre la cuestión de la mirada y la experiencia de la disección

Francisco Hernández, el médico personal de Felipe II, desembarca en las Indias con la prerrogativa de redactar una historia natural y (hacer) conocer el herbario salvaje. Hernández es el presidente de El Real Tribunal del Protomedicato. Conocer todo, hacer experiencia de las Indias y registrar: importa al poder y, por lo tanto, esos discursos son objetos de control y de disputa, son estratégicos.⁵⁷ Sabemos que Francisco Hernández participó de anatomías en el Hospital de los Naturales de la ciudad de México. López de Hinojosos dice que el Virrey manda realizar anatomías. Las mismas se realizaron en el mencionado hospital. López es la mano, Francisco Hernández los ojos o, más bien, el saber esotérico. Hernández escribirá una relación sobre las anatomías dirigida al Soberano. (Las experiencias de Hinojosos y de Hernández, ¿buscaban comprender lo vivo conociendo lo muerto?).

Hinojosos practica anatomías de indios. ¿Cuál era el sentido de estas anatomías? En el tratado *Suma y recopilación de cirugía* sostiene que el cirujano debe saber dónde cortar, dónde abrir, dónde cauterizar. Aunque el médico mira y dirige la disección realizada por el cirujano, es necesario que conozca las “cualidades y las acciones que efectúan cada miembro y parte del cuerpo del cuerpo humano. La anatomía es el arte o ciencia de cortar y dividir el cuerpo en sus partes singulares. Un cuerpo es un compuesto de miembros, y un miembro es una cosa diferente de otra. Hinojosos describe así lo que ¿miraba? en esos cuerpos diseccionados:

Halle que tenía el hígado duro como una piedra, y grande como un toro, que alsaban las costillas hacia arriba: hacía el pecho disforme, y por estar tan duro, yopilado no pidia hacer sangre, y el corazón se apostemava, y de los vapores que subían al cerebro hazian grandes desatinos y desasosiegos, y locuras, porque el corazón parecía la misma enfermedad.⁵⁸

como fuente del saber: Canguilhem, Georges, “El hombre de Vesalio en el mundo de Copérnico: 1543”, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 30.

⁵⁷ Pardo, Tomás José, Oviedo, Monardes, Hernández. *El tesoro natural de América. Colonialismo y ciencia en el siglo XVI*, Madrid, Nivola, 2002; Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁵⁸ López de Hinojosos, Alonso, *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa* [1578], México, Academia Nacional de Medicina, 1977, p. 151.

En Hinojosos hay, por un lado, un deseo de abrir y, por otro lado, una utilidad en abrir los cuerpos. La orden de abrir los cuerpos por los alcaldes mayores es un indicio de esta voluntad. Se practican anatomías para “venir en conocimiento de los miembros enfermos de todo el cuerpo: es muy necesario que todo artífice sepa la calidad que tiene el sujeto, qué cosa sea en lo que obra, como el carpintero y el pintor, y todos los demás artífices”.⁵⁹

¿Cuál es el sentido de la jerarquía entre el saber de los protomédicos y la práctica de los cirujanos? ¿Corresponde a la oposición de lo liberal y lo servil, de *tejné* y *lógos*? Constituye más bien un prejuicio el atribuir al Imperio una concepción que simplemente desprecie la técnica en favor de una dignidad suprema del saber contemplativo. No puede decirse que, por ejemplo, en el siglo XVII, en las Indias, estemos ante la ausencia de invenciones técnicas que justifique una figuración del saber eminentemente especulativo y contemplativo. Sin embargo, el *lógos* médico es superior a la técnica que emplea el barbero para hacer anatomías: el barbero emplea el cuchillo sin *lógos*, el protomédico mira sin tocar. El médico tiene prohibido realizar anatomías; el cirujano no puede acceder más que al saber de las partes del cuerpo, el uso de los instrumentos y el lugar de las incisiones. La anatomía se lleva a cabo en el Hospital de los Naturales con el fin de estudiar la enfermedad en los cuerpos muertos. Desde el punto de vista de la medicina de la época, Hernández e Hinojosos describieron la enfermedad luego de realizar la práctica de anatomías y como experiencia que busca confirmar lo ya conocido sobre las causas de la muerte. Cuando se permiten las autopsias, la enfermedad y la muerte son atravesadas por las instituciones del poder soberano.

Hernández escribió “De la enfermedad de la Nueva España del año 1576 llamada por los indios cocoliztli”. En este documento anota los síntomas como marcas corporales en los indios “partidos (en la autopsia)”: lengua seca y negra, orines de colores, ritmos de pulsaciones, colores de los ojos y el cuerpo, delirios, lastimaduras en las orejas, tumores, dolor de corazón, pecho y vientre, temblores, angustias, sangre seca y pálida y sin serosidad, gangrenas, sangre manando por oídos y narices. Un tratamiento contra las enfermedades era la sangría, ya que se asumía que con la evacuación del líquido se

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 77.

expurgaba también la causa de la enfermedad. La pestilencia es un fuego abrasador y continuo, que atacaba principalmente a jóvenes, a los indios y a los negros, subraya Hernández. Afirma que el clima de la capital de Nueva España es un determinante, un propiciador de los estados morbosos. Y sugiere, y esto es un tema también planteado por otros médicos en las Indias, que hay un problema con la dietética de los indios. No sólo beben abundante vino, sino que incluso ingieren unos alimentos (ají y maíz) que aumentan la fluencia de bilis y sangre.

Una enfermedad genera abundancia desequilibrante de humores. Por lo tanto, los fármacos y la terapéutica tienen que ver con evacuar, desobstruir los orificios, expulsar tóxicos. Provocar orinas, sangrar, eran medios de evacuar los venenos y las putrefacciones del cuerpo. Hernández hace experiencia de las plantas que pueden ser fármacos. Los suaves medicamentos son una mezcla de dieta y fármaco. Jugos, bebidas cocidas, ungüentos, diariamente administrados a medida: “no las administramos sin resultados de ingente salud y felicísimo evento y las hicimos visibles a otros para que ellos a su vez aplicaran estos hallazgos contra la crudelísima peste”.⁶⁰

Curiosamente, a pesar de que refiere distintas plantas indígenas, no parece admitir que éstos tengan a su vez experiencia de las mismas. En otro texto sobre los médicos indígenas: “De los médicos que llaman titici”, Hernández los desprestigia, tal como lo harán durante el siglo XVIII los médicos con los *galenos*. Sin embargo, realiza observaciones notables: entre los indios la medicina la practican hombres y mujeres, que realizan completa toda la medicina, es decir, es indistinto el rol del médico, del boticario y del cirujano. Otras observaciones son directamente prejuicios: los indios no estudian las enfermedades, sus diferencias, las causas y las variaciones de las mismas, recetan medicamentos, pero no tienen ningún método para curar una enfermedad. Son “meros empíricos”, reprocha. Usan yerbas, pero parece que esos conocimientos se pasan de mano en mano –como los derechos hereditarios de un padre a un hijo mayor–, más que responder a la razón y la medida. No recetan dietas algunas, no saben practicar cirugías, aunque conozcan el arte de la

⁶⁰ Hernández, Francisco, “De la enfermedad de la Nueva España del año 1576 llamada por los indios cocoliztli” [1576], *Escritos varios. Tomo VI*, México, UNAM, 1985, s/p., [en línea], disponible en: <http://www.franciscohernandez.unam.mx/> (consultado: 15 de diciembre 2024).

incisión y el sangrado. Sus fármacos son simples y rara vez “usan medicamentos compuestos o mezclados”.

Para el protomédico Hernández, los indios proceden sin “arte”, causando peligros para la gente. Esta falta de arte en el producir fármacos puede hacer que se pase del remedio al veneno, por no estar “cohibido o refrenado por ningún género de preparación”. Los indios no examinan al que padece la enfermedad: hacen tomar medicinas sin saber a qué humor ayuda a digerir o evacuar. No “entienden el adaptar los varios géneros de remedios a los varios humores que haya que evacuar”, reflexiona Hernández dando por sentada la superioridad de su propio saber médico. Con los mismos medios curan las excrecencias carnosas de los ojos, el gálico, y a los privados de movimiento por la falta de humor en las articulaciones. Aplican medicamentos calientes cuando correspondería uno húmedo, usan medicamentos sin considerar el progreso de la enfermedad ni el lugar afectado. De este modo, los indios empíricos “aun cuando abundan en maravillosas diferencias de yerbas salubérrimas, no saben usarlas propiamente, ni aprovecharse de su verdadera utilidad”.⁶¹

6. Retomando y concluyendo

Aunque presentamos una desigual fundamentación documental, el objetivo de este trabajo fue plantear un problema y explorar una hipótesis, y no proponer un nuevo descubrimiento historiográfico, o discutir una tesis a partir de una fuente que nadie vio antes. En el futuro, mediante un trabajo profundo y minucioso en los archivos de las Indias, podríamos reconstruir efectivamente hasta qué punto la crisis demográfica implica un movimiento que precipita y atraviesa los dispositivos del Imperio (religioso, militar, jurídico, económico). Nos propusimos entender, desde el mirador de la experiencia médica, cómo la crisis de las epidemias pudo determinar la conformación de la colonialidad clásica. Cuanto más mueren las poblaciones, tanto más se precipitan, se hacen necesarios, los aparatos militares, jurídicos-religiosos, sobre los territorios americanos.

⁶¹ Todas las citas precedentes proceden de este documento de 5 páginas, cfr., Hernández, Francisco, “De los médicos que llaman titici” [s/f], *Escritos varios. Tomo VI*, México, UNAM, 1985, s/p.; [en línea], disponible en: <http://www.franciscohernandez.unam.mx/> (Consultado: 15 de diciembre 2024).

Las estrategias del poder soberano varían con las variaciones de las poblaciones, se deben al estado de las fuerzas vivas.

Tanto las sociedades nómades como las sociedades imperiales teocráticas hacen de las funciones del organismo de las poblaciones un objeto de intervención, y la historia de la medicina es reveladora de tal proceso. La medicina que se despliega en las Indias –como en toda sociedad–, y la función del médico, se determinan desde el exterior que proporciona los medios, las preguntas a esa práctica. Así, la colonización y el gobierno del Imperio sobre las Américas generan las condiciones, las exigencias sociales y problemas puntuales para la medicina clásica.

Los dispositivos de la “colonialidad” no se agotan en relaciones de dominación simples entre el blanco español y el indio. Esto no significa que las asimetrías en las relaciones de fuerzas sean inexistentes, sino que el campo de *los unos* y *los otros* no se demarca tan tajantemente, ni tiene una existencia transhistórica. Antes que dualismos de poder, al estudiar la intrincada experiencia médica en las Indias encontramos una red que reúne desigualmente al enfermo y al médico en la sociedad. Los cuerpos indígenas mutan en los miasmas de las prohibiciones y las obligaciones organizadas por el orden de cristiandad. Es obligatorio el matrimonio y la procreación. Está prohibido el adulterio, el libertinaje, la corrupción de niños, las relaciones entre hombres.

Con el “régimen”, los médicos ponen en valor los actos, los fines y las oportunidades de los mismos indígenas, lo cual resulta distinto –aunque, a la vez, paralelo– de la codificación cristiana que hace el pastor en términos de lo prohibido y lo permitido. Era difícil o arriesgado para el médico alejarse de la metafísica del mal implicada en la doctrina cristiana de la carne –citamos precisamente textos censurados por la Inquisición: Sabuco, Gómez Pereira, Álvarez de Miraval–. El médico también carga a la enfermedad con los signos de lo abyecto, ejerce su práctica en condiciones de una experiencia en la que el campo institucional está fragmentado o repartido entre instituciones heterogéneas (entre formas institucionales del poder pastoral y formas de medicina y poder soberano), articulando la caridad y la policía, la salud y la salvación, y envolviendo al enfermo en un espacio mixto, jurisdiccional y no colectivo: la habitación privada, el hospital cristiano.

Los médicos que citamos manifiestan una conciencia médico-moral de la enfermedad, de la “peste”, de las epidemias. En los textos de Mercado es como si la peste fuera un resquicio para la aparición de los poderes de transgresión del cuerpo y la imaginación. La enfermedad aparece marcada por signos maledicentes, bajo una actitud de impugnación. En condiciones de peste se *medicaliza* la ciudad y el individuo. Los textos que aconsejan cómo actuar en casos de peste indican la diferencia entre los modelos de organización médica derivados de la peste y los de la lepra. La medicina de exclusión –como la que implicaría la separación de los individuos fuera del espacio urbano en Hospitales, para resguardar a los sanos– no funciona con casos de peste. Lo afirma Mercado. El modelo de gobierno de la peste no excluye, sino que individualiza, divide el espacio.

La diseminación de instituciones, de saberes, estrategias y racionalidades actuantes, forma una máquina que asegura la regulación imperial de las poblaciones y territorios indígenas. El nacimiento, la sexualidad, la muerte y la enfermedad de las poblaciones indígenas entran en el polígono del Imperio cristiano que al mismo tiempo destruye e incorpora a tales poblaciones en una economía de la salvación: lentamente y expandiéndose desde los archipiélagos hasta consolidar las plazas fuertes de los altiplanos del norte y el sur de América.

La gestión efectiva de la vida para la salvación de las poblaciones indias es efecto de los aparatos de soberanía y del poder pastoral, no del médico o de la medicina. La medicina, aunque también abordaba el nacimiento, la sexualidad, la muerte y la enfermedad, no actuaba sobre el colectivo, salvo en condiciones de excepción. Es la cristiandad, en los territorios donde se va emplazando, la que da la impronta a los nacimientos, las muertes, los matrimonios en las Indias; mientras que el médico es más un consejero individual: sí habla de los regímenes más aptos, de las mejores formas de parir, de la vida necesaria para preparar una buena muerte.

Podría directamente afirmarse que no hay en la América clásica una sanidad pública, una sanidad que se vuelve colectiva en manos de una institución médica. Sin embargo, sería más preciso decir que existe un tipo de intervención que no tiene como meta la sanidad del conjunto, ni existen las condiciones para que sea homogénea y meticulosa en su actuar. Esto no significa que no haya formas concretas de accionar. En efecto, lo que reconstruimos son textos que

expresan formas concretas de sanidad en términos de proponer reglas de conducta.

En este mundo clásico, el prestigio, la aceptación o rechazo de la regla que un médico sugiriere dependía, entre otras cosas, de los juegos de lo verdadero y lo falso. Solo un saber aceptado como verdadero (opuesto a un saber falso) puede fundar la aceptación (o generar rechazo) de la regla, y cuya función se condensa en la emergencia de una instancia reguladora de los saberes y las prácticas como el Real Tribunal del Protomedicato desde el siglo XV. La potencia de las parodias de Juan Valle y Caviedes transgreden, no sin riesgo, una figura de prestigio para esa sociedad, como es el presidente del Real Tribunal del Protomedicato, Bermejo y Roldán.

Vivir la vida según las reglas médicas, por un lado, hace del cuerpo un sujeto social y jurídico y, por otro lado, empuja a un tipo de relación con uno mismo y con los otros, es decir, constituye un sujeto ético (aunque el médico no emita reglas universales). ¿Alcanzaban las enunciaciones y prácticas médicas a las poblaciones indígenas, o éstas permanecieron en el redil jurisdiccional del poder pastoral? Tal valorización del cuerpo, ¿era exclusiva de una casta y una “raza”?

Aunque los textos médicos conviven con los textos pastorales, tienen su autonomía, su diferencia de énfasis: una cosa son las reglas de los médicos y otra cosa son los discursos ascéticos o el código moral de los sacerdotes. Tratamos un grupo de textos que ofrecen reglas, opiniones, consejos prácticos, textos que en sí mismos son objeto de “prácticas”: leídos, aprendidos, utilizados y puestos a prueba, como planes de conducta diaria. Son textos operativos, ya que permiten a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, formarla, darse un orden a sí mismo como sujetos éticos. Pero que sean “opiniones” significa que no hay instancias encargadas de vigilar su aplicación y castigar: lo importante, entonces, es el contenido de la regla (régimen) del médico, y las condiciones de su aplicación.

En el desarrollo enfatizamos, siguiendo a los historiadores de la medicina, que se trata de una medicina más “dietética” que terapéutica, que propone más un arreglo continuo y global de la vida del individuo, que una intervención puntual que elimine las formas mórbidas. Este código médico sirve para juzgar a las poblaciones

indias como sujetos morales, y opera como una justificación de las interdicciones cristianas. En este contexto cobra sentido el comentario de Francisco Hernández, protomédico de Nueva España, sobre los problemas de régimen y dieta de los indios: señala una moral, un mal a corregir.

Si bien nuestra reconstrucción de las condiciones de la experiencia médica en las Indias es todavía general y sinóptica, nos permite analizar las fuerzas actuantes en la historia. La experiencia médica en los siglos XVI y XVII –no fue mi intención juzgar si fue fallida, precaria o irracional–, es posible por el concurso de las fuerzas políticas del Soberano y del poder pastoral, por la alianza entre las instituciones reales (como el protomedicato) y las instituciones eclesiásticas, por la promoción de saberes médicos tradicionales dados por verdaderos (sobre la salud y el régimen, sobre los cadáveres de indios), y por las estrategias político-médicas aplicadas contra las pestes.

El ocio, la enfermedad, las epidemias, el crimen, síntomas mundanos investidos con rasgos de *mal metafísico*, operan como la “contrapotencia”, a la que se enfrenta la “potencia” de los dispositivos imperiales: la estrategia protomédica de un campo restringido –aunque generalizable en coyunturas epidémicas–, cierta mirada “ciega” sobre lo muerto, la panoplia pastoral, el poder soberano y las reglas de policía urbana, las formas jurídicas, y las prácticas mercantiles que procuran asegurar una oferta abundante de brazos para los grandes trabajos.

La historia de las epidemias en América –hasta el siglo XIX, e inclusive el siglo XX– permite estudiar esa presión extrema de lo biológico sobre lo histórico. La precariedad somática (por hambre y epidemias) no disuadía al mundo clásico de un concepto del hombre como microcosmos, como centro de una totalidad orgánica en la cual estaba cargado de una dignidad, una jerarquía en la serie de los animales. El mundo está hecho para él (cosmología antropomórfica). Para Aristóteles y Galeno, como para los médicos que estudiamos, el hombre es un animal que vive políticamente, para el cual las epidemias representan el signo de la muerte, una amenaza destructora. Bajo un cielo ptolemaico, la máquina imperial en las Indias a mediados del siglo XVI realiza operaciones de *feed-back* con el caos de las pestilencias, diseminando medios regulatorios de las poblaciones en respuesta, despliegan una serie de tecnologías que,

lejos de significar un retraso del crecimiento del desorden destructivo, se confunde con ello.

Estudiar las sociedades americanas clásicas, desde el punto de vista de las tecnologías de gobierno y de las técnicas médicas desplegadas para contener las muertes masivas por epidemias, nos ofrece un contrapunto con el mundo contemporáneo. Las muertes masivas de poblaciones indígenas durante los siglos XVI y XVII hablan de las capacidades de esa sociedad, que a pesar de todo el drama no son igual a cero. En estas sociedades clásicas existen dispositivos heterogéneos (la Iglesia, el poder soberano a través del protomedicato) que se enfocaban en objetivos, en conjuntos heterogéneos (los indios, los vagabundos, los miserables, los huérfanos, los negros, las viudas, los viajeros, los locos). La medicina, que era una práctica entre privados, sólo se socializa y tiene capacidad de establecer reglas vinculantes durante las “pestes”. No existen dispositivos unitarios que respondan con unidad de criterios sobre un campo unificado, sino que las jurisdicciones conforman un abigarrado e irreductible campo de fuerzas. Para la biopolítica moderna, o para los historiadores de la medicina modernos, aquella época no es más que un caos, porque tales sociedades vivían atravesadas aún por supersticiones, a la espera de las revoluciones de la medicina y la técnica.

Si uno pudiera –por así decir– “etnologizar la mirada” –esto es, no juzgar de antemano y moralmente las “faltas” en una sociedad del pasado–, el problema de la biopolítica, si bien implica una vertiente racista vinculada con el evolucionismo, no la agota, lo cual resulta revelador para pensar la modernidad en las sociedades americanas. Más interesante que condenar o halagar una sociedad o época, es conocer las condiciones de existencia de las prácticas y comprender que el abordaje de la salud y la enfermedad se caracteriza por la descentralización institucional, que la práctica médica era privada –privilegiada, local en sus efectos, y más un saber sobre cómo llevar la existencia que una terapéutica–, que se trata de un poder soberano incapacitado para coordinar en términos absolutos el campo de fuerzas en disputa, que había una esclavitud generalizada y la obligación a tributar por parte de las poblaciones indígenas y negras, y que la falta de inmunidad a enfermedades desconocidas no debe entenderse como un “defecto” natural, etc. Entre otros infinitos

acontecimientos interrelacionados, todos estos señalamientos son concurrentes con la destrucción demográfica ocurridas durante los siglos XVI y XVII.

Por cuestiones metodológicas (evitar los conceptos transhistóricos), nos resistimos a nombrar como “biopolítica” a las estrategias de gobierno de las poblaciones indígenas empleadas desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII. El nacimiento del biopoder implica una mutación histórica lenta y desigualmente plasmada en el sistema-mundo. La biopolítica, plantea Foucault, marca un umbral de modernidad biológica, que se territorializa en una geografía concreta.⁶² El despliegue de las tecnologías biopolíticas (como la clínica moderna) en la Europa central desde finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, tiene un ritmo y una pregnancia diferente en el Río de la Plata, en los valles de Nueva España o en la Real Villa de Potosí.

Para decirlo en otros términos: existe una relación desigual y combinada entre los países en los que las poblaciones mueren de enfermedades curables, y los países en donde por medios técnicos las poblaciones acceden a mayores estándares de vida. La pregunta por la biopolítica en América Latina, o en Argentina, es una perspectiva que mira con nuevas coordenadas el viejo problema del desarrollo desigual y combinado del capitalismo. Qué biopolítica necesita el capitalismo en los antiguamente llamados “países periféricos”, en sociedades agroexportadoras, donde el sistema de la maquinaria y la gran industria se manifiestan territorialmente en focos, es un problema interesante y actual.

En algún sentido podría decirse que la pandemia del COVID-19 nos despierta del sueño de la sociedad moderna e inmunizada, donde se habrían desterrado las enfermedades, por lo menos en su forma de azar destructivo de todo orden. Si bien tanto en el centro como en las periferias el proceso viral diezmo a las poblaciones entre 2021-2023, la diferencia estuvo en la posesión y capacidad de utilización de tecnologías de gobierno y médicas para retener, para atenuar ese desorden microbiano global y local.

⁶² Foucault escribe: “Fuera del mundo occidental, el hambre existe, y en una escala más importante que nunca; y los riesgos biológicos corridos por la especie son quizá más grandes, en todo caso más graves, que antes del nacimiento de la microbiología. Pero lo que se podría llamar «umbral de modernidad biológica» de una sociedad se sitúa en el momento en que la especie entra como apuesta del juego en sus propias estrategias políticas”. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber, op. cit.*, p. 173.

Pensar el problema de la biopolítica implica pensar la inmanencia social, la producción del hombre por el hombre. La política, que tiene como objetivo la producción de la vida de las poblaciones, formulada desde antes de Bernardino Rivadavia, o de Sarmiento a Ramos Mejía en el siglo diecinueve, es discontinua, fragmentada, espasmódica. Recién con Ramón Carrillo, en el caso argentino, se transforma en (aspira a ser) un conjunto centralizado, hegemónico, racional, de técnicas sociales dirigidas al *continuum* de la población (sin distinción de razas).⁶³ Aunque la biopolítica, en cuanto tecnología médica que sustituye la hegemonía de las tecnologías pastorales sobre el rebaño, precede a Carrillo, el neurocirujano santiagueño representa el Sarmiento del siglo XX, incluso más importante como “civilizador” que el portentoso cazador del espectro de Facundo. Carrillo hace lo que los liberales soñaron mal y realizaron poco, lejos de un racismo que pretende fundar las diferencias históricas en diferencias biológicas deterministas y construir “criterios” biológicos para justificar que el accionar del poder distinga dentro de la especie humana razas que sí conviene hacer vivir, y otras que conviene hacer morir. Acaso con Alicia Moreau de Justo y Bernardo Houssay, pero sobre todo desde Ramón Carrillo, puede hablarse de una biopolítica efectiva, concretada en el territorio, trabajando como una tecnología de gobierno que se dirige a reproducir la vida de las poblaciones, acrecentar el vigor biológico de las mismas, sin introducir un corte racista en el continuo de la especie humana.

⁶³ Véase el libro inédito de reciente publicación: Carrillo, Ramón, *Introducción a la cibernología y a la biopolítica*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2024.

Bibliografía

- Alberro, Solange, *Apuntes para la historia de la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios en la Nueva España-México, 1604-2004*, México, El Colegio de México, 2005.
- Alonso de la Vera Cruz, *Sobre el dominio de los Infieles y la guerra justa* [1553], ed. crítica R. Heredia Correa, México, UNAM, 2007.
- Arce Gargollo, Pablo, “El Humanismo laico de Vasco de Quiroga”, en Anchondo Pavón, Sandra (comp.), *Historia y destino de la filosofía clásica novohispana*, México, Los Libros de Homero, 2007, pp. 163-183.
- Balltondre, Mónica, “La nueva filosofía de la naturaleza del hombre de Oliva Sabuco”, *Athenea Digital*, 10, otoño 2006, pp. 259-262.
- Barrios, Juan de, *Verdadera Medicina Cirugía y Astrología en tres libros dividida*, México, Fernando Balli, 1607.
- Bloch, Ernst, *Avicenna and the Aristotelian Left*, Columbia, Columbia University Press, 2008.
- Canguilhem, Georges, “El hombre de Vesalio en el mundo de Copérnico: 1543”, *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 29-38.
- Carrillo, Ramón, *Introducción a la cibernetología y a la biopolítica. Los espacios del hombre*, Buenos Aires, Editorial Las cuarenta, 2024.
- Chimalpáhin, Domingo de San Antón, *Relación de las calamidades que se abatieron sobre los mexicanos* [1595], en De la Torre, Ernesto (ed.), *Historia documental de México 1, Tercera Parte, Época Colonial. Siglos XVI y XVII*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2013, p. 575.
- Cook, Noble David, *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*, Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Colección Estudios Andinos, 2010.
- Cook, Sherburne – Borah, Woodrow, *Ensayos sobre la historia de la población. Volumen 1: México y el Caribe*, trad. C. Zamora, México, Siglo XXI, 1998.
- Cordero del Campillo, Miguel, “Las grandes epidemias en la América colonial”, *Archivos de Zootecnia*, vol. 50, n° 192, 2001, pp. 597-612.

- Crespo Fabian, “Leprosy in Medieval Europe: An Immunological and Syndemic Approach”, en Lori Jones – Nükhet Varlik (eds.), *Death and Disease in the Medieval and Early Modern Worlds*, Nueva York, York Medieval Press, 2021, pp. 295-318.
- Cruz Hernández, Miguel, “Introducción”, en *La Medicina de Averroes: Comentarios a Galeno*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1987, pp. 13-39.
- Cunha Miranda, Carlos Alberto, *A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura*, Recife, UFPE, 2017.
- Ferre, Lola, *Maimónides Obras Médicas. El régimen de salud. Vol. I*, Barcelona, Herder, 2016.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber, vol. 1*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 1998.
- , *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, trad. F. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999.
- , *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres, vol. 2*, trad. M. Soler, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.
- Furlong, Guillermo, *Médicos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, Huarpes, 1947.
- García Ballester, Luis, *Galeno*, Madrid, Guadarrama, 1972.
- García Ballester, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal, 1976.
- Gardeta Sabater, Pilar, “El nuevo modelo del Real Tribunal del Protomedicato en la América española: Transformaciones sufridas ante las Leyes de Indias y el cuerpo legislativo posterior”, *Dynamis: Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, Vol. 16, 1996, pp. 237-259.
- Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Gómez García, Gonzalo, *Sanar cuerpos y guardar almas. El humanismo médico en España y América en el siglo XVI*, Madrid, Fundación Banco Santander, 2022.
- Gómez Pereira, *Antoniana Margarita* [1554], reproducción facsimilar de la edición de 1749, Compostela, Universidad de Santiago de Compostela / Fundación Gustavo Bueno, 2000.
- Guerra, Francisco, *Historiografía de la medicina colonial hispanoamericana*, México, Abastecedora de Impresos, 1953.
- , *El hospital en Hispanoamérica y Filipinas, 1492-1898*, Madrid, Ministerio de Sanidad y Consumo, 1994.

- , “Felipe II y el Protomedicato de las Indias”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, N° 4, 1999, pp. 35-44.
- Hernández, Francisco, “De la enfermedad de la Nueva España del año 1576 llamada por los indios cocoliztli” [1576], *Escritos varios. Tomo VI*, México, UNAM, 1985, s/ p., [en línea] disponible en: <http://www.franciscohernandez.unam.mx/> (consultado: 15 de diciembre 2024).
- , “De los médicos que llaman titici” [s/f], *Escritos varios. Tomo VI*, México, UNAM, 1985, s/ p., [en línea] disponible en: <http://www.franciscohernandez.unam.mx/> (consultado: 15 de diciembre 2024).
- Hermanos San Juan de Dios, *Regla de S. Agustín N. P.... Constituciones de la Orden de la Hospitd de S. Juan de Dios N.P. confirmadas por... Urbano Papa VIII en 9 de Nobiembre de 1640... con las addiciones hechas en el Capitulo General de 9 de Febrero de 1738 en que van inclusas las actas, confirmadas por S Inocencio XI, aprobadas por ... Benedicto Papa XIV en 20 de Febrero 1741*, Granada, Universidad de Granada –reproducción digital–, 1744.
- Jacquart, Danielle – Micheau, François, *La médecine arabe et L’Occident médiéval*, París, Maisonneuve & Larose, 1990.
- Lanning, John Tate, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el Imperio español*, México, Facultad de Medicina / Instituto de Investigaciones Jurídicas de UNAM, 1997.
- López de Hinojosos, Alonso, *Suma y recopilación de cirugía con un arte para sangrar muy útil y provechosa* [1578], México, Academia Nacional de Medicina, 1977.
- López Piñero, José María et. al., *Bibliografía Médica Hispánica, I, 1475-1950. Libros y Folletos, 1475-1600*, Valencia, Universidad de Valencia, 1987.
- López Piñero, José María, “La Medicina”, en López Piñero, José María (coord.) *Historia de la ciencia y la tecnología en la Corona de Castilla. Tomo III. Siglos XVI y XVII*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2002, pp. 639-680.
- Martínez Hernández, Gerardo, “La repercusión de las reformas palafoxianas en la formación de los bachilleres médicos de la Real Universidad de México”, en González, Enrique – Hidalgo Pego, Mónica – Álvarez Sánchez, Adriana (coords.), *Del aula a la ciudad. Estudios sobre la universidad y la sociedad en el México virreinal*, México, II-SUE-UNAM, 2009, p. 87-106.
- , *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII. Consolidación de los modelos institucionales y académicos*, México, UNAM, 2014. Tesis Doctoral de 2010 [en línea], disponible en: <https://gredos.usal.es/handle/10366/83189> (consultado: 15 de diciembre 2024).

- , “La práctica y enseñanza de la anatomía en la Real Universidad de México, siglos XVI y XVII”, *Studia historica. Historia moderna*, Vol. 42, N° 1, 2020, pp. 287-309.
- Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.
- Medina, Yail, “La ley natural como ética universal. Un planteamiento del siglo XVI novohispano”, en Anchondo Pavón, Sandra (comp.), *Historia y destino de la filosofía novohispana. Novohispanía 3*, México, Los Libros de Homero, 2007, pp. 136-148.
- Mercado, Luis, *Libro en que se trata con claridad la naturaleza, causas, providencia, y verdadero orden y modo de curar la enfermedad vulgar, y peste que en estos años se ha divulgado en toda España. Tomo I [1601]*, Madrid, Biblioteca Clásica de la Medicina Española, 1921.
- Merluzzi, Manfredi, *Gobernando los Andes. Francisco Toledo virrey del Perú (1569-1581)*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.
- Molina del Villar, América, *Por voluntad divina: escasez, epidemias y otras calamidades en la ciudad de México, 1700-1762*, México, CIESAS/SEP, 1996.
- Morfín, Lourdes – Hernández, Patricia, *Salud y sociedad en el México prehispánico y colonial*, México, Conaculta-INAH, 2006.
- Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España. Tomo I. Fundaciones del siglo XVI*, México, UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990.
- Pardo, Tomás José, Oviedo, Monardes, Hernández. *El tesoro natural de América. Colonialismo y ciencia en el siglo XVI*, Madrid, Nivola, 2002.
- Pérgola, Federico, “Los hospitales coloniales”, *Revista Argentina De Salud Pública*, 5 (21), 2014, pp. 45-46.
- Pérgola, Federico, *Historia de la medicina argentina. Desde la dominación hispánica hasta la actualidad*, Buenos Aires, Eudeba, 2014.
- Platón, *Diálogos IV, La República*, trad. Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 1988.
- Rawcliffe, Carole, *Leprosy in Medieval England*, Woodbridge, Boydell Press, 2006.
- Restrepo Zea, Estela, *El hospital San Juan de Dios. Historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá, 1635-1895*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / Centro de Estudios Sociales, 2011.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- Riera, Juan (coord.), *La Medicina en el descubrimiento*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Acta Histórica – Médica Vallisoletana XXXIV, 1991.
- Ruidrejo, Alejandro, *Foucault y la heterotopía extraordinaria. Las reducciones jesuíticas del Paraguay y la historia de la gubernamentalidad occidental. Tesis Doctoral*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba / Facultad de Filosofía y Humanidades, agosto 2014.
- Sabuco, Oliva, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre, no conocida ni alcanzada de los grandes filósofos antiguos, la qual mejora la vida y la salud humana*, Madrid, Pedro Madrugal, 1587.
- Sacristán, María Cristiana, *Locura e Inquisición en Nueva España, 1571-1760*, México, Colegio de Michoacán, 1992.
- Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial: mercado interno, regiones y espacio económico*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1982.
- Sevilla, Isidoro de, *Etimologías [600-625]*, trad. J. Oroz Reta y M. Casquero, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Shafer, Ernesto, “Los protomedicatos en Indias”, *Anuarios de Estudios Americanos*, Tomo III, Sevilla, 1946, pp. 1029-1046.
- Valle y Caviedes, Juan del, *Obras*, Introducción, trad. y notas de Rubén Vargas Ubarte, Lima, Empresa Gráfica Editorial, 1947.
- Vallejos, Jesús, “Concepción de la policía”, en Lorente, Marta (coord.), *La jurisdicción contencioso administrativa en España. Una historia de sus orígenes*, Madrid, Consejo General del Poder Judicial, 2009, pp. 117-143.
- Valles, Francisco, *Controversias médicas y filosóficas (selección) [1556]*, en López Piñero, José M. – Calero, Francisco, *Las Controversias de Francisco Valles y la medicina renacentista*, Madrid, Consejo superior de Investigaciones Científicas, 1988.
- Vasco de Quiroga, *Reglas y Ordenanzas para el Gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán [1538]*, México, Secretaría de la Economía Nacional, 1940.
- Vázquez García, Francisco, *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España*, Madrid, Akal, 2009.
- Venegas, Carmen, *Régimen hospitalario para indios en la Nueva España*, México, INAH, 1973.
- Vernet, Juan, *Lo que Europa le debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999.

Vigarello, Georges, *Lo sano y lo malsano. Historia de las prácticas de la salud desde la Edad Media hasta nuestros días*, trad. A. Martínez Amoretti, Madrid, Abada Editores, 2006.

Zamora, Romina, *Casa poblada y buen gobierno. Oeconomia católica y servicio personal en San Miguel de Tucumán, Siglo XVIII*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

reseñas

En la actualidad, el mundo de la literatura infantil y juvenil está experimentando una transformación profunda, impulsada por la tecnología y la globalización. Este artículo explora cómo estas fuerzas están cambiando la forma en que los niños y jóvenes acceden a la literatura, interactúan con ella y la perciben.

La digitalización ha revolucionado el acceso a la literatura. Los libros electrónicos (e-books) y las plataformas de streaming de audiolibros han eliminado las barreras físicas y geográficas, permitiendo que cualquier niño o joven pueda acceder a una vasta colección de obras desde su hogar o incluso en movimiento.

Además, la tecnología ha creado nuevas formas de interactuar con la literatura. Las aplicaciones móviles ofrecen experiencias inmersivas, como realidad aumentada que trae los personajes de los libros a la vida real, o plataformas de lectura interactiva que permiten a los lectores participar en discusiones y debates en tiempo real.

La globalización también ha tenido un impacto significativo en el mundo de la literatura infantil y juvenil. Gracias a la traducción y la difusión internacional, los niños y jóvenes ahora tienen acceso a una gran variedad de obras de diferentes culturas y lenguas, enriqueciendo su experiencia literaria.

Sin embargo, esta transformación también plantea desafíos. La saturación del mercado por parte de obras digitales y la disminución de la venta de libros físicos pueden afectar a los autores y editores tradicionales. Además, la falta de acceso a internet o dispositivos digitales puede limitar el acceso a la literatura para algunos niños y jóvenes.

En conclusión, el mundo de la literatura infantil y juvenil está experimentando una transformación profunda, impulsada por la tecnología y la globalización. Aunque existen desafíos, estas fuerzas están creando nuevas oportunidades para que los niños y jóvenes accedan a la literatura y interactúen con ella de formas innovadoras.

La literatura infantil y juvenil sigue siendo una herramienta poderosa para educar, entretener y inspirar a las nuevas generaciones. A medida que la tecnología y la globalización continúan evolucionando, es importante que los autores, editores y educadores trabajen juntos para garantizar que todos los niños y jóvenes tengan acceso a la literatura y puedan disfrutar de sus beneficios.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

La literatura infantil y juvenil es un campo en constante evolución, y es emocionante ver cómo se adaptan a los cambios del mundo. Con la tecnología y la globalización, el futuro de la literatura infantil y juvenil parece prometedor, lleno de nuevas posibilidades y oportunidades para que los niños y jóvenes descubran el mundo de la literatura.

Capitalismo y esquizofrenia

RAFAEL MC NAMARA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DEL COMAHUE – ARGENTINA)



Reseña de Carbone, Rocco, *Lanzallamas. Milei y el fascismo psicotizante*, Buenos Aires, Debate, Penguin Random House, 2024, 141 pp.

Recibida el 2 de febrero de 2025 –

Aceptada el 28 de febrero de 2025

Deleuze dijo alguna vez que el pensamiento es un monstruo. Por otro lado, nada obliga a pensar tanto como lo monstruoso. Definición deleuziana: el monstruo es una curiosa *determinación* que deja subsistir lo *indeterminado* (por ejemplo, ciertos cuadros de Goya o algunos planos de David Lynch). Aparece algo determinado que, al mismo tiempo, nos hace sentir un fondo oscuro, putrefacto, vomitivo o amenazante que sube a la superficie y se nos viene encima. Una potencia de indeterminación que desdibuja los contornos de lo conocido, de lo tenido por seguro. Hay entonces cierta afinidad (¿ella misma monstruosa?) entre el pensamiento y aquello que, violencia noética mediante, lo obliga a ponerse en movimiento. Por ejemplo: afirmaciones como “la justicia social es una atrocidad” o “entre el Estado y la mafia, me quedo con la mafia”, dichas por Javier Milei, ¿qué fondo hacen subir? Esto nos fuerza a pensar. Más aún cuando eso que sube resulta coronado por la que supo ser definida como la más maravillosa música.

Vuelven entonces algunas preguntas básicas del pensamiento político. Primero: ¿qué es esto? Luego: ¿qué hacer? En *Lanzallamas. Milei y el fascismo psicotizante*, Rocco Carbone plantea, de entrada, casi como apurado por el vértigo de los tiempos que corren, un nombre y una tarea. No se detiene tanto en la pregunta “qué es esto” sino que nombra directamente a la cosa: es fascismo. En cuanto al “qué hacer”, lo mismo. No hay mucha vuelta: hay que resistir (una vez dicho que resistir es, necesariamente, crear algo nuevo). Estas dos decisiones ontológico-políticas enmarcan un intento por comprender el modo de operar de la fuerza política que ocupa actualmente la estatalidad argentina. Veamos algunas de las pistas que propone.

En primer lugar, como dijimos, está la cuestión del nombre. Ya desde los primeros días del gobierno de Milei se planteó la discusión acerca de la pertinencia del nombre "fascismo", pero Carbone no duda. "Nombrarlo es una estrategia para la liberación y simultáneamente una pedagogía. Porque hasta tanto las cosas inquietantes no son nombradas, no existen" (p. 13). O bien, como sugerimos más arriba, existen, pero bajo la forma de una nebulosa que pesa sobre nuestra afectividad como una incógnita que no llegamos a enfocar. Algo como un sordo malestar. Ya lo dijimos: el fondo que sube puede ser nauseabundo, aun cuando no sepamos a ciencia cierta con qué nos hemos indigestado. Es el margen de indeterminación del monstruo. Pero al definir al monstruo con uno de los conceptos políticos disponibles es posible determinar lo indeterminado y ponerlo frente a nuestros ojos, no ya como una Cosa innombrable, sino como lo que es: el "gobierno desnudo del capital. El fascismo, en última instancia, es eso" (p. 16). Todo ese griterío ensordecedor, ese ruido que acompaña desde sus inicios el ascenso de Milei y que ofusca los sentidos y nubla la razón, no es más que una capa sonora que cubre el otro sonido, inaudible en gran medida, de la acumulación capitalista acelerada.

Claro que no se trata de decir que estamos ante una repetición desnuda del fascismo histórico. Milei no es Mussolini. Carbone advierte en seguida que su lectura no es politológica sino operativa. De esta manera, el fascismo es pensado como "un modo de acción, de pensamiento, de poder, de ideología de la barbarie; un proyecto reaccionario disfrazado de revolucionario" (p. 14). Esta operatividad, puesta al servicio del gobierno desembozado del capital, busca privatizar todo, empezando por la esfera de la estatalidad. El objetivo es colonizar el

Estado con las fuerzas del mercado, lo que equivale a transformarlo en "máquina de tortura para su sociedad" (p. 49). El Estado se transforma, así, en una máquina que deshumaniza al pueblo al despojarlo de sus más nobles pasiones: la solidaridad, el altruismo, la generosidad que no espera nada a cambio, el deber cívico, etc. Para eso, el discurso libertario empieza por criminalizar al Estado ("asociación ilícita", "nido de ratas", etc.), para descriminalizarse a sí mismo. En este punto, Carbone es categórico: el fascismo "no es una opinión sino un crimen" (p. 48).

Desde el punto de vista discursivo, este nuevo fascismo utiliza un método que Carbone llama "psicotizante": "La esencia de este poder puede sintetizarse de este modo: decir cada día algo opuesto a lo dicho el día anterior" (p. 113). Se trata de una manera muy efectiva de desarmar todo intento de crítica, ya que la arena en que se mueve esta discursividad no guarda relación alguna con la racionalidad. En este sentido, y como dice uno de los epígrafes del libro, el fascismo no es una idea, sino la muerte de todas las ideas. Es decir, una pura negatividad.

Forma parte esencial de este método un procedimiento generalizado de *banalización*. Se trata de eliminar la complejidad inherente a un campo social democráticamente articulado. En efecto, una sociedad democrática es aquella que asume la esencial complejidad del pluralismo político e intenta encauzarla en un proyecto que incluya el reconocimiento de las diferencias. La reducción de las posiciones diferenciales a meros epítetos insultantes en el campo mediático implica una estrategia descarada de banalización cuyo único objetivo es borrar la alteridad. Aquí, Carbone apunta una precisión importante: no se debe confundir la banalización con la simplificación.

Simplificar implica sutiles procedimientos cognitivos que distinguen lo importante de lo accesorio, para construir un discurso que logre comunicar lo esencial. Banalizar, en cambio, significa realizar una simplificación que descarta lo principal y subraya lo superfluo. Así, por ejemplo, frente a una situación de excepción como la pandemia, el discurso libertario hizo caso omiso de la extrema complejidad del momento y la banalizó cuando, al montarse sobre un legítimo sentimiento de fragilidad psicosocial, cristalizó el temor a la pérdida individual de la libertad en una frase que se transformó en bandera: ¡viva la libertad, carajo!

Este método, sostenido en el tiempo, socava los niveles lógicos del discurso y, con ello, destruye toda posibilidad de raciocinio y discusión política con parámetros mínimamente razonables. El discurso actual del poder es enloquecedor. Esto incluye, por supuesto, una discursividad violenta (por ejemplo, la del troll, “el fascista de red”, p. 22) que ante la diferencia de pensamiento recurre al insulto, la injuria, al grito desencajado que sólo busca silenciar al otro (y, en última instancia, desaparecerlo, eliminarlo, matarlo: “clavar el último clavo en el cajón del kirchnerismo”). “El método del poder fascista tolera mal el pluralismo y la pluralidad inherente a la politicidad de otros métodos de poder (el democrático, por ejemplo)” (p. 22). La democracia resulta una amenaza para el fascismo. O, como mínimo, un límite. Por eso se propone destruirla.

Luego de una introducción general, el libro se organiza en tres partes: Reacción, Máquina y Momento Arlt. En tanto reacción, el poder fascista del Siglo XXI nace de una causalidad múltiple. En primer lugar, un momento de crisis que incluye la amenaza cierta de una nueva guerra mundial y, por supuesto, el instante de excepción

pandémico que aún no hemos terminado de digerir. Reacción, también, al momento de alta ebullición emancipatoria que caracterizó a la política latinoamericana entre 1998 y 2015. “Frente a la amenaza de una revolución continental democrática que había tomado el Estado, se hizo necesario organizar un remedio aún más drástico que el golpe de Estado. Se hizo necesario responder con una reacción musculosa; con una revolución reaccionaria, una fuerza mimética de la emancipación” (p. 37). Uno de los procedimientos ensayados por el poder global radica en expropiar a las fuerzas emancipatorias de su potencia revolucionaria. Así, hemos asistido a la emergencia de un poder esencialmente conservador disfrazado de emancipación, empezando por la utilización de la palabra “libertad” despojada de sus sentidos más profundos (en este sentido, la “revolución de la alegría” macrista puede ser pensada como un pálido ensayo del mimetismo “revolucionario” de La Libertad Avanza). Al igual que los libros de Milei, toda la verba libertaria está plagada de imitaciones y plagios.

La declamada guerra contra la casta (otro tópico emancipador tergiversado) se transforma, en la realidad de su ejercicio, en una “guerra contra la sociedad nacional” (p. 35). Esta guerra declarada se verifica fácilmente, de acuerdo con Carbone, en los diversos crímenes sociales perpetrados por este gobierno desde su asunción: pacientes oncológicos que no reciben tratamiento por parte del Estado, jubilaciones paupérrimas que dejan morir a nuestros ancianos, instituciones que dejan de atender necesidades sociales básicas al ser desmanteladas y, en general, una miseria planificada que no sólo se desentiende del sufrimiento cada vez más extendido, sino que incluso parece disfrutarlo. El socavamiento de la esfera pública de discusión democrática

(destrucción de las bases mínimas para el desarrollo del debate público razonable) habilita la activación y liberación de pasiones oscuras y nos pone frente a un triste espectáculo: el de una crueldad no sólo aceptada, sino incluso deseada. En este sentido, "menos que un hecho del pasado, el fascismo es una potencia negativa siempre actual, trágicamente disponible y que oportunamente sabe volver" (p. 43). "Fascismo" designa, entonces, más que una ideología política o un sistema de gobierno, un conjunto de pasiones tenebrosas que, en determinados contextos, pueden ser activadas.

De repente, las pasiones de los poderosos (acumulación obstinada, lucro sin límites, exhibicionismo obsceno, prepotencia) se hicieron tolerables para quienes no lo son. Pasiones destructivas que, amplificadas por las "redes antisociales" y la "mediaticidad monopólica" (p. 52), son el combustible del fascismo psicotizante. Liberadas de los controles institucionales y morales, estos afectos producen un daño profundo en el tejido social. Según Carbone, estos (anti)valores "pueden ser atemperados por la estatalidad. Por una estatalidad peculiar, que puede ser adjetivada, según el caso, de nacional y popular, democrático-disidente o revolucionaria" (p. 52).

La Reacción fascista es total: busca arrasar con toda diferencia. Esta reacción encuentra un gran amplificador en lo que Carbone llama la "Máquina" (segunda parte del libro). Con este nombre, se pone en primer plano una lógica articulada a través del código binario de la informática: el lenguaje digital. Se trata de una lengua constituida por los dígitos 0 y 1, "metáfora de una estructura elemental de pensamiento, comunicación y operatividad de poder político" (p. 67). Esta lógica informa también las "redes antisociales" en un

estilo de comunicación puramente emotivo, vaciado de racionalidad, que se limita a reaccionar con emoticones (me gusta, me asombra, me enoja, me encanta; o bien, el más literalmente binario de YouTube, de pulgar arriba o pulgar abajo). Vehículo privilegiado para el método psicotizante, que apela a la ambigüedad y a la contradicción (cuando no a la "indescifrabilidad" –p. 55–), el lenguaje binario de las redes escinde la emotividad de la racionalidad, erosionando aún más el debate argumentativo. Pero no sólo eso. Estos dispositivos permiten difundir discursos que influyen a la opinión pública con efectos políticos concretos.

"Las redes, entonces, encarnan un modelo cognitivo, pero sobre todo organizativo" (p. 69). Achatan nuestros modos de expresión y pensamiento, buscan la reacción instantánea y propagan fácilmente informaciones falsas o, como decíamos antes, banalizadas. Un concepto como el de *banalidad del mal* podría ser resignificado a la luz del contexto actual. Cualquier imbécil anónimo dice cualquier cosa y puede ser premiado con un *retweet* del presidente. "Las redes, entonces, son funcionales al fascismo –lo vuelven posible y aceptable– porque lo contrabandean como una opinión más entre otras" (p. 69).

Esto es así porque la estructura mental del propio fascismo es marcadamente binaria. Se trata de un poder esencialmente negacionista. "Lo que no puede ser afirmado (1) debe ser negado (0)" (p. 76). Así, todo lo que no pueda ser afirmado desde el gobierno desnudo del capital, será negado. El cambio climático es un ejemplo entre otros. Esta caracterización permite explicar el carácter "celular" (p. 77), además de psicotizante, del poder encarnado por Milei. Se trata de un poder que *mina* (en el doble sentido de destrucción y extracción) nuestros aparatos cognitivos y emocionales a

través de las múltiples aplicaciones que portamos en nuestro bolsillo. Carbone recuerda en este punto el célebre relato de Cortázar sobre el reloj que parecen regalarnos, cuando en realidad los regalados somos nosotros. “De esto se desprende que el celular es un colosal aparato de control, vigilancia y propaganda que ha transformado al ser humano en su aplicación” (p. 77). Sin que nos demos cuenta, “el celular (aparato y hecho social) se ha vuelto *celular* (injertado en las células)” (p. 79).

La configuración de la “máquina” se complica aún más teniendo en cuenta las transformaciones profundas del mundo del trabajo y su precarización cada vez más dependiente de las aplicaciones y dispositivos celulares. La *uberización* o *rappización* del trabajo redundan en nuevos modos de alienación e informalidad. Esto da como resultado la emergencia de nuevos sectores sociales que formaron parte del electorado que optó por Milei en las últimas elecciones presidenciales. Como haciéndose eco de los clásicos versos de Hölderlin, Carbone sugiere aquí que, allí donde crece el peligro, puede crecer también lo que salva. Así, cabe la pregunta por un eventual devenir sujeto de la historia de esas nuevas masas de trabajadorxs informales. ¿Un nuevo proletariado? ¿Una nueva figura de emancipación posible? Inspirado explícitamente en Marx, Carbone no teme pronunciar la palabra: “Conocemos su nombre y sus impactos en varios planos existenciales [...]. Debe ser pronunciada con cuidado y un leve estremecimiento: revolución” (p. 80). Si bien ese horizonte no parece cercano, Carbone parece sugerir que no cabe clausurar ninguna de las puertas alguna vez abiertas en la historia. Es posible que la acumulación de malestares en el campo popular coagule en alguna invención social que cambie el signo de los tiempos. Si el fascismo es una

fuerza oscura siempre latente en la historia, también lo es la emancipación. La búsqueda de modos de “defensa sindical” del mundo del trabajo informal se presenta, a la mirada de Carbone, como una de las vías posibles para comenzar a salir del nuevo “sistema colonial-esclavista” (p. 85) articulado con la expansión del poder celular y el universo del *delivery*.

La primera parte del libro, sobre la “Reacción”, puede ser considerada como la filosofía política del fascismo psicotizante y su método; la segunda, “Máquina”, despliega su teoría del conocimiento como modo de organización política; en la tercera y última, titulada “Momento Arlt”, Carbone se propone indagar nuestro presente a partir de la relación entre literatura y política. Lo hace trazando una serie de paralelos y resonancias entre el fenómeno Milei y el díptico arltiano formado por las novelas *Los siete locos* y *Los lanzallamas*.

El marco conceptual de esta tercera parte es construido a partir de una doble pinza conceptual: la que se forma entre engaño y deseo. La obra de Roberto Arlt, como fuente para pensar esto, es puesta en tensión fecunda con la célebre afirmación de Deleuze y Guattari sobre el que, de acuerdo con ellos, constituye el problema fundamental de la filosofía política: “No, las masas no fueron engañadas, ellas desearon el fascismo en determinadas circunstancias, y esto es lo que precisa explicación, esta perversión del deseo gregario” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, citado en p. 103). Al desplegar un relato sobre el “fascismo como locura colectiva” (p. 103.), Arlt pensó, a contrapelo de los franceses, en mayorías engañadas. La operación de Carbone consiste en poner ambas tesis en relación dialéctica, para afirmar que “la locura del fascismo se tensa entonces entre el engaño

programado y el deseo de ser engañadxs por haber sido asediadxs por un colosal aparato de propaganda, que en la Argentina tiene tres dimensiones: mediaticidad monopólica, (descontrol de las) redes antisociales y racionalidad del mercado llevada al corazón de la estatalidad" (p. 103.). Deseo y engaño son, de este modo, anudados como "deseo de ser engañadxs" por un enorme y complejo dispositivo informacional puesto al servicio de la colonización de todas las esferas de la vida por el poder económico. El engaño programado desde el Estado se monta sobre ese anudamiento anterior y termina de dar forma a la locura que estamos viviendo. Capitalismo y esquizofrenia.

Los paralelos entre la imaginaria arltiana y el momento argentino actual son muchos y notables. Sin meternos en los detalles jugosos que Carbone extrae de las dos novelas para echar luz sobre los métodos de Milei y compañía, cabe mencionar aquí el planteo general de la situación problemática y su solución alucinada. Las novelas de Arlt se publican en 1929 y 1931, es decir, en un arco que va del Crack Financiero y la Gran Depresión (1929) al primer golpe de Estado de la historia argentina en 1930, marcado como el comienzo de la Década Infame. Más que la ficción, es este contexto real el que, de acuerdo con Carbone, funciona como telón de fondo de la creación arltiana. La crisis económica, política y existencial se cuela en el texto por todos lados y forma una atmósfera cargada de frustración, precariedad y alienación. Frente a esto, surge el proyecto de una Sociedad Secreta para construir una "colonia revolucionaria" y un "sistema ideológico *fascinante*" (p. 108). Este sistema utiliza el método psicotizante descripto más arriba ("una ensalada rusa que ni Dios la entiende", en palabras del personaje del Astrólogo, citadas en p. 104). Es llevado adelante

por una sociedad secreta formada por un grupo reducido de supuestos iluminados, *los siete locos* (que recuerdan, claro está, al grupo aún más reducido y delirante que maneja actualmente las redes estatales en Argentina). De manera análoga, Milei logró hacerse del gobierno luego de la crisis sin precedentes configurada por la pandemia. El alto desorden cognitivo, emocional y, por supuesto, económico que ocasionó, fue el caldo de cultivo en donde maduró el momento actual. Desorden condicionado a su vez "por una guerra que tiene escala mundial, un genocidio latente ahora reactivado, y por la «crisis climática», expresión torpe que nombra en verdad la precarización de la existencia humana, animal y vegetal. Este conjunto de cuestiones (sin duda abierto) señala una inestabilidad política, existencial, espiritual. Y de esta inestabilidad se alimenta el fascismo psicotizante y celular de Milei" (p. 109).

El fascismo psicotizante en el gobierno corona, por arriba, un poder enloquecedor que ya estaba creciendo por abajo. En ese sentido, y a la hora de complejizar el diagnóstico, se podría poner en serie lo teorizado por Carbone y el trabajo que hace años viene realizando el Colectivo Juguetes Perdidos. La locura del capitalismo contemporáneo pega fuerte en las mentes y los cuerpos, intensificando el ejercicio de un poder difuso, microfísico, que succiona la vitalidad y transforma la existencia en vidas cansadas y enloquecidas. Es la vida en los tiempos de la *precariedad totalitaria*, concepto fundamental de los Juguetes Perdidos (al respecto pueden verse la reseña que escribimos con Julián Ferreyra en *Ideas13* –"Acariciando lo áspero"– y la que Julián publicó en *Ideas20* –"Políticas de la precariedad"–).

A pesar de las apariencias, no estamos ante un diagnóstico sombrío y derrotista.

Más bien se trata de un aporte para comprender el fenómeno con vistas a combatirlo. Hay que mirar al monstruo de frente, con lucidez y coraje, sabiendo que de este lado también hay un monstruo temible que quizá no esté tan dormido como parece. Y ellos lo saben. A lo largo del libro aparecen destellos de una potencia popular emancipadora que sigue ahí, que no se fue a ningún lado. Que insiste y que insistirá. Aparece como memoria de todas las disidencias de la historia que supieron encarnar el *gran rechazo*, incluso el rechazo absurdo e insensato, frente a poderes que parecían demasiado grandes (pp. 61-2, donde recurre a Pasolini para pensar el intento de magnificidio de Cristina Fernández de Kirchner). Como herederas de ese legado, Carbone cita una y otra vez a las tradiciones peronista y de izquierda en Argentina, como cantera para volver a pensar una articulación política emancipadora (eso que hacia el final del libro llama "cookismo", tomando el nombre de John William Cooke como figura de síntesis –p. 124–). Tradiciones relacionadas con luchas que interrumpen el "sentido común" (p. 72) individualista y cruel que temporariamente tomó el centro de la escena pública. La lucha tiene que empezar, según Carbone, por "interrumpir nuestra participación en la construcción del sentido común" (p. 75), es decir, por una autoevaluación constante que invente los modos de sustraerse a la fascinación que el fascismo psicotizante ejerce también en nuestras filas.

Esa interrupción tiene un fuerte componente ético: "El pensamiento dualista y la expansividad de su poder pueden enfrentarse antagonizando su ética" (p. 94). Esa ética no es otra que la capitalista, que afirma el sinsentido de toda construcción colectiva y entroniza al individuo como único camino (la senda del "sálvese quien pueda"). Frente

a esta ética, el campo popular opone lo colectivo y lo diverso, figuras de la complejidad social democrática mencionada más arriba (también conocida como *comunidad organizada*).

Aquellas memorias del *gran rechazo* y esta postura *ética* derivan, por último, en una apuesta *política*. Comienza por "arrancarles de la boca la palabra libertad para empalmarla con otras pasiones políticas intensas sin abstracción: igualdad, por caso, pues ellos no pueden afectar esa idea. [...] Y la igualdad es esto: la radical y necesaria articulación de las diferencias" (p. 122). "Articular las diferencias" se declina, finalmente, en una ineludible disputa por la estatalidad como "poder de freno" (p. 123) frente al gobierno desnudo del capital. El *gran rechazo*, entonces, no es pensado sólo desde las resistencias micropolíticas sino también como proyecto político al servicio de la emancipación de las grandes mayorías populares.

El antifascismo es pensado aquí como un "humanismo radical popular" (p. 127): una potencia latente que viene de lejos y permanece alojada en las fibras del cuerpo popular. Una llama que a veces (como ahora) puede parecer debilitada, pero que se mantiene siempre presente, como brasa que puede ser reavivada por el viento de la historia en cualquier momento, para un nuevo comienzo.

Resabios de una dicotomía insostenible.

Direcciones para definir lo humano luego de la muerte del hombre.

MARTINA STEHLE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES- ARGENTINA)



Reseña de Pachilla, Pablo Nicolás (ed.), *Posnaturalismos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023, 181 pp.

Recibida el 18 de diciembre de 2024 –
Aceptada el 19 de marzo de 2025

El enfrentamiento de la Naturaleza con la cultura, la técnica, la política y la humanidad puede ser rastreado inclusive en los primeros pensadores de la antigüedad. La máquina es mala y la Naturaleza pura e inocente; dicotomía de antaño sostenida por el humanismo occidental. Pareciera ser que, dentro del *naturalismo*, la naturaleza necesita siempre esa otra mitad. Ahora bien, desde el grupo de investigación “Debates actuales en torno al posnaturalismo”, dirigido por Pablo Pachilla, coordinador a su vez del libro *Posnaturalismos*, se ofrecen nuevas direcciones para abordar la relación Naturaleza/Cultura. Pensar tanto en la supremacía del hombre por sobre la Naturaleza como en una armonía y espiritualidad de esta, interrumpida por la malvada humanidad, recae aún en dicotomías binarias que no pueden seguir perdurando. Por esta razón, buscan demostrar por qué se debe tomar distancia “de cualquier purismo que pase por alto la artificialidad de lo natural y la naturalidad de lo artificial” (p. 7).

La filosofía siempre ha sido compartida con distintas disciplinas, es ésta su condición de posibilidad, pero el panorama actual se ve “contaminado” principalmente por la antropología y la biología. Resulta entonces menester atender el por qué y así determinar el lugar que ocupa la filosofía, y esto es justamente lo que indaga Pachilla en la introducción. La antropología ha dado un “giro ontológico”: busca decir algo de la realidad y de la forma de conocerla, distinta a la clásica concepción europea, al incorporar conceptos como el *perspectivismo*, el *animismo* o la *cosmopolítica*. La nueva ontología aspira a ser, entonces, “una bifurcación, donde la única realidad ya no es la verdad, sino algo que se dirime ante todo en el encuentro con la alteridad implicado en la existencia concreta” (p.13). Incluso siendo una disciplina que poco lleva en relación

con la filosofía, la antropología logra traer a la discusión nuevamente la dicotomía *doxa/episteme*. Cuánta relevancia se le otorga a la opinión de “las gentes ignorantes” es ya una decisión política o ética, no tanto epistemológica. ¿Qué consecuencias tiene silenciar determinadas voces? ¿A quiénes favorece la decisión? ¿Son acaso las condiciones de posibilidad de conocer el mundo o la manera en la que este se experimenta lo que cobra mayor importancia a la hora de describir la realidad?

En este punto, Pachilla distingue dos tendencias en su evaluación de la filosofía contemporánea capaces de responder a la pregunta, una más bien *epistemológica* y otra *política*. La enmarcada dentro del “giro ontológico de la antropología” es claramente política, dado que pondera la relación con lo *otro*, mientras que la epistemología es desplazada a un segundo plano. Es el supuesto de que el mundo es nuestro y solo nuestro lo que se pone en tela de juicio, ya no si la realidad se experimenta en primera persona. La tradición *epistemológica*, por su parte, dentro de la cual puede enmarcarse el “realismo especulativo”, sigue sosteniendo los dualismos instaurados desde la Modernidad temprana, quedando así muy alejada de las problemáticas actuales. El poshumanismo (en tanto perspectiva filosófica) no implica pensar *quién viene después* del humano: que la ontología haya dado un “giro antropológico” y que la tradición política domine por sobre la epistemológica incita a la filosofía a repensar, más bien, *¿quién es sujeto?*, puesto que la corriente sostiene que “[e]l sujeto murió solo para quienes lo pensaban como humano y occidental” (p. 16). Redefinir el sujeto es repensar quién es *el otro*, qué dice, cómo lo dice y cómo se es con ese otro.

Podría asumirse que la biología pertenece a la tradición epistemológica junto con la

física, pero Pachilla trae las figuras de Donna Haraway y Paul Preciado, entre otras, para demostrar la existencia de posiciones *biopolíticas* en un sentido que excede el de los autores italianos identificados con ese mote. Las mismas parten del campo de las ciencias naturales, pero buscan dar testimonio respecto de una determinada especificidad humana ya sea moral, simbólica o política sin ser reduccionista o esencialista. La biología comienza a leerse en clave ontológica con preguntas acerca de qué es ser un individuo o qué lugar ocupan la identidad y la otredad, pero además en clave ético-política al poner en jaque la identidad de lo humano, y comenzar a preguntarse, al igual que la antropología, quiénes son estos *otros*, qué hacemos frente a ellos y cómo entendemos su existencia. Esta relación entre disciplinas abre las puertas a propuestas como el *make kin, not babies* para pensar nuevas formas de relación interespecie, pero también a propuestas que no comprenden en su teoría una distinción entre vida y no-vida. Lentamente, el autor va orientando su diagnóstico hacia la teoría latouriana. Queda en evidencia cómo el concepto de Antropoceno –importado de la geología y las ciencias de la Tierra– junto a los agentes latourianos, ayudan a comprender que “eso que en principio es lo otro de lo humano tiene todo que ver con lo humano” (p.22).

Luego de auscultar la filosofía contemporánea y determinar el rol de la antropología y la biología en ella, el autor de *Posnaturalismos* procede a inspeccionar qué estrategias son utilizadas para pasar *de la antropología a la biología*, y esto se da en tres sentidos: desde la *etología*, heredado de la escuela de von Uexküll y su concepto de *Umwelt*, es decir, a través de la extensión de subjetividad a todos aquellos animales no-humanos al considerarlos

sujetos. El inconveniente principal con esta teoría es que resulta ser un desplazamiento del antropocentrismo al *zoocentrismo*. Esta cuestión, sin embargo, es abordada por la segunda técnica de transbordo, el *vitalismo*. Lo que busca es justamente “ampliar la experiencia de los no-humanos hasta el punto en que coincida con la realidad en cuanto tal” (p. 26). Ahora bien, como se explica en el libro, la concepción clásica de la biología es inconmensurable con este *subjetivismo*. Dado que los compromisos ontológicos exceden el biocentrismo, este acaba por convertirse en un *vitalismo materialista*. A pesar de la crítica a la etología, esta segunda vía cae en un inconveniente similar; tal fue el problema de Jane Bennett, quien, al cuestionarse si tanto humanos como no-humanos tienen los mismos derechos, concluye que no, que “su conato no permitirá horizontalizar por completo el mundo” (p. 27). Un tercer sentido descrito luego del análisis es la *biosemiótica*, con Kohn como su mayor exponente. Esta pretende pasar por la semiótica en su salto de la antropología a la biología al igualar la vida a la semiosis. La respuesta que ofrecen desde la biosemiótica para el problema del límite físico de qué es humano, o mejor dicho, qué es el *otro* y cómo nos comunicamos es pensar que “[s]i la vida es ‘constitutivamente semiótica’ [entonces] [...] [e]n la medida en que somos afectados por formas –en sentido aristotélico y emergentista– surgidas de procesos semiótico-vitales, tenemos testimonio no simbólico de esos no-humanos” (p. 30).

El capítulo introductorio analiza la relación que tienen la antropología y la biología hoy en día con la filosofía, no necesariamente en tanto interdisciplinariedad, sino más bien “como si una disciplina se insertara en otra y se convirtiera en parte de ella” (p. 43). Despliega los distintos argumentos

con respecto a la ontología abordados a modo de diagnóstico, con sus respectivas observaciones críticas y análisis del trasfondo, pero también se toma el trabajo de abordar las distintas teorías, por desvalorizadas que hayan sido, con su debido respeto. La importancia de este mapa-diagnóstico pretende mucho más que exhibir lo anteriormente mencionado: advierte la necesidad prestar mayor atención a lo político que se juega en el tan disputado campo de la ontología. Desde dónde pueda hablar lo no-humano, qué entendemos por ello, cuánta aperturidad haya en nosotros y desde qué posición respondemos estas cuestiones determinará el lugar de los no-humanos en la política.

El libro continúa con distintos autores desentramando los argumentos y conceptos traídos en la introducción, de lo más general hacia lo más particular y específico. Los primeros cuatro capítulos no solo buscan responder estas preguntas, sino describir, analizar y explicar conceptos como el Antropoceno, la noción de mundo, el perspectivismo y animismo de los pueblos amerindios y la biosemiótica para pensar la oposición Naturaleza/Cultura. Una vez sentadas las bases de los conceptos fundamentales, los últimos cuatro capítulos avanzan de la mano de Deleuze y Guattari con autores como Paul Preciado, Jason Moore y Simone Borghi en el enfrentamiento Naturaleza/ Humanidad para preguntarse qué sucede con los avances tecnológicos y su relación con los humanos, no-humanos y lo natural; qué lugar ocupa la naturaleza en el capitalismo; cuál podría ocupar o inclusive si esta relación puede pensarse estéticamente, en clave musical con la teoría de Borghi.

El primer capítulo se centra en el análisis de la teoría del Antropoceno, “desde una perspectiva crítica latinoamericana, toman-do como referencia algunos conceptos

centrales de la perspectiva intelectual impulsada por la Filosofía de la Liberación” (p. 52). Para esto Agustina Marín trae a colación la propuesta del Capitaloceno de Jason Moore y el concepto de Transmodernidad de Enrique Dussel. Le autore del capítulo no solo aborda las periodizaciones que ambos pensadores trazan para complementar sus respectivas teorías con lo común y desigual que hay en ellas, sino que reconstruye asimismo las críticas que estos hacen al universal antropológico de la humanidad entendida como un todo simétrico entre las “distintas humanidades”. Al finalizar el capítulo, quedan plantadas ciertas dudas que mantienen relación con la recomendación de la introducción, a saber, el pensar a quiénes beneficia y perjudica la forma de narrar el quiebre de era, la crisis y las consecuencias, pero a la vez resalta la mirada afirmativa de la Transmodernidad por sobre el Capitaloceno. Ambas teorías buscan desmantelar la idea de un *anthropos* indiferenciado, entendiendo que lo que debe estar en el centro del cambio de era son las relaciones. Es importante recalcar que mientras el Capitaloceno problematiza dos polos inseparables, la Transmodernidad pone su foco en el polo humano. Nuevamente debe prestarse atención a las consecuencias políticas que implican cada una de estas teorías y a quiénes buscan interpelar. Ese es un sentimiento que recorre todo el capítulo; su accesibilidad y desarrollo resultan asequibles para cualquiera que quiera problematizar al respecto y es coherente con el argumento general de le autore.

La hipótesis del segundo capítulo se centra en las relaciones que hay entre lo que Latour entiende por Mundo y la filosofía heideggeriana. En lugar de descartar las similitudes por la obvia crítica de la prioridad ontológica del *Dasein* por sobre los entes intramundanos, el capítulo rescata la ontología

relacional que une ambas teorías. La tesis de Tadeo González Warcalde es que, frente a la batalla contra el dualismo moderno, los autores desarrollan nociones de mundo que se oponen a las concepciones de sustancia y esencia tal como se conocían. Ambos buscan explicar que “las cosas del mundo son [...] el modo en que se vinculan unas con otras en el mundo” (p. 78). Por su parte, Gaia es para Latour un “espacio transaccional” en el que –a través de las relaciones entre entidades o traducciones– las cualidades animadas e inanimadas experimentan diversas transformaciones. Es un mundo poblado por híbridos, donde conviven distintos mundos y significatividades que se traducen entre sí. Para Heidegger, en cambio, es el carácter respectivo de los entes intramundanos, la aperturidad y la estructura ontológico-existencial de ser-en-el-mundo del *Dasein* (junto con la familiaridad y significatividad) lo que permite las relaciones. El recorrido del capítulo se detiene, cuestiona y profundiza en ambas teorías para arribar en la conclusión de que, si bien Heidegger busca escapar del dualismo moderno, cae en el error de distinguir al *Dasein* del ser de los entes y otorgarle prioridad ontológica al primero. Si bien el privilegio ontológico otorgado al *Dasein* es revocado en el Nuevo Régimen Climático –el tiempo que atravesamos–, es indiscutible la influencia de *Ser y tiempo* en la teoría latouriana.

El tercer capítulo es un fiel ejemplo de lo que fue planteado en la introducción, a saber, una teoría antropológica que busca crear condiciones de pensamiento en *Cómo piensan los bosques*, de Eduardo Kohn, y una biología a la que sus herramientas le son insuficientes ante la explicación de determinados fenómenos como en *Incomplete Nature*, de Terrence Deacon. En este caso, el recorrido que escoge Esteban Cobasky es completar una

teoría con la otra para poder centrarse en la figura de la esfinge de Kohn. Al describir la dinámica emergente para explicar fenómenos de transformación continuos, Deacon distingue tres tipos de procesos: *hemodinámicos*, *morfodinámicos* y *teleodinámicos*, para dar cuenta que estar vivo consiste en procesos continuos de cambio. Son los procesos morfodinámicos los que permiten hacer la conexión con Kohn, dada la importancia que estos cobran en su libro por la iconicidad, uno de los modos principales de apertura del pensamiento. La esfinge es recuperada en esta ocasión para explicar cómo es que esta criatura híbrida no habla, pero es entendida a través de íconos y así logra crear distintas formas de pensamiento. En el capítulo queda explicado que es gracias a las concepciones de vida y dinámica emergente de Deacon que Kohn puede completar y desarrollar sus teorías acerca de las condiciones de nuevos pensamientos con representación icónica. Es en la respuesta que Kohn ofrece a cómo sobrevivir al Antropoceno que vemos la convergencia de ambos pensadores, ya que responde afirmando que la vida se trata de descartar hábitos y crear nuevos, o en palabras de Deacon, de cambiar.

Para contrarrestar con el anti-nominalismo radical de Kohn, el capítulo cuatro se enfoca en el giro ontológico de la antropología y en *la mirada de los animales amerindios* a través de la reconstrucción de la discusión entre el animismo de Descola y el perspectivismo de Viveros de Castro. El objetivo es demostrar que el perspectivismo no es una pequeña distinción derivada del animismo, sino que involucra –a partir de la determinación del lugar que ocupan los animales– un proyecto político-ontológico completamente diferente. German Di Iorio avanza reconstruyendo el planteo de Descola y su animismo, con las objeciones pertinentes

y acertadas de Viveros de Castro. La más fuerte de ellas es que, a pesar de estar ambos en contra de la clasificación que Lévi-Strauss hace del “pensamiento salvaje”, el animismo sigue siendo la cultura humana *proyectada* sobre la naturaleza, lo cual presupone una ponderación o dominación de lo humano sobre lo no-humano, esto es, un antropocentrismo. A su vez, el proyecto ético-político del antropólogo brasileiro plantea un movimiento descolonial que busca desarticular la manera clásica de pensar de la antropología y los presupuestos filosóficos que operan detrás de ella. Una metafísica política del modo que lo propone Viveros de Castro se torna imposible con el análisis aséptico que hace Descola de las distintas ontologías para la construcción de modelos epistémicos de inteligibilidad. El capítulo demuestra cómo el perspectivismo permite abandonar el antropocentrismo al priorizar el lugar del animal en tanto antropomorfismo transespecie de la ontología amerindia, mientras que Descola sostiene que es una atribución de la interioridad de lo humano a lo no humano, limitando el poder político y el alcance del antropomorfismo. “La apuesta, en fin, consiste en transformar nuestra ontología colonizada” (p.119), por esta razón el autor defiende el perspectivismo de Viveros de Castro frente al animismo y la importancia de prestar atención a qué efecto político conllevan las teorías a las que nos adscribimos.

Una vez desactivada la dicotomía Naturaleza/Cultura, se vuelve necesario ahondar en la relación con lo no-humano no-viviente –tecnología, máquinas, economía y estética–. El quinto capítulo inaugura esta segunda mitad deleuziana con la *máquina-órgano* y la *reproducción asistida*. El punto central que Georgina Bertazzo busca desarrollar es cómo a través de

la definición deleuziana de la naturaleza como proceso de producción el enfrentamiento natural/artificial resulta un problema mal planteado. Lentamente el capítulo se aboca a la alianza heterogénea entre el hombre y la máquina. De la mano del concepto de Cuerpo sin Órganos y sus características principales (plasticidad, indeterminación e inacabamiento) como opuesto a la noción de organismo, y la diferencia entre lo maquínico y lo mecánico, la autora trae a colación el cuestionamiento de Paul Preciado respecto a la dicotomía sexo/género o esencialismo/constructivismo. Justamente la biopolítica parte de conceptos biológicos para dar testimonio de una determinada especificidad humana, evitando caer en un esencialismo binario. El dildo o las prótesis, por ejemplo, son un artificio, una entidad maquínica definida por sus relaciones con los cuerpos sexuados y la plasticidad propia de estos. El hombre es el aparato reproductor de la máquina, pero este devenir es doble y a-paralelo –la reproducción asistida es la materialización de esta idea–. Lo que la autora destaca de este punto es una cuestión que empapa el libro en todos sus diferentes abordajes y es el rol político que tiene la disposición de discursos y dispositivos; como sostiene, “la voluntad procreacional y las diferentes tecnologías se pusieron legalmente al servicio de los cuerpos marginados” (p. 128). Que un dispositivo creado para combatir la infertilidad en parejas heterosexuales sea puesto en función de quienes fueron siempre excluidos demuestra que somos parte de la máquina y ella puede complementar y catapultar luchas que siempre fueron invisibilizadas. Queda demostrado por la autora que, a partir de la lucha militante de disidencias, las nociones de naturaleza y tecnología están lejos de ser antagónicas y queda

como mínimo borroso el límite donde empieza el humano y termina la máquina, siendo el hombre órgano reproductor de la máquina y la máquina ayudante en la reproducción humana.

Los siguientes dos capítulos exploran los beneficios de ampliación de la teoría ecológica que le aporta Jason Moore a *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, así como la estructura ontológica que este le ofrece al primero. El quinto capítulo, de Gonzalo Santaya, se enfoca en el capital entendido como Cuerpo sin Órganos y en cómo las características de la plasticidad, contingencia e indeterminabilidad operan al momento de querer calcular el plusvalor producido aritméticamente. El Capital adquiere así cierto misticismo que ocupa el lugar que la Tierra o el déspota ocupaban en períodos pre-capitalistas. Mientras este capítulo se centra en las relaciones de flujos y los procesos de expropiación y apropiación del capital sobre la naturaleza, el anteúltimo capítulo del libro presta mayor atención a lo que sucede con la familia y el trabajo no remunerado en el capitalismo. Randy Haymal Arnes explica cómo la relación de *El Anti-Edipo* y *El capitalismo en la trama de la vida* confluyen en recomponer la relación entre la economía política y el pensamiento verde o política libidinal. El encuentro más rico entre ambos es la prolongación que se puede hacer de los desarrollos de la conformación de la fuerza barata a partir de los pensadores franceses. “Los Cuatro Baratos” (fuerza de trabajo, alimentos, energía y materias primas) se ven organizados por el doble movimiento de desterritorialización y reterritorialización, tanto en la reproducción socio-económica como en la reproducción familiar. Lo que esto genera es que la familia quede por fuera del campo social y lo económico se

establezca como dominante. La familia es privada, convertida en materia pasiva, y el hombre es ahora entendido primeramente como sujeto social.

El último capítulo busca cerrar el libro de forma bella, al traer la música como explicación de la comunicación en la naturaleza. Una vez borrada la línea entre lo natural y lo artificial, Borghi plantea que la música no es algo exclusivo del humano. La teoría a la que busca arribar Juan Manuel Spinelli a través de diversos pensadores es que, por medio de la creación de los territorios, la tierra es artista y deja su marca, que atraviesa todo. Entre lo humano, lo animal, lo natural y lo artificial corre un flujo de fuerzas que no se saben caóticas o cósmicas. Desprenderse del mecanicismo es fundamental para transitar este capítulo que afirma la multiplicidad de mundos y la esencia musical de la naturaleza. Es nuevamente la aperturidad del animal a través de su órgano perceptivo lo que le permite luego actuar como sujeto en el mundo que lo rodea, aunque dada la multiplicidad de mundos, estamos hablando de múltiples sujetos pequeños que son, a su vez, perceptivos y actuantes. Dicho capítulo utiliza a von Uexküll para definir lo anteriormente mencionado a partir del mundo perceptible y el mundo de efectos que conforman el *Umwelt*, un mundo circundante y vivido. La relación entre el *Umwelt* y la musicalidad vuelve a estar en el centro del debate –música más bien en el sentido de lo que los pitagóricos entendían por “música pensable”–. “La música es vida; es el ensamble de los sonidos que son producidos en y por cada célula-sujeto y que conforman una melodía orgánica” (p. 169). El animal es melodía e instrumento. Para finalizar el capítulo, el autor trae a colación al *milieu* de Deleuze y Guattari que es “traducido” como *Umwelt* para marcar ciertas similitudes en el rol de

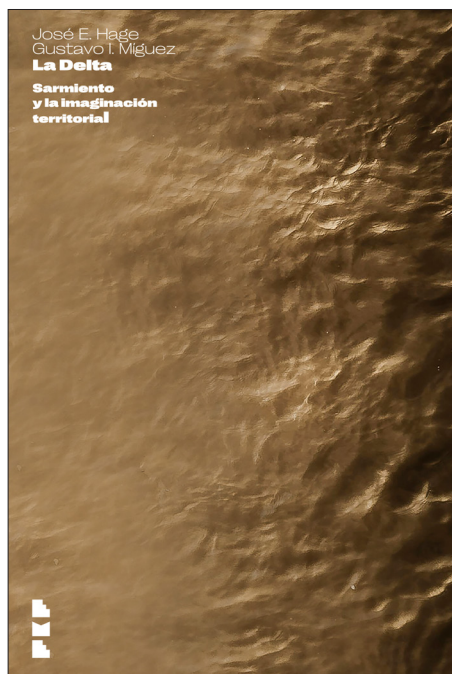
la música, pero también para marcar la diferencia entre ambos. Una vez abordado el concepto de *milieu*, Borghi vuelve a escena para explicar el territorio en Lorenz. Ya no se trata de una determinación geográfica, un espacio específico de tierra, sino que el territorio depende siempre de un animal que deja un signo reclamando ser poseedor, pero le pertenece exclusivamente a la zona. La tierra misma se expresa a través del arte natural que excede por completo a lo humano o animal.

Recorrer el camino propuesto por *Posnaturalismos* y sus distintos autores significa un compromiso no solo con la disposición de entender, sino con debates que aún permanecen abiertos y la responsabilidad de abordarlos con el entendimiento del trasfondo político de las distintas perspectivas. Pensar quién es sujeto luego del destierro del hombre blanco europeo presenta constantes cruces entre la polisemia de abordajes que esto puede recibir. Si bien el posnaturalismo es pensado generalmente desde un lado más bien derrotista o teconofóbico, esa sensación no asoma en ningún momento. La seriedad con la que se abordan los temas y la disposición a repensar una naturaleza distinta a la que fue profesada llenan al lector de ánimos por participar en la discusión. La filosofía está cambiando, el sujeto cambió, lo que se entiende por Naturaleza es insuficiente, la era geológica inclusive se ha invertido... ¿por qué no repensar entonces qué lugar ocupan los entes que nunca han sido escuchados?

Sarmiento entre la tierra y el agua

JUAN PABLO DEMARÍA

(CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO INTEGRAL – ARGENTINA)



Reseña de Hage, José E. y Míguez, Gustavo I., *La Delta. Sarmiento y la imaginación territorial*, Buenos Aires, EME, 2024, 285 pp.

Recibida el 9 de diciembre de 2024 –
Aceptada el 17 de marzo de 2025

Los autores del libro se adentran en un Sarmiento atípico. Poco o nada conocido por quienes conocen al Sarmiento que enseñan en las instituciones educativas formales en sus distintos niveles. Un Sarmiento hecho del bronce y de una parte de la historia que lo ubicó como el padre del aula y uno de los presidentes de la etapa de consolidación del estado nacional. El Sarmiento que presentan Hage y Míguez es el hombre que conoció y habitó en una de las islas del río Paraná, geografía a la que denominó La Delta, pues su forma es como la letra del alfabeto griego del mismo nombre. Ambos autores provienen del campo de la filosofía, más precisamente son profesores en filosofía egresados de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

El libro tiene un estilo, si se puede decir, transdisciplinar. Un ensayo que cabalga entre lo poético y lo filosófico, que conjuga, contiene y atraviesa distintas disciplinas y las pone a jugar en un tipo de síntesis que motiva a leer, que hace seductora, atractiva la lectura. Es una invitación a leer con la curiosidad de quien se adentra en un texto donde los autores cabalgan entre filosofía, literatura, historia, geografía y política. Es un texto sobre un Sarmiento poco conocido o sobre una faceta desconocida del prócer nacional.

Se trata de una antología, es decir, una selección de textos de Sarmiento que realizan Hage y Míguez. Los autores destacan la complejidad de Sarmiento recurriendo a sus textos, discursos, cartas, notas de opinión. En síntesis, a una parte de la obra escrita que desplegó Sarmiento a lo largo de su vida. Hage y Míguez no se estancan, no se encierran en una disciplina, sino que cabalgan, van de una en otra teniendo el estilo ensayístico como su nave insignia. “Esbozar un posible recorrido que nos ponga ante el elemento acuático en la escritura

sarmientina en sus diversos registros: el mar, los ríos, la laguna y la Delta es, tal vez, un gesto anacrónico, pero no por eso menos justo. Justo con el pasado y, sobre todo, con algunas preguntas sarmientinas que por extemporáneas hemos relegado al archivo polvoriento o al miedo de mirarnos en su espejo" (p. 13).

La vida de Sarmiento en la Delta es una parte de su historia de vida donde el sanjuanino se dedica a explorar un territorio para él desconocido y en esa aventura se explora a sí mismo. "En la Delta, Sarmiento vive y hace historia porque pone en juego sus luces y sus sombras (...) por eso, Sarmiento nombra, escribe y talla en piedra una nueva escritura, porque allí está en juego su experiencia vital y sus pasiones, porque allí respira su última y más sentida quimera utópica" (p. 44). Dar a luz a una escritura desde la sombra de una escritura vieja o desgastada. Crear un lenguaje para aquello desconocido donde el sanjuanino se adentra y se dispone a habitar y fundar un lugar.

Tanto influyeron las aguas, los ríos, lo acuático en el prócer que, siguiendo a Hage y Míguez, "los escritos sarmientinos sobre la Delta vienen (...) a proponer una mirada desde la costa, desde el agua, una voz que pone en cuestionamiento la relación sujeto – territorio o comunidad – paisaje" (p. 45). La Delta fue el lugar donde Sarmiento soñó y también pensó y diseñó un territorio. Hizo de él sus utopías y también sus proyectos políticos. "Una isla puede leerse como el territorio primordial de las utopías porque representa en grado sumo una espacialidad no absoluta ni absolutamente apropiable: territorio barroso, brumoso y moldeable por las mareas que borran con sus subidas y bajantes todo rastro. Al mismo tiempo, las islas no dejan de alimentar los más ambiciosos proyectos políticos" (p. 33).

Hage y Míguez presentan la figura de un Sarmiento nacional y federal, por más que la denominada corriente historiográfica oficial, también llamada mitrista, lo tilde de unitario. El libro no deja de lado esta faceta, sin embargo, se adentra en el lado de un prócer que planteó que la tierra es de quien la trabaja. El libro invita a salir de la enerrona "o con Sarmiento o contra él". Una deriva que devino en antagonismo, en una oposición extremosa que no distingue matices, donde no hay grises y que sólo sirvió y aún sirve para perpetuar esta lógica opositorista que entroniza a Sarmiento en el bronce o lo relega al basural de la historia.

En suma, Hage y Míguez no parcelan a Sarmiento o como un educador o como un presidente o como un escritor, sino que lo presentan como lo que realmente fue: político, militar, intelectual, poeta, literato, viajero, conocedor de historia, de geografía. Un hombre con una amplia y profusa formación. Uno de los personajes históricos más importantes y más grandes del siglo XIX, y de la historia argentina en su conjunto. Un hombre con luces y sombras. Ni bueno, ni malo. Un hombre complejo y simple a la vez. Un Sarmiento anfibio que ve el agua en la tierra y viceversa. Un Sarmiento federal complementario del Sarmiento unitario. Un Sarmiento dual. "Sarmiento es producto de una generación que no sólo se pensó a sí misma con un origen (la Revolución de Mayo) sino con un destino: completar en el plano intelectual lo que la gesta revolucionaria había iniciado mediante las armas, esto es, la construcción de una identidad nacional y una institucionalidad estatal que pusiera fin a lo que aquel acontecimiento fundacional había abierto" (p. 23). Sarmiento es uno de los nombres, uno de los símbolos de esa etapa de institucionalización de lo que comenzó con la revolución y su devenir. Y en ello está el aporte que hizo al

país. Trabajar por la institucionalización y la estabilización del estado nacional.

Otra cuestión destacable en esta obra es que sus autores hacen hincapié en la importancia que le da Sarmiento al estado en cuanto a su uso para gestionar, administrar y regular instituciones como la educación, la vivienda, las ciencias, las artes. El sanjuanino piensa y proyecta un estado presente al servicio de la población, generador de oportunidades, de progreso y civilización.

En cuanto a su estructura, el libro está compuesto por dos partes. La primera parte se titula "Welcome to the shade" y contiene nueve apartados. En el primero de ellos, titulado "El lente o toda lectura es miope", Hage y Míguez hacen el ejercicio de leer de otra forma textos de Sarmiento. "Trabajar con fragmentos nos pone en la situación de excusar las exigencias impuestas por una asepsia de lectura más fiel a reglas disciplinares que a la escucha de lo heterogéneo" (p. 12). Los autores indagan en textos poco explorados del sanjuanino para mostrar un Sarmiento desconocido e invitar a reflexionar a partir de sus planteos.

En el segundo apartado, que lleva por título "The deep shade", los autores se adentran en el viaje de Sarmiento a la Delta, en una suerte de descubrimiento de un paisaje que lo cautiva. "Aquella no fue una transición más en su vida, sino proyecto y revelación" (p. 16). Allí Sarmiento descubrió una parte de su ser que tiene algo de civilización y algo de barbarie, algo de tierra y algo de agua. Un cuerpo que no se deja encasillar, sino que orilla entre una cosa y otra.

En el tercer apartado que se titula "Embrujo: la esfinge o la ballena", Hage y Míguez hacen un recorrido por la obra *Moby Dick* de Melville, la interpelan y recurren para ello

a Carl Schmitt en su lectura de lo marítimo y lo terrestre. Para los autores, la ballena en cuanto cuestión simbólica "es también esfinge, portadora de los secretos de un mundo inaccesible (...) la esfinge que descifrar en la obra sarmientina publicada en Chile (...) es Juan Manuel de Rosas" (p. 19). La recurrencia al *Facundo* para pensar a Rosas, para descifrarlo desde una perspectiva literaria que no se agota en la literatura, sino que atraviesa también la filosofía, la historia y la política. "Sarmiento lleva hasta los confines las premisas que limitan su pensamiento, desafiándolas, a costa de explicar lo que dentro de su misma estructura de sentido emerge como secreto" (p. 21).

En el cuarto apartado titulado "Como el mar en la tierra", los autores exploran el carácter anfibio de Sarmiento. "Es necesario una política acuática de transformación del desierto, es necesario otro espíritu, dado que el gaucho es, primeramente, una forma de vida que encuentra en el agua un obstáculo, un límite, una barrera (...) lo que caracteriza al producto del desierto es la inmunidad a la penetración hidráulica, es decir, al porvenir" (p. 25). El desierto y el gaucho como los enemigos de la civilización y el progreso. "La pregunta, entonces, es cómo intervenir una forma de vida y un paisaje que representan lo impermeable" (p. 26). Las figuras del mar y la tierra llegan a un punto indisoluble en Sarmiento. Un anfibio habita en él, entre el desierto y el agua, entre la tierra y los ríos, y mares.

En el quinto apartado que se titula "Más – a – fuera", Hage y Míguez plantean que el derrotero de Sarmiento, sus viajes en barco por Europa, África y América enfrentan al sanjuanino a lo desconocido, lo abren a lo acuático como lugar de lo incierto, de aquello por conocer. "La aventura marítima nos presenta en la posibilidad del naufragio (...) Esta experiencia posible remite a la pulsión

política fundamental –el miedo ante lo desconocido– que sella el contrato social (...) esa es en definitiva la condición material de nuestras experiencias políticas –sustrato sedimentado de la cartografía nacional– donde el límite es difuso porque en el agua toda huella se borra” (p. 31-32). El miedo como condición de posibilidad de aquello por conocer, como medio para llegar a conocer lo que aún no se conoce.

En el sexto apartado titulado “A caballo por Martín García”, los autores hablan del carácter terrestre de Sarmiento, la parte de la tierra que el sanjuanino recorrió y exploró. Uno de esos lugares fue la isla Martín García. En su recorrido por la isla, Sarmiento empieza a hacer carne lo que había mentado tiempo atrás. La isla se vuelve para él un lugar de sueños, utopías y de proyectos comerciales, económicos, militares. Así como el sanjuanino recorre la isla Martín García, también tuvo la oportunidad de recorrer la pampa. Allí “vio la necesidad de emular una consigna disciplinaria (...) sobre este territorio hostil al avance del tiempo” (p. 38). Lo despoblado, aquello que se extiende cuasi infinitamente, territorios vírgenes a los ojos de Sarmiento que requieren ser trabajados, que ve en ellos un lugar a trabajar para producir futuras riquezas. “Las palabras, los discursos sarmientinos –primero sobre el desierto de San Juan, luego sobre las islas del pacífico y del Paraná– son un elaborado modo de marcación, un sello y una firma que al ser repetidas con obstinación con los años irán sedimentando capas de sentido que tienen un verdadero poder constituyente en la imaginación territorial, filosófica y política nacional” (p. 39).

En el séptimo apartado, que se titula “Quimeras isleñas. Sociedad echada al agua”, Hage y Míguez muestran al Sarmiento de El Carapachay. Para los autores, el Sarmiento que se adentra en El Carapachay desde

distintas aristas: política, territorial, filosófica, literaria, que versan sobre una “auténtica usina, no de respuestas consumibles, sino de múltiples y potentes sentidos por leer y escribir” (p. 46).

En el octavo apartado titulado “Urgencias detrás del espejo”, los autores retoman las preocupaciones de Sarmiento en torno al agua, a lo acuático. La faceta acuática del sanjuanino es destacada en profundidad por Hage y Míguez quienes, en su lectura hermenéutica de Sarmiento, se preguntan “¿cómo no sentir el llamado a imaginar, entonces, nuevas quimeras políticas en otra Argentina, la que en el siglo XXI se encuentra signada por una vida económica, política y cultural que reduce su potente fluidez a la liquidez de los proyectos financieros desterritorializantes? ¿Cómo volverse remanso a contracorriente de la aceleración líquida del capital extractivista?” (p. 56). Preguntas estas que inquieran un presente que no se sustrae a la sombra de Sarmiento, a su ideario que permanece vivo en la memoria colectiva. “Traer al presente a Sarmiento nos involucra en un doble gesto que desnuda la pregunta por su actualidad. Por un lado, su escritura, en su irre realidad, se vuelve urgencia requisitoria ante el drama que anima la vida nacional. Su lectura, por otro, nos traba frente a la necesidad de renovar las preguntas que lo animaron, es decir, asumirlas en toda su dimensión contemporánea” (p. 61).

El noveno apartado, que se titula “El libro”, contiene la descripción y la explicación de la antología llevada a cabo por Hage y Míguez. Los autores consideran que la antología servirá a aquellos que se adentren en la obra de Sarmiento en general y a quienes estén dispuestos a “una reflexión sobre las relaciones entre pensamiento y paisaje, entre la mirada estatal y sus instituciones, sobre sus singularísimos

territorios (...) sobre los modos de habitar ese país bajo que llamamos islas que nos invita a imaginar –bajo el signo de la interrogación– nuevos modos de pensar una nación” (p. 64).

La segunda parte del libro, titulada “Antología carapachaya”, está compuesta por nueve apartados que contienen textos, discursos, intervenciones y cartas de Sarmiento. Cada uno de ellos está precedido por una introducción –titulada– de los autores, que facilita al lector por la capacidad explicativa con que tratan cada uno de los textos. El primer apartado, que se titula “Un epistolario anfibio”, presenta algunos rasgos de la vida de Sarmiento en El Carapachay.

En el segundo apartado, titulado “Las leyes: posesión y propiedad”, se despliegan discursos del Sarmiento legislador. “Nombrar y legislar son dos notas que marcan el tono de los discursos públicos sobre las islas. El nombre se pretende acción y la ley una protección para impulsar la Delta en beneficio de toda la nación” (p. 92). Aquí el sanjuanino despliega su inteligencia política y su capacidad argumentativa a través de sus discursos como legislador.

El tercer apartado, que se titula “Emperador de las máscaras”, versa sobre la faceta festiva, más precisamente carnalesca de Sarmiento. Los textos del sanjuanino sobre el tema en cuestión son en favor de la realización de carnavales en cuanto a la necesidad de que el Estado apoye las festividades. “La relación sarmientina con los carnavales en la Delta provenía especialmente de la anécdota sobre una medalla que recibió en homenaje al impulso que como presidente dio a la sana costumbre de los corsos en nuestro país” (p. 111). El vínculo de Sarmiento con los carnavales es de jovialidad y algarabía. En ellos el sanjuanino parece desprenderse

de formalidades y solemnidades y dar rienda suelta a sus impulsos más lúdicos.

El cuarto apartado, titulado “De artes y pajaritos”, retrata a un Sarmiento aficionado al arte pictórico y a los pájaros. “Cabe recordar que una vez instalado en Zárate el ex presidente se dedicó a construir un aviarum (...) entre los habitantes de su isla (...) Sarmiento concilió cariño con una considerable cantidad de pájaros” (p. 136). Sarmiento llegó a pintar cuadros, además de ser un gran conocedor del arte pictórico. Así también se hizo tiempo para estudiar aves. Tanto el pintar como el estudiar los pájaros fueron pasatiempos a los que Sarmiento les dedicó parte de su vida.

El quinto apartado, que se titula “Correspondencia en Zárate”, recoge textos epistolares de la última etapa de su presidencia. Es esta última etapa en la que el sanjuanino comenta sus ideas y proyectos en Zárate. El retiro a una vida apacible es una opción para cuidar su (delicado) estado de salud. Por otro lado, Hage y Míguez compilaron correspondencias de Sarmiento con distintos actores de su tiempo donde el sanjuanino expresa ideas y pensamientos que resuenan hasta nuestros días.

En el sexto apartado, titulado “A los tiros. Una (auto) defensa”, los autores recopilan textos donde el sanjuanino habla en defensa propia. Tanto así defendiéndose de injurias propinadas por un artículo de un periódico de la época. “Esta autodefensa cobra relevancia por la reconstrucción que nuestro protagonista realiza del inolvidable episodio de la toma de posesión de Carapachay a los tiros de su escopeta cual *pioneer* en pleno reconocimiento y conquista de un territorio desconocido” (p. 184). Los demás textos de Sarmiento seleccionados por Hage y Míguez son un fragmento donde el sanjuanino expresa el amor que siente

por las islas; por otro lado, un texto en memoria de su hijo fallecido en la guerra y un fragmento de una carta de corte autobiográfico.

En el séptimo apartado, que se titula "Mar Sarmiento", los autores presentan escritos que "nos permiten insinuar una posible lectura que abre la pregunta por el mar, el abismo azul que se derrama sobre el océano. El sentido que mueve la pluma, y en estos documentos es notable, es propio de una lógica performativa: fundar, traer del olvido (...) y nombrar" (p. 201). El título de este apartado hace referencia a un proyecto de reserva natural de aves que presentaron vecinos y funcionarios de Junín, provincia de Buenos Aires con el agregado de que querían llamar Mar Sarmiento al lago Mar Chiquita.

En el octavo apartado, titulado "Malvinas", Hage y Míguez presentan las notas de Sarmiento sobre la cuestión Malvinas. Se trata del análisis que hace Sarmiento sobre la Doctrina Monroe y sus consecuencias políticas en nuestras tierras. Aquí los autores muestran a un Sarmiento preocupado y ocupado en y por la defensa de la soberanía nacional.

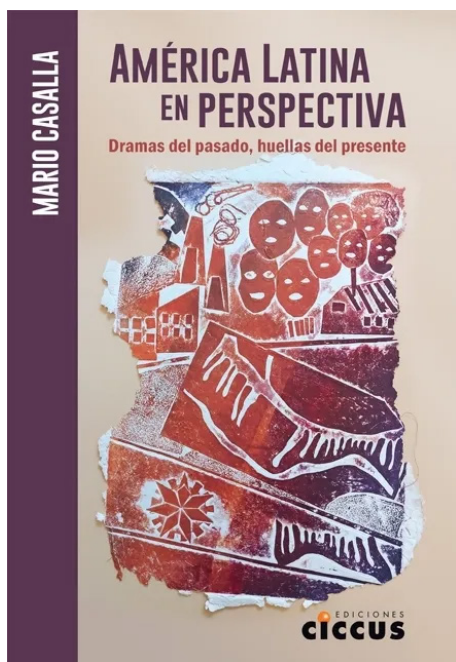
En el noveno apartado, que se titula "Estampas", los autores recuperan imágenes y caricaturas de Sarmiento en la Delta o asociado a la misma, también cuadros pictóricos del territorio. Sobre este aspecto, Hage y Míguez sostienen que Sarmiento fue uno de los políticos a los que más se les dedicaron caricaturas e imágenes, haciendo del sanjuanino un hombre popular y famoso.

En este tiempo que habitamos, en que se reivindica la figura de Sarmiento desde distintos lugares, sectores y actores, desde el gobierno nacional a programas de medios de comunicación y redes sociales, el libro de Hage y Míguez es de valiosa utilidad

para volver a Sarmiento, para pensarlo, para discutirlo, para poner en debate la figura de un hombre y un nombre que no se puede anquilosar en ideas superficiales y en retóricas vacías. En un contexto como el que atravesamos, de pensamientos polarizadores y extremos, se hace necesario recuperar ideas y proyectos para repensar y repensarnos filosófica y políticamente como pueblo y nación.

Dolores y desafíos de la filosofía latinoamericana de la liberación

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)



Reseña de Casalla, Mario,
*América Latina en perspectiva:
dramas del pasado, huellas del
presente*, Buenos Aires, Ciccus,
3ª edición, 2021, 485 pp.

Recibida el 30 de noviembre de 2024 –
Aceptada el 28 de febrero 2025

En una exposición en Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales (ASOFIL) que se encuentra en las redes, Mario Casalla insiste en un señalamiento que resulta clave para el libro que reseñamos a continuación: la filosofía latinoamericana parte de la *reapropiación situada* de la filosofía tradicional en general. Esto significa, por un lado, que la filosofía no es un sustantivo que se modaliza accidentalmente en un determinado contexto y, por otro, que lo latinoamericano se revela como esencial a la situacionalidad de lo universal y a la misma filosofía. Así como no hay filosofía en general, tampoco hay filosofía latinoamericana como una variante local autóctona, sino que lo latinoamericano es inescindible de la filosofía misma y constituye, junto con ella, una sustantivación necesaria. Pues no hay filosofía meramente universal, sino siempre filosofía situada. En el libro afirma: “toda reflexión, todo discurso, toda lectura de lo real [...] está *situada*. Esto es, sus límites le pertenecen y no le pertenecen, su objeto le es propio y también dado; su originalidad nunca es absoluta” (p. 330), tampoco la universalidad. Por cierto, la filosofía se resiste a la situación, aspira a una abstracción o entequeia que pretende hacerse pasar por La Verdad. Pero la situación no significa meramente reconstruir las circunstancias empíricas que rodean a un hecho, sino ir más allá y comprender ese hecho “dentro de aquella estructura histórica [...] en relación con la cual el pensamiento se expresa y dentro de la cual adquiere su especificidad” (p. 333). El horizonte de sentido se da junto con, pero también más allá del objeto interpretado, al modo de un doble movimiento que se atiene a la vez que trasciende (o afirma y niega), que reúne lo dado con lo por alcanzar, el punto de partida y la tarea, el sí mismo y lo otro de sí. La historia permite comprender un hecho en su contexto, no

así la historización y la situacionalidad. La filosofía latinoamericana se pone en juego precisamente en cómo leer e interpretar situadamente lo universal. En vez de suscribir un universal abstracto, que únicamente se basa en el poder –a ningún alemán, prosigue Mario en la exposición, se le ocurriría dudar si existe o no la filosofía alemana– y en la imposición de una presunta neutralidad, la filosofía latinoamericana, que asume el cuestionamiento –una y otra vez, hasta el hartazgo; y, en particular, desde los albores de la filosofía de la liberación, allá por 1968 con la publicación del libro de Salazar Bondy–, suscribe un posicionamiento situado, un desde dónde pensar y actuar, ver y transformar el mundo.

La clave reside en “*pensar más allá del mito de la «sincronía universal» de las culturas*”, para dar cuenta de –valga la redundancia– nuestro propio proyecto, más urgente aún en tiempos de planetarización o de aplastamiento de las diferencias hasta llegar al punto de la muerte cultural, aplastamiento homogeneizante que se sigue del doble juego colonial: “don Arturo Jauretche recordaba aquella frase: «¡Pero cómo va a ser el ministro, si vive a la vuelta de mi casa...!»”. Tomada de su riquísimo anecdotario, pinta el problema de cuerpo entero: la desvalorización de lo *propio* y la exaltación de lo *ajeno* (lo *impropio*) como «modelo» que debe ser alcanzado para poder ingresar en el «verdadero» orden de la existencia” (p. 335). La colonialidad funciona como bisagra que importa y da importancia a lo que viene de afuera (parafraseando un sintagma político de nuestro tiempo: débil con lo fuerte de afuera), a la vez que desprecia y rechaza lo propio (fuerte con lo débil de adentro). Bisagra y filtro, la colonialidad lleva a que la independencia cultural que anhelaba construir Juan Baustista Alberdi todavía hoy siga pendiente

y ocasionalmente cargue con la objeción de chauvinismo o populismo. En última instancia, dice Casalla, “lo universal no es una sustancia concluida que, a la manera de una diosa romana, nos está esperando para darnos la bienvenida en su seno, sino un ámbito al cual se accede a partir de la propia identidad. Y para esto es necesario partir de las antípodas, es decir, del reconocimiento de que toda cultura está situada” (p. 336).

El universal situado, la modernidad consumada, y la apertura de una agenda abierta de problemas para seguir pensando desde la matriz de la filosofía de la liberación, son algunos de los aspectos sobresalientes de la propuesta de Mario Casalla, presidente de la mencionada ASOFIL, brillante filósofo y testimonio de una corriente, la filosofía de la liberación, que con tanto caudal, compromiso y revuelo, ha contribuido a la vitalidad contemporánea de la filosofía latinoamericana. Todo lo cual se cristaliza en un libro que compendia una inmensa erudición y un paciente esfuerzo por perspectivizar la región, el detenimiento en minucias y documentos y el lenguaje llano y sentencioso que denota mucha puesta en discusión en clases y grupos de trabajo, conciliando –no con un punto de vista meramente histórico o de coleccionista de ideas, sino con un punto de vista filosófico, que traza el arco y la curvatura del pensamiento intercontextual– los dolores del pasado junto con la latencia actual, las huellas que nos traen nuevamente aquí y ahora, no sólo a este contexto que atravesamos, sino también a los desafíos que nos envuelven. La sola turbulencia del primer cuarto del siglo XXI en la región enaltece esta profundización en perspectiva, y en la medida en que las reivindicaciones históricas resuenan como ecos y llamados del futuro, el libro

de Casalla crece en simultáneo con las reediciones que van palpitando al compás de América Latina.

En efecto, *América Latina en perspectiva: dramas del pasado, huellas del presente* fue publicado inicialmente en 2003, y reeditado en 2005, 2010 y 2021. Comienza con un siglo que en la región intenta dar vuelta la página de la larga noche neoliberal, que se enfrenta a una reconstitución al momento del ciclo de los bicentenarios, y que contrasta finalmente con experiencias conservadoras y de ultraderecha que desahacen lo andado y remontan a las peores secuencias de balcanización y resentimiento. Tres momentos de un siglo que amaga convulsionar y colapsar totalmente los tenues tejidos comunitarios en tiempos de agonía y de furia del paradigma civilizatorio. El libro contiene, por ende, cuatro prefacios respectivos a las ediciones, y tres apéndices que van sumando reflexiones. La estructura se completa con nueve capítulos que permanecen como tales desde el comienzo y que, al modo de la cinta de Moebius –metáfora que Casalla utiliza para la grieta entre lo interior y lo exterior–, conecta inseparablemente una perspectiva que parte de Europa para enfocar en América Latina (capítulos 1 a 5) y una contracara que reconfigura Europa en, desde y para América Latina (capítulos 6 a 9). Además, el libro intercala una serie de instantáneas de diverso calibre donde el autor profundiza sobre ciertos hitos y personalidades, generando así cierta independencia textual. En buena medida, lo que llama la atención en la estructura es el largo camino a recorrer hasta encontrar el posicionamiento situado. Se trata de un distanciamiento que enriquece la comprensión y abre el diálogo crítico con otras posiciones, para llegar a nuestra América con la meta de dilucidar las huellas todavía frescas. Se trata, a la

vez, de un posicionamiento explícito, comprometido y coherente, incluso animándose a autores considerados malditos (o con un posicionamiento político explícito como, por ejemplo, Raúl Scalabrini Ortiz, José María Rosa, Manuel Ugarte, el mencionado Jauretche, Jorge Abelardo Ramos, Rodolfo Kusch, Juan José Hernández Arregui, Eduardo Galeano) y con un rasgo que bien podríamos calificar de casallesco: sin pelos en la lengua. Se trata de un afluente de historias y conceptos que hacen a la trama y al drama de la filosofía latinoamericana.

En el primer prefacio, Casalla comienza con un ícono: “Yo que anhelé ser otro [...] me endiosa el pecho inexplicable un júbilo secreto. Al fin me encuentro con mi destino sudamericano” (p. 19). La cita corresponde a Borges y expresa, más allá de las diferencias éticas y políticas, una estética del drama local: el desgarramiento entre ideas y realidad. Y agrega el autor: “«América», o mejor aún, *aquello que cursa* bajo ese significante tan impropio como ambiguo, se nos escurre como arena entre los dedos” (p. 20). Sobre este objeto abigarrado y escurridizo se abre una conversación, justo en tiempos de acelere y acentuación de una globalización homogeneizante, y justo en tiempos donde comenzaba a renacer (notemos solamente cómo contrasta ese comienzo del siglo con la actualidad) el ancestral sueño de unidad continental. En simetría con el primer prefacio, el autor incluye un primer apéndice en el que analiza el problema de la identidad en Argentina, identidad concebida en términos dinámicos (o debida y derridianamente deconstruida), y donde las huellas denotan rastros, entre los cuales Casalla destaca –con escenas de Pedro de Mendoza y Juan de Garay, con el origen del nombre del país y con pinceladas poéticas de Pessoa, Marechal y Girondo– el desencanto, la angustia y la falta.

"Fuimos lo que no éramos (plata), y lo que podemos ser es una posibilidad (encontrar «oro»). De aquí que nuestra historia sea la de un desencanto (para el otro) y la de una *invención* (para nosotros). No hay, en este sur del Sur, una identidad perdida que rescatar" (p. 411). A esta compleja tensión se suma la "grieta" o fractura espacial entre montaña y llanura, o interior y exterior, que incluye miradas, intereses y culturas que no sólo son divergentes, sino también chocantes. Desgarramiento con la identidad y sin la identidad (lo que se sustrae entre los dedos), con la búsqueda y la invención (el reverso del desencanto, lo lejano está a la mano), con la región y con el idioma heredado, con ser y no ser... Vínculo y dolor fisurados e inseparables como las dos caras de la cinta. No obstante, la fascinación ocasional por este sur del Sur pide un poco más de tierra.

En el prefacio a la tercera edición y con motivo del bicentenario, Casalla se remonta a la "Expo-Sevilla del '92" donde "se fueron desarmando los coloridos stands nacionales, se embalaron los tesoros que cada país expuso en ellos, España y su rey nos despidió gentilmente" (p. 15) y, de nuevo, cada uno a su casa. El autor no carga las tintas sobre la fecha, un evento conmemorativo que, por otra parte y simultáneamente, reaviva con ardor en la región el debate sobre el sentido del V Centenario, es decir, sobre la Modernidad en su conjunto. Pero la metáfora es muy contundente: da cuenta de un drama que, recorrido sólo hasta los albores del siglo XX, aún hoy interpela como fractura expuesta, al modo de una nacionalidad fallida. En este sentido, el contexto del bicentenario podría servir para recuperar la siempre anhelada unidad latinoamericana.

En consonancia, en el segundo apéndice Casalla se plantea el problema de la integración postergada, y precisamente como

reverso del proceso de individualización de las nacionalidades a fines del siglo XIX. Ahora bien, integración ¿en nombre de qué? Por un lado, el problema radica ya en la nominación: si "América" constituye una falsificación, todo lo que advenga por añadidura (latina, hispana, ibérica, incluso india) mantiene ese engaño. Sin embargo, también hay una genealogía de la reapropiación del nombre: mientras España retaceaba el término América y prefería hablar de Indias, los criollos ya antes de la independencia se definían como americanos para distinguirse de los leales a la Corona y manifestar así una ligazón de pertenencia. Con Francisco de Miranda y las revoluciones del siglo XIX, la contraposición entre esos dos grupos se acentúa, y con la doctrina Monroe, la teoría del Destino Manifiesto, la guerra con México y la Conferencia Panamericana –el primer consenso de Washington, dice el autor–, se completa el arco del comienzo con el del final del siglo XIX: el gigante del Norte induce un nuevo sentido para América Latina, el de unirse y oponerse sin cavilaciones a las potencias imperiales que siguen viendo la región como un botín a repartirse, y entre esas potencias empieza a desplegarse una enorme sombra que poco después mostrará su poderío a escala mundial. Por consiguiente, el nombre no supone heteronomía (ni siquiera se trata de una originalidad francesa), sino una activa reapropiación. Escribe Casalla: "Así como no nos llamamos americanos por ser hijos de Américo Vespucio, tampoco nos llamamos latinoamericanos por ser descendientes trasplantados de franceses o romanos. Tanto en uno como en otro caso, lo que hicimos fue *resignificar un nombre*, adaptarlo a circunstancias y proyectos muy diferentes de sus orígenes europeos y reconvertirlo en bandera para otra causa, como casi siempre ocurrió en una América «condenada a inventar», tal cual pedía

Simón Rodríguez" (p. 427). El presunto origen francés de la denominación más usada para la región (América Latina) tiene, curiosamente, antecedentes locales: José María Torres Caicedo, Francisco Bilbao y Carlos Calvo, refieren y dotan de contenido al término. Y más allá del abanico de ambigüedades ineliminables, el contenido distintivo de América Latina consiste en el posicionamiento anti-imperialista, abriendo así en paralelo otro abanico de referencias respecto de todos aquellos ejemplos (¿hace falta enumerarlos, o sería más sencillo señalar las excepciones?) a los que han de caberle el sayo de "imperialistas".

Por otro lado, una vez despejado el clásico debate respecto del nombre (¿acaso las otras regiones del planeta se realizan el mismo o similar cuestionamiento?), Casalla emprende la dilucidación del imaginario latinoamericano, no sólo en cuanto reivindicación del castoridiano poder instituyente, sino también en cuanto búsqueda de ficciones que estimulen la fe, que orienten las acciones e incluso la vida cotidiana. En este punto, el autor propone cuatro conceptos clave: 1) la *universalidad situada*, que "concibe lo *ecuménico* como resultado y no como punto de partida; a la vez que contiene –sin subsumir– las partes en el todo. El cual a su vez es pensado como tensión y pluralidad de voces y no como dictadura (globalitaria) del «Uno»" (p. 446). Tenemos que reinventar, proponer, escuchar y colaborar en nuevas formas de integración regional. Pero esa integración no puede llevarse a cabo como satelización o subsunción, sino que tiene que bregar por la autonomía de los elementos y reformular el concepto de soberanía, no ya cerrada a cada nación particular. 2) La *soberanía ampliada*, entonces, plantea que el nosotros contiene a lo particular, y que la liberación se realiza en comunidad. Si la

historia demuestra que la balcanización de la región –y, por ende, la pulverización del sueño de los Libertadores– se desarrolla mediante la agudización de conflictos con vecinos, la soberanía estrechada a los límites de cada país se convierte en un chaleco de fuerza para la integración, y hasta en un motivo de competencia que abre la ingenua idea de liberación individual. Así como la liberación individual carece de sentido en un contexto donde el resto sigue bajo un régimen de opresión, la liberación nacional, considerada seriamente, no puede ser sino continental, pues la división no resulta de la organicidad sino de intereses foráneos y monopolizantes. No obstante, la integración no debe realizarse a cualquier precio, ni consagrando las asimetrías, sino que debe posibilitar la autonomía de los elementos. Así, 3) la *integración autonomizante* implica la práctica de la unidad continental de naciones y la realización de la universalidad situada. No hay integración opresora, sólo hay integración potenciadora. 4) El *ideal de comunidad latinoamericana* de naciones, no ya como un mercado o pacto (donde sobresalen la competencia o la tregua), sino como algo más profundo y que permita orientar la concreción de ese espacio de lo común. La unidad, por tanto, tiene que consagrarse en un plano político-cultural, y concretarse en contenidos que rebasen la formalidad de las instituciones o de las siglas. Como todo ideal, enraíza en lo más profundo y se erige en lo más alto, nos retrotrae hacia la originalidad y nos esclarece un camino deseable.

El cuarto prefacio, justo en la desembocadura del aniversario homenaje de la filosofía de la liberación, entrelaza la biografía con el movimiento. Casalla confiesa que desde el comienzo se centró en dos conceptos filosóficos: lo universal y el ser, que convergen en su caracterización del

universal situado, un aporte peculiar que a la vez está muy en sintonía con la filosofía de la liberación, corriente que desde 1971 se ha multiplicado en dimensiones regionales, internacionales e institucionales. Este libro, dice Mario, "[e]s un intento de filosofía de la historia latinoamericana (concebida desde esa «universalidad situada») que abarca desde su primer *reinicio* planetario (siglo XV) hasta la conformación de las primeras nacionalidades «independientes» (siglo XIX)" (p. 12). La filosofía de la liberación sería algo así como un hito posterior, pero al mismo tiempo el marco general desde el cual Casalla traza un horizonte de comprensión filosófica de lo histórico. En el último apéndice reconstruye los orígenes de la filosofía de la liberación, su principio de opción por el pueblo y la configuración de un nuevo estilo de filosofar, junto con sus resonancias en la figura del Papa Francisco. Además, expone un contraste sumamente significativo con aquello que marcó toda una época, un modelo hegemónico que, pese a las críticas que recibió, quizás todavía esté vigente o latente. Y tal contraste no sólo alimenta el sentido y la fuerza de la filosofía de la liberación, sino también expresa, a la vez que cuestiona, los modos de hacer filosofía entre nos. Se trata, en efecto, del paradigma de la "normalidad filosófica" encarnado por Francisco Romero, en especial después de 1955. El detalle con que Casalla caracteriza esta época y su normatividad en el filosofar profesionalizado no tiene desperdicio. La marca se ha convertido en sello, en matriz de fábrica a la que hay que conocer y reconocer muy bien para combatir. La función político-académica del paradigma normalizador de Romero fue la de tipificar y delimitar, esto es, definir qué es y qué no es filosofía, un poder abusivo legado para la posteridad. "Desde el punto de vista especulativo, la filosofía de la normalidad filosófica *no era*

sino la filosofía europea circulando entre nosotros. Y como esa «gran filosofía» se daba hasta 1930, *allí también se detenía la filosofía argentina y americana*. El resto eran «ensayos que se están haciendo»" (p. 459).

Más temprano que tarde, y en un contexto de mucha inquietud, la normalidad se convirtió en restricción, y la restricción en la necesidad de emprender otro camino, el que se gesta en 1971 con el II Congreso Nacional de Filosofía, y que brota con un filosofar situado, posicionado en la alteridad que sacude las totalizaciones y abre el juego de las diferencias. Con la consumación del paradigma de la normalidad y de la filosofía europea como único modelo, crece la necesidad de una filosofía de la liberación, una filosofía propia y situada, cuyas notas fundamentales son: primero, un modo distinto de hacer filosofía, en el que se dialoga de igual a igual con la tradición; segundo, una redefinición y ampliación del sujeto del filosofar –no ya el yo, sino el nosotros–, en una cultura que integra pero con crítica, donde lo universal está situado y enriquecido por el juego de las diferencias; tercero, una opción ética, por la alteridad, el estar y el cuidado; cuarto, una opción pública y política; y, quinto, una redefinición del poder como servicio y voluntad de liberación y justicia. En la segunda parte del último apéndice, Casalla se aboca a la actualidad y vigencia de esta corriente que parte de contraponer la liberación a la dependencia, y cuyo sujeto histórico característico es el pueblo-nación, que modifica a la vez el concepto de Estado, y que se organiza a través de movimientos sociales y frentes. En este marco, el autor considera que la filosofía de la liberación ha hecho y avanzado mucho en sus primeros cincuenta años, y sin embargo tiene una agenda abierta, que se propone actualizar con temáticas novedosas una actitud que debe mantenerse, la del

compromiso y la escucha. Las cuestiones abiertas y para seguir pensando –al modo de un legado– son: el problema de la técnica y sus impactos (tema que le preocupa a Mario y al que le ha dedicado *Tecnología y pobreza. La modernización vista desde la perspectiva latinoamericana*, 1988), la crisis del paradigma capitalista, las nuevas subjetividades, lo sagrado, el mundo del trabajo, la cultura y la educación, la política, las formas de habitar la Tierra en la aldea global, la estética de la liberación, y el mundo del derecho y la justicia.

Ahora bien, en cuanto a la estructura del libro, señalamos que el cuerpo central de nueve capítulos se mantiene prácticamente intacto desde la primera edición y que se subdividiría en dos grandes momentos, uno primero que muestra la cinta de Moebius de Europa a América, y un segundo que parte de América para reconfigurar la perspectiva. Aunque ciertamente se podría objetar este esquema (por ejemplo, cuestionando el presupuesto según el cual para entender la realidad latinoamericana hay que hurgar en fundamentos europeos), el periplo de distanciamiento implica una simultánea interiorización. Y esto último oficia de faro dador de sentido de lo primero: al revés de lo que parece, el ir a lo europeo no es para instalarse allí (pese al riesgo de fascinación y de normalización), sino para volver, y sin esta vuelta no hay filosofía de la liberación. Por consiguiente, el periplo de Casalla tiene que ser recorrido con espíritu hegeliano: la verdad está al final, y en el camino hay que lidiar con múltiples figuras y apariencias. El camino inicia con un tópico muy propio de la filosofía latinoamericana: ¿cómo interpretar 1492? Mario apela a dos simbologías potentes: de un lado, la llegada al Edén; del otro, el regreso de los dioses. Pero la escena duró poco, y rápidamente ocurrió lo que ocurrió, una

manera de contar la historia que sigue despertando polémicas venales apenas 500 años después. El autor se aparta de ese hierro caliente (no porque lo quiera evitar, sino porque constituye una temática que atraviesa todo el libro) para subrayar otro aspecto: “Aquello no fue un «encuentro», sino un feroz topetazo que cambió la historia universal [...]. Más precisamente aún: creó lo «universal» como algo más que una disputa filosófica [...]. En realidad, lo que se descubre es el mundo como una totalidad [...]. Este descubrimiento *singulariza* a Europa, al mismo tiempo que totaliza a América [...]. Por eso, a Europa la moviliza tanto, porque hiere su propio narcisismo al tiempo que la obliga –como acto defensivo y reparador– a redoblar su racionalismo” (pp. 23-24). En sintonía con el debate por el V centenario, Casalla despeja el diplomático e inverosímil concepto de “encuentro”, para ahondar en una problemática aún mayor, que lo apasiona y entrelaza con concepciones similares como las de Podetti y Dussel: la cuestión de lo universal, de la efectiva planetarización, y de la consiguiente relativización no-asumida por parte de Europa, que llega a sobreactuar con el narcisismo de la racionalidad occidental.

En las páginas siguientes reconstruye el *ethos* del conquistador y la fascinación por Oriente que se entremezcla con América: el jardín del Edén también fue la costa de las perlas, el dorado y el rey blanco, leyendas que acicatearon la ambición. Por ende, no sorprende que tales espejismos pesaran mucho más que lo que tenían delante: según cuenta Bartolomé de las Casas, después de más de treinta días sin dormir, a Colón se le llenaron los ojos de sangre. “Pero si el que nos descubrió estaba casi ciego, sus acompañantes no, y ante ellos las perlas que lucían los «hombres de maíz» brillaron como nunca. A su turno

también resultarán cegados por ese resplandor" (p. 41). A la ceguera de los "descubridores", se suma otro personaje, Vespucio, el que mentirá para poner su nombre a la región, contribuyendo así a una enmarañada identidad que acarreamos hasta hoy. Mientras tanto, cuando los originarios, envueltos en presagios y angustias, se den cuenta de quiénes eran verdaderamente los recién llegados, será demasiado tarde. Casalla se detiene primero en las cavilaciones de Moctezuma, y luego en la actitud del inca Atahualpa de agasajar al "guacho de Extremadura, el puerquero abandonado en la puerta de la iglesia y alimentado con leche de cerda porque nadie quiso darle de mamar" (p. 51), Francisco Pizarro, que lo captura para pedir rescate en oro, y que potencia otro histórico trauma regional, la deuda impagable. No obstante, los banqueros (en este caso, alemanes) también pululaban por la historia de España, precisamente para cobrar los favores decisivos para que Carlos V acceda al trono. Succión y sangría, el título novelesco de una Modernidad que comienza adicta al dios dinero, y a todas las fábulas y leyendas que alimenten esa ambición. "El ya denominado «tesoro americano», cumplió entonces un papel fundamental: *el oro, la plata y las especies que llegaban incesantemente a los puertos españoles del sur, no reposaban allí ni un segundo, porque ya estaban embargados de antemano*" (p. 72).

Un ícono del extractivismo, Potosí, también está recargado de historias y de historia. Un cerro hermoso se erige en el horizonte del altiplano, pero contiene una maldición profética que consumirá miles de vidas humanas. Las formas modernas de esclavitud, la mita y la encomienda, servirán de cobertura legal, no para proteger a los explotados, sino para cuidar que la letra permanezca muerta como

tal. En la práctica, las Leyes de Indias no tienen ninguna eficacia. Casalla enfatiza el latiguillo del encomendero: "«Aquí las leyes se acatan, pero no se cumplen»" (p. 100). En efecto, hacia fines del siglo XVIII todavía el trabajo minero ni siquiera se había restringido "de sol a sol". En este contexto se da una interesante polémica entre Victorián de Villava, fiscal defensor de la población aborigen, y el intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz. El primero argumenta que, siendo el trabajo minero un asunto particular, no debía ser gestionado por la Corona y, además, siendo los indios seres libres y racionales, su trabajo no podía ser forzado. El segundo responde que, si bien se trata de un emprendimiento particular, beneficia a la Corona y que, "a pesar de ser los indios, aparentemente, seres racionales, no se comportaban así, ya que se muestran «no menos ociosos y estúpidos que antes»" (p. 103). Esta polémica regurgita, más de dos siglos después, la del debate de Valladolid, y la institución iglesia no se queda al margen: así como el Papa ya había declarado humanos a los indios en el siglo XVI, el Arzobispo de la región sostenía en el siglo XVII que los indios no se habían muerto, sino que se escondían para no pagar tributos. Ahora bien, si se analizan las figuras jurídicas de la encomienda y la mita, no sólo resulta explícito el régimen de esclavitud, sino también la contracara de la cinta de Moebius: los encomenderos, para mantener su título y condición nobiliaria, no podían trabajar, y cuando escaseaban las manos regaladas, se quejaban o hasta se morían de hambre. De ahí que los indios buscaran escaparse o suicidar a toda la familia, antes que sufrir las atrocidades del cerro que come vidas. De ahí también los alzamientos, y la protesta del diputado Dionisio Inca Yupanqui en la Corte de Cádiz de 1812 con una sentencia

que hará historia: “«Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre»” (p. 115).

En las antípodas, la colonización del norte y en algunas islas del Caribe se lleva a cabo trasladando población dispuesta a trabajar, complementada con reos y con un creciente tráfico de esclavos. Aunque las diferencias son notorias, la fiebre blanca por el azúcar, por ejemplo, conlleva una organización semejante a las españolas. Todas las colonias consumen vidas, y de nada sirve distraerse entre leyendas negras o rosas; con sus matices, constituyen atrocidades inconmensurables. Casalla dedica otro capítulo a la colonización francesa y holandesa en América, mostrando similitudes y diferencias, e incluso la competencia entre ellas. Sin embargo, no se trata de un asunto del pasado: “*tanto Holanda, como Inglaterra y Francia, siguen teniendo todavía enclaves coloniales en territorio americano*. Aunque pequeños, no dejan de ser el recuerdo de un pasado doloroso” (p. 191). El dolor de nuestras repúblicas evocaba José Martí justo cuando el imperialismo comenzaba sus primeros estragos; nuestras repúblicas que se liberaron de la colonia sin dejar de ser coloniales, hacia adentro y con una pata afuera, yacen todavía desgarradas. Hay una línea de continuidad entre el colonialismo que muta en imperialismo, y el mantenimiento de intereses geopolíticos globales en pleno siglo XXI. Pero tales fenómenos sumamente visibles no deben soslayar ciertas sutilezas: Inglaterra no sólo protagonizó la colonización del norte y otras tantas incursiones imperiales, sino también operó continuamente en este sur del Sur. Casalla rastrea minuciosamente estas operaciones en el curso del siglo XVI-II, que sirven de genealogía hermenéutica de las invasiones de comienzos del XIX. En 1807 el Ministro de Guerra inglés, Castlereagh, escribe: “*«Debemos actuar de manera*

acorde a los intereses del pueblo sudamericano [...] Si nosotros nos acercamos a ellos como comerciantes [...] conseguiríamos abrogar las restricciones contra nuestro comercio»” (p. 147). Todo un resumen del siglo XIX. La estrategia militar cede paso a la estrategia comercial, y la continuación de la dominación por otros medios se consuma con tratados comerciales y financieros siempre beneficiosos para la potencia mundial, e hipotecantes para Nuestra América. “Los españoles se iban por la puerta y los ingleses entraban por la ventana” (p. 149), sentencia Casalla. La hegemonía inglesa en la región va a perdurar bastante tiempo, hasta por lo menos fines del siglo XIX, cuando surgen el gigante del Norte y las disputas imperiales, y las guerras europeas del siglo XX y los procesos de descolonización. Sin embargo, todavía hoy conserva varios enclaves coloniales (por ejemplo, Belice, Bermudas, Turcas y Caicos, Bahamas, Caimanes, Santa Elena, Ascensión, Tristán da Cunha y, desde luego, Malvinas, Georgias y Sándwich del Sur).

Antes de ingresar a lo que consideramos como segunda parte del libro, cabe señalar, por un lado, que ya en la primera parte se puede entresacar –como intentamos hacer aquí– una perspectiva desde y en América Latina y, por otro lado, que el distanciamiento hacia lo europeo puede imantar y envolver demasiado, a tal punto que las páginas de reposición de los conflictos del viejo continente se multipliquen en precisiones abrumadoras. De alguna manera, el “interludio filosófico” (p. 193) que encabeza el capítulo 6 encara otro de los tópicos fundamentales de una filosofía latinoamericana que se precie de tal, esto es, la caracterización de la Modernidad. Pero, al mismo tiempo, se interna de nuevo en conceptualizaciones europeizantes. Mientras que en un inicio Casalla coloca a la Modernidad en

la órbita del descubrimiento-invencción, conquista y expoliación colonial de América, no obstante, prosigue con una serie de tópicos tradicionales: el Renacimiento, la Reforma y Contrarreforma, y la revolución comercial vinculada con la revolución científico-industrial y el capitalismo. En este contexto, donde una vez más Nuestramérica resulta postergada –pese a que representa el insumo fundamental de la acumulación originaria–, y donde quizás haya que reconfigurar toda la Modernidad despojándola de su etnicismo inherente (aspectos sobre el cual el autor conoce muchísimo), pasa a examinar detallada y críticamente el eurocentrismo tardío de un Husserl (casi como una señal premonitrice de los pseudo-debates globalizadores de fines del siglo XX), a la vez que se concentra en la típicamente moderna escisión sujeto y objeto, y ofrece algunas pinceladas sobre Kant, Hegel y Hobbes.

Luego, en el capítulo siguiente, llegamos a tierra firme: las “jóvenes nacionalidades latinoamericanas” (p. 245) arrastran indefectiblemente un pesado lastre colonial que, aunque sea de diferente calibre según el tipo de colonización implementado, contiene un trasfondo común o aire de familia: la separación tajante con y el desprecio de la metrópoli. “Manos americanas crispadas frente a oídos metropolitanos cada vez más sordos; bolsas cada vez más vacías frente a bolsillos cada vez más llenos; leyes de mucha escritura y poco cumplimiento; prepotencia de funcionarios reales, incompatibles con los declamados derechos de los colonos, sistemáticamente violados o burlados [...]. Ambas Américas se sintieron crecientemente defraudadas por esas instituciones metropolitanas, las que reiteradamente postergaban sus legítimos intereses o directamente los trataban como ciudadanos de segunda categoría” (pp. 254-255). La cuestión de las dos Américas conduce a

retomar Hegel (tema al que Mario le dedicó *América en el pensamiento de Hegel. Admisión y rechazo*, Buenos Aires, Catálogos, 1992) y su disímil visión sobre una y otra parte del continente. Además, con la Junta de Sevilla y, en especial, con la Corte de Cádiz, el autor enlaza el pensamiento nacional hispanoamericano (nos reservamos comentar este aditamento hispano, sobre el cual volvemos abajo) con los estudios de Marx sobre el problema de la articulación entre colonias y metrópolis, que atañe a las distintas fases que atraviesa el capitalismo, al contexto de la acumulación originaria y a la diferenciación entre un capitalismo central y otro subsidiario. En sus varias aristas, el tema resurge con el caso de Irlanda y, en los últimos años de Marx, con la cuestión rusa. Lo que seduce a Casalla de estas instituciones españolas radica en su nervio popular, conectado a la vez con la Escuela de Salamanca, donde Francisco de Vitoria y Francisco Suárez coinciden también con Roberto Belarmino en el rechazo al derecho divino y al absolutismo monárquico, y en la participación política de la comunidad. En estos antecedentes inspiradores se basan los movimientos revolucionarios que darán lugar a las nuevas naciones: “con las variantes del caso se seguía también en América con la doctrina de la vieja «Escuela del derecho natural y de gentes» (Vitoria, Suárez, Belarmino) [...]: el poder reside originariamente en el pueblo; éste lo delega parcialmente en el monarca para que gobierne; si el rey no puede gobernar por cualquier razón [...], el poder regresa al pueblo, quien le dará una nueva forma de gobierno” (p. 293). Con sus cavilaciones respecto de lo último (no así respecto de la caída de la monarquía), los criollos protagonizan las revoluciones “ante la indiferencia –cuando no la hostilidad– de los sectores populares y de indios, mestizos y negros”; y prosigue Casalla: “para ellos, para los de abajo, el

mismo látigo, la misma esclavitud" (p. 295). He aquí el huevo de la serpiente: las luchas intestinas del siglo XIX, las reorganizaciones en torno de un grupo dominante, las instituciones más formales que efectivas, los golpes, las propuestas de re-fundación, etc.; es decir, un ciclo que se repetirá una y otra vez, en la dimensión jurídico-política y en la dimensión económica y social. De todos modos, el autor examina ciertas diferencias entre los casos de México y Colombia (las revoluciones más populares, con importantes protagonistas y símbolos religiosos), y de Venezuela y Chile (las más sectorizadas en una facción).

Los dos últimos capítulos resultan muy sustanciosos desde el punto de vista de la filosofía latinoamericana. En el 8 Casalla aborda con detalle los conceptos de pueblo y nación, bajo la consideración fundamental de que no se los comprende y define de la misma manera en Latinoamérica que en Europa o Norteamérica o, más aún, de que se trata de visiones incompatibles en cuya equiparación o desplazamiento resulta inevitable una distorsión. Pueblo y nación, vistos desde las potencias centrales, suelen ser deformados en populismos y nacionalismos que en nada se relacionan con el contenido social e histórico de Nuestra América. Mientras que en Europa el concepto de nación supone el enriquecimiento y ascenso de la burguesía –con el sistema colonial como sostenimiento por debajo– y se cristaliza en el republicanismo político y el romanticismo cultural (dicho al pasar, en este punto es una pena que el autor despache tan rápidamente a Herder y Fichte –a diferencia de la atención, rigor y fidelidad con que trata a figuras tradicionales como Kant o Hegel–, porque hubiera podido encontrar en ellos una visión radicalmente distinta de la canónica modernidad europea), en la región latinoamericana "las nacionalidades

surgen más bien como fragmentos de un todo mayor y a partir de procesos con fuerte influencia exterior [...]. Somos hijos de la fragmentación y de la pobreza" (p. 307). Por eso, prosigue Casalla, los ideales de integración social, política y económica son tan intensos en la región: "Y esto, aun cuando hemos también dolorosamente aprendido la mutua imbricación que existe entre aquellos ideales iniciales de integración y desarrollo, con la dependencia estructural que viven nuestras jóvenes nacionalidades, agravado todo esto al presente por el actual proceso globalizador" (p. 308). El doble filo de la colonialidad permite captar al mismo tiempo que, de un lado, la fuente de recursos de los países centrales se condice exactamente, del otro, con la fragmentación, debilidad y dolor de las nacionalidades periféricas, y semejante dependencia continúa en la actualidad. Ese doble filo, lastre del pasado colonial, no sólo no se resuelve con la independencia, sino que tampoco se cumple la "regla de oro" de toda consolidación, a saber: "una legislación proteccionista de parte del Estado para el desarrollo sostenido de una economía nacional en ascenso, y el ulterior reclamo de medidas librecambistas, para colocar en el mercado internacional sus excedentes" (*ibíd.*). De ahí la paradoja extraordinaria o "alquimia colonial" (p. 309): en América Latina los liberales devienen conservadores (ayudan a la dependencia) y los conservadores devienen revolucionarios (colaboran con liberación). Por ende, ser nacional en la periferia se contrapone claramente a ser nacional en el centro. Lejos de rehuir o despreciar conceptos como pueblo y nación, y volverse funcional –incluso académicamente– al eurocentrismo, una perspectiva liberadora los coloca en primer plano, los resignifica y los potencia. Algunas corrientes contemporáneas podrían tener presente estos aspectos.

De ahí también que la nación, erigida en tarea, lejos de perderse como un proyecto del pasado, constituye un desafío aún más fulgurante en la globalidad. Por un lado, la falsedad de las teorías del trasplante reside en la negación de la tierra destino; por tanto, el republicanismo y el romanticismo transportados sin sustancia nacional carecen de fuerza y sentido, a la vez que pierden el fermento de origen. Por otro lado, no se accede a lo global sino a través de lo nacional; entonces, en vez de imitar en falso, el desafío consiste en colocar lo fundamental del concepto de nación como tarea a realizar: “la búsqueda de la independencia económica, la profundización de su soberanía política y el ansia de una sociedad más justa” (p. 311). Ideales que siguen vivos, que recrean un origen y un destino.

Desde una perspectiva de génesis histórica, mientras que los Estados-nación europeos fueron protagonizados por la burguesía y acentuaron lo nacional con el despliegue del imperialismo a fines del siglo XIX, en Latinoamérica son los pueblos los que respiran el trasfondo de soberanía política, económica y social, con hundimientos y resurgimientos en diferentes contextos. Los pueblos, no las clases, porque el concepto de clase resulta insuficiente para enlazar ese sujeto abigarrado. Pues la clase no da cuenta, por ejemplo, del racismo inherente al escenario colonial, así como no da cuenta de la asimetría de las mismas condiciones en el centro y en la periferia. Casalla se vale de citas y referencias a Ho Chi Min, Césaire, Fanon, Mao, etc., para mostrar las similitudes del pueblo oprimido que resiste y lucha por la liberación en los contextos tercermundistas.

Ahora bien, mientras que la metafísica de la subjetividad conlleva la formación de los colectivos a partir de las individualidades, el filosofar latinoamericano, en cambio, parte

de la comunidad organizada como auténtico sujeto, reunido ya no como suma de partes, sino como una totalidad donde lo común precede a lo individual. No es una coincidencia o resultado, sino el punto de partida: la memoria común, el anhelo común, el destino común, es lo que enlaza para posibilitar el desenvolvimiento individual y reconfigura el colectivo pueblo-nación que actúa históricamente no sin problemas: “Así, atravesado por ese conflicto y mandato de origen, es que se constituye un *nosotros* (plural y abierto) que a su vez va construyendo su identidad a partir de la *memoria de ese «mandato»*, [...] a partir de una cierta *voluntad de destino común*” (p. 320). Tal destino común se va forjando desde el fondo de los tiempos, esto es, desde el corte abrupto de la conquista y el consiguiente retaceo de humanidad, mediante una serie sucesiva de proyectos de opresión ante los cuales se organiza la lucha y voluntad de liberación. Ese pueblo aborigen o indígena, también es criollo en los momentos independentistas, federal en las guerras civiles y, en la medida en que surge una elite que traiciona lo común sobreponiendo sus intereses, el pueblo es la mayoría contrapuesta. En las colonias, la contraposición resulta nítida (todo lo que no hace al colonizador es pueblo-nación); pero, en las semi-colonias, la contraposición se complica, porque hay una oligarquía local que funciona como agente del imperialismo y que, además, implementa toda una batería de instrumentos para afianzar la dominación, no ya por medios represivos-militares, sino principalmente por la cultura. Desde una consideración teórica, pueblo es todo lo que la oligarquía oprime y del que extrae la fuerza viva para llevarla afuera; sin embargo, los instrumentos culturales de dominación permiten expandir divisiones y sofisticaciones, máscaras –diría Fanon– para tabicar artificialmente y encubrir ese sujeto colectivo.

La última figura que utiliza Casalla para graficar la cultura latinoamericana es la del pozo y la pirámide. El pozo, como lo bajo y profundo, “el manantial” que “sigue brotando agua hacia la superficie. Agua que a veces refresca, otras molesta y casi siempre duele”; la pirámide, lo de arriba y superficial, la “solidez de lo moderno” que se visibiliza en las grandes ciudades: “Pero tanta solidez está siempre amenazada, acechada” (p. 341) por ese pozo en que la pirámide se sostiene e imbrica. La doble tarea consiste en construir y explicarnos, forjar las jóvenes nacionalidades, dar cuenta del lastre colonial y de la dependencia cultural. El discurso de la civilización contra la barbarie, o del desarrollo frente al subdesarrollo, requiere tanto del sumergirse y empaparse en el conocimiento y valorización de lo propio, como de la reposición del contexto mundial que articula a conveniencia del centro el latir de las periferias. Mario echa mano del famoso pasaje de la *Carta de Jamaica* de Bolívar para refrendar la especificidad de lo latinoamericano, pero lo entronca con citas de John Elliott y Germán Arciniegas para sustentar una relación peculiar entre Europa y América, ambas modificadas por la conquista. “*La Europa Moderna es, en buena medida, un producto americano; así como América fue un producto europeo*” (p. 350). El riesgo de la reciprocidad –como en la filosofía intercultural– consiste en presuponer que los lados están a la misma altura, pese a que Casalla evita equiparar un proceso con otro y jamás abandona el posicionamiento situado.

Y justo aquí, donde el libro debiera comenzar, ingresa en etapa de finalización: en cuanto a los dilemas del pensamiento latinoamericano, señala la contraposición entre los indigenismos que pregonan una vuelta al pasado y el rechazo ibérico, y los idolátras del progreso que lanzan todo hacia

adelante. De esta contraposición se depren-den el intento de síntesis (José María Arguedas) y de creación (Simón Rodríguez), mientras que otros conservadores idealizaron la conquista y mantuvieron la hispanofilia.

Este último aspecto nos conduce a otro mayor (ya antes mencionamos la reserva del caso): Casalla afirma explícitamente apartarse de la dicotomía entre hispanofilia e hispanofobia, la primera asociada al conservadurismo y la segunda al liberalismo, pese a que la alquimia colonial suele transformarlos. Ahora bien, más allá de las dos actitudes, encontramos en el autor la adhesión a cierto hispanismo, no sólo por los antecedentes de los movimientos revolucionarios, la herencia lingüística, el humanismo y unas cuantas referencias, sino también porque el entronque hispano daría sustento a una base presuntamente endeble y porque las tradiciones se afirmarían desde la oposición: “Si como simples «americanos» somos dependientes o complementarios (los hijos falsos de Américo Vespucio), como hispanoamericanos la cosa cambia, la larga tradición es otra. Sólo en esta última y vueltos contra la misma España –aun por sobre la quiebra de nuestro hontanar *ab-origen*– América volvió a empezar de nuevo: se sintió libre y empezó su larga y propia caminata histórica” (p. 367). La afirmación por oposición se comprende; pero la condena directa a la dependencia o complemento, o el ganar tradición por el entronque contrapuesto, no resultan aceptables. El problema del nombre ya fue discutido y resignificado, mientras que el más allá de la filiación y de la fobia supone una saludable madurez tal que no se necesita el entronque hispano para afirmarse, y de hecho el hontanar aborígen no lo necesitó ni necesitará, así como tampoco el mestizaje, que ya conduce a otra cosa que desdibuja totalmente la remisión hispana. Por tanto, cuando América se

preocupa más por cómo incide su relación con la identidad europea, la balanza revela nuevamente su inclinación. Revela que lo que parecía al mismo nivel no lo está (no lo estuvo, no lo estará). Por eso el hispanismo moderado o crítico es incompatible –o, al menos, genera tensiones– con el posicionamiento situado. Una vez más, aunque desde luego ya no se trate de la admiración ciega, sino de un intento por ajustar las cuentas, subrepticamente se cuela el embelesamiento que imanta, envuelve y aleja los pies de la tierra. Así como no hay que buscar lo universal en un lugar, tampoco hay que buscar la tradición en la afirmación y negación del elemento hispano, porque por más que se incorporen aspectos críticos, éstos se convierten funcionalmente en el refuerzo de una suerte de hispanofilia presentable.

La pirámide no se alimenta de una figura exterior para modelarse, sino del pozo nutricio. Ese mismo pozo nutricio que en el siglo XIX hizo de las corrientes importadas (romanticismo y positivismo) una versión local cuya traducción en términos de fidelidad al original se volvió imposible. Los espejos están rotos. El romanticismo –prosigue Casalla– sirvió al fermento revolucionario, pero no más que eso. El positivismo, en cambio, sirvió a la estabilización de un orden acorde a las nuevas elites criollas, donde la modernización y el progreso se conjugaron con el endeudamiento y la obediencia externa. “Igualmente no todo fue positivismo en este período. Un grupo más pequeño de intelectuales, generalmente alejado de los favores de la «inteligencia oficial» en sus respectivos países, volvió a plantear el tema bolivariano de la *unidad latinoamericana*” (p. 354). Desde Alberdi hasta Ugarte y Ramos, pasando por Torres Caicedo, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, Rubén Darío y el infaltable José Martí. Pese a que este punto bordea la delimitación que se autoimpuso

Casalla en el libro, lo que queda afuera (siglos XX y XXI) no deja de ser algo grande e importante para la filosofía latinoamericana y para la filosofía de la liberación, e incluso para la perspectiva que completa el camino hasta el presente. De todos modos, el autor analiza el devenir de las instituciones en la cultura latinoamericana en sus múltiples dimensiones (política, religión, educación, artes y oficios, libros, imprenta, periódicos, literatura, teatro, arquitectura, etc.) y épocas (colonia, independencia, organización nacional). Y en tal reconstrucción sobresale el momento en que Buenos Aires –por decirlo muy suave y elípticamente– prescinde del ideal de unidad regional, así como prescinde de sus Libertadores y de una liberación en serio, y abre camino a la tan problemática balcanización y dependencia. “Después de la muerte de Bolívar (1830) y con San Martín exiliado [...], el ideal de la integración iberoamericana pasa a ser un simple y loable sueño [...]; mientras tanto, «los padres de las nuevas patrias» se largaron a crear casi tantas republiquetas como puertos comerciales existían” (p. 393). Una vez consumada la disgregación, Inglaterra se erige en prestamista de casi todos los nuevos países, las dirigencias locales se asientan y comienza “la organización de esos débiles y pequeños Estados parroquiales. Llega la época de dictar constituciones, de «modernizarse». La fiebre constitucionalista se limitó a adaptar más que a crear” (pp. 395-396). Ahí se consolidan los dolores de las jóvenes nacionalidades en formación, los desgarramientos que no se han podido subsanar y que, sin embargo, lejos de echar por la borda, antes bien enaltecen el ideal de unidad latinoamericana, que quizás no se halle en lo alto e iluminado, sino en lo profundo, en el pozo que emerge.

normas y políticas editoriales

Normas para el envío de contribuciones

Idiomas aceptados: español y portugués.

Las contribuciones pueden ser:

Artículos Textos originales, inéditos. Serán sometidos a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 7.500 y 10.000 palabras (entre 45.000 y 60.000 caracteres con espacios) incluyendo las notas al pie.

Reseñas Reseñas de libros publicados recientemente. Serán sometidas a doble referato ciego, a través de evaluadores externos al comité editorial de la revista.

Extensión: entre 1.500 y 6.000 palabras (entre 15.000 y 37.000 caracteres con espacios).

Debates Comentarios a los artículos publicados en la revista (extensión: hasta 2.500 palabras) o contribuciones de varios autores que discutan sobre una misma problemática filosófica (extensión: 2.500 palabras por contribución - se aceptan propuestas alternativas fundadas).

Crónicas Crónicas de eventos académicos y otras instancias de producción filosófica en vivo (extensión: entre 1.500 y 4.000 palabras).

Márgenes Experimentación estilística, formato abierto, juego con los límites del discurso filosófico (académico o ensayístico).

Importante: no se aceptarán envíos que no se ajusten a las normas.

Todas las contribuciones deben enviarse a través de la página de la revista: www.revistaideas.com.ar, pestaña “envío de contribuciones”, donde deberá crearse una cuenta. Como parte del proceso de envíos, deberá firmarse una declaración de originalidad

Pautas para artículos

(ver abajo las pautas específicas para reseñas y crónicas)

Enviar en dos archivos en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

A) Artículo completo:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Proveer el identificador ORCID del autor (si se posee uno).
5. Resumen en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
6. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés. Las palabras clave en castellano deben ir precedidas por “PALABRAS CLAVE:” (en mayúsculas). Las palabras clave en inglés deben ir precedidas por “KEY WORDS:” (en mayúsculas y con espacio entre los dos términos). Todas las palabras clave deben estar separadas por guiones largos (–). Ej.: KEY WORDS: Colonialism – Telluric Bond – Gaucho – Latin American Philosophy.
7. Breve CV en forma de párrafo (200 palabras).
8. Texto completo del artículo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
9. Bibliografía. Incluir en la bibliografía el DOI de los textos citados (si cuentan con uno). Ej.: Ralón, Graciela, “El acontecimiento como enigma y huella” en *Cuadernos de Filosofía*, N° 75, pp. 69-81. <https://doi.org/10.34096/cf.n75.10978>.

B) Artículo preparado para referato ciego:

1. Título del artículo en castellano e inglés (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).

2. Abstract en castellano e inglés (200 palabras cada uno).
3. Cuatro palabras clave, en castellano e inglés (separadas por guiones).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5).
5. Bibliografía.

NOTA: si se mencionan obras del propio autor, reemplazar la referencia, tanto en el texto como en la bibliografía, por la leyenda “AUTOR”.

Pautas generales:

- Notas: a pie de página, fuente Times New Roman tamaño 10, justificado.
- No utilizar negritas ni subrayado en el cuerpo del texto.
- Evitar doble espacio entre palabras y al final de cada párrafo.

Citas y notas al pie

- Todas las citas deben estar traducidas al castellano. Si se considera necesario incluir también la versión en idioma original, hacerlo en nota al pie.
- Las citas en el cuerpo del texto que superen las cuatro líneas de extensión deben insertarse en un párrafo aparte, con márgenes izquierdo y derecho de 1cm, letra tamaño 11, justificado, sin sangría, interlineado simple, sin comillas.
- El índice numérico de las notas al pie debe ir siempre luego del signo de puntuación (luego del punto o del signo de pregunta/exclamación, si la nota está al final de la oración, o luego de la coma, punto y coma, etc. si la nota está dentro de la oración).
Ej.: Esto lo sostiene Deleuze en su tesis sobre Spinoza.¹

- Utilizar corchetes con tres puntos [...] para indicar que la cita continúa o que alguna frase quedó elidida.
- Utilizar comillas comunes: “...”. Dentro de las comillas comunes, utilizar las comillas francesas: “... «...»...”

Palabras en otras lenguas

- Toda palabra perteneciente a otra lengua debe estar en letra cursiva.
- Si se desea aclarar un término en su idioma original, hacerlo entre paréntesis ().

Referencias a la bibliografía

- Incluir todas las referencias a la bibliografía en las notas al pie.
- La primera vez que se cita una obra: mencionar los datos completos (para el formato de la cita según el tipo de texto citado, cf. infra, “Modo de citar”).

Ej.: Deleuze, Gilles, *Diferencia y repetición*, trad. M. S. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 42.

- Si se vuelve a hacer referencia a la misma obra: mencionar solamente el autor y la abreviatura *op. cit.* (en cursiva) seguida del número de página al que se remite.

Ej.: Deleuze, Gilles, *op. cit.*, p. 56.

- Si se hace referencia a la misma obra a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibíd.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibíd.*, p. 3).
- Si se maneja más de una obra del mismo autor: citar las obras con sus datos completos la primera vez que se haga referencia a ellas y luego, si se vuelve a hacer referencia a ellas, indicar el título o las palabras iniciales del título de cada una, luego *op. cit.* (en cursiva) y el número de página al que se remite.
- Si se hace referencia a la misma obra y misma página a la que se hizo referencia en la nota al pie inmediatamente anterior: utilizar la abreviatura *Ibídem* (en cursiva).
- Si se utilizan letras, siglas o abreviaturas especiales para referirse a una determinada obra o edición, indicarlo lo más claramente posible en nota al pie, la primera vez que se haga referencia a esa obra.
- Si no hay referencia a una cita textual, sino que se cita indirectamente, utilizar la abreviatura *Cf.* (en cursiva) seguida de la referencia bibliográfica y el número de página.

Sección bibliográfica

Indicar, en orden alfabético según apellido del autor, todos los datos de los textos citados o a los que se hace referencia en las notas a pie de página y, si corresponde, otra bibliografía consultada pero no citada. Si se menciona más de una obra del mismo autor, no se repite el nombre, sino que se lo reemplaza por tres guiones (—).

Modo de citar:

Libros:

Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor/editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año.

Ej.:

Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996.

Capítulos de libros / Artículos en compilaciones:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en Referencia al libro (como se indicó arriba), pp. XXX-XXX.

Ej.:

Beiser, Frederick, “The Enlightenment and Idealism” en Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 18-36.

Artículos en revistas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva*, volumen/número, año, pp. XXX-XXX.

Ej:

Dotti, Jorge E., “Jahvé, Sion, Schmitt. Las tribulaciones del joven Strauss” en *Deus Mortalis*, N° 8, 2009, pp. 147-238.

Artículos en revistas electrónicas:

Autor (Apellido, Nombre), “Título entre comillas” en *Nombre de la revista en cursiva* [en línea], volumen/número, año, pp. XXX-XXX si corresponde. Consultado el dd/mm/aaaa. URL: xxx.

Ej.:

Razzante Vaccari, Ulisses, “A disputa das Horas: Fichte e Schiller sobre arte e filosofia” en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], N° 5, 2012. Consultado el 16/03/2015. URL: <http://ref.revues.org/263>.

Pautas específicas para reseñas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título de la reseña (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).

2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Datos completos del libro reseñado, respetando el siguiente formato:
 Autor (Apellido, Nombre), *Título en cursiva*, datos del traductor editor/etc. si corresponde, Lugar, Editorial, año, cantidad de páginas.
 Ej.: Deleuze, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Horst Vogel, Barcelona, Muchnik Editores, 1996, 348 pp.
5. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
 - No deben incluirse notas al pie.
 - Para hacer referencia a la obra reseñada, indicar simplemente “p.”, seguido por el número de página entre paréntesis (p. xx), en el cuerpo del texto.
 - Se debe adjuntar foto de portada (a 300 dpi).

Pautas específicas para crónicas

Enviar en un único archivo en formato .doc, .rtf u .odt (Word u OpenOffice):

1. Título, que debe ser el nombre del evento del que trata la crónica (centrado, fuente Times New Roman tamaño 14, en negrita).
2. Nombre y apellido del autor/es (centrado, fuente Times New Roman tamaño 12).
3. Pertenencia/s institucional/es sin abreviaciones y país (entre paréntesis, centrado, fuente Times New Roman tamaño 12; todo separado con guiones). Ej.: (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - Universidad de Buenos Aires - Argentina).
4. Texto completo (justificado, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado 1,5, con sangría de 1 cm al comienzo de cada párrafo).
5. El primer párrafo debe ser de carácter informativo, indicando el qué, cuándo y dónde del evento cronicado.
 - No deben incluirse notas al pie.

- Se debe adjuntar material gráfico (a 300 dpi): fotos del lugar de realización, conferencias, etc.
- Cada imagen debe ir acompañada de un breve epígrafe.

NOTA: *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea* se reserva el derecho de realizar modificaciones formales menores sobre las contribuciones recibidas, de acuerdo al estilo de la revista.

Políticas Editoriales

Sistema de arbitraje

Los autores interesados en colaborar con *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* pueden enviar sus manuscritos por medio de nuestra página en la sección de Envíos. Nuestra revista utiliza en su proceso editorial el sistema de administración de revistas Open Journal System (OJS) diseñado por Public Knowledge Project (PKP).

Las contribuciones enviadas a las secciones de “Artículos” y “Reseñas” son sometidas al procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). En cambio, los textos destinados a las demás secciones son evaluados por los editores y sólo en casos puntuales remitidos a especialistas externos.

La revista acepta textos en español y portugués.

Con el envío del manuscrito, los autores declaran que el texto es original y de su autoría, y que poseen los derechos de propiedad intelectual sobre él. Asimismo, que el texto no fue publicado previamente en otro medio, ni que está siendo sometido a consideración por ninguna otra revista. Por último, que el texto respeta las normas de estilo de la revista para la preparación de los manuscritos.

El proceso editorial consta de las siguientes etapas:

1. Las propuestas recibidas serán evaluadas en primer lugar por el Grupo Editor, quien examinará la pertinencia temática, originalidad y calidad, así como la adecuación con las pautas formales según las condiciones especificadas para cada sección de la revista (artículos, reseñas, crónicas, márgenes y debates).

2. Los artículos que se adecúen al estilo editorial de la revista serán enviados a dos evaluadores externos al Grupo Editor y especialistas en el campo según el procedimiento de doble referato ciego (*double blind peer review*). Por esta razón, los textos deben evitar las referencias explícitas al autor de modo que se conserve su anonimato. El arbitraje puede concluir en las siguientes opciones:
 - a) Se acepta la publicación sin modificaciones
 - b) Se acepta la publicación con modificaciones (sustantivas o accesorias);
 - c) Se rechaza la publicación.
3. Si se obtienen dos dictámenes favorables, el texto será publicado y se procede a su edición, diseño y publicación.
4. En caso de que al menos uno de los pares evaluadores considere necesario introducir modificaciones en el texto, el original será remitido nuevamente al autor para que realice los cambios señalados o emita un descargo acerca de la pertinencia de la evaluación recibida. Para tal fin, contará con un plazo de 15 días corridos desde la recepción del dictamen. El texto corregido será enviado al mismo evaluador quien emitirá nuevamente un dictamen.
5. La evaluación negativa (c) por parte de ambos evaluadores supone el rechazo inapelable de la publicación.
6. En caso de existir discrepancias entre los dictámenes, se podrá convocar a un tercer evaluador. El Grupo Editor, por su parte, conserva el derecho de determinar la pertinencia de convocar a un nuevo evaluador o ejercer la potestad de decidir directamente sobre la publicación de los textos objeto de discrepancias.
7. Los textos aprobados para su publicación son sometidos a un proceso de corrección de estilo con el fin de eliminar erratas y otros problemas de orden estilístico.

Ante cualquier duda sobre la gestión de manuscritos, enviar un correo a la siguiente dirección electrónica:
secretaria@revistaideas.com.ar.

Acceso abierto y licencia Creative Commons

El material publicado en la revista es de acceso abierto y está sujeto a la licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0. Su contenido es accesible de manera libre y gratuita para los lectores de cualquier

parte del mundo. Se permite la copia y redistribución del material en cualquier formato. Se permite la remezcla, transformación y creación de nuevas obras a partir del material. Esto puede hacerse sólo bajo los siguientes términos: (1) la atribución adecuada de autoría del material y la indicación de cambios realizados, (2) la prohibición del uso del material con fines comerciales, y (3) la conservación del mismo tipo de licencia en caso de redistribución y reutilización.

Derechos de autor

Los autores que publican en esta revista acuerdan ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados. Conservan los derechos de propiedad intelectual de la obra y conceden a *Ideas* el derecho a la primera publicación del material bajo licencia CC BY-NC-SA 4.0. Las futuras reproducciones deberán dar reconocimiento adecuado a la publicación original.

Cuotas de publicación

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (*no submission charges*).

Financiación

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea no recibe financiamiento de ninguna institución pública ni privada, sino que funciona por la colaboración de sus editores bajo los principios del cooperativismo y gracias a las donaciones voluntarias de sus lectores.

Preservación digital

La preservación digital de la revista y su contenido (bases de datos y archivos) se realiza de manera automatizada por medio de las tecnologías LOCKSS y CLOCKSS incorporadas en el software de administración OJS.

Además, por protocolo, se realizan copias de seguridad del sitio web con todo su contenido (base de datos y archivos) en el servidor de alojamiento.

Detección de plagio

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente, ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano. Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella. Para la detección de eventuales plagios o autoplagios, la revista utiliza el software gratuito *Dupli Checker* y revisiones no automatizadas hechas por los editores. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando un descargo. De no ser el mismo satisfactorio, se procederá al rechazo del trabajo.

Código ético

Ideas adhiere al código de ética del Comité de Ética en Publicación (COPE, según sus siglas en inglés) bajo los principios de imparcialidad, objetividad y honestidad.

Respecto del conflicto de interés, el comité editorial insta a autores, editores y revisores a declarar inmediatamente la presencia de vínculos financieros, políticos y/o personales que puedan influenciar las decisiones tomadas en las distintas etapas del proceso editorial. Luego, se compromete a tomar las medidas necesarias (ej. redesignación del jurado) para solucionar el conflicto.

