

Ideas²²

²² Revista de filosofía moderna y contemporánea

homenajes

Trímboli:
Las huellas de lo absoluto
Freixas: La señora de Ambrosioni
y el pequeño Eduardito:
la escuela cabe en un gesto
Rio: Una pedagogía del encuentro
para estar-siendo-con-otros-en-el-amor

artículos

Estar en el peronismo o ser marxista.
Un recorrido por los posicionamientos
filosófico-políticos de Kusch en los
sesentas y setentas

MARTÍN SEBASTIÁN FORCINITI

Usos de Lenin en García Linera.
De traducciones y desencuentros
en un continente leninista

JUAN PABLO PATRICLIA

La disputa del cartesianismo como clave
de estudio de la relación filosófica
entre Spinoza y Leibniz

LEILA JABASE

Entre la libertad y el destino:
aportes desde la dialéctica sartreana

MAXIMILIANO CLADAKIS

La disputa sobre la doctrina
de la potestad indirecta.
Hobbes contra Bellarmino

ANDRÉS DI LEO RAZUK

crónicas

Feminismos hoy. Contribuciones
filosóficas contra las violencias,
la discriminación y las exclusiones.

"Una crónica metafilosófica"

GIOVANNA MIOLLI

Taller de discusión
"Spinoza canibalizado"

BAUTISTA ALBERIONE SCHIAVI
Y THEO ORTEGA DI PIETRO

reseñas

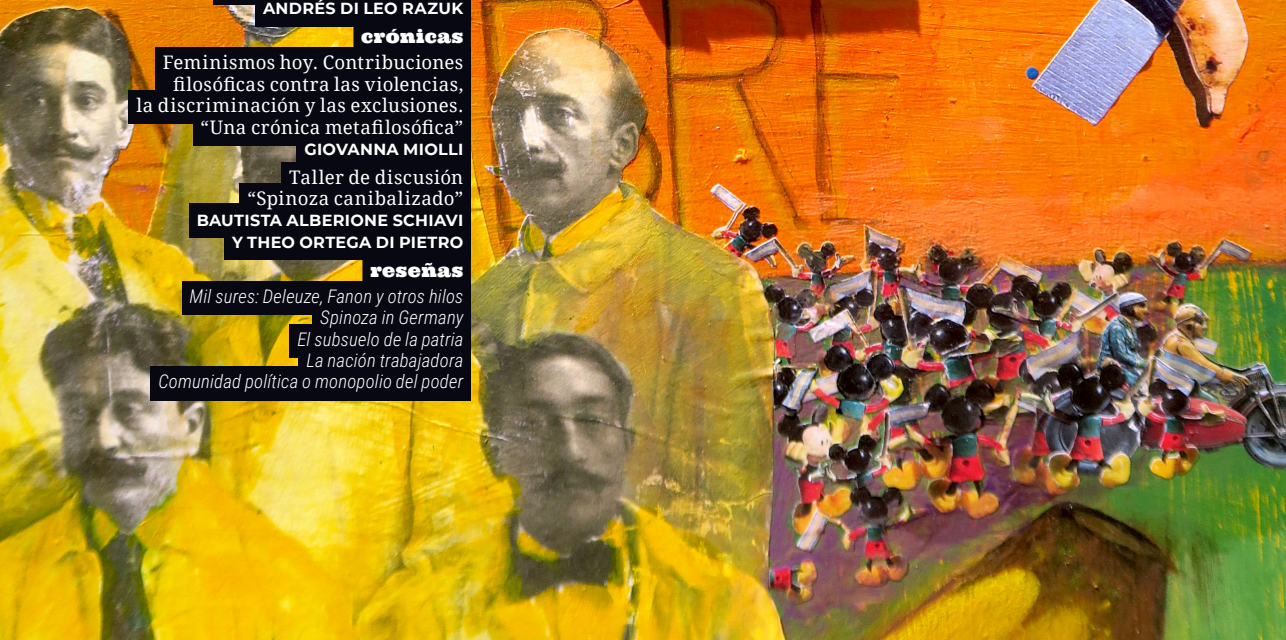
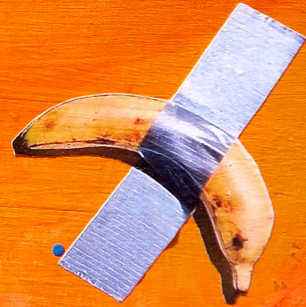
Mil sures: Deleuze, Fanon y otros hilos

Spinoza in Germany

El subsuelo de la patria

La nación trabajadora

Comunidad política o monopolio del poder



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 3° 43**

(1424) CABA - Argentina

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE

INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA www.ragif.com.ar

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 22

Noviembre de 2025 - marzo de 2026

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)



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

homenajes PÁGINA 15

1. Trímboli. Las huellas de lo absoluto
GABRIEL D'IORIO PÁGINA 16
2. Freixas. La señora de Ambrosioni y el pequeño Eduardito: la escuela cabe en un gesto
ÁNGELA MENCHÓN PÁGINA 28
3. Rio. Una pedagogía del encuentro para estar-siendo-con-otros-en-el-amor
LUCIANO MADDONNI PÁGINA 36

artículos PÁGINA 45

1. Estar en el peronismo o ser marxista. Un recorrido por los posicionamientos filosófico-políticos de Kusch en los sesentas y setentas
MARTÍN SEBASTIÁN FORCINITI PÁGINA 46
2. Usos de Lenin en García Linera. De traducciones y desencuentros en un continente leninista
JUAN PABLO PATRIGLIA PÁGINA 84
3. La disputa del cartesianismo como clave de estudio de la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz
LEILA JABASE PÁGINA 116
4. Entre la libertad y el destino: aportes desde la dialéctica sartreana
MAXIMILIANO CLADAKIS PÁGINA 154
5. La disputa sobre la doctrina de la potestad indirecta. Hobbes contra Bellarmino
ANDRÉS DI LEO RAZUK PÁGINA 180

crónicas PÁGINA 207

1. Feminismos hoy. Contribuciones filosóficas contra las violencias, la discriminación y las exclusiones. “Una crónica metafilosófica”
GIOVANNA MIOLLI PÁGINA 208
2. Taller de discusión “Spinoza canibalizado”
BAUTISTA ALBERIONE SCHIAVI Y THEO ORTEGA DI PIETRO PÁGINA 243

reseñas PÁGINA 251

1. Cuestiones de archivo: presentación metodológica sobre Deleuze en el contexto de los estudios críticos de la modernidad-colonialidad
MARTIN MASCIARDI PÁGINA 252
Reseña de: Pósleman, Cristina, *Mil sures: Deleuze, Fanon y otros hilos*, Mendoza, Qellqasqa, 2023, 226 pp.

2. Nuevas exploraciones en torno a la recepción del pensamiento político y religioso de Spinoza en Alemania

MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 260

Reseña de Yonover, Jason Maurice y Gjestal, Kristin, *Spinoza in Germany. Political and Religious Thought Across the Long Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2024, 331 pp.

3. Las fuerzas del suelo

MARIANO GAUDIO PÁGINA 266

Reseñas de Liaudat, Santiago; Tóffoli, Magdalena; Fontana, Juan Manuel, *El subsuelo de la patria. Historia del Movimiento de Trabajadores Excluidos*, Buenos Aires, Prometeo, 2ª ed., 2024, 340 pp.

Callegaro, Francesco; González, Matías X.; Pinacchio, Ezequiel (comps.), *La nación trabajadora. Futuro pasado de un imaginario popular*, Rojas / Buenos Aires, Nido de Vacas / LIMES, 2025, 213 pp.

Braceras, Diana, *Ayni o Leviatán. Comunidad política o monopolio del poder*, Buenos Aires, Ciccus, 2025, 336 pp.

normas y políticas editoriales PÁGINA 285

editorial

“¡Nadie da más!”. Y sin embargo, damos más. Damos más políticamente, tejiendo redes y luchando en las urnas (con mayor o menor suerte) por retomar un proyecto de país soberano e inclusivo. Damos más intensivamente, volcándonos una y otra vez a las calles. Damos más en tanto filósofs, poniendo nuestra pasión en estas humanidades que no cesan de ser bombardeadas en nombre de un Capital anti-humano. Seguimos pensando, aún en tierra arrasada; seguimos escribiendo, aún ante la amenaza del caos afásico. Y sin embargo, nadie da más.

“¡Nadie da más!”. Con esta sentencia seca y hastiada, miramos, impávidxs y doloridxs por sus efectos en nuestras vidas, el fracaso de un nuevo intento del liberalismo vernáculo de implementar su plan económico, que esta vez sí iba a funcionar, porque sin déficit fiscal y sin emisión monetaria para financiar al tesoro, la inflación —que es “siempre y en todos lados un fenómeno monetario”—, no tendría razón de ser. Además, si el precio lo pone la demanda y no los costos de producción, entonces, induciendo a una disminución de la demanda vía enfriamiento del consumo —provocado, ante todo, por la pérdida del poder adquisitivo del salario—, la inflación sería atacada por dos flancos a la vez y finalmente terminaría doblegada. ¿Y qué haríamos con el dólar? “Planchadito, planchadito”, como toda la vida. Con tasas exorbitantes en pesos —superiores con creces a la tasa de devaluación— se favorece un magnífico negocio financiero que, por un lado, incentiva la liquidación de dólares para posicionarse en instrumentos en pesos (desde el prosaico plazo fijo hasta instrumentos más sofisticados como letras o bonos), lo que, por su parte, tiende a fortalecer al peso vía aumento de la demanda. Mientras la ventana de oportunidad permanece abierta, se aprovecha la tasa de interés en pesos —que no es otra cosa que la creación de dinero a partir del dinero— y luego, llegado el momento, se desarman las posiciones en pesos para comprar dólares nuevamente, para fugarlos o esperar hasta

que la ventana de oportunidad vuelva a abrirse y continuar con el círculo. Este mecanismo, conocido popularmente como “bicicleta financiera” o “*carry trade*”, tiene como contracara la apreciación de la moneda y, con ello, el aumento de los ingresos de los argentinos medidos en dólares. Una jugada magistral a dos bandas: ¡Qué relajante llegar al *free shop* y que todo parezca barato!

Mientras tanto, el costo de vivir y producir dentro de las fronteras se encarece en consecuencia y a la gente comienza a faltarle la plata para llegar a fin de mes. Nótese, sin embargo, que el “aumento” de los ingresos no responde a un incremento de la productividad sistémica de la economía sino a una intervención directa sobre una variable financiera (el precio del dólar). Y, en verdad, como la salarial también es un ancla del modelo para que el aumento de la demanda no presione sobre la inflación, el dólar barato es aprovechado únicamente por aquel que tiene un excedente y puede gastar en el exterior. Fronteras adentro es verdad que la inflación baja pero al costo de volvernos carísimos en moneda dura. Esto es, combatir la inflación volviendo impagables los bienes y servicios de una economía se parece bastante a tratar la enfermedad matando al enfermo. Entonces, ¿si el método para bajar la inflación implica consumir menos —vale decir: vivir peor—, para qué queríamos bajarla? Se comprende así que las variables económicas deben ser tomadas en términos diferenciales (ingresos contra gastos, por ejemplo) y no como si las variables fueran algo en sí mismo: nadie come números. ¡Pero nada de emitir para pagar aumentos a lxs jubiladxs, a lxs discapacitadxs o a lxs docentes! Porque para un gobierno de extrema derecha no es emisión la moneda creada endógenamente para inflar la rentabilidad de los inversionistas, sino sólo la creada para asistir a lx ciudadanx de a pie. Es fácil de advertir la diferencia de naturaleza: una va a la economía real, la otra al sistema financiero. La diferencia no es económica, sino política. Pero el *carry trade* siempre llega a su fin. Y no es un hecho fortuito, sino parte de su forma esencial. El castillo de naipes jugado contra el futuro se desmorona inevitablemente y ya no hay tasa que haga triunfar la codicia sobre el perfume casino de los verdes crocantes. En Argentina, a su vez, esta dinámica se ve acelerada por el carácter bimonetario de nuestra economía, lo que redundará en que todo el mundo conozca el chiste y termine especulando

con el precio de las divisas. “Usted está aquí” dice el meme del eterno retorno de lo nacional a lo colonial, que sería verdaderamente gracioso si no fuera tan trágico y desesperanzador.

Mientras tanto los dólares necesarios para garantizar el retorno de la inversión se vuelven cada vez más escasos y comienza a sonar el eterno *Tic-Tac* de la patria financiera. Ante la inminencia del desastre, el Estado argentino en lugar de cambiar la política económica elige la capitulación. Vale decir, mientras se escriben estas palabras, Argentina ya no es un país soberano —si entendemos, claro, que la soberanía es indivisible—, pues, por expresa voluntad del Presidente de la Nación y sus Ministros, el Estado argentino se ha transformado de facto en un protectorado financiero gestionado desde la Secretaría del Tesoro de los Estados Unidos de América en Washington DC. Lo dicho: nadie da más. La situación actual es desesperante. Y, sin embargo, damos más. Damos la lucha en las urnas y en la calle. Pensamos y escribimos. La vocación de colonia colisiona contra la tradición emancipadora de nuestro pueblo.

El gobierno de Milei, en esto como en todo, actúa como si las tradiciones populares no existieran. Va borrando con el codo lo que escribe con la mano, como si las catástrofes económico-sociales-políticas ocurrieran porque sí, o más aún, porque las fuerzas conspirativas, otrora (y tantas veces) fenecidas, operasen omnipotentes en contra de un supuesto proyecto que en verdad es un anti-proyecto. Así como reescriben la historia con cantidades improbables de años, de fracasos, decadencias y de cualquier eslogan marketinero circulante, así también soslayan el escenario cotidiano con ingeniería del caos y posverdad dosificadas. Si en nombre de la posverdad se puede mentir a diestra y siniestra, ¿qué queda para una suerte de perspectiva histórica? El video oficial sobre el 12 de octubre intenta transformar la memoria de la violencia y la sangre de la conquista en una gesta civilizatoria, a Colón en el héroe de la liberación, y al colonialismo en una ofrenda de la fortuna. Una vez más, el mito sacrificial del progreso, la modernización, la civilización, el desarrollo, etc. Una vez más, el estar mal hoy para quizás alguna vez, en otro puñado arbitrario de años y por las inexplicables bondades del dios mercado, estar bien. Una vez más la absurda promesa, típicamente neoliberal, de un bienestar deducido del malestar. Por un lado, es tentador no darle cabida ni entidad a relatos caprichosos que se dan de

bruces con la evidencia histórica y el consenso de la comunidad científica. Pero, por otro lado, es la ocasión de poner en serie, o reconectar trans-históricamente, el gesto colonizado y colonizador ante el poder financiero de Estados Unidos, la cesión inaudita de soberanía frente a la gestión Trump-Bessent, con la lucha de los 500 años. No sólo porque revitaliza la disyunción entre ser nación o ser colonia, y entonces pone de manifiesto el rol colonizado (desde afuera) y colonizante (hacia adentro) de una clase dominante (para llamarla de alguna manera y generosamente) que carece de ideas e insiste testaruda con anti-proyectos (en definitiva, autodestructivos y, sin embargo, asumidos fanáticamente por una mágica sensación de que no les afecta o que se van a salvar); sino también porque refleja las contradicciones y sinsentidos de una época que corre el límite de lo indecible, busca el cualquiercosismo o la megalomanía y, encima, se cree original o rebelde, y se piensa ajena a la realidad por ironía o consumo irónico. En este contexto, saltando sobre su sombra, parece que se puede decir cualquier cosa sobre los últimos 500 años, porque se puede saltar la historia, reivindicar posturas pre-jurídicas o reírse y/o festejar la crueldad, mientras el sangrado social se acelera. Entre el ridículo y la provocación, el dejar morir neoliberal no atañe a los dólares, a los bonistas, a los mercados o a la macroeconomía, sino precisamente a todo lo que está dentro, pequeño y vital, capaz de engendrar rebusques, interpelar desde los márgenes y romper las planillas de excel. El malestar crece, y la única reacción oficial consiste en negar, fugar hacia adelante evocando un salvataje, o fingir demencia.

Y sin embargo: nadie da más. A pesar de la convicción del optimismo, en momentos así, hasta las convicciones más profundas parecen tambalear: ¿Sigue siendo nuestra democracia un mecanismo eficaz para resolver los problemas del país? ¿Es admisible que un candidato se presente a elecciones declarando que no cree en la democracia y que su misión es destruir al Estado desde adentro, caracterizándolo como un personaje abominable que trata a sus ciudadanxs como un pedófilo a sus víctimas? ¿Puede un Presidente desconocer las leyes del Congreso o condenar a muerte a lxs más vulnerables porque los recursos del Estado no son para ellxs sino para financiar la salida de los inversores financieros? Y estas preguntas nos devuelven otras, más inquietantes aún: ¿Puede un Estado elegir el suicidio? ¿Es

parte de la libertad del electorado hacerlo? Y si resultara que sí, que el pueblo se equivoca, que desea incluso su propia destrucción... ¿cómo evitar que lo haga? ¿Sería necesario establecer un código de valores al que lxs candidatxs deban adherir para presentarse —por ejemplo, respetar la pluralidad, comprender la importancia del cuidado de lxs más vulnerables y de la educación, fomentar el respeto a la legalidad vigente (o al menos no hacer abiertamente apología del delito), etc.— esto es: restringir la oferta electoral a lxs candidatxs que se comprometan con una axiología mínima de Estado?

Claro que, inmediatamente, surge el problema de definir cuáles serían esos valores. Se pone en evidencia, entonces, que detrás de los valores del sentido común o la “normalidad” hay relaciones de fuerza y de poder, y que la discusión del valor no se salda encontrando “supra-valores”, sino reconociendo que la vía del valor no acalla el conflicto. Todo lo contrario: la tiranía de los valores no cesa de amenazarnos. El fracaso de exacerbar la “racionalidad” como valor fundamental de la política democrática —o de condenar la irracionalidad como anti-valor— se evidenció ya en la campaña del 2023. Además, y considerado desde la perspectiva del deseo, no hay objeto más deseable que el prohibido. Esto es, intentar restringir el deseo limitando sus objetos no parece hacer otra cosa que potenciar lo que se quiere evitar. Más aún: el deseo no tiene siempre objeto, y sus producciones sociales son justamente lo que se trata de pensar.

Tal es el origen de la pregunta fundamental de la filosofía política: ¿por qué combaten los hombres por su servidumbre como si se tratara de su salvación? Esta frase hace eco con la sentencia “el pueblo nunca se equivoca”. ¿No se equivoca, acaso, cuando elige los grilletes ¡y lo hace en nombre de la libertad!? En un sentido se equivoca, sin duda: apoya las condiciones de su sometimiento. Pero en términos de deseo, de afectos y pasiones, la decisión soberana no es susceptible de verdad o falsedad, de equivocarse o acertar en la prueba del buen camino, el buen sentido, el destino del sabio. Se trata, en democracia, de un pueblo que se da su propio derrotero. No hay ideas adecuadas que lo guíen, sino un entramado de ideas inadecuadas en las que debe encontrar aquellas que convengan con su esencia precaria.

Esto no quiere decir que los seres humanos estemos librados a una lucha a tientas por nuestros pellejos, a una sucesión de ensayos y errores que quizás lleven a nuestra propia aniquilación (suenan

los tambores del antropoceno). Es allí donde las humanidades se tornan irremplazables, y el motivo central por el cual deben ser defendidas más allá de la perspectiva gremial. Sólo las humanidades pueden reconstruir y elaborar la memoria del pasado, proveer conocimiento claro e información fidedigna como insumo de las decisiones electorales populares, para evitar repetir los males del pasado. Sólo las humanidades pueden unir los puntos que van de la lucha contra la Universidad Pública y el sistema científico (pero también contra los colectivos feministas y de la diversidad, contra la salud pública, y en suma, contra toda manifestación popular) con el video oficial propagandístico del último 12 de octubre, con su elogio a la colonización y sus ínfulas civilizatorias. Porque si el proyecto es colonizador, nos quiere colonizadxs hasta la médula, al punto que su propia invisibilización, la misma que se des-cubre cuando se la muestra como en-cubrimiento, cobra cuerpo y espesor para dejar en ridículo el fatalismo del “no hay alternativa”, una fórmula dogmática tan afín al tecnicismo economicista y tan incómoda y fútil cuando la filosofía y las humanidades la cuestionan. Porque, en última instancia, si el proyecto es colonizador, es un anti-proyecto, y hay un desafío formativo-cultural.

Las humanidades pueden abordar la pregunta por la servidumbre voluntaria también desde la perspectiva de la educación del pueblo. No se trata de un iluminismo mal entendido, según el cual habría que llenar vacíos recipientes desde saberes terminados, de proveer el método para un recto obrar o evitar el error, de marcar un progreso lineal en una senda pre-fijada desde una torre de marfil. Antes bien, todo lo contrario: en tiempos de interpósitas imágenes y simplificaciones tiktokeras, escuchar, observar, interactuar e interpretar el acontecer, el malestar, el “nadie da más”. El tema no es verla o no verla, sino abrazar la complejidad. La tradición filosófica ha lidiado con la complejidad de lo humano desde su cuna, y no ha cesado de enfrascarse en los desafíos del alma y el cuerpo, de la razón y la pasión. Los últimos desarrollos sobre las emociones, las pasiones y la crítica del cuerdisimo (que permite hacer visible que el problema no es la salud mental del Presidente, sino su plan de gobierno) están en esa estela y marcan un camino a seguir, planteando ciertos interrogantes. ¿Será que podemos convertir nuestros malestares, nuestro agotamiento, en un acervo de potencia, y en una base para construir un proyecto

común? ¿O son estos afectos negativos precisamente aquello que impide que nuestras formas de respuesta y resistencia sean efectivas? La interseccionalidad de las dimensiones del ser humano se entrelaza con la interseccionalidad de las luchas: el espíritu minoritario que debe animar la lucha política sobre la que venimos insistiendo en los últimos editoriales, emerge de ese análisis de las múltiples dimensiones de lo humano. El racismo, la misoginia, el clasismo, el patriarcado y el colonialismo deben ser enfrentados desde un entramado de lxs oprimidxs más poderoso aún. El problema no es el error del pueblo, sino la compleja modulación del vivir mejor en un mundo en crisis.

Y si de vivir mejor se trata, la cuestión de las Humanidades no consiste sólo en una discusión de contenidos y saberes positivos (que, por supuesto, es fundamental). Si fuera sólo eso, el aporte de las humanidades a la educación popular ya sería enorme. Y aún así, hay otro aspecto que quizá sea aún más relevante: la formación en una experiencia que propone otro modo de habitar el tiempo. Formar en Humanidades supone habilitar la apertura de una faz cualitativa del tiempo ausente en la forma de vida que nos propone el capital, esa que nos acerca al límite de ya no dar más. El predominio de los problemas por sobre las soluciones, de las preguntas por sobre las respuestas, de la apertura de posibles inciertos por sobre los atajos hacia el éxito asegurado, del juego de pensamiento por sobre el cálculo utilitarista, habilitan modos de subjetivación atentos a dimensiones de la vida obturadas por la lógica de la aceleración que nos gobierna (y esto más allá de la coyuntura política actual). En lugar de acelerar en todas las curvas, las Humanidades muestran que a veces conviene poner las balizas, estacionar en la banquina y sumergirse en el silencio del paisaje o de una buena lectura. Fomentan, en suma, una experiencia atenta a la vida antes que a su monetización (claro que, justamente por eso, este aspecto es más difícil de registrar en un excel). En la demora del pensamiento late otro tiempo: uno en el que, entre otras plantas raras, pueden también germinar nuevas modulaciones de la imaginación política.

Esta revista, estas páginas, se proponen desde hace diez años ser vehículo de difusión de ese pensamiento situado y orientado a problemas concretos de nuestra realidad. Pero nosotrxs, filósofxs del

presente, sabemos que nuestra responsabilidad no sólo consiste en poner a la luz estos largos procesos históricos sino en asumir la tarea infinita de pensar un futuro posible y mejor. “Nadie da más” pero, sin embargo, seguimos pensando y escribiendo, apostando a que, tarde o temprano, la letra se vuelva carne y el pueblo pueda elegir, convocado por otros afectos, que reúnan y potencien en común. Sabemos, quienes integramos este colectivo editorial, que eso es posible y replicable. *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* aspira, desde sus comienzos, a ser testimonio vivo de esa filosofía práctica.

Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea

GRUPO EDITOR

homenajes



Javier Trímboli. Las huellas de lo absoluto

GABRIEL D'IORIO

Su partida es muy reciente. Para quienes fuimos sus amigos el duelo continúa. No nos aterra la melancolía. Extrañamos su manera de habitar el mundo, su estilo hospitalario y a la vez insumiso, sus ideas: “si a la libertad, a la romántica, se la entiende como exaltación de la propia rareza, como escalada laboriosa de la propia cima, desde la cual proyectar la luz más personal, y si se entiende a estas tareas no como meros deseos de esos que nuestra sociedad permite a mares, sino como programas de vida que sólo descansarán al verse plasmados, también será necesario que nuestro ánimo frente al rigor se modifique. Nadie alcanza esas cimas, nadie goza de esa libertad, si no está dispuesto a tomar el cincel, a soportar los dolores y así trabajarse.”

Profesor, historiador y escritor, exquisito lector de imágenes, archivero tenaz, Javier Trímboli –de él hablamos, de él es el fragmento de *Mil novecientos cuatro. Por el camino de Biale Massé* que recién citamos– enseñó en escuelas, institutos y universidades, trabajó en la creación del Archivo Prisma para la TV Pública, produjo valiosos materiales escritos y audiovisuales para diversos ministerios de educación y cultura, y participó de modo activo del que quizás sea uno de los acontecimientos más recordados de los años kirchneristas: la multitudinaria celebración del Bicentenario. Caminó el país y acompañó a cuanta institución, revista y grupo militante lo

llamara, para dar una charla, escribir un texto, organizar un curso o presentar un libro. Su “ánimo frente al rigor” fue templado por una disciplina de lectura que mantuvo desde muy joven. Su ética, su “propia rareza”, consistió en no dejar nunca de buscar esa libertad “romántica” pero en correspondencia con una libertad pensada como aventura política colectiva que no acate “los caprichos de la técnica y el mercado” y –así lo decía en *Mil novecientos cuatro*– anhele una “nueva creación social”.

En una de sus últimas intervenciones públicas, una actividad en el Centro Cultural Haroldo Conti, le escuchamos decir: “Si al mundo no vinimos a ser felices sino a hacer cosas, tal como alguna vez se dijo, si no nos movemos de esta línea profunda de retroceso y adaptación, comprometemos seriamente a la posibilidad de hacer cosas que valgan con las palabras, ya que por ahí viene nuestro oficio. Nuevas preguntas, nuevas escrituras”. Retomaremos luego esta línea sobre “ser felices”, pero quisiéramos ahora subrayar que el llamado a “hacer cosas” no remite al pragmatismo sistémico que se vincula a lo que Javier denomina aquí “línea profunda de retroceso y adaptación”, más bien se trata de una decidida impugnación que puso de manifiesto continuamente en sus maneras de actuar y escribir. Para un romántico como Trímboli el destino de las palabras era hacer cosas con los cuerpos y de los cuerpos, hacer cosas con palabras. De ahí que en su vida la presencia de lo político asumiera la necesidad de forjar un estilo propio no como la exigencia del alma bella que desconoce los hechos de su propio tiempo sino como la voluntad de dar forma a una existencia que los confronte hasta redefinir sus contornos.

No es casual que se haya dicho de Javier que era un profesor sin par, que exploraba en forma incesante las fronteras de la “materia” a la que se aproximaba. Lo pedagógico aparecía en él como cuidado de un legado en ruinas cuya desesperada pervivencia exigía sostener las palabras en el límite de lo decible. Quizás por eso en cada clase, reunión o encuentro, sin importar las condiciones que oficiaran de punto de partida, Javier hilvanaba imágenes y palabras siguiendo la huella de una conversación arcaica hasta producir una curiosidad nueva sobre cosas ya vistas y oídas. Su punto de partida era la historia, pero su andadura podía desplazarse de un fragmento de *Los pichiciegos* al detalle de una pintura de Alonso, demorarse largamente en un poema de Raimondi y terminar en una cita de

Nietzsche o Benjamin. En torno del objeto o la cita elegida, las palabras instaban a conversar, a pensar. “Por ahí viene nuestro oficio”, decía Javier. Oficio hecho de palabras precisas, también arriesgadas, palabras que sostenía Javier y que a él lo sostenían, palabras que estaban abiertas a un juego agónico cuyo horizonte consistía en ensanchar la libertad colectiva a través del conocimiento de la historia que nos circunda. Su apuesta a “nuestro oficio” transformaba así el clásico *sapere aude*, ahora bajo la influencia de Arendt, en una nueva divisa: *ten coraje para presentar un mundo a los nuevos*.

De esas palabras compartidas también nacieron momentos de escritura que Javier se negaba a definir como “obra”, pero que a nuestro entender constituyen una poética única entre su generación. El escritor Trímboli fue el reverso lúcido y feroz del historiador y el profesor, el incómodo testigo de las “adaptaciones” a la época que nunca (nos) dejaron de acechar. Desde el momento en que declaró con inocencia y seriedad ser “revolucionario”, tradujo ese impulso en textos que ya se inscriben en la extensa y valiosa tradición ensayística argentina. En su escritura, el ejercicio de autocomprensión del yo en el nosotros y del nosotros en el yo podía tomar la forma horizontal del movimiento polar o la vertical de la exploración arqueológica. Ninguno de estos rasgos resultaba aleatorio: ni en lo relativo a su manera de pensar la historia en relación con la política entendida como el único arte capaz de prometer y en ocasiones realizar una vida justa en el mundo *sublunar*, ni en su modo de tratar con los restos de una revolución anhelada y derrotada, pero todavía latente, no definitivamente olvidada.

Ese movimiento polar, esta aproximación arqueológica, no dejó de corresponderse con la elección de autores y obras a los que Trímboli retornaba una y otra vez. En este sentido, hay en su escritura una interrogación de los invariantes de la cultura argentina cuyo poder se observa en el pasaje de un nombre a otro, de una historia a la otra, de una filosofía a la otra, de un drama y también de un destino a otro. Entre *Facundo* de Sarmiento y *Operación masacre* de Walsh, o entre *Las multitudes argentinas* de Ramos Mejía y *Adolecer* de Urondo, no hay armonías preestablecidas, pero sí correspondencias no visibles, “citas secretas”. Si estos libros comparten la condición de ser textos fundamentales de nuestra cultura no es sólo por las ocurrencias de



uno o más intérpretes sino por las relecturas que cada generación y cada época hizo de ellos. Javier creía, como parte de esos lectores, que en esos y otros textos clásicos se cifraba no solo una explicación del pasado, sino el lugar de unas memorias que podían *reactivar una fuerza* en el presente. Por eso no los trataba como si fueran documentos ingrátidos, sin vínculos con lo político. Se animaba a leerlos como fuerzas todavía vivientes a las que había que tratar con cuidado y también irreverencia para comprender nuestra contigüidad existencial con ellas.

Cabría decir entonces que en su “programa de vida” buscó metódicamente proponer nuevas preguntas y problemas que pudieran reactivar esas fuerzas, fuerzas que tuvieran la voluntad de repensar y volver a escribir una historia a la que él se sentía destinado. Por eso fue tan determinante en su obra pensar con y contra la tradición, tal como se hace patente en sus escritos. Dos libros que publicó en el 2023 nos dan indicios sobre esta forma de aproximación. Nos referimos a *Tulio Halperín Donghi. La herencia está ahí*, y *Flores Galindo. La escritura de la historia*. Si en el primero revisita

a Halperín Donghi –a través de la compilación de diez entrevistas comentadas por colegas jóvenes– para recordar las razones por las cuales hay que releer al “más importante historiador argentino del siglo XX” sin dejar de advertir la “condición monstruosa de su escritura y pensamiento. De oscuro enraizamiento argentino”, en el segundo vuelve sobre Mariátegui y la utopía andina a través de otro de sus modelos, el historiador peruano Flores Galindo.

Escribe Javier sobre Halperín: “aunque se sabe derrotado no renuncia ni a la historia ni a la política”. Y a pesar de que “sus conclusiones no son, ni tienen por qué ser, claro está, las nuestras”, volver a Halperín (“la herencia está ahí”, “allí estamos”) es necesario para entender de qué modos nuestros cuerpos y nuestras ideas están maceradas en el territorio de la derrota. Interrogar las razones políticas de la misma resulta crucial para sostenerse en la “intemperie” de la historia, pero también lo es para imaginar futuras victorias sin perder de vista jamás –tal como creía Halperín– “la precaria eficacia de la acción humana sobre el mundo”. Volver a Halperín es necesario a su vez para comprender su forma de habitar el lenguaje, su manera de “dejar correr en su pensamiento la violencia” a través de un uso preciso de la ironía y el sarcasmo, y sus modos de enseñar que, “lejos de la neutralidad y el distanciamiento académicos”, el lenguaje es el terreno en el que se dirime el sentido de los grandes acontecimientos históricos.

En el otro polo Flores Galindo lee a Mariátegui ofreciendo una descripción que en algunos aspectos nos permitiría hablar del propio Javier: “parece próximo a esa incierta corriente marxista que privilegia la práctica sobre la teoría, la intuición sobre la razón, lo espontáneo sobre lo planificado, la creación por encima de las supuestas leyes históricas”. Luego, el propio Javier prosigue: “La «creatividad» es componente central del «estilo» de Mariátegui, y Flores Galindo la entiende no como el fruto individual del genio, sino en relación con su «ubicación histórica», signada por la «superposición de tiempos distintos», desde la modernidad de la fábrica hasta el tiempo cíclico de las comunidades campesinas y el de los pueblos aún gobernados por las campanas de la iglesia.” Para Trímboli entonces la excepcionalidad del pensamiento de Mariátegui consiste en haber trazado una “relación creativa y audaz” entre marxismo, tradición nacional y religión, excepcionalidad que para el autor de *Buscando un inca* no puede explicarse sin su “apertura a la trascendencia” y su “interés por lo Absoluto”.

Ante una herencia de esta radicalidad, que superpone tiempos y apuestas pero “está ahí” (en Argentina, en Perú, en América Latina), “la escritura de la historia” no puede ser indiferente, porque esa indiferencia que se pliega en las normas de la neutralidad objetiva replica en el plano del lenguaje la perspectiva de adaptación ante el mundo: “nada más sancionable que introducir criterios políticos en los análisis”, y si alguien lo hace, dice Flores Galindo citado por Javier, “es un romántico” y su discurso queda invalidado como tal. Con todo, esta coartada antipolítica y por lo tanto antihistórica cuyo terreno de combate es el lenguaje resultaba inaceptable tanto para Mariátegui y Flores Galindo como para Trímboli, quien no dejaba de pensar el lenguaje en relación con lo colectivo, bien como signo del drama y desgarró de la comunidad, bien como exploración de la libertad y asunción de un destino. Es por estas decisiones existenciales que su escritura no podía ser un medio para comunicar sino expresión de las tensiones inherentes a la vida social-histórica. En esa escritura los polos significantes proyectan capas de sentido que pasan de uno a otro y pueden leerse tanto en sus trabajos de “divulgación” como en textos cuyo objetivo es confrontar los temas que definen una vida.

Para concluir esta breve presentación de Javier, en la cual, claro está, no mencionamos todas sus obras ni citamos muchas de sus valiosas intervenciones públicas, nos gustaría compartir al menos el eco de dos textos en los que puede entreverse otra vez la persistencia de esos temas que, así lo decíamos recién, definen una vida. Por un lado, una de sus composiciones más breves, “No tan distintos”, un artículo escrito para *La escena contemporánea* hacia finales de los años 90. Por el otro, su libro más furioso, doliente y brillante: *El virus de lo absoluto. Murena y Urondo. Diario de una investigación*, de reciente publicación.

El segundo número de *La escena contemporánea*, revista que venía a proponer una mirada generacional sobre la política, la cultura y la historia, está dedicado a pensar el 89 desde el 99. El drama que se hace patente en *Mil novecientos cuatro...* en un estilo desesperado, adquiere en este otro texto, ceñido al tema de la revista, un tono jovial, irónico, por momentos burlón. El texto está dedicado a recorrer en forma impresionista 1989, como si en

aquel año se cifrara mucho de lo que la década menemista había producido en los cuerpos y en las conciencias de su generación. El título del artículo refiere a un tema de Sumo que aparece en *After Chabón* y no parece casual: el disco sale en el 87, ese año también muere Luca Prodan. Pero además, 1987 fue, por Semana Santa, el retorno del peronismo al poder en la Provincia de Buenos Aires y el acelerado deslizamiento del gobierno de Alfonsín hacia el colapso económico, un año clave para entender el 89. El *reggae* de Sumo dice entre sus líneas: “Esperando 1989”. Javier lee el 89 desde el 99, pero también desde el 87.

No obstante el juego de rodeos y distancias, el tono general no logra evitar la perplejidad que ese tiempo histórico generaba hasta afectar su propio orden del discurso: “creo que quise ser fiel a la desorientación, aunque también es verdad que el desconcierto, con muchas menos estridencias, perdura y me impide reordenar todo este asunto”. Faltaba esa creencia que pudiera ordenar desde el presente un pasado que aparecía en un rosario de eventos que no terminaba de arrojar luz para entender la época y, sobre todo, para actuar en el presente. Pregunta entonces Javier: “¿Cuál había sido la fuerza odiosa que nos había conducido a perder la fe? Quería verme capturado por la verdad revolucionaria. Capturado, preso, disuelto. Hay una palabra que usa Mariátegui y que me atrae: tramontar, escapar pasando al otro lado de los montes. Ahora se trataba de escapar hacia atrás. Volver al viejo valle, recuperar los hábitos tan criticados.” En el origen de la pérdida de fe en la revolución o en la gran política hay una “fuerza odiosa”: no son sólo los efectos del terrorismo de Estado y el triunfo del neoliberalismo, la fe también se pierde si no divisamos “nuevas costas donde hacer playa”. Ahora bien, ¿era posible “recuperar los hábitos tan criticados”, tal como lo planteaba Trímboli a fines de los 90? Más que posible, en su lectura se volvía necesario, definía el horizonte de intervención de aquella libertad romántica que quería ser también libertad del pueblo.

Ya en *Mil novecientos cuatro* esta necesidad, que se prolonga en “No tan distintos”, tomaba la forma de encrucijada para quedar planteada en las líneas finales del libro, más precisamente en la carta dedicada a Fabián Polosecki, Polo: “el peligro que hoy nos presta suelo es pérfido hasta el refinamiento; no busca sangre, sino vidas a las que ama hasta estrangularlas”. La única salida ante este peligro es “dar forma a una nueva misión colectiva que haga caber en su

propio hueco las más rutilantes bellezas de almas amenazadas por lo opaco. Que nos salve”.

Ante un nihilismo que cabalga la época con refinadas operaciones de consumo y dispositivos de captura cada vez más capilares, no hay salidas sencillas. Por eso se hace necesaria una reflexión que enfrente las grandes cuestiones que hacen a una “nueva misión colectiva”. Peligro y salvación, temas de la poesía romántica y la filosofía desde Hölderlin y Nietzsche, temas que nunca dejaron de estar en sus textos, reaparecen con todo su espesor en *El virus de lo absoluto*. Murena y Urondo. *Diario de una investigación*, la última gran obra de Trímboli. En la contratapa del libro leemos: “Un profesor de historia recibe una propuesta editorial: escribir un libro sobre cultura y política en los años 60 en Argentina. Después de darle varias vueltas al asunto, se anima a retrucar: escribir sobre los sesenta en general, no, es demasiado amplio, vago, impreciso. Pero a través de unas biografías históricamente situadas, sí. Porque a través de una biografía se puede entrever una época, se le puede dar «carnadura», «descubrir un signo». La editorial acepta. Nace entonces *El virus de lo absoluto*, un libro que desborda por todos lados, hacia atrás y hacia adelante, en el tiempo y en los temas, pero que narra la historia del drama argentino reciente, historia que está hecha a su vez de riesgos, apuestas y desdichas, de vidas y obras como las de Héctor A. Murena y Francisco Paco Urondo, revisitadas con una pasión que excede lo biográfico y lo histórico, que es también política, filosófica y poética.”

Ensayo novelado y coral, extenso diario con marcas autobiográficas que lee nuestro presente con hidalguía y temblor, investigación rigurosa, *El virus de lo absoluto* inscribe la política y la historia en el terreno de la pregunta filosófica por el destino: ¿para qué estamos aquí? ¿qué cosas venimos a hacer a este mundo? Las formas de la vida intelectual son repensadas en este libro bajo la influencia de lo sagrado hasta transformar al espíritu en virus, al cuidado de la salud en enfermedad y contagio, al deseo de felicidad en el rechazo total al dominio de las técnicas bienestaristas sobre la vida, a la escritura misma en la presencia en cada trazo de las huellas de lo absoluto, huellas que se hacen dolientes conforme se aproxima el paso a otro plano de la existencia.

Tal como dijo Matías Farías en la presentación de este libro que se realizó en el mes de septiembre, *El virus de lo absoluto* es una “teodicea punk” cuyos “principales existenciarios” son “enfermedad y

agonía, entendidas como lucha”. Esta teodicea forma parte de una época, y es sobre ella que también se pregunta Matías: “¿Qué clase de época, que no es otra que la que estamos viviendo, hizo posible llevar las cosas a tal extremo, para que Javier invoque a los dioses de este modo? Se trata de una época, la nuestra (y entiendo que este es el texto que subyace a *El virus de lo absoluto*), donde la separación entre la justicia y la felicidad ya no es vivida o experimentada como tragedia y, por ende, donde la historia ya no es asumida como destino.” Este libro, que se declina de muchas maneras, que tiene “muchas puntas” como la cresta punk, expresa entonces aquello que nuestra época enseña a través de múltiples signos y no se atreve a enfrentar: que una apertura a lo absoluto es necesaria para entender de qué estamos hechos, que el problema real no es sólo la propia felicidad sino la materia espiritual que circula en nosotros, el *para qué* venimos a dar batalla a este mundo, y sobre todo: *por qué*, a pesar de todo, tenemos que darla.

Último rodeo. En *Espía vuestro cuello. Memorias y documentos de trabajo (2004-2007)*, Trímboli ya había explorado el estilo novelado, la indagación sobre las biografías políticas (en este caso de Ramos Mejía) y el juego irónico con la autobiografía junto a la invención de una serie de “documentos”, muchos tan delirantes como verosímiles. La enfermedad estaba presente, porque Javier nunca dejó de pensar, como Horacio González, en la delgada línea que separa historia y locura en la vida pública argentina. También en *Sublunar. Entre el kirchnerismo y la revolución* no dejaba de interrogar su propia participación en esa vida pública a través del “momento estatal” kirchnerista, y lo hacía sin dejar de pensar en la flaca “fuerza mesiánica” que asiste a cada generación. Dice Javier en ese texto, que dialoga con sus libros anteriores y con los que vendrán: “Más interesada por la libertad que por la revolución, aunque ambas palabras se implican, Hannah Arendt encuentra que una de las maneras más precisas para definirla está en el *Nuevo Testamento*, la libertad como milagro. «La historia, a diferencia de la naturaleza, está llena de acontecimientos, en ella el milagro del accidente y de la improbabilidad infinita se produce con tanta frecuencia que parece extraño mencionar siquiera los milagros». Es la facultad de actuar y de iniciar algo nuevo, que es también la de interrumpir «el

desastre» que es «lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer algo irresistible». El problema, sigue, es que el progreso, la complejidad de la economía, el crecimiento de la población, precisan de burocracias y administraciones ajustadas que vuelven cada vez más difícil mover un ápice de la mole, hasta así frustrar a la facultad de la acción.”

Con esta cita a Arendt como telón de fondo, cabría decir entonces: *El virus de lo absoluto* trata a su modo del milagro de la libertad, de la precaria capacidad de interrumpir el desastre. En éste, su último libro, Javier piensa la libertad como destino humano (finito) y el destino como lo inhumano (infinito) de la libertad. Murena, Urondo y Trímboli. El virus corre por la sangre, persiste, contagia, enferma y toma definitivamente el cuerpo del escritor, del profesor, del poeta, del historiador, del amigo, explora en él los límites, lo enfrenta a los penúltimos días, días que se asumen con amor y coraje, con furia y estilo; ese virus, que hacemos nuestro, que ya lo es, es también parte de una experiencia milagrosa. Lo es, tanto como haber sido contemporáneos de unas clases, de unos libros y de una libertad como las que aquí quisimos presentar.

Freixas.

La señora de Ambrosioni y el pequeño Eduardito: la escuela cabe en un gesto

ÁNGELA MENCHÓN

Me aterraba el riesgo de perderme como un cualquiera más. Javier Eduardo Freixas, maestro, profesor, filósofo, describe en *Darnos la mano* los primeros momentos de su primer día de clases de segundo grado en una escuela nueva para él.¹ Retrata la escena como aterradora y avasallante. Ese anonimato multitudinario entre uniformes verdes y desconocidos generaba en el pequeño el terror ominoso de despersonalizarse y ser abandonado. El mismo terror que, nos cuenta, experimentó varios años después en el servicio militar obligatorio en tiempos de la guerra de Malvinas. “Experiencias de un cuerpo que se sentía desposeído de todos los lazos que reconocía como propios” (p. 19). Las fantasías (luego temores fundados en nuestro país) de abandono, desaparición y olvido se esfumaron

¹ Freixas, Javier, *Darnos la mano. Andanzas entre acciones escolares (mal)queridas*, Buenos Aires, Seisdedos, 2021.

cuando una maestra, “la Señora de Ambrosioni”, se acercó al sitio donde su madre lo había dejado y le preguntó: “¿Vos sos Eduardito?”, llevándolo luego de la mano a la fila donde lo aguardaban sus futuros compañeros de curso. La magia del nombre propio pronunciado en voz alta, la vuelta a la singularidad, el anclaje en terreno seguro. Qué necesarios para un niño, para ese niño.

En esa pregunta y en esa mano tendida, Javier encuentra las figuras de la relación de la escuela con la singularidad de quienes llegan a ella, y algunas de las preguntas centrales que para él es importante hacer a lxs recién llegadxs: *¿quién sos? ¿qué esperás de mí? ¿cómo querés que te llame? ¿cómo puedo ayudarte?* No como quien pide un pasaporte en la entrada de una frontera, sino como quien se dispone amorosamente a escuchar un relato, el relato de una vida. De esta manera la escuela puede devenir un espacio en el que se cuenten historias y se habiliten nuevas experiencias, en el que se acompañe la construcción narrativa de las identidades personales y las colectivas, donde se cuide la novedad. “Cuidar la potencia de nuevas historias. Cuidar la potencia de nuevos mundos. De eso se



trata la educación”.² Bienvenir, cuidar, acompañar, configuran los pilares de una educación que Freixas llamará “hospitalaria”, que no es nada más ni nada menos que una *disposición* y un *tiempo donde se construye un vínculo*: disponerse a recibir a quienes llegan sabiendo que el tiempo de la escuela (y de las instituciones educativas en general) puede ser para muchos/as una experiencia hostil, más allá de nuestras intenciones y deseos como docentes, incluso también puede serlo para quienes educamos.³ La vieja maestra deviene entonces una figura conceptual que permite a Javier desplegar toda una mirada sobre la educación y sobre la escuela.

Seguramente la Señora de Ambrosioni recibió muchísimos homenajes en su vida por parte de sus alumnos y alumnas (que han de haber sido muchísimos, sumando los años). Cartitas escritas a mano alzada, dibujos improvisados o hechos en casa, manzanas, caramelos, alguna porción de torta de cumpleaños, regalos para el 11 de septiembre o fin de año, si es que se estilaba. Seguramente porque ese tipo de gestos abundan en las escuelas pero también en otros espacios cuando se establece un vínculo con un niño. Pequeñas ofrendas, sutiles, mágicas, perfectas. Gestos de gratitud, de creatividad repentina que busca compartirse, bellos fines en sí mismos. Imagino también que un día la maestra se jubiló y hubo despedidas, discursos de reconocimiento, aplausos, abrazos emocionados por parte de estudiantes, colegas, familias, y otros integrantes de la escuela. Es poco lo que sabemos de la Señora de Ambrosioni, no conocemos su nombre de pila, tampoco su apellido de soltera. Solo conocemos de ella un gesto, uno, el justo y suficiente para que uno de sus tantos alumnitos de segundo grado la haya inmortalizado en un texto tan profundo como *Darnos la mano*. Justamente ahí enunciado el gesto: dar la mano. A ese pequeño Eduardito, para nosotros Javier, desorientado y aturdido en su primer día de clases. Vaya homenaje para su maestra. Condensar en su nombre y su figura el gesto mínimo y enorme que inaugura toda la pedagogía de la hospitalidad: dar la bienvenida a quienes andan recién llegando. ¿Habría soñado la señora de Ambrosioni que muchos años después su apellido aparecería en un libro sobre educación y filosofía? ¿Qué sueños soñaba aquella maestra? ¿Supo alguna vez lo que su gesto significó para el

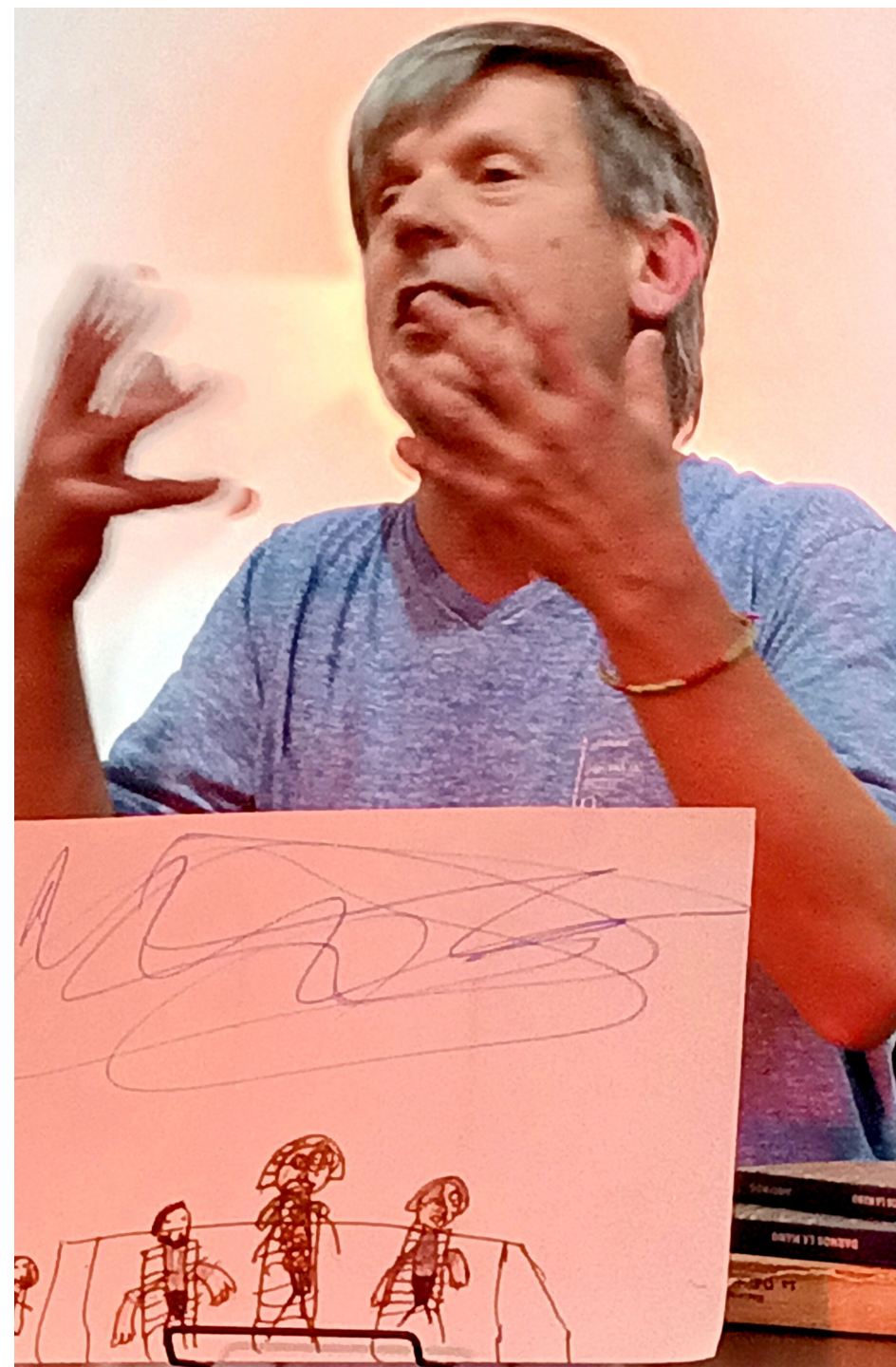
² *Ibíd.*, p. 44.

³ *Ibíd.*, p. 70.

pequeño Eduardito? ¿Cuántas señoras de Ambrosioni vienen replicando ese gesto desde tiempos remotos? Javier nos enseñó que es ese gesto el que funda la escuela, pero de tan pequeño y delicado queda invisibilizado por elementos más rimbombantes como los planes de estudio, las planificaciones, los objetivos de aprendizaje, las estrategias didácticas, los exámenes. Los gestos invisibles persisten dentro del monstruo burocrático y lo recorren dando sostén y savia a quienes intentan sobrevivir allí adentro, cuidando todo lo vivo, lo vital, lo contingente, lo nuevo.

Creo que Javier podría considerarse, entre otras cosas, un filósofo de los pequeños gestos, más bien, un filósofo siempre atento a lo minúsculo, a lo que pasa desapercibido, a lo que las grandes estructuras invisibilizan, expulsan o filtran. Encontraba potencia en lo que se desvía, en los rodeos, en los balbuceos. En *lo menor*: con todo el sentido político del término. Siempre estaba muy atento a quienes eran acallados por las voces parlanchinas de las aulas y de las instituciones. Esas voces lo apabullaban, e intuía que desde esa experiencia podía empatizar muy bien con los apabullados del mundo. Por eso le interesaban muchísimo las escrituras y producciones de sus estudiantes, sus preguntas, sus inquietudes, su total novedad. Por eso hizo de la infancia una perspectiva desde la cual repensar la escuela. Por eso apoyó tantos proyectos de muchos y muchas que pasamos por Puán pero que no conocíamos las reglas secretas de la Academia (por eso la única Academia a la cual le rindió pleitesía fue a la de su camiseta futbolera).

Dice Néstor Cordero en *La invención de la filosofía*, que según Gilles Deleuze la mejor manera de comprender el núcleo del pensamiento de un filósofo consiste en acercarse a él, como si fuese un amigo en dificultades, y preguntarle: “¿Cuál es tu problema?”, ese que da origen e impulso a su filosofía. Platón, según Cordero, hubiera respondido: “La muerte de Sócrates”. Estoy casi segura de que Javier Freixas respondería algo que sostiene en *Darnos la mano*: mi problema es que: “conozco a muchxs, demasiadx, que no pudieron, no solamente con los niveles «no obligatorios» del sistema escolar, sino tampoco con los que son obligatorios. No pudieron a pesar de que querían, de que insistieron y de que les dejó una herida profunda sentirse dejadx de lado, abandonadx, por el sistema: como si fueran menganos y menganas de quienes las instituciones





escolares parecían no tener por qué hacerse cargo. Y sigue sucediendo”.⁴ Freixas, movido por un gran sentido de la Justicia, se dedicó a forjar una filosofía de la educación que pudiera hacerse cargo del problema.

Dice también Deleuze, en su despedida a Jean-Paul Sartre, que es muy triste la generación que carece de maestros. No entiendo de cortes generacionales, pero entiendo que si tengo una generación es esa que se forjó en una fuerte idea de la construcción colectiva, horizontal y afectiva de conocimientos, con una vocación de desacralizar las figuras de los maestros y maestras como seres lejanos e inalcanzables. Javier fue mi maestro y también fue mi amigo. Me arriesgo a decir que fue mi maestro porque fue mi amigo, porque en esta praxis filosófica que nos unió, la amistad es condición de posibilidad del pensar. Y si bien la muerte, esa ausencia rotunda, nos lleva a idealizar a los que ya no están, diré que a los amigos no se los idealiza, pero qué necesarios para nuestras vidas se manifiestan y cuánto se los extraña.

En el último encuentro que tuve con Javier, en un café en mayo del año pasado, me contó que andaba con ganas de escribir sobre otra faceta repentina de nuestra venerada Señora de Ambrosioni, un posible nuevo *Epílogo* a una segunda edición del libro. Resulta que había encontrado en una caja antigua sus cuadernos de segundo grado. Allí, con una caligrafía perfecta y en tinta roja la maestra descargaba sus correcciones rotundas, en un tono que

chocaba totalmente con lo que nos había contado de ella. Lo primero que pensé es que este hallazgo podía debilitar todo lo que la vieja maestra representaba en el texto. La mirada pícaro de Javier, su gesto risueño, me hizo entender que no, que la Señora de Ambrosioni era de ahora en más su personaje conceptual y que todavía tenía muchas historias que contar desde esa figura que se revelaba aún más rica en sus contradicciones y complejidades. Otra vez Javier, filósofo, escritor, poeta, enseñante, abierto y dispuesto a explorar una novedad, un desvío.

Aquella maestra quedó inmortalizada en las páginas de un libro, ese fue su homenaje. Acá me encuentro ensayando mi propia manera de homenajear a Javier. Y si de algo estoy segura es de que entre los miles de personas que pasaron y pasan cada año por la Facultad de Filosofía y Letras, habrá muchas que podrán contar este relato: un buen día entré a Puán, me perdí en sus aulas y el profesor Javier Freixas se acercó a mí, me preguntó quién era, qué necesitaba y me tendió su mano.

⁴ *Ibid.*, p. 24.



Una pedagogía del encuentro para *estar-siendo-con- otros-en-el-amor.*

Semblanza de Javier Rio

LUCIANO MADDONNI

Caminante, buscador, rastreador, peregrino, viajero... fueron las palabras que más se escucharon en la despedida y celebración de la vida de Javier Gustavo Rio (1963-2025), el primer día del mes de febrero de 2025. Estas palabras resultan acertadas y justas para ensayar una semblanza de su vida y de su pensamiento.

Javier canalizó inicialmente esas búsquedas formándose en múltiples ámbitos: teología, filosofía, historia, educación. Realizó todos los pasos y grados académicos, hasta doctorarse y desempeñarse como docente e investigador. Colegios secundarios, Institutos Superiores de Formación Docente y distintas universidades, vieron en sus aulas desplegar aquellas búsquedas saltando entre diversos pensadores y épocas históricas. En cada disciplina mostró un sólido conocimiento de sus tradiciones y un manejo preciso de sus bibliotecas.

Pero desde el comienzo de su vida intelectual comprendió que el saber académico no se basta a sí mismo, y no cayó en la tentación de la distancia y neutralidad de la lógica de los (en)claustrados.

Por eso, por un lado, reclamó la necesidad de poner en diálogo todos los saberes. De aquí el cultivo de un hábito de interpelar constantemente una disciplina desde otra, enfrentando autores, tradiciones, metodologías, marcos teóricos, incluso carreras y facultades. Académicamente esta inter-disciplina o in-disciplina encontró lugar para desplegarse en los campos del Pensamiento Pedagógico Latinoamericano y de la Filosofía de la Educación, a los que aportó con conferencias, seminarios y publicaciones.

Por otro lado, sobre todo, insistió en la urgencia de fagocitar todo ese saber desde nosotros mismos, desde Latinoamérica o, mejor, desde la “América Profunda” que todo lo de-forma y trans-forma, como gustaba decir bajo la protección de Kusch. Pensar por nosotros mismos, y pensarnos a nosotros mismos. E

inscribiéndose intencionalmente en lo mejor de la tradición del pensamiento nacional y latinoamericano, descubrió en lo popular y su sabiduría el verdadero sujeto, en toda la extensión del término, no entendido desde el *yo-individuo*, sino como el *nosotros-comunidad*. Saber popular del que se puso humildemente a la escucha y al que trató de responder desde su condición de educador y pensador comprometido.

En este camino eligió dos grandes maestros, de los cuales se convirtió en un referente: Paulo Freire y Rodolfo Kusch. Volcó toda su capacidad analítica y creativa para ponerlos en diálogo y actualizar su pensamiento a la escucha de los clamores del presente. Conversación a la que también invitaba, en clases y en sus escritos, a José Martí, Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, entre otros, y especialmente a Carlos Cullen, de quien era colaborador cercano. Fruto de esta cercanía es el contagio de las obsesiones culleanas, tal como él mismo las denomina: articular la primacía kuschiana del *estar sobre el ser*, y la levinasiana de la *ética sobre la política*.

Apostar por el encuentro

Su gran apuesta, vital y teórica, se concentró en el *encuentro*. Vital, en primer lugar, por su actitud y personalidad amable, predispuesta y servicial, que se materializó en su participación en números espacios colectivos de reflexión como REDAFE (Red Argentina de Filosofía de la Educación), ASOFIL (Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales), del equipo promotor de las “Jornadas Kusch”, y a nivel regional de ALFE (Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación), RICDP (Red Internacional de Cátedras, Instituciones y Personalidades sobre el Estudio de la Deuda Pública), entre otras.

Pero también convirtió al *encuentro* en su propuesta teórica. Su actividad docente y de investigación estuvo volcada a la reflexión y construcción del *encuentro* como categoría central para responder a los desafíos ético-políticos de nuestro tiempo.

Llevó esta propuesta a distintos ámbitos: a nivel social, en línea con la “cultura del encuentro” promovida por el Papa Francisco

contra la cultura del descarte;¹ a nivel político, concibiendo la comunidad organizada como comunidad popular y política del encuentro;² y, en especial, a nivel educativo, con su *pedagogía del encuentro*, tal como tituló su libro, fruto de su tesis doctoral en educación.³

Esta última fue la línea más desplegada. Y la construyó especialmente a partir de su investigación en torno al “pensamiento educativo de Rodolfo Kusch”. Si Kusch aprendió de aquel famoso “Maestro a orillas del lago Titicaca” –como lo describe en su *Indios, porteños y dioses*–,⁴ del mismo modo Javier aprendió del “maestro a los pies de los cerros de Maimará”.

Javier se destacó por su aguda mirada para detectar en Kusch, que no escribió ningún libro de pedagogía, ideas dispersas en su obra que dejan ver su pensamiento educativo. Por ejemplo, aquella expresada en *De la mala vida porteña*, reflexionando sobre el *pa’ mi*: “en la escuela nos enseñaron que los pronombres personales eran yo, tú, él, nosotros, vosotros y ellos. Pero una cosa es la gramática y otra la vida”.⁵ La vida antes que la gramática. Creo que esa fue una de las cosas que Javier tomó de Kusch y de tantos otros pensadores y maestros de nuestra América, en la línea del “humanismo latinoamericano” (como estudió, entre otros, el cubano Pablo Guadarrama).⁶ Insistir en pensar la educación desde la vida y las palabras constitutivas de lo humano, antes que de cierta

¹ Cf. Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, Madrid, Ediciones Palabra, 2013, n. 220. Ver también *Fratelli Tutti*, 2020, n. 216, disponible en https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (consultado 6 de octubre 2025).

² Cf. Río, Javier, “La comunidad organizada desde una educación popular: de la comunidad organizada a la des-organización comunitaria o viceversa”, en Bernatené, Silvia – Steiman, Jorge (comps.), *Tomar la palabra: educación en disputa*, Buenos Aires, UNSAM Edita, 2023.

³ Río, Javier, *Pedagogía del encuentro. El pensamiento educativo de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2022. Para una presentación del libro, cf. Gaudio, Mariano, “Kusch y la pedagogía: Reseña de Río, Javier Gustavo, *Pedagogía del encuentro. El pensamiento educativo de Rodolfo Kusch*”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 19, 2024, pp. 222-231.

⁴ Cf. Kusch, Rodolfo, “Un maestro a orillas del lago Titicaca”, en *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Editorial Stilcograf, 1966, pp. 39-44. También en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Fundación Ross, 2007, pp. 187-193.

⁵ Kusch, Rodolfo, *De la mala vida porteña*, Buenos Aires, A. Peña Lillo Editor, 1966, p. 11. También en *Obras completas*, Tomo I, op. cit., p. 338. Cf. Javier Río, *Pedagogía del encuentro*, op. cit., p. 76.

⁶ Cf. Guadarrama González, Pablo, *Humanismo en el Pensamiento Latinoamericano*, Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002.

gramática pedagógica sistemática, burocrática o institucional: conocimiento (y no solo el contenido o el programa), experiencia (y no solo experimento –siempre planificable y predecible–), tiempo (y no reloj, ni horas cátedras o módulos), generatividad (y no solo productividad, rendimiento, eficiencia), libertad (y no solo régimen académico, reglamento), esperanza (y no solo planificación o expectativas de logro).

Más allá de las alusiones kuschianas explícitas sobre lo educativo, gracias a esta lectura atenta, Javier supo traducir muchas de las intuiciones filosóficas y culturas al ámbito educativo. Dicho de otro modo, asumió el desafío de leer a Kusch desde el *suelo educativo*. Si Kusch se preguntó qué hay en lo profundo de América, Javier quiso hurgar en lo profundo de las aulas de nuestra América. El desafío, leído en clave educativa, consiste en el pasaje del mandato educativo-colonial de llegar a “ser alguien” para alcanzar –mediados por la *fagocitación*– una propuesta pedagógica de encuentro que se concretiza en el “estar siendo con otros”. Jugando con las expresiones, ida y vuelta entre Kusch y Javier, ¿cómo hacer de nuestros patios, menos un “patio de los objetos” y más un “patio de encuentros”?

Javier entendió (y lo propuso en sus textos) que Kusch, además de un filósofo profundo, de un “antropólogo furtivo” (como lo llamó Cullen), también fue un “profesor provocador”,⁷ porque provoca nuestra inteligencia y nuestros sentimientos, y porque pone en tensión nuestra forma de educar y nuestros modos de enseñar y de aprender. Provocado por Kusch, Javier asumió esa estela y se convirtió en un “maestro artesano de encuentros”.

Educarnos encontrándonos y encontrarnos educándonos. Así se podría sintetizar la primera tesis de su pedagogía del encuentro, que enlaza educación y encuentro. Pero *encuentro* no como el llamado ingenuo a un falso equilibrio o armonía, que desconoce las desigualdades y los conflictos. Nada de ingenuidad para pensar la realidad y las aulas. Por el contrario, sensible a los des-encuentros y la des-organización (entre los que identificaba la soledad, el ruido, el miedo...), apostaba a poder trascenderlos desde dentro, desde la propuesta metodológica de la fagocitación (Kusch) y desde los trazos

de la analéctica (Dussel, Scannone).⁸ *Encuentro* cuyo núcleo fundante es la difícil tarea del aprender y reaprender cotidianos a *estar-siendo-con-otros en el amor*.

Creo que esta puede ser la consigna de su obra, de su magisterio y de su vida: *estar-siendo-con-otros en el amor*, como aparece en la dedicatoria de su libro. Ya Kusch había polemizado contra el ser-en-el-mundo heideggeriano, y en sus últimos escritos había precisado la tesis como *estar-siendo-así*, para indicar la contingencia. Retomando aquella apuesta de Kusch, Javier redobla el juego, explicita el momento ético que irrumpe con *los otros* y orienta aquel *así* hacia una dirección precisa: *en el amor*, donde se gesta vida.

Pedagogía crítica geoculturalmente situada desde las cartas de Kusch sobre Freire

Javier concibió su pedagogía del encuentro como una pedagogía crítica geoculturalmente situada en el marco de las pedagogías latinoamericanas. Se propuso contribuir a su construcción colectiva “desde las cartas de Kusch sobre Freire”.⁹ Creo que un componente importante del legado que nos deja es su esfuerzo de poner en diálogo a estos dos pensadores, a quienes consideraba dos referencias ineludibles para todos y todas las que, todavía hoy, queremos seguir pensando y pensándonos, educando y educándonos en, sobre, desde y para América Latina.

La tarea presenta una dificultad: una lectura devenida canónica que, a propósito de una referencia de Kusch a Freire, los oponía y enfrentaba tajantemente. En efecto, en *Geocultura del hombre americano* publicado en 1976, Kusch critica a Freire.¹⁰ En el fondo, la

⁷ Rio, Javier, *Pedagogía del encuentro*, op. cit., pp. 21 ss.

⁸ En el marco de algunas “Reflexiones metodológicas para el encuentro”, apoyado en una indicación de la filósofa Dina Picotti, Javier desliza una posible articulación, sin desconocer las diferencias, entre la fagocitación kuschiana y el método analéctico. Esta posibilidad y novedad debe ser más explorada y analizada para determinar sus límites y alcances. Cf. Rio, Javier, *Pedagogía del encuentro*, op. cit., p. 115.

⁹ Así tituló su contribución en la jornada “Charlas en la chichería”, posteriormente publicada en el libro: Braidó, Valeria Gladys (comp.), *Pensadores del estar. Diálogos pedagógicos entre Rodolfo Kusch y Paulo Freire*, Temperley, La Chichería de América Ediciones, 2022.

¹⁰ Cf. Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, pp. 77 ss. También en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Fundación Ross, 2007, pp. 112 ss.

diferencia radica en la dimensión pedagógica del desarrollismo en la que se enmarcan las primeras reflexiones freireanas. Kusch señala que esta concepción piensa la alfabetización como una toma de conciencia, es decir, como el paso de la conciencia ingenua bajo la oscuridad de la opresión hacia la claridad de la conciencia crítica. En lugar de escuchar y de aprehender el *saber* del campesino, esta perspectiva pretende mutar el *ethos* del pueblo, mutar los códigos culturales. La polémica se inscribe, si hubiese que colocarle una etiqueta académica, en la terna *cultura, política y educación*, y alcanza cuestiones como la concepción del sujeto pedagógico, del saber, de la conciencia, la criticidad, etc.

Javier no desconocía las diferencias. Pero apostaba a un nuevo modo de entender la relación Kusch-Freire, Freire-Kusch, haciéndolos encontrar en la “América profunda”, como le gustaba decir a Kusch, más allá de toda superficialidad, para juntos “rehacer el mundo”, consideración que encontramos tanto en aquella obra mayor de la pedagogía que es *Pedagogía del oprimido* como en *Geocultura del hombre americano*.¹¹

Para desencasillar aquella lectura canónica, Javier propone *dos* operaciones, que le sirven para calibrar mejor tanto sus divergencias como sus convergencias. La *primera*, una tarea historiográfica. Repone y ubica el contexto temporal y espacial del debate. Temporalmente: las críticas se remontan a 1970, y esto significa, por un lado, un Freire que recién está publicando a gran escala sus primeras grandes obras, pero no aún *Pedagogía del oprimido*; y por otro, un Kusch ya maduro, con sus grandes intuiciones en marcha. Espacialmente: desde el exilio político-pedagógico en Chile, tras la experiencia alfabetizadora en su Brasil natal el uno; desde sus incansables viajes de la porteña Buenos Aires a la Quebrada de Humahuaca y el Altiplano el otro. Este ejercicio de ubicación posibilita matizar, sin esconder, las diferencias, a partir de des-personificar la disputa, acotarla en un corpus pequeño y contextualizarla en sus posibilidades históricas. La *segunda* operación consiste en una ampliación de fuentes. Esto es, dinamizar la relación combinando el trabajo de archivo y la obra publicada. Puedo testimoniar el entusiasmo y la

¹¹ Cf. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, Nueva Tierra, 1970, p. 86; Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, op. cit., p. 110 (también en *Obras completas*, Tomo III, op. cit., pp. 163-164).

alegría con la que me contó sobre su hallazgo de algunas cartas de Kusch en las que menciona Freire, y la nueva luz que de ellas se desprendía para aquella relación. Tres “perlitas”, como él las llamaba. Dos de 1970 y una de 1973.

En estas cartas Javier encuentra una forma de balancear mejor la relación Kusch-Freire. Porque allí, además de las críticas kuschianas al pedagogo, aparecen expresiones como: “terminología muy fecunda”; “cerebro filosófico” (y no inquisitorio), “inteligencia profundamente humana”, “ama el motivo de su ciencia” y pretende “salvarlo” y no solo para cumplir; “profundo análisis del problema”, “nuevo vocabulario”, “está empapado de los nuevos criterios”.¹²

Como se ve, en estas citas Kusch reconoce en Freire elementos que están más allá del desarrollismo. Sin embargo el brasileño no logra liberarse de cierta actitud desarrollista. Esto ocurre, según el argentino, por el residuo de apoyar su propuesta en una conciencia crítica, que corre el riesgo de atribuirle criticidad solo a la cultura urbana no-rural, desconociendo la criticidad de la mentalidad campesina.

De aquí que, para Kusch, Freire puede ser punto de partida (“podría servir como punto de arranque”, dice), pero no de llegada (“sigue sin resolver el problema”,¹³ escribe el argentino). Ante esto, ¿qué propone Kusch? El profesor provocador responde en una de las cartas que rescata Javier: invertir los planteos de Freire. Esto supone anteponer, a todo intento de transmisión, la afirmación de la cultura campesina y popular como impermeable a una actitud cultural exógena, y ser auto-crítico de la propia actitud cultural, que incluye cuestionar el mismo mito de la ciencia o del saber occidental como el tope de la evolución humana.¹⁴

Creo que a partir de las resonancias de este diálogo, la propuesta de Javier podría denominarse: una pedagogía del encuentro como “pedagogía crítica geoculturalmente situada”, tal como insinúa en el título de unos de sus trabajos.¹⁵ En la estela de otro gran pensador

¹² Todas estas expresiones, y las que siguen, son referencias de Rodolfo Kusch a Paulo Freire, y son transcriptas en Rio, Javier, *Pedagogía del encuentro*, op. cit., pp. 193-217.

¹³ Citado en: *ibíd.*, p. 202.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, pp. 206-207.

¹⁵ Cf. Rio, Javier, “Perspectivas de una pedagogía geoculturalmente situada”, en Zagari, Ana, *Rodolfo Kusch: esbozos filosóficos situados*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS, 2020,

de Nuestra América, Carlos Cullen, propone una pedagogía sapiencial popular que contextualice y corrija una pedagogía liberadora y crítica como la expuesta por Freire. Sostiene Cullen:

Postulamos una corrección popular [o sapiencial, o geocultural] a la educación liberadora y de la pedagogía crítica que pueda reivindicar la función liberadora de la escuela, sin por eso ilusionarse acríticamente con que una ‘concientización’ o una ‘vuelta’ a los contenidos en los programas escolares produzcan sujetos críticos. El problema, para una pedagogía liberadora, crítica y popular radica, pues, en la articulación de los contenidos de la escuela con los contenidos de la memoria popular. Esto implica despojarnos de esa delgada y sutil capa de iluminismo elitista, es decir antipopular, que se adhiere muchas veces a los planteos críticos más lúcidos de los pedagogos latinoamericanos.¹⁶

Estar-siendo-con-otros en el amor

Pedagogía como encuentro es una pedagogía para *estar-siendo-en-el-amor*. Esta tesis también puede leerse en el marco de su intento de poner en diálogo a Kusch-Freire. Si *estar-siendo* alude sin duda a la gran propuesta de Kusch donde se asume la convivencia de opuestos y los reconcilia en el encuentro, su referencia al amor puede recordar el final de *Pedagogía del oprimido*: “Si nada queda de estas páginas, esperamos que por lo menos algo permanezca: nuestra confianza en el pueblo. Nuestra fe en los hombres y en la creación de un mundo en el que sea menos difícil amar”.¹⁷ Al igual que al maestro brasileiro, para Javier el amor no fue un deseo juvenil, sino que lo sostuvo (él al ideal; pero también el ideal a él) a lo largo de toda su vida. El amor no como un sentimiento romántico e individual, sino reafirmado como fuerza indispensable para la restauración de la justicia. Se trata, entonces, de educarnos encontrándonos y encontrarnos educándonos para recrear un mundo en que sea menos difícil amar, es decir, en una sociedad más justa; creación que empieza de abajo (de aquellos a los que más les cuesta amar) y llega a todos y todas.

pp. 173-194.

¹⁶ Cullen, Carlos, *Crítica de las razones de educar. Temas de Filosofía de la Educación*, Buenos Aires, Paidós, 1997, pp. 64-65.

¹⁷ Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, op. cit., p. 243.

Estar en el peronismo o ser marxista.

Un recorrido por los posicionamientos filosófico-políticos de Kusch en los sesentas y setentas

Being in Peronism or Being Marxist

A Trajectory of Kusch's Philosophical and Political Positions in the 60s and 70s

MARTÍN SEBASTIÁN FORCINITI

martin.forciniti@gmail.com

(UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL – ARGENTINA)

Recibido el 7 de abril de 2025 – Aceptado el 14 de agosto de 2025

Martín Sebastián Forciniti es Profesor y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Diplomado en Filosofía de la Liberación por la Universidad de Jujuy (UNJU) y Maestrando en Estudios Culturales de América Latina en la Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina. Se desempeña como docente de educación superior en diversas instituciones universitarias y terciarias, siendo la Universidad Pedagógica Nacional (UNPE) su principal lugar de trabajo, en donde reviste como profesor ordinario. Es director del Proyecto de Investigación (PI UNPE 24-25/7) “Libertad, metafísica y política. Una exploración histórica y conceptual del surgimiento de la filosofía de la liberación en el campo filosófico argentino”. Ha participado de eventos científicos y realizado publicaciones en las áreas de Filosofía Argentina y Latinoamericana y Filosofía Antigua.



RESUMEN: En este trabajo analizo el derrotero filosófico-político de Günter Rodolfo Kusch en las décadas del sesenta y setenta, relevando sus posiciones en torno al peronismo y al marxismo. Distingo tres etapas, en función de una serie de desplazamientos conceptuales, terminológicos y valorativos. La primera, de 1962 a 1966, se caracteriza por postular una equivalencia relativa entre las opciones políticas peronista y marxista, considerando a ambas como caminos alternativos para arribar a la autenticidad americana, cifrada en el concepto de *estar*. En la segunda etapa, entre 1966 y 1970, Kusch contrapone el peronismo y el marxismo, presentándolos respectivamente como expresiones del pueblo y de la clase media europeizada; por ende, la posibilidad de alcanzar la autenticidad americana resulta restringida a la vía peronista, que a su vez debe conjurar el peligro de la posible infiltración marxista. Finalmente, en la tercera etapa, entre 1973 y 1975, se advierten la asunción kuschiana del discurso liberacionista, la adhesión militante al peronismo, en clave cultural, y, sobre esa base, una serie de críticas hacia la izquierda peronista, en línea con la ortodoxia que se promueve desde la conducción del movimiento. El trabajo concluye con una evaluación de diversas alternativas explicativas del periplo trazado.

PALABRAS CLAVE: Kusch – Estar – Peronismo – Marxismo

ABSTRACT: In this paper, I analyze Günter Rodolfo Kusch's philosophical and political trajectory in the 1960s and 1970s, highlighting his positions on Peronism and Marxism. I distinguish three stages, based on a series of conceptual, terminological, and evaluative shifts. The first, from 1962 to 1966, is characterized by postulating a relative equivalence between Peronist and Marxist political options, considering both as alternative paths to arriving at American authenticity, expressed in the concept of *estar*. In the second stage, between 1966 and 1970, Kusch contrasts Peronism and Marxism, presenting them respectively as expressions of the people and of the Europeanized middle class; thus, the possibility of achieving American authenticity is restricted to the Peronist path, which in turn must ward off the danger of possible Marxist infiltration. Finally, in the third stage, between 1973 and 1975, we can see the Kuschian assumption of the liberationist discourse, the militant adherence to Peronism, in a cultural key, and, on that basis, a series of criticisms of the Peronist left, in line with the orthodoxy promoted by the movement's leadership, are evident. The work concludes with an evaluation of various alternative explanations for the journey outlined.

KEY WORDS: Kusch – *Estar* – Peronism – Marxism

Introducción

En este trabajo pretendo mostrar que a lo largo de la época de los sesenta/setenta¹ se produce una modificación sustantiva en el posicionamiento filosófico-político de Günter Rodolfo Kusch, específicamente en lo relativo a su valoración del peronismo y el marxismo. Así, mientras a comienzos y mediados de los años sesenta pueden identificarse en su obra una serie de equivalencias entre la opción política peronista y la marxista, hacia comienzos de los setenta Kusch asume de manera decidida el peronismo y condena, con el mismo tenor, al marxismo. Otra modificación que tiene lugar a comienzos de la década de 1970, según veremos, es cierta inscripción del discurso filosófico kuschiano en el liberacionismo, ausente durante la década previa.

Tres serán las etapas de nuestro recorrido. En la primera abordaremos los libros *América Profunda* (1962) y *De la mala vida porteña* (1966); en la segunda, “*América parda*” (1966), *Indios, porteños y dioses* (1966) y *El pensamiento indígena americano* (1970); finalmente, la tercera etapa estará ejemplificada por la obra inédita “*Cultura y Liberación*” (1973), el prólogo a la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular en América* (1973), las publicaciones del Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta” (1973), *La negación en el pensamiento popular* (1975) y *Geocultura del hombre americano* (1976). Concluiremos ofreciendo una serie de posibles claves explicativas de los desplazamientos analizados.

¹ Sigo aquí la propuesta de Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 35-39, quien considera que desde la Revolución Cubana de 1959 hasta, como máximo, el comienzo de la última dictadura cívico-militar en Argentina en 1976, se puede hablar de un bloque histórico unificado, principalmente por dos elementos configuradores de las subjetividades: la convicción de que la política constituye la dimensión fundante de la vida y la expectativa de una transformación radical de la sociedad a través de la revolución.

1. Primera etapa (1962-1966): equivalencia relativa entre peronismo y marxismo como alternativas auténticamente americanas

1.1 América Profunda (1962)

Comencemos por el ya clásico *América Profunda*.² De acuerdo con los relevamientos llevados a cabo a partir de la edición de las *Obras Completas* de la Editorial Fundación Ross, se trata del texto más temprano en el que nuestro autor se refiere al marxismo y al peronismo.³ Para abordar dichas referencias es necesario antes desarrollar brevemente los conceptos fundamentales de esta obra, a saber, *ser*, *estar* y *fagocitación*; ello se debe no sólo a la relevancia que poseen en este texto, sino también a que los dos primeros serán constantemente retomados en los textos que trabajaremos en lo que sigue.

En *América profunda* los conceptos de *estar* y *ser* son presentados de manera correlativa y antagónica en el Libro I, último capítulo, titulado “Definición del ‘mero estar’” (si bien el concepto de *ser* resulta profundizado a lo largo del Libro II). Por su parte, la *fagocitación* será tratada en el primer capítulo del Libro III. El *estar* es caracterizado como una cualidad central de la cultura indígena, en particular de la quichua, y resulta asociado sucesivamente a: un estado de

“yecto” entre fuerzas divinas antagónicas; el estatismo o la inacción frente al mundo; la primacía de la comunidad por sobre el individuo; y el desarrollo de una economía de amparo.⁴ En contrapartida, el *ser* corresponde a la cultura occidental europea, de carácter dinámico y activo, en tanto acciona sobre el mundo y lo modifica; se expresa en la aspiración del individuo a *ser alguien*; y produce una economía de desamparo.⁵ Así, en sus presentaciones preliminares, tanto el *estar* como el *ser* denotan atributos definitorios de ciertas culturas. Ahora bien, es importante aclarar que no resultan exclusivos de las culturas mencionadas,⁶ ni tampoco se atribuyen a ellas de manera ahistórica.⁷

Por su parte, la *fagocitación* denota aquel proceso que subyace a la supuesta *aculturación* producida por la llegada de los europeos a América en el siglo XV. Según Kusch, podría afirmarse

² Para Von Matuschka, Daniel, “Exposición y crítica del concepto de estar en Rodolfo G. Kusch”, en *Cuyo*, Vol. 2, 1985, p. 112, esta obra constituye el epicentro de la primera época del pensamiento de Kusch; mientras que para Toribio, Daniel, *La lógica de la negación en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1984 y Castillo, Branco David, “El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch”, en *Revista Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 11, N° 22, 2022, p. 194, marca el inicio de una segunda etapa, de “madurez”. Sin pretender optar por ninguna de las dos alternativas, dado que el tema excede ampliamente los fines de este trabajo, en lo que respecta específicamente a la dimensión política del pensamiento de Kusch coincido con Toribio y Castillo en que *América Profunda* parece marcar el comienzo de una nueva etapa, pues antes de esta obra no se encuentran menciones ni al peronismo ni al marxismo en el *corpus* kuscheano.

³ Antes de esa obra, Kusch no parece construir su perfil intelectual asumiendo compromisos políticos o ideológicos decididos. Al respecto, cabe destacar que en noviembre de 1951 había publicado el artículo “Paisaje y mestizaje en América” en el número 205 de la revista *Sur*; y que posteriormente, en 1954, participará de los números 3 y 4 de *Contorno*. Ambas revistas nucleaban a intelectuales opositores y críticos del peronismo gobernante, pero mientras los colaboradores de *Sur* se identificaban en general con el liberalismo, *Contorno* postulaba un modelo alternativo de intelectual, antiliberal, antiburgués y comprometido con la realidad (Suárez Hernán, Carolina, “Las tensiones en la intelectualidad argentina durante los años cincuenta: la revista *Contorno* frente al grupo *Sur*”, en *Románica Silesiana*, N° 7, 2012, pp. 150-152). Kusch no parece adoptar en la época ninguno de los dos modelos.

⁴ Kusch, Günter Rodolfo, *América profunda*, en *Obras Completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 108-112.

⁵ Para un detalle de los elementos contrapuestos que se asocian respectivamente al *estar* y al *ser*, cf. Albarracín, María Mercedes, *La posibilidad de una ontología desde y para América en Kusch: entre el ser y el estar*, Tesina de Licenciatura en Filosofía, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2019, pp. 17-18. Un desarrollo más amplio que el ofrecido aquí, en muchos casos con referencias a otras obras de Kusch, se encuentra en Mareque, Enrique, “Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch”, en Azcuy, Eduardo (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1981, pp. 64-69. El autor se refiere al *estar* y al *ser* como dos “experiencias humanas” enfrentadas, y también como *actitudes* culturales, e incluso postula que cabría hablar del *estar* como el trasfondo impensable desde el cual se presenta lo óntico. Von Matuschka, Daniel (*op. cit.*, pp. 142-155) también los tematiza como actitudes culturales, y destaca la dimensión epistemológica del *estar* como “saber no proposicional de América”. Sada, Gabriel (*Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1996, pp. 90-102), a partir de un pormenorizado relevamiento de la aparición de ambos conceptos en la obra de Kusch, los considera como categorías que definen estructuras culturales y experiencias históricas, los relaciona con los arquetipos jungueanos y da cuenta de sus sentidos tanto antropológicos como ontológicos. Finalmente, Cepeda, Juan (*La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 2019, pp. 211-217) destaca la dimensión experiencial, afectiva y existencial del *estar*, así como la ruptura que marca con la tradición metafísica occidental.

⁶ Entiendo que a ello se debe que Kusch hable de “culturas del *ser*” (*América profunda*, *op. cit.*, p. 111, n. 10), en plural, ejemplificándolas con (pero no restringiéndolas a) las lenguas anglosajonas y francesa.

⁷ Con respecto a esto último, Kusch señala al comienzo del Libro II que “...nos sobran antecedentes de la actitud contraria, la que llamábamos del mero *estar*, en la evolución de la cultura de occidente” (*ibid.*, pp. 125-126), ofreciendo luego un ejemplo del siglo IV. Ello significa que Occidente no es *esencialmente* una “cultura del *ser*”, sino que ha devenido tal a lo largo de un proceso histórico, el cual privilegió ciertas *actitudes culturales* por sobre otras. En ese sentido, Kusch sitúa el origen de la “actitud que apunta a *ser alguien*” (*ibid.*, p. 126) en la introducción del cristianismo en Roma. A su vez reconoce que “...el *estar*, como visión del mundo, se da también en la misma Europa” (*ibid.*, pp. 194-195).

que tuvo lugar una aculturación, pero sólo en un plano meramente superficial; en el fondo se dio, y se sigue dando, una “fagocitación de lo blanco por lo indígena”,⁸ o más precisamente del *ser* por el *estar*, que es la que obstaculizaría la completa occidentalización de la región. De ese modo, la cultura indígena no desaparece a lo largo de la época colonial, ni tampoco durante la época republicana, sino que “ofrece una resistencia sorda” y “debe *subyacer* a las estructuras republicanas”.⁹ El carácter sordo y subterráneo de esta sobrevivencia explica que Kusch hable de la *fagocitación* como de un proceso que posee notas propias de *lo reprimido*, tal como es tematizado por el psicoanálisis freudiano (si bien con añadidos jungueanos). Así, el filósofo sostiene que “La fagocitación no es consciente sino que opera más bien en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización”.¹⁰ En resumen, aunque la cultura oficial lo niegue, desalojando el *estar* de su conciencia, la verdad de América radica en la copresencia conflictiva de ambas actitudes culturales, la del *estar* y la del *ser*, con un predominio de la primera en relación a la segunda.

Dirigiéndonos ahora sí a las menciones de Marx y el marxismo, quisiera detenerme en una que tiene lugar en el Libro III, apartado “¿Qué es fagocitación?”, cuando Kusch destaca a algunos intelectuales europeos que habrían orientado su pensamiento en dirección al *estar*, enfrentándose al dominio cultural del *ser*:

Algunos intentaron entrever una conciencia del *estar*. Lo hizo Klages cuando habla de un retorno a la vida, Jaspers con su sentido de la historia, el mismo Marx a través de su comunismo y Freud que roza uno de los elementos más importantes del mero *estar*. En verdad fueron estos dos últimos, los que entrevieron un retorno al mero *estar*. Los elementos claves del *estar*, como vimos en el yamqui, son el *sexo* y la *comunidad*. Y el comunismo y el psicoanálisis son el síntoma de que la especie vuelve al sexo y a la comunidad, para prevenir la decadencia de la gran aventura intelectual que había emprendido el occidente.¹¹

Siguiendo este planteo, el comunismo constituiría una opción política con un posible camino de autenticidad para América. Pues, según afirma Kusch, la comunidad es uno de los dos “elementos claves del *estar*” para la cultura quichua, tal como aparece presentada en el dibujo de Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaghua (“el yamqui” en la cita).¹² De modo que, por medio del comunismo, América podría reencontrarse con aquél *estar* que sobrevive de manera subterránea, por debajo de los proyectos occidentalizadores que se despliegan postulando la primacía del individuo e imponiendo la urgencia de *ser alguien*, rechazando la dimensión comunitaria de la vida sustentada en el *mero estar* o *estar no más*.

Esto desde ya no implica que Kusch abraza decididamente al marxismo en este texto. Previamente, en el Libro II, apartado “La historia”, había dado cuenta de una de sus limitaciones: realizar un planteo restrictivamente económico, acerca de la mala distribución de la riqueza en la sociedad; ello delataría su “indiscutible origen burgués”.¹³ Pero, aún así, inmediatamente se dedicaba a matizar su crítica. Pues señalaba que “la especie o el *residuo*, o el proletariado o el indio, como quiera llamársele a la masa...”, si bien formulan sus demandas valiéndose del lenguaje de la élite (y por ello realizan planteos en torno a la riqueza), pretenden significar “...muchas otras cosas, como ser comunidad, amor, religión o lo que fuera, o sea toda una serie de conceptos vitales que la élite ha concretado en términos demasiado limitados e incluso ha excluido de su lenguaje oficial”.¹⁴ Es decir que, más allá de que Marx haya cifrado su comunismo en términos exclusivamente económicos, cuando el proletariado se vale de esa ideología y de ese lenguaje incorpora en sus demandas capas mucho más profundas de sentido; en otras palabras, incorpora elementos (la comunidad, el amor, la religión) propios del *estar* como modalidad existencial. Se ve así ratificada la posibilidad de que el comunismo abra el camino hacia la autenticidad americana, más aún cuando Kusch sostiene que “proletariado” e “indio” son términos equivalentes para referirse a la “masa”, al ser humano colectivo residual. Esta masa, que encarna el *estar*, es la protagonista

⁸ *Ibíd.*, pp. 179-180.

⁹ *Ibíd.* p. 189.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 197.

¹¹ *Ibíd.*, p. 204.

¹² Este famoso dibujo, aparecido en la *Relación de antigüedades deste Reyno del Pirú* (posiblemente publicada en 1613) es analizado a lo largo de todo el Libro I de la obra, y de él se derivan las notas fundamentales de la actitud cultural del *estar*.

¹³ *Ibíd.*, p. 157.

¹⁴ *Ibidem*.

de la *gran historia* de la humanidad,¹⁵ aquella que se remonta al Paleolítico y se opone a la *pequeña historia* de los últimos cuatrocientos años europeos, la de los individuos que quieren *ser alguien*.¹⁶

Esta ambivalencia entre las limitaciones de Marx y las potencialidades del comunismo encuentra su paralelo en la tematización kuschiana de la relación entre Perón y el peronismo. Volviendo al Libro III, apartado “El ayuno”, Kusch postula que el ayuno es una actitud de escepticismo frente al mundo, de falta de fe en él, originada en el saber de que la abundancia nunca es eterna, y de que puede tornarse en escasez de manera impredecible. Tal saber constituiría un patrimonio común de los americanos, y explicaría que en política sólo nos valgamos de vocablos como “progreso”, “libertad” o “democracia” como signos para ser entendidos, sin creer firmemente en ellos.

De ahí nuestra burla total, de ahí Perón, o de ahí también Benito Juárez cuando hizo fusilar a Maximiliano de Austria en nombre de un liberalismo que él, como caudillo, vivía sólo exteriormente. Había otra ley detrás de Perón y de Benito Juárez. El primero fue demasiado cobarde para implantarla abiertamente, y el segundo, estuvo asediado por su aliado norteamericano. Y sólo porque Perón no creía, como buen criollo, en el fondo, en los objetos de la gran ciudad, pudo fingir una rigurosa occidentalización y, a la vez, promover en su palacio la corrupción, las tacuarras o los descamisados.¹⁷

Perón aparece aquí, a la vez, como un “cobarde” que no implanta abiertamente la “ley” del *estar* y como un “buen criollo” que en el fondo no cree en el mundo de los objetos, por lo cual hace lugar a “los descamisados” (la masa) en la casa de gobierno. Marx y Perón parecen ser dos caras de la misma moneda. Ambos participan en cierta medida de la *pequeña historia*, el primero por su adhesión al mundo burgués, el segundo por su cobardía; pero, por otro lado, no se trata de puros individuos que aspiran a *ser alguien* sino que, a través de sus doctrinas y acciones políticas, expresan cada uno a su manera las aspiraciones profundas de la masa, el sujeto de la *gran historia*. De ahí que, más allá de las respectivas limitaciones de sus creadores y conductores, el comunismo marxista y el peronismo aparecen en

¹⁵ *Ibíd.*, p. 155.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 153.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 253.

América profunda como formas alternativas y, en apariencia, igualmente válidas para asumir el *estar*.

Vemos así que, tal como se advertirá en todas las obras posteriores, Kusch concibe a la dimensión cultural como previa a, y fundante de, la política. En *América profunda* las opciones políticas constituyen epifenómenos, pero también herramientas, de las que ciertas masas se valen a lo largo de la (gran) historia, en determinados contextos, para hacer primar los elementos claves de su cultura frente a la represión de la que son objeto. Así, una política auténticamente *americana* (peronista, marxista o lo que fuera), será la que aspire a replicar en el plano superficial y visible de la conciencia, del orden jurídico y de la cultura oficial, aquella *fagocitación* del *ser* por el *estar* que se efectúa en el plano subterráneo de la inconsciencia social.

Este carácter plebeyo, antagónico y, sobre todo, derivado de la cultura, que Kusch asigna a la política americana, se evidencia claramente en nuestra obra en el apartado “Introducción a América”¹⁸, especialmente en el siguiente pasaje:

En la Argentina eran los hijos de inmigrantes que desbocaban las aspiraciones frustradas de sus padres. Contra ellos luchaban los de abajo, siempre en esa oposición irremediable de hedientos contra pulcros, sin encontrar nunca el término medio. Así se sucedieron Túpac Amaru, Pumacahua, Rosas, Peñaloza, Perón como signos salvajes. Todos ellos fueron la destrucción y la anarquía, porque eran la revelación en su versión maldita y hedienta: eran en suma el hedor de América. Esta es la dimensión política del hedor, que pone a éste en evidencia y lo convierte en un antagonista inquietante. Quizá sea la única dimensión que se le conozca. Pero ¿qué pasaría si se tomase en cuenta su realidad, el tipo humano que lo respalda, su economía o su cultura propias?¹⁹

Cabe aclarar que esta postulación de que los sucesivos conflictos políticos (indígenas contra españoles, federales contra unitarios, peronistas contra antiperonistas) son en último término reducibles a un conflicto cultural (“hedientos contra pulcros”), podría tornar

¹⁸ Se trata de un texto que, bajo el título “El hedor de América”, ya había sido publicado como artículo en 1961, en el número 7 de la revista *Dimensión*. Kusch, Günter Rodolfo, “El hedor de América”, en *Dimensión. Revista trimestral de cultura y crítica*, Año V, N° 7, 1961, pp. 1-3. Disponible en: https://americalee2.cedinci.org/wp-content/uploads/2020/06/dimension_n7.pdf (consultado 30 de septiembre de 2025).

¹⁹ Kusch, Günter Rodolfo, *América profunda*, op. cit., pp. 14-15.

superfluos a los primeros. De hecho, Kusch plantea que resulta deseable trascender “la dimensión política del hedor” (la más evidente, quizás “la única dimensión que se le conozca”) y aprehender “su realidad”, es decir, su dimensión soterrada y fundante. De ello podría derivarse un camino puramente cultural y no político para afirmar la verdad del *estar*. En principio el texto no inhibe dicha lectura; pero también habilita la posibilidad de entender que es solamente a partir de la conflictividad política que se produce la “revelación” de la verdad hedienta de América. Y, a su vez, que el conocimiento de dicha verdad, y su consecuente asunción decidida, deben verse coronados por una acción política que, según dijimos, efectúe la *fagocitación* en la superficie, sin las ambigüedades de un Marx o un Perón. Evaluaremos en qué medida esta doble posibilidad interpretativa, según la cual la política es un medio relevante pero no necesario para la autenticidad cultural, se mantiene vigente en las obras posteriores.

1.2 De la mala vida porteña (1966)

Las relaciones entre cultura y política planteadas en la subsección previa se ven reiteradas pocos años después en el siguiente libro de Kusch, *De la mala vida porteña*, un texto que pretende ampliar el ámbito de aplicación de los conceptos de *América profunda* desde “la vida de indios y mestizos [...] en el fondo de América” hacia “el fondo de la gran ciudad”.²⁰ En dicha ampliación adquiere un rol central el análisis del lunfardo, entendiéndolo como la expresión lingüística de toda una concepción de la vida.²¹ En el primer capítulo, “Nuestra idea de hombre”, Kusch narra el encuentro de dos amigos en un café y su breve conversación; ello le permite caracterizar la doble situación existencial propia del hombre de la ciudad: éste se identifica con el *ser alguien* durante su jornada laboral pero, cuando sale, se abraza al *estar no más* en el café, manifestando esta actitud en

el uso del lunfardo. A diferencia de los “diablos afortunados”, que no hablan lunfardo, conocen teorías europeas y poseen una idea de hombre “cerrada y práctica”, los “pobres diablos” del café abren la pregunta por el hombre y están a la espera de un advenimiento que la responda, “...algún Gardel, aunque se llame Perón, comunismo o simplemente gracia divina”.²² La devoción ante un cantante de tango, un líder político, una ideología o una divinidad, es considerada equivalente en virtud del rol mesiánico que dichas entidades desempeñan: otorgar sentido a esa faceta de la humanidad citadina que se halla sumida en el *estar no más*. Nuevamente, las opciones políticas aparecen como modos posibles –entre otros– de canalizar la búsqueda de la autenticidad cultural.

Asimismo, en el capítulo “El misterio de estar no más” Kusch introduce la noción de *ratería sagrada*, refiriéndose al robo a la divinidad que el ser humano efectúa cuando produce un fruto en su huerta, en su comunidad agraria; robo que, en último término, está amparado por la misma divinidad.²³ Sobre esta base, plantea que en la vida en la ciudad existe el afán de restituir dicha ratería ancestral, de recuperar el amparo, pero que siempre se canaliza a través de actividades y objetos que desfiguran esa tendencia. Y sostiene que ello continuará

...hasta el día en que, *dejándonos estar* descubramos por fin algo que nos ampare, y que no tiene por qué ser una divinidad. Bastaría que los hombres organizaran nuestra vida como si fuera divina, y eso quiere decir ante todo como si se permitiera la ratería sagrada, porque eso es lo natural. Pero, hasta que esto ocurra no tenemos más remedio que ser comunistas, peronistas o lo que fuera. Es una forma de preguntar por la misma cosa que el indio, el porteño o el provinciano, pero siempre en el terreno de las lapiceras, las heladeras o las casitas propias.²⁴

Aquí se agrega que el comunismo y el peronismo, como alternativas político-existenciales equivalentes, constituyen *sustitutos ciudadanos* (“el terreno de las lapiceras, las heladeras o las casitas propias”) de la ratería sagrada. Se trata de figuras posibles del amparo en un contexto asediado por el *ser alguien*. Pero son figuras

²⁰ Kusch, Günter Rodolfo, *De la mala vida porteña*, en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, p. 325. Von Matuschka, Daniel, *op. cit.*, pp. 148-149 y Sada, Gabriel, *op. cit.*, p. 103, ofrecen precisiones acerca de los matices adicionales que el concepto de *estar* recibe en el contexto de esta extensión de su ámbito de aplicación.

²¹ La principal noción que se deriva de dicho análisis es la de *pa' mí*, que remite al ámbito en el que se incluye todo aquello que es sagrado para cada uno y que se mantiene en un *adentro* el cual, en general, se contrapone al *afuera*, a saber, al vínculo con la realidad exterior en la que se proyecta el yo.

²² Kusch, Günter Rodolfo, *De la mala vida porteña*, *op. cit.*, p. 335.

²³ *Ibid.*, pp. 435-438.

²⁴ *Ibid.*, p. 437.

provisorias; Kusch reitera esta idea mediante las expresiones “hasta el día en que...” y “hasta que esto no ocurra...”. Vuelve a aparecer aquí la actitud de expectativa mesiánica de los pobres diablos del café, aclarándose en este caso que lo que se espera es un estado social futuro, en el que la vida estará organizada “como si fuera divina”. Una vez más, cabe la pregunta de si la política se presenta como un medio necesario para arribar a tal estado de autenticidad cultural, de primacía del *estar* por sobre el *ser*, o si el dejarse estar hasta que “descubramos por fin algo que nos ampare” sería realizable sin recurrir a opciones políticas como el comunismo o el peronismo. Tal interrogante parece formularse el propio Kusch en el “Epílogo a modo de réquiem”, con el que concluye la obra:

Porque ¿qué es comunismo, peronismo, gremialismo, movimientos obreros, el oriente izquierdista, o en un terreno más personal, la simple neurosis, sino formas evidentes de poner concretamente sobre el tapete el retorno a otras soluciones más humanas, más comunitarias, donde se recobre otra vez una gran parte del hombre que había quedado relegada con la sociedad liberal del *ser alguien*?²⁵

2. Segunda etapa (1966-1970): peronismo del pueblo, marxismo de la clase media y peligro de infiltración marxista

2.1 “América parda” (1966)

El cambio de postura de Kusch en torno al marxismo se evidencia ya en los dos textos que siguen a *De la mala vida porteña*, publicados en el mismo año (1966): el artículo “América parda” y el epílogo de *Indios, porteños y dioses*. El primero, aparecido en diciembre, en el único número de la revista *América qué* (dirigida por el propio Kusch), convoca al lector a recobrar “la esencia de América”, “una América profunda” y “el pueblo”,²⁶ entidades que son tratadas como análogas. A ellas se contraponen la “América arqueológica” o la “América útil, estadística”,²⁷ que engendra ciudadanos hastiados, proclives a recurrir a “recetas decadentes” para remediar ese hastío; tales

²⁵ *Ibíd.*, p. 463.

²⁶ Kusch, Günter Rodolfo, “América parda”, en *Obras completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 187-189.

²⁷ *Ibíd.*, p. 187.

recetas son el marxismo, el existencialismo, el neo-liberalismo y la tecnocracia.²⁸

Vemos aquí que, sin verse modificada la contraposición estructural entre el *estar* americano y el *ser* europeo, el comunismo deja de participar de la cadena de equivalencias del primero y pasa a formar parte de la del segundo. Así, mientras en *De la mala vida porteña* aparecía asociado al *estar* (en compañía de Perón, Gardel y Dios), ahora se encuentra vinculado con posiciones filosóficas y económicas propias del mundo del *ser*. Kusch agrega en este sentido que el marxismo fue “creado por pequeños burgueses europeos”.²⁹ Se trata de la misma crítica que ya había dirigido a Marx en *América profunda*. Pero allí, como en *De la mala vida porteña*, tal señalamiento resultaba balanceado por el valor positivo que se le reconocía a la dimensión comunitaria de la propuesta marxiana. Por el contrario, en “América parda” no se replica la ambigüedad valorativa que hallamos en los textos previos.

2.2 Indios, porteños y dioses (1966)

Algo similar ocurre en el epílogo de *Indios, porteños y dioses*,³⁰ titulado “En suma, nada más que una clase media”. Aquí Kusch desarrolla una amplia crítica de la forma de vida de la clase media porteña, retomando diversos tópicos presentados en obras previas: la búsqueda de *ser alguien*, el afán por los objetos, la concepción lineal y progresiva de la historia; en suma, la asunción del proyecto de la burguesía europea, rechazando la verdad de América. En este contexto, Marx y el marxismo aparecen inscriptos en la serie de elementos propios de esa “mitad del hombre” no americana. Por ejemplo, en el apartado “En suma, clase media”, Kusch sostiene que “Se

²⁸ *Ibíd.*, p. 188.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Considero altamente relevante que todas las menciones al marxismo en este libro tengan lugar en el epílogo. Pues *Indios, porteños y dioses* fue compuesto a partir de textos escritos por Kusch entre 1963 y 1964 para sus programas en Radio Nacional y Radio Municipal. Estos textos componen las dos grandes secciones del libro, “El viaje” y “¿Magia en Buenos Aires?”. Pero tanto el prólogo como el epílogo corresponden al año 1966, en el que, a diferencia de lo que sucedía en años previos, el marxismo se había convertido en un foco constante de atención para Kusch. Previamente, como dijimos, a excepción de las cuatro menciones a Marx que se registran en *América profunda*, no se advierte un interés por el marxismo en el corpus kuschiano.

es marxista porque se ha perdido la paciencia, y se quiere entonces mover técnicamente la política y dominar así un país incontrolable que se nos va de la mano”.³¹ Esta asociación entre el marxismo y el pensamiento técnico se profundizará en obras posteriores. A su vez, los marxistas aparecen presentados como el opuesto complementario de los “democráticos”,³² componiendo ambos una falsa antinomia que pretende agotar todas las posibilidades del espectro político pero que, en el fondo, responde a una concepción sesgada de la política, propia de la europeizada clase media. Por ello en el apartado “¿Y América?” se pregunta: “¿La visión del mundo que implica la clase media como estilo de vida universal, en este siglo XX, con sus marxistas y sus democráticos, abarca realmente todos los problemas?”.³³ La respuesta será lógicamente negativa. Por ello, en el último apartado, “La otra mitad del hombre”, Kusch recomienda: “... será preciso que recobremos una idea más profunda del hombre, y no continuemos en este juego gratuito de repetir, marxistas y democráticos, los preconceptos de una cultura burguesa occidental, como si estuviéramos dando la lección prolijamente en la escuela”.³⁴

Por su parte, el peronismo vuelve a ser valorado de manera ambigua, aunque el saldo resulta más positivo que negativo. Por un lado, Kusch afirma que Perón desmembró a la clase media, frustrando su afán de convertirse en clase dirigente y luego agrega que, ante el triunfo electoral del peronismo, la clase media no tiene otra reacción que intentar aplicar “los correctivos del caso”.³⁵ Este enfrentamiento entre peronismo y clase media parece revelar su adscripción a raíces culturales opuestas, el *estar* y el *ser* respectivamente. Sin embargo, unas páginas después sostiene que cuando el gobierno de Perón otorgó “una casa material con todo instalado” a los migrantes

internos,³⁶ venidos del campo a la ciudad, ellos vendieron todo el equipamiento y se quedaron sólo con las paredes y el techo, porque era lo único que les interesaba. Puede interpretarse que Kusch está señalando que el gobierno peronista no comprendía completamente el *estar* del pueblo campesino, y replicaba en cierta medida el interés por los objetos característico del *ser* (“el terreno de las lapiceras, las heladeras o las casitas propias” mencionado en *De la mala vida porteña*). En este último punto podríamos encontrar alguna semejanza entre peronismo y marxismo, en términos de cierta *equivalencia negativa* entre ambos. Pero, aunque así fuera, no hallamos en esta obra rastros de la *equivalencia positiva* que advertimos en los textos precedentes.

2.3 El pensamiento indígena americano (1970)

La distinción tajante entre marxismo y peronismo en el discurso kuschiano, así como la atribución a cada uno de valores opuestos, encuentra una expresión decidida en *El pensamiento indígena americano*, editado en México en 1970.³⁷ Kusch desarrolla allí dos estrategias para caracterizar de manera crítica al marxismo. La primera, ya puesta en juego en la obra previamente analizada, consiste en identificarlo con su pretendido polo opuesto. Así en el capítulo 11, “Salvación y solución”, al tematizar una vez más la contradicción que se da en América entre la clase media y el mundo indígena, el filósofo afirma que ni la “burguesía capitalista” ni la “izquierda redentorista” pueden resolver la oposición,³⁸ justamente porque el mundo indígena les resulta igualmente ajeno. En el mismo sentido, en el capítulo 14, “Economía seminal”, agrega que la izquierda, al intentar “volver a cualificar de alguna manera el trabajo obrero que

³¹ Kusch, Günter Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, p. 305.

³² Kusch no precisa a quiénes se refiere. Tratándose de un texto escrito presumiblemente hacia fines del año 1966, y por ende en el contexto de la dictadura conocida como “Revolución Argentina”, el calificativo de “democráticos” podría aludir a la postura política de quienes reclamaban el restablecimiento del sistema democrático (sistema que, cabe recordar, se mantenía con interrupciones desde 1955, y sobre la base de la proscripción del peronismo). Si así fuera, los “marxistas” serían aquellos que propugnaban una vía revolucionaria, no “democrática”.

³³ Kusch, Günter Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, op. cit., pp. 311-312.

³⁴ *Ibid.*, p. 316.

³⁵ *Ibid.*, p. 308.

³⁶ *Ibid.*, p. 311.

³⁷ Según Sada, Gabriel, op. cit., p. 107, si hasta el momento Kusch había abordado el pensamiento indígena y popular ya desde la perspectiva de la religión (en *América profunda*), ya desde la de la experiencia vital del hombre en la ciudad (*De la mala vida porteña*), la novedad del enfoque de esta obra radica en que aspira a describir la *estructura* misma de este pensamiento. La continuidad conceptual con las obras previas es profunda, según veremos.

³⁸ Kusch, Günter Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, p. 441. Las citas corresponden a la segunda edición, de 1973, cuya única diferencia con la primera, de 1970, es la modificación del título y el añadido de un nuevo prólogo.

el mundo liberal ha cuantificado inhumanamente”,³⁹ termina recayendo en cuantificaciones similares, que dan cuenta de su origen de clase media. Finalmente en el capítulo 16, “Pensar el «así»”, señala que la izquierda, “hija directa del mitrismo en historia, adopta una actitud activista frente a América que linda con cierta proclama de la virilidad, así como los anticomunistas dicen exactamente lo mismo al luchar por sus intereses”.⁴⁰ Por su parte, el peronismo se distancia simétricamente de ambos extremos, siendo presentado como una expresión auténtica del pueblo americano.⁴¹ La siguiente cita del capítulo 11 es clarificadora al respecto, así como del modo en que Kusch concibe el vínculo entre el mundo indígena y el popular:

Lo que se ha dado en llamar *cabecita negra* en Argentina, *roto* en Chile o *cholo* en Bolivia y Perú, no tiene una vinculación directa con el mundo indígena, pero sobrelleva de alguna manera características que vienen arrastrando de un lejano pasado, las cuales, en momentos dados, le sirven a esa masa de cohesión política, social y cultural en oposición abierta a peculiaridades netamente occidentales [...]. Es también la población considerada por la sociología argentina como resultante de una migración interna que, en momentos dados, en cuanto se incorpora a la gran ciudad, se aglutina, por ejemplo, en el peronismo, y da muestras de una fuerte cohesión interna. Al tomar en cuenta esta población se trasciende evidentemente lo indígena y se pasa a considerar la característica propia del así llamado “pueblo americano”.⁴²

Mientras esta primera estrategia instaaura una separación tajante entre peronismo y marxismo, la segunda, que encontramos en el último capítulo del libro, “Recuperar el absoluto”, subraya el carácter pernicioso de su potencial relación:

Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno a una personalidad carismática,

sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia sólo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra estrictamente en el pensamiento occidental de una clase media.⁴³

Aquí el marxismo es acusado de intentar hacerse pasar subrepticamente por algo que no es: tratándose de una concepción occidental, de clase media, doctrinaria, racional, etc., pretende infiltrarse en una expresión política americana, popular, no doctrinaria y emocional. Kusch sostiene que la “infiltración marxista” no ha logrado desnaturalizar al peronismo;⁴⁴ éste “sigue siendo” auténticamente americano a pesar de ella. Pero es evidente que lo considera una amenaza. La separación tajante entre peronismo y marxismo, que en la primera estrategia era un *hecho*, un resultado necesario de las características culturales incompatibles del pueblo y de la clase media, adquiere ahora un carácter normativo: el peronismo *no debe* ser infiltrado por el marxismo, a riesgo de desnaturalizarse completamente.

Teniendo en cuenta el año de publicación del texto, esta *infiltración marxista en el peronismo* denunciada por Kusch debe tener como referente al conglomerado político e intelectual conocido como “nueva izquierda”,⁴⁵ y en particular a la denominada “izquierda peronista”.⁴⁶ De este modo, Kusch parece estar valiéndose de parte

⁴³ *Ibíd.*, pp. 543-544.

⁴⁴ En la segunda edición de este libro, *El pensamiento indígena y popular en América* (1973), Kusch no será tan optimista. Cf. Forciniti, Martín, *op. cit.*, en particular el análisis del sentido del nuevo prólogo que se incorpora en esta edición.

⁴⁵ La delimitación que ofrece Pucciarelli al respecto es la siguiente: “Denominamos por ahora como «Nueva Izquierda» a ese complejo y expansivo conglomerado de fuerzas sociales y políticas que, a pesar de no haber generado un actor político unificado, encabezó un vasto proceso de protesta social, confrontación ideológica y activación política, hacia fines de la década del sesenta. Un haz de fuerzas que, portadoras de programas que combinaban cuestiones tales como «liberación nacional», «socialismo» o «revolución», imprimieron, en la sociedad argentina, los impulsos de una nueva etapa de contestación generalizada. Un lenguaje compartido y un común estilo político que daban cierta unidad «de hecho» a grupos sociales, generacionales y herederos de diversas tradiciones políticas e ideológicas: peronismo, izquierda tradicional, nacionalismo y grupos católicos influenciados por la «teología de la liberación». Pucciarelli, Alfredo (ed.), *La primacía de la política*, Buenos Aires, EUDEBA, p. 15.

⁴⁶ Acerca de la posibilidad de pensar a la izquierda peronista como parte de la nueva izquierda, cf. Friedemann, Sergio, “La izquierda peronista de los años sesenta como fenómeno argentino de la llamada nueva izquierda”, en *Tempo & Argumento*, Vol. 10, N° 24, 2018, pp. 497-500. Por su parte, Campos, Esteban, Friedemann, Sergio y Gómez, Sebastián, “Izquierda peronista: usos, alcances y situaciones de una categoría”, en Acha, Omar et al., *Historia del peronismo. Un manual para su investigación*, Buenos Aires,

³⁹ *Ibíd.*, p. 494.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 521.

⁴¹ Se advierte aquí, según señalé en otro trabajo, una puesta en juego de la concepción de la Tercera Posición peronista. Cf. Forciniti, Martín, “Kusch, el peronismo indigenista y la «infiltración marxista»”. Un análisis de la función ideológica del discurso filosófico”, en *Políticas de la memoria*, N° 22, 2022, p. 132.

⁴² Kusch, Günter Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, *op. cit.*, pp. 459-460.

del vocabulario político propio del heterogéneo conjunto de agrupaciones y publicaciones que constituía lo que puede denominarse “derecha peronista” en los años sesenta.⁴⁷ Como explica Besoky, “La consolidación de este sector de izquierda llevó a que el viejo discurso anticomunista, presente en el peronismo, se reformulara para denunciar la infiltración marxista dentro del propio movimiento peronista”.⁴⁸

3. Tercera etapa (1973-1975): liberacionismo, peronismo cultural y condena a la izquierda peronista

El siguiente mojón de este proceso puede fecharse en 1973. Se trata de un año de gran relevancia para la historia argentina contemporánea, ya que marca el fin de la “Revolución Argentina”, el restablecimiento del sistema democrático, y el regreso del peronismo al poder político luego de 18 años de la proscripción de su partido, el exilio forzado de su líder y la persecución de sus seguidores. La consigna política que dominaba la escena, no sólo local sino también regional, era “Liberación o dependencia”.⁴⁹ El nombre de la fuerza política triunfante en las elecciones presidenciales argentinas del 11 de marzo de 1973 es un claro testimonio de ello: Frente Justicialista

Prometeo, 2023, pp. 183-187, mencionan sucintamente a los principales exponentes de la izquierda peronista de los sesenta: el Movimiento Revolucionario Peronista (MRP) encabezado por Gustavo Rearte; John William Cooke; José Hernández Arregui; Jorge Abelardo Ramos; Rodolfo Puiggrós; y la CGT de los Argentinos encabezada por Raimundo Ongaro.

⁴⁷ Sigo aquí a Besoky, Juan Luis, “La derecha peronista: desde la Alianza Libertadora Nacionalista a la Triple A”, en Acha, Omar *et al.*, *op. cit.*, pp. 194-197, quien se pronuncia a favor de la utilidad analítica del término, postulando que refiere fundamentalmente a una cultura política.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 205. Para un análisis de las posibles recepciones de Kusch del discurso de la derecha peronista en los sesenta, cf. Forciniti, Martín, *op. cit.*, pp. 133-135.

⁴⁹ Ya desde fines de la década de 1960 la *dependencia* se había establecido firmemente, en los ámbitos políticos y académicos, como el diagnóstico que explicaba la situación de subdesarrollo de los países del Tercer Mundo. Ello había implicado la puesta en crisis del paradigma desarrollista, propugnado en Latinoamérica tanto por la CEPAL desde la década del cincuenta, como por los EEUU desde comienzos de la década del sesenta, en particular a través de la iniciativa conocida como Alianza para el Progreso (ALPRO). Sobre la base del dependentismo se planteaba que no era el desarrollo, sino la *liberación*, lo que permitiría a los pueblos de la periferia alcanzar una vida más digna. Este cambio de paradigma dio lugar a la formulación de diversas corrientes liberacionistas en el campo del saber, entre ellas la pedagogía de la liberación, la teología de la liberación y la sociología de la liberación. Cf. Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo*, Buenos Aires, Biblos, pp. 157-191.

de Liberación (FREJULI). En paralelo, en el campo filosófico se produce la consolidación de la corriente denominada “filosofía de la liberación”. En dicho año se realiza su primera publicación colectiva, en el número 5 de la revista *Nuevo Mundo*; varios de sus miembros acceden a cátedras universitarias;⁵⁰ y se realizan las reformas de los planes de estudio de las carreras de Filosofía de la Universidad Nacional de Salta y de la Universidad Nacional de Cuyo.⁵¹ En 1973 Kusch, como partícipe de esta corriente, aporta un artículo a la publicación colectiva (“Una lógica de la negación para comprender a América”) y accede al cargo de Profesor Asociado con dedicación exclusiva por término de dos años en el Departamento de Humanidades de la Universidad de Salta, desde el 16 de julio. Es en este contexto que el vocablo “liberación” adquiere una presencia más decidida en su obra;⁵² y es a partir de dicha asunción del lenguaje liberacionista que Kusch va a cifrar su posicionamiento en relación al marxismo y al peronismo en esta tercera etapa. Ello se advierte particularmente en tres producciones del año 1973, que abordaremos a continuación.

3.1 “Cultura y liberación” (1973)

Comenzamos por un texto inédito, que fue recuperado gracias al trabajo de Cristián Valdés Norambuena en el Archivo Kusch. Se trata de una ampliación y complementación del texto de 1971 conocido como “Documento de La Rioja”,⁵³ en el cual se detallaban las

⁵⁰ La gran mayoría de los casos se registra en la Universidad de Salta. Además de Kusch, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Ignacio Santos fueron contratados ese año en dicha universidad; al respecto, cf. UNSa, “Resoluciones Año 1973”, en *Boletín Oficial* <https://bo.unsa.edu.ar/dr/11973/0001-0993-%201973.html> (consultado 14 de agosto 2025). Por su parte, Aníbal Fornari ingresó a la Universidad Católica de Santa Fe (Maddonni, Luciano, “Aníbal Pedro Luis Fornari. Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana”, en *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N° 6, 2018, p. 211).

⁵¹ Cf. UNCuyo, “Documentos 1, 2, 3: Reforma del plan de estudios de la Carrera de Filosofía”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1, 1975, pp. 183-216; y UNSa, “Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1, 1975, pp. 167-182.

⁵² De acuerdo con nuestro relevamiento, previamente hallamos sólo tres usos en *La seducción de la barbarie* (1953) y cuatro en el año 1970, distribuidos en cuatro textos, tres vinculados a su trabajo en Bolivia y uno a la SADE. En estos últimos la *liberación* es pensada en términos culturales, tal como sucede luego de 1973.

⁵³ Kusch, Günter Rodolfo, “Seminario de Cultura Nacional. Encuentro en Samay Huasi (La Rioja)”, en *Obras completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 459-466. En tal documento, a diferencia de lo que sucede en la ampliación/complementación de

conclusiones del Seminario de Cultura Nacional organizado por la Sociedad Argentina de Escritores (SADE) en Samay Huasi, La Rioja, durante el mes de diciembre. En “Cultura y Liberación” Kusch se dedica fundamentalmente a tematizar la noción de *cultura*, y en particular la posibilidad de desarrollar una cultura auténtica en la Argentina. Por su parte, la *liberación* sólo va a ser mencionada en el último párrafo del texto, asociándose directamente al logro de la autenticidad cultural.

Aquí encontramos una condena del marxismo aún más explícita que en los textos precedentes. Kusch dedica algunos párrafos del segundo apartado, “El problema del pensamiento”, a analizar el ideario de la izquierda argentina. En un nuevo gesto de identificación entre elementos aparentemente opuestos, el filósofo sostiene que el marxismo, tal como el liberalismo, pretende imponer de manera vertical un pensamiento preconcebido, que no posee un carácter nacional, a una realidad que se le resiste y lo contradice. Según Kusch, el marxismo ha decidido al nivel del pensamiento que es necesario tomar los medios de producción para solucionar la situación económica, y sobre esa base busca hacer una revolución. Pero he aquí que en Argentina se ha encontrado “con un pueblo al cual no le interesa tomar los medios de producción”.⁵⁴ Ante tal situación los marxistas no se adaptan a “la realidad”, sino que desarrollan dos respuestas: o se dedican a incitar al pueblo para que lleve a cabo esa acción, o se engañan a sí mismos creyendo que el pueblo la realizará por su propia cuenta. Dado que la realidad no se dobla, el liberalismo y el marxismo se valen de los pocos medios con los que cuentan para lograr sus objetivos: “El liberalismo positivista lo logra a través de la docencia del país, y los otros mediante la guerrilla”.⁵⁵ Este “logro” es de todas maneras limitado, porque por tales medios sólo se sensibiliza a “una clase media de origen inmigratorio que no puede abarcar nunca la totalidad del país”.⁵⁶ Luego de preguntarse “¿por qué el pensamiento necesita de la violencia?”⁵⁷ (refiriéndose

aparentemente tanto a la violencia pedagógica del liberalismo como a la violencia armada de la guerrilla), Kusch concluye que el liberalismo y el marxismo constituyen dos formas de colonialismo, pero aclara que “un colonialismo peor es el del marxismo”,⁵⁸ sin brindar mayores precisiones al respecto.

El peronismo, por su parte, aparece como expresión de la “Argentina real”⁵⁹ y como inversión del “país pedagógicamente montado” o del “código oficial”,⁶⁰ es decir, del liberalismo. En línea con el revisionismo histórico, Kusch postula que los peronistas constituyen un nuevo aparecer del pueblo, enfrentado a la élite a lo largo de la historia argentina; este pueblo se habría manifestado en el siglo XIX en apoyo a Rosas y, a comienzos del siglo XX, en los “peludistas” de Yrigoyen.⁶¹ A su vez, en el apartado “Incidencia de la cultura”, Kusch plantea que la cultura supone un suelo que se habita, añadiendo que habitar un suelo significa no ser indiferente a lo que allí ocurre. Y en Argentina “ocurre que existe el peronismo”,⁶² además del mate, el lunfardo y los cafés; todo esto constituye “parte del modo de ser de mi cultura, el que se refiere al modo de *estar*”.⁶³

Sobre esta base, concluye: “Hay liberación cuando la cultura se instala como meta. Es la liberación en cuanto se recobre la verdadera cara de uno mismo”.⁶⁴ Evidentemente esta liberación no vendrá de la mano del marxismo, caracterizado por enarbolar un pensamiento que se enfrenta a la realidad del suelo que habita, que se vale de la violencia para imponerse al pueblo y, sobre todo, que constituye el peor colonialismo. Por todo lo dicho, es de esperar que la liberación cultural provenga del peronismo.

1973, no se encuentran referencias ni al peronismo ni al marxismo.

⁵⁴ Kusch, Günter Rodolfo, “Cultura y Liberación”, en Valdés Norambuena, Cristián, *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Tesis doctoral, Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain, Anexo I, 2013, p. 246.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 244, n. 806.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁶¹ *Ibid.*, p. 253. Si bien, en virtud de los objetivos del texto, el planteo resulta acotado a la historia argentina, se trata de la misma concepción que encontramos, con una escala regional, en *América profunda*, acerca de una larga historia de hedientos contra pulcros, a lo largo de la cual el pueblo prestó su apoyo a diversos líderes capaces de vehicular sus aspiraciones.

⁶² *Ibid.*, p. 250.

⁶³ *Ibidem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 272.

3.2 *El pensamiento indígena y popular en América (1973)*

Lo previamente planteado es justamente lo que Kusch defenderá tanto en el prólogo a la segunda edición de *El pensamiento indígena americano* (1970), rebautizado *El pensamiento indígena y popular en América* (1973), como, mucho más explícitamente, en los folletos del Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”. Veamos el primer texto:

Esta segunda edición responde a un motivo evidente. El año 1973 marca una etapa importante en el país. Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales de todo cuño que suelen adoptar fácilmente como solución, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo. Quisiera yo que estas páginas sirvan para entender esa propuesta, a fin de que no sea malversada una vez más.⁶⁵

El nuevo prólogo anuncia claramente que la reedición del libro de 1970 se debe al retorno del peronismo al gobierno en 1973. Este movimiento es concebido por Kusch como una “propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo”; ello explica que Argentina haya comenzado a transitar la “posibilidad de su autenticidad”. A su vez, afirma que el peronismo se distingue de otras “propuestas económicas y sociales de todo cuño”, evidentemente inauténticas. El libro se presenta como un aporte para “entender” la propuesta cultural que el pueblo argentino lleva a cabo a través del peronismo, la cual, en función de las grandes líneas del pensamiento kuschiano que hemos seguido hasta este punto, no puede ser otra que la afirmación del *estar*.

3.3 *Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta” (1973-1974)*

La confirmación de esta línea interpretativa se encuentra en los documentos del Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”. Disponemos de un folleto, publicado por el Instituto de Cultura Americana (I.C.A.) que recopila tres documentos, el primero fechado en febrero de 1973, y el segundo y el tercero en junio del mismo

año. En la contratapa de la publicación Kusch aparece como coordinador del Frente, y debajo de su nombre se consigna la nómina del “Equipo de Trabajo”, entre quienes se destaca el histórico militante peronista Jorge Rulli. Ya desde su título, “El peronismo como revolución cultural”, el primer documento es elocuente en torno a la comprensión del peronismo que va a ofrecer. Siguiendo la línea de “Cultura y liberación”, aquí se plantea inicialmente que la cultura debe comprenderse como aquello que “encarna la posibilidad de ser de un pueblo” y que “se expresa políticamente”, pues “A través de la política un grupo humano pone en práctica sus valores culturales para sobrevivir como grupo”.⁶⁶ Sobre esta base, Kusch objeta las propuestas políticas de “partidos fuertemente intelectualizados” que “giran por ejemplo en torno al sistema de producción”,⁶⁷ que se caracterizan por su “insistencia en la economía, en la sociología o en la historia”,⁶⁸ o que quieren “utilizar la economía como fundante”.⁶⁹ Tal como en textos previos, sostiene que en tales propuestas –que aluden sin dudas al marxismo– se pone en juego un modelo de hombre definido por sus necesidades materiales, creado por la burguesía europea en el siglo XIX. Frente a ellas, el Justicialismo permitiría ampliar el modelo de hombre, priorizando lo cultural por sobre lo económico; más específicamente, poniendo en primer término –no los medios de producción sino– un valor, la justicia.

Hace girar el problema en torno a un valor, y este valor es el que moviliza al hombre. Si no hubiera valores el hombre aceptaría lo injusto. Y es que la cuestión no está en concebir que el hombre hace una valoración económica y luego lucha, sino al contrario, se trata de que primero hace la evaluación de la injusticia y luego va a la lucha. Y eso es lo fundante. A través de su lucha el hombre se recupera así mismo y también lo que le han robado. Recuperar la justicia es mucho más que recuperar el dinero. Con la justicia se recobra la integridad de hombre y toda su dignidad.⁷⁰

El siguiente paso argumentativo de Kusch, en esta tácita contraposición entre el peronismo y el marxismo, consiste en sostener que

⁶⁶ Kusch, Günter Rodolfo, et al., *Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”. Documentos*, Buenos Aires, ICA, 1973-1974, p. 1.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁶⁵ Kusch, Günter Rodolfo, *El pensamiento indígena y popular en América*, op. cit., p. 257.

cuando “Perón califica de Socialismo al Justicialismo” no está hablando de un sistema económico sino que, en palabras del general, “ha de ser aquél donde una comunidad se realice de acuerdo a sus condiciones intrínsecas”.⁷¹ Kusch interpreta que los valores pertenecen a esas “condiciones intrínsecas”, porque constituyen el eje de la cultura de la comunidad. Sobre esa base concluye: “Es el sentido profundo del Justicialismo. Quiere imponer lo justo porque así lo exigen las «condiciones intrínsecas» del pueblo. Por eso el Justicialismo es ante todo una revolución popular que quiere imponer su voluntad cultural para que haya justicia”.⁷²

Vemos así que, en las tres producciones de 1973 analizadas, la relación entre cultura y política se torna mucho más estrecha que en las obras de los sesentas, en donde era posible avizorar un camino no político (Gardel, Dios) para la afirmación del *estar* y el cumplimiento de la *fagocitación*. En los setentas ya no parece haber otro medio más que la política, y en particular el peronismo, para lograr la autenticidad cultural.

Considero importante destacar que Kusch haya decidido intervenir en un debate político clave de la época, a saber, el desarrollado en torno a la posibilidad de que el peronismo condujera a la Argentina hacia el socialismo. Más aún; en una actitud claramente polémica, decide valerse de una frase pronunciada por Perón nada menos que en un tramo de la entrevista *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder* (cuyo destinatario era fundamentalmente la militancia de la izquierda peronista), una frase que podría interpretarse como la confirmación del carácter socialista del peronismo.⁷³ Sin embargo, a continuación, ofrece una lectura que está

lejos de alinearse con las expectativas de la izquierda peronista:⁷⁴ afirma que el Justicialismo es un socialismo que no aspira prioritariamente a expropiar a la burguesía de los medios de producción. Esto no debe sorprendernos, si tomamos en cuenta que ya en 1970 el filósofo denunciaba una “infiltración marxista” en el peronismo. A ello podríamos agregar la crítica al uso de la violencia por parte del marxismo formulada en “Cultura y Liberación”. Aunque allí no mencionaba a ninguna organización armada en particular, su referente no tendría por qué limitarse a las guerrillas marxistas no peronistas, como el Ejército Guerrillero del Pueblo (ERP), sino que podría incluir también a aquellas que, identificándose como peronistas, adoptaban en diversos grados el marxismo, como los Montoneros, las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR).

3.4 Geocultura del hombre americano (1976)

Para concluir nuestro recorrido, me interesa dar cuenta de que la preocupación en torno al peronismo y al marxismo se mantiene en el pensamiento de Kusch por lo menos a lo largo de 1974 y 1975. Ello se advierte en primer lugar en *Geocultura del hombre americano*, obra que si bien fue publicada en 1976, reúne diversos textos de años previos.⁷⁵ Tal es evidentemente el caso del primer capítulo de la primera parte, “El miedo a pensar lo nuestro”, en donde Kusch se expresa como si Perón hubiera muerto recientemente. Ello nos permite suponer que su fecha de redacción corresponde a la segunda mitad de 1974, luego del 1º de julio, fecha del fallecimiento del general. En las primeras páginas del capítulo, el filósofo lleva a cabo una contraposición entre el pensar popular y el pensar culto, identificando al primero con la primacía de la ética y al segundo con la técnica.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 2-3. La frase de Perón pertenece a la entrevista filmada por el grupo Cine Liberación en Madrid entre junio y julio de 1971, titulada *Actualización política y doctrinaria para la toma del poder*. Kusch va a volver a citar esta frase de un modo íntegro al comienzo del segundo documento del Frente, del siguiente modo: “un socialismo, como al que aspira el Justicialismo, y por eso se llama Justicialismo, ha de ser aquél donde una realidad [sic; debería decir ‘comunidad’] se realice de acuerdo a sus condiciones intrínsecas” (*ibid.*, p. 5).

⁷² *Ibid.*, p. 3.

⁷³ Téngase en cuenta que en este tramo los entrevistadores le realizan preguntas del tipo: “General, hoy el justicialismo explicita que su objetivo en el gobierno es realizar el socialismo nacional. Como la palabra socialista ha sido usada también para denominar proyectos antirrevolucionarios o reformistas, o socialdemócratas, como los europeos, e incluso social-imperialistas, ¿qué sería para nosotros el justicialismo?” (Grupo Cine Liberación, *Perón: Actualización política y doctrinaria para la toma del poder*, 1971, [https://eltopoblado.com/publicaciones-afines/cine-de-liberacion/actualizacion-](https://eltopoblado.com/publicaciones-afines/cine-de-liberacion/actualizacion-politica-para-la-toma-del-poder/)

[politica-para-la-toma-del-poder/](https://eltopoblado.com/publicaciones-afines/cine-de-liberacion/actualizacion-politica-para-la-toma-del-poder/), p. 42; consultado 14 de agosto 2025); o “Usted ha escrito, general, que ha terminado en el mundo el reinado de la burguesía y que comienza el reinado de los pueblos, es decir, ¿comienza la etapa en el mundo en que termina esa expropiación capitalista de la burguesía?” (*ibid.*, p. 44).

⁷⁴ Además de los referentes de los sesenta mencionados en la nota 47, para principios de los setenta debe incluirse en esta categoría también a la denominada “Tendencia Revolucionaria del peronismo”, hegemonizada por Montoneros. La concepción del peronismo como un tipo de socialismo de izquierda fue sostenida en el campo filosófico argentino de la época por Conrado Eggers Lan, en particular en su libro *Izquierda, peronismo y socialismo nacional* (1972).

⁷⁵ Valdés Norambuena, Cristián, *op. cit.*, pp. 17-18.

Sobre esa base, sentencia:

Elaborar técnicas es trabajar con lo visual. Con lo visual se reduce cualquier aspecto no visible. Por eso el marxismo. Esto constituye cadenas de visualidades, posibilita técnicas y cubre siempre el margen de lo no visible. En suma, dice lo mismo. Pero por eso también el marxismo hizo estragos entre los sectores medios. Somos sectores temerosos. Pero también de ahí un tecnicismo enfermizo que se infiltra incluso en los sectores no marxistas. Nuestros sectores medios no se libran por eso nunca de ser marxistas, porque en todo caso lo son al revés, pero con las mismas mañas de los marxistas, aunque se consideren de derecha o de centro. [...] Muchos creen que con la muerte del general tendremos ahora piedra libre para infiltrar un cierto elitismo de sectores medios y hacer bajo el rótulo de peronistas lo que los marxistas pretendían: dirigir al pueblo. Pero esto es evidentemente traicionar a Perón.⁷⁶

Vemos que, una vez más, Kusch atribuye al marxismo una voluntad de *infiltración*, en principio en los sectores medios que se vuelven “tecnicistas” y, por ende, inevitablemente marxistas, aun cuando no lo sepan. Pero también menciona una segunda infiltración del marxismo, la que se produce en el peronismo (tal como ya había hecho en 1970). Pues, según sus palabras, con la muerte del general se abre la posibilidad de “infiltrar cierto elitismo de sectores medios” en el accionar de los peronistas en relación al pueblo, pretendiendo dirigirlo. Y ello significaría actuar como marxistas “bajo el rótulo de peronistas”.

En una nueva intervención polémica contra la izquierda peronista, Kusch parece estar replicando aquí las acusaciones dirigidas a los miembros de la Tendencia Revolucionaria, y especialmente a los Montoneros, de utilizar “la camiseta peronista” siendo en el fondo marxistas. Estas acusaciones, en el contexto de la creciente disputa entre el ala izquierda y el ala derecha del movimiento, resultaron oficializadas por el “Documento reservado” del Consejo Superior Peronista, publicado en el diario *La Opinión* el 2 de octubre de 1973, luego del asesinato de José Ignacio Rucci.⁷⁷ Vemos así que la posición

de la ortodoxia peronista resulta apuntalada por la perspectiva cultural de Kusch, que entiende que el peligro de la posible “infiltración marxista” en el movimiento, agravado tras la muerte de Perón, no es sólo un problema político, sino uno más profundo, de índole cultural: desnaturalizar el peronismo, tornándolo ya no un medio para la afirmación cultural del pueblo, sino más bien un órgano para dirigirlo de una manera técnica y elitista, propia de la cultura de las clases medias europeizadas.

3.5 La negación en el pensamiento popular (1975)

Un último testimonio en este sentido se encuentra en *La negación en el pensamiento popular*. El eje de esta obra está constituido por la contraposición entre una lógica de la afirmación, que sería característica de la cultura occidental, y una lógica de la negación, propia del pensamiento indígena y popular. En el capítulo 8, “La fórmula del estar-siendo”, Kusch tematiza una vez más la condición desgarrada de la clase media americana. Por un lado, ella se encuentra asediada por el *estar*, en el sentido de que tiende a *dejarse estar*, o mejor a *estar no más* (el autor se vale como ejemplo de una salida con amigos intelectuales a una chichería, en la que comen poco, beben bastante y elucubran proyectos que nunca van a concretar); por el otro, no puede evitar someterse al *ser*, a las cosas, a las afirmaciones que le ofrece la cultura occidental (tecnología, puestos laborales, ideologías políticas, etc.).⁷⁸ En tal contexto, sostiene:

A todo esto América existe porque es un continente de afirmaciones. Se afirma la tecnología, la economía, la sociología. Se

los principios doctrinarios del justicialismo, presentando posiciones aparentemente más radicalizadas y llevar a la acción tumultuosa y agresiva a nuestros adherentes (especialmente sectores juveniles) colocándose así nuestros enemigos al frente del movimiento de masas que por sí solo no pueden concitar, tal que resulten orientando según sus conveniencias”. Entre las directivas, cabe citar: “h. Debe excluirse de los locales partidarios a todos aquellos que se manifiesten de cualquier modo vinculados al marxismo, a sus posiciones políticas o a sus actos. i. En las manifestaciones o actos públicos los peronistas impedirán por todos los medios que las fracciones vinculadas al marxismo tomen participación” (Consejo Superior Peronista, “Documento reservado”, en *La Opinión*, Año III, N° 727, 2 de octubre de 1973, portada). Acerca de los efectos de este documento en la disputa interna del peronismo, Franco, Marina, “La «depuración» interna del peronismo como parte del proceso de construcción del terror de Estado en la Argentina de la década del 70”, en *A Contracorriente*, Vol. 8, N° 3, 2011, pp. 31-36.

⁷⁸ Kusch, Günter Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 649-650.

⁷⁶ Kusch, Günter Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 12-13.

⁷⁷ Este documento plantea un “estado de guerra” entre el peronismo y el marxismo. En el cuadro de situación que traza, se destaca el siguiente punto: “b. Infiltración de esos grupos marxistas en los cuadros del Movimiento con doble objetivo: desvirtuar

afirma lo que se puede hacer con la sociedad, se sabe lo que hay que hacer con la política, se educa para determinados fines, especialmente de tipo consciente, y siempre de acuerdo con lo que está ocurriendo en el mundo. El mismo marxismo se infiltra como una forma europea con la cual se está afirmando lo que pasa con el capitalismo y con el obrero, pero no se desciende a nuestro folklore.⁷⁹

El marxismo es incluido aquí, nuevamente, en la serie del *ser*, compuesta en este caso por el conjunto de actividades afirmativas que tienen lugar en América en los campos de la tecnología, la economía y la sociología. Ya habíamos encontrado la asociación entre el marxismo y el pensamiento técnico en *Geocultura del hombre americano*; por su parte, el vínculo con la economía y la sociología podía advertirse en el primer documento del Frente Peronista de Liberación Cultural.⁸⁰ Kusch agrega que estas afirmaciones de matriz occidental versan sobre qué hacer con la sociedad, la política y la educación.⁸¹ De los tres objetos, el marxismo se aplica en principio a los dos primeros, la sociedad y a la política, puesto que según Kusch afirma “lo que pasa con el capitalismo y con el obrero”. Al hacerlo, “se infiltra como una forma europea” que parece desconocer “nuestro folklore”. Ahora bien, el tercer objeto, la educación, no resulta ajeno al marxismo. Pocas líneas después Kusch sostiene:

El marxismo nos habla de un pueblo que no conoce, y que esquiva intencionalmente. En suma, no tenemos el objeto de las ciencias importadas, sino que somos nosotros los que debemos manipular esas afirmaciones en el vacío de los claustros universitarios o en las revistas que nadie lee. La docencia, el prestigio profesional

nos llevan a hacerlo así. Por ejemplo, nunca en política trataríamos de llevar a sus últimas consecuencias qué pasa con el pueblo peronista, sino que siempre pondremos encima lo que sabemos de educación, de política o de economía. Perdemos de vista entonces el objeto propio que mueve al peronismo o sea al pueblo porque no entra en las categorías de nuestra sociología.⁸²

Incorporando ahora el concepto de *pueblo*, nuestro filósofo plantea que el marxismo habla de dicha entidad pero no la conoce. Ello se debe aparentemente a dos razones: por un lado, a que la “esquiva intencionalmente”, es decir, a que no quiere realmente enfrentarse a ella; por otro lado, a que la realidad del pueblo resulta oscurecida, tapada –en lugar de revelada– por los saberes que ya se poseen en torno a la educación, la política y la economía (la sociología es mencionada una vez más, en este caso como una disciplina con categorías inadecuadas para aprehender al pueblo). En suma, el marxismo no hace más que “manipular esas afirmaciones”, pero ellas no refieren al ente sobre el cual versan. Este desconocimiento del pueblo no es meramente académico, no se expresa solamente “en el vacío de los claustros universitarios o en las revistas que nadie lee”, sino que también posee consecuencias políticas. Porque ese pueblo al que se pierde de vista no es otro que “el objeto propio que mueve al peronismo”. Es claro entonces que la incompreensión marxista del pueblo deriva en una incompreensión del peronismo, en tanto *movimiento* cuyo motor es el pueblo.

Vemos así que, una vez más, el marxismo es objetado en virtud de su raigambre cultural, en tanto “forma europea”, al tiempo que se le atribuye tanto una voluntad de infiltración, como efectos perniciosos en el vínculo con el pueblo, ya sea en el ejercicio de la docencia, la investigación o la política. El peronismo, por su parte, aparece nuevamente como la expresión política más auténtica del pueblo argentino y su cultura (su “folklore”) y, por ende, como completamente antagónico al marxismo.

Conclusiones

Las tres etapas que recorrimos trazan un periplo filosófico y político de Kusch, cuya constante es la búsqueda de los caminos para

⁷⁹ *Ibid.*, p. 651.

⁸⁰ La asociación entre la sociología argentina y el marxismo se remonta a los años sesenta, a partir de la renovación de la disciplina propiciada por Miguel Murmis y Eliseo Verón desde 1964, momento en que su maestro Gino Germani abandona la Universidad de Buenos Aires (Rubinich, Lucas “La modernización cultural y la irrupción de la sociología”, en James, Daniel (dir.), *Nueva Historia Argentina, Tomo 9, Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, pp. 258-259). Kusch menciona en algunas oportunidades el pensamiento de Germani, en general de manera crítica. Por ejemplo, en *La negación en el pensamiento popular*, op. cit., lo caracteriza negativamente como “desarrollista” (p. 623) y en *El pensamiento indígena y popular en América*, op. cit., da cuenta de su incapacidad para comprender el fenómeno peronista (p. 465).

⁸¹ Se puede atisbar aquí una anticipación de la célebre crítica que Kusch dirigirá a la pedagogía de Freire, caracterizándola como desarrollista, en el último apartado del segundo capítulo de *Geocultura del hombre americano*, titulado “Geocultura y desarrollo”.

⁸² Kusch, Günter Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, op. cit., p. 652.

realizar la autenticidad cultural americana. Es en el contexto de dicha búsqueda que el peronismo y el marxismo aparecen como objetos de reflexión del filósofo, desempeñando diversos roles en cada una de las etapas distinguidas. Así, en la primera (1962-1966), tanto el peronismo como el marxismo eran presentados como formas alternativas, y relativamente equivalentes (más allá de las limitaciones que les atribuía en cada caso), de la afirmación de la primacía del *estar* por sobre el *ser*, es decir, de la *fagocitación*. A su vez, quedaba abierta la posibilidad de que dicha autenticidad cultural fuera alcanzada por medios no necesariamente políticos. En la segunda etapa (1966-1970), Kusch estableció una asociación excluyente entre el peronismo, el pueblo y el *estar*, por un lado, y entre el marxismo, la clase media y el *ser*, por el otro, complementándola con la denuncia del peligro de infiltración del segundo en el primero. Estos planteos se mantendrían en la tercera etapa (1973-1975), cuya singularidad radica en la fuerte politización del discurso filosófico-cultural kuschiano. Así, vimos que en los setentas Kusch asumió en cierta medida el discurso liberacionista, adhirió de manera militante al peronismo, en clave cultural, y profundizó sus críticas hacia el marxismo, en particular hacia la izquierda peronista. A su vez, advertimos que ya en esta etapa no era posible concebir una vía no política, y no peronista, de realización de la autenticidad cultural.

Cabe entonces que nos interroguemos acerca de las posibles razones de estos desplazamientos, en particular la llamativa traslación del marxismo desde la serie de equivalencias del *estar* a la del *ser*. Cierta línea explicativa podría hallarse atendiendo al vínculo entre el discurso filosófico kuschiano y las disputas de los sesentas y setentas en torno a la identidad peronista. Al referirme a la primera mención de Kusch a la “infiltración marxista” en el peronismo, presente en *El pensamiento indígena americano* (1970), señalé que suponía la utilización de una fórmula propia del lenguaje de la “derecha peronista”. Posteriormente, en los años 1973 y 1974, en particular en los documentos del Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta” y en *Geocultura del hombre americano*, identificamos diversos planteos kuschianos que polemizaban con las concepciones de la izquierda peronista; algunos de ellos podían remitirse a la decisión del Consejo Superior Peronista de llevar a cabo una “depuración” de la heterodoxia marxista en el movimiento, a partir de octubre de 1973. Sobre esta base, podemos inferir que el cambio de

postura de Kusch hacia el marxismo se relaciona con una adhesión cada vez más decidida a una versión del peronismo contrapuesta a la encarnada por la izquierda peronista, que se habría desarrollado en paralelo a la convicción de que la autenticidad cultural americana sólo resultaba accesible por medios políticos. Ello implicaría que sólo un peronismo auténticamente americano, esto es, purificado de los elementos culturales europeos inoculados por el marxismo, permitiría arribar a la anhelada autenticidad cultural.

También puede considerarse factible que Kusch no haya sido impermeable a cierta influencia de la denominada Doctrina de Seguridad Nacional, que en Argentina comenzó a ser aplicada durante el gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962), pero que fue consagrada como ideología orientadora de la acción estatal durante la dictadura cívico-militar de la autodenominada “Revolución Argentina” (1966-1973), iniciada con el golpe de Estado del 28 de junio de 1966 que impuso a Juan Carlos Onganía como presidente *de facto*. Fue justamente en el año 1966 en el que situamos el comienzo del giro anti marxista de Kusch. La demonización del marxismo propiciada por el discurso de la seguridad nacional, que lo presentaba como una ideología foránea y perniciosa para la identidad nacional,⁸³ encuentra algunos paralelismos con la postura kuschiana.

Para concluir, podrían hallarse razones adicionales para la valoración negativa que el marxismo adquiere en la obra de Kusch hacia fines de 1966 tomando en cuenta algunos de sus vínculos intelectuales. En virtud de sus colaboraciones en las revistas *Contorno* y *Dimensión*, sabemos que entre mediados de los años cincuenta y principios de los sesenta se relacionó con diversos referentes de la llamada “nueva izquierda”.⁸⁴ Sin embargo, a partir de 1966 encon-

⁸³ Acerca del vínculo entre la legitimación del golpe de Estado de 1966 y la doctrina de seguridad nacional, cf. Míguez, María Cecilia, “¿Anticomunistas, antiestatistas, antiperonistas?: la «nacionalización» de la doctrina de seguridad nacional en la Argentina y la legitimación del golpe de Estado de 1966”, en *Revista SAAP*, Vol. 7, N° 1, 2013, pp. 65-95.

⁸⁴ Acerca del rol de *Contorno* en la conformación de la nueva izquierda intelectual, cf. Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, pp. 134-140, y Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 54-55, 91-93. Por su parte, Volonté, Fernanda, “FRIP en Tucumán: un grupo revolucionario entre la lucha electoral y la acción directa (1963-1965)”, en *XI Jornadas de Sociología de la UNLP. Sociologías de las emergencias en un mundo incierto*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2022, p. 2, considera a Santucho, y en especial a discurso del FRIP, una expresión de la nueva izquierda.

tramos menciones altamente críticas de algunos de ellos, en particular por su adhesión al marxismo. Así, Juan José Sebreli y Oscar Masotta, dos protagonistas claves de *Contorno*, fueron catalogados por Kusch en 1968 como “monaguillos impacientes que quieren asumir el sacerdocio civilizatorio de la clase media mediante la revolución”.⁸⁵ Por su parte, el filósofo ya había cuestionado el modo en que el marxismo orientó el derrotero de Francisco René Santucho. Éste había sido el director de la revista *Dimensión*, en la que en 1961 Kusch publicó el ya mencionado artículo “El hedor de América”; a su vez, ambos habían entablado por entonces una amistad, a partir de su común participación en la SADE.⁸⁶ Ahora bien, en *Indios, porteños y dioses* Kusch señala de manera crítica que la perspectiva marxista llevó a Santucho a abandonar el fructífero trabajo político que había realizado con los campesinos de Santiago del Estero, en pos de profundizar sus vínculos con los obreros tucumanos, que supuestamente poseían mayor conciencia de clase.⁸⁷

Lo dicho nos permite concluir que es posible que la postura anti marxista de Kusch se haya desarrollado no sólo a partir de su adscripción a una determinada versión del peronismo, o como efecto de la operación hegemónica desplegada por la Doctrina de Seguridad Nacional, sino también en virtud de su disgusto o desencanto ante las posiciones políticas adoptadas por figuras representativas de la nueva izquierda, con quienes había compartido en el pasado ámbitos de sociabilidad intelectual, e incluso amistades. Desde ya, determinar con precisión el grado efectivo de incidencia de estos y otros factores en el periplo filosófico-político analizado requerirá de investigaciones ulteriores.

⁸⁵ Kusch, Günter Rodolfo, “Fracasos y perspectivas de lo indígena”, en *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, p. 261.

⁸⁶ Pérez, Juan Pablo, “El hedor: un posible espejo de América”, en Tasat, José Alejandro y Pérez, Juan Pablo (coords.), *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América profunda de Rodolfo Kusch*, Sáenz Peña/Buenos Aires, UNTREF/CCC, 2013, p. 23.

⁸⁷ Kusch, Günter Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, op. cit., pp. 312-313.

Bibliografía

- Albarracín, María Mercedes, *La posibilidad de una ontología desde y para América en Kusch: entre el ser y el estar*, Tesina de Licenciatura en Filosofía, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 2019.
- Besoky, Juan Luis, “La derecha peronista: desde la Alianza Libertadora Nacionalista a la Triple A”, en Acha, Omar et al., *Historia del peronismo. Un manual para su investigación*, Buenos Aires, Prometeo, 2023, pp. 193-212.
- Castillo, Branco David, “El pensamiento andino en la obra de Rodolfo Kusch”, en *Revista Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 11, N° 22, 2022, pp. 193-221.
- Campos, Esteban, Friedemann, Sergio y Gómez, Sebastián, “Izquierda peronista: usos, alcances y situaciones de una categoría”, en Acha, Omar et al., *Historia del peronismo. Un manual para su investigación*, Buenos Aires, Prometeo, 2023, pp. 171-192.
- Cepeda, Juan, *La ontología de Rodolfo Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 2019.
- Consejo Superior Peronista, “Documento reservado”, en *La Opinión*, Año III, N° 727, 2 de octubre de 1973.
- Devés Valdés, Eduardo, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: desde la CEPAL al neoliberalismo*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Forciniti, Martín, “Kusch, el peronismo indigenista y la «infiltración marxista». Un análisis de la función ideológica del discurso filosófico”, en *Políticas de la memoria*, N° 22, 2022, pp. 128-139.
- Franco, Marina, “La «depuración» interna del peronismo como parte del proceso de construcción del terror de Estado en la Argentina de la década del 70”, en *A Contracorriente*, Vol. 8, N° 3, 2011, pp. 23-54.
- Friedemann, Sergio, “La izquierda peronista de los años sesenta como fenómeno argentino de la llamada nueva izquierda”, en *Tempo & Argumento*, Vol. 10, N° 24, 2018, pp. 484-509.
- Gilman, Claudia, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.
- Grupo Cine Liberación, *Perón: Actualización política y doctrinaria para la toma del poder*, 1971, <https://eltopoblindado.com/publicaciones-afines/>

- cine-de-liberacion/actualizacion-politica-para-la-toma-del-poder/ (consultado 14 de agosto 2025).
- Kusch, Günter Rodolfo, *América profunda*, en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 2-254.
- , “El hedor de América”, en *Dimensión. Revista trimestral de cultura y crítica*, Año V, N° 7, 1961, pp. 1-3. Disponible en: https://americalee2.cedinci.org/wp-content/uploads/2020/06/dimension_n7.pdf (consultado 30 de septiembre de 2025).
- , *De la mala vida porteña*, en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 321-464.
- , “América parda”, en *Obras completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 187-189.
- , *Indios, porteños y dioses*, en *Obras completas*, Tomo I, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 133-320.
- , “Fracasos y perspectivas de lo indígena”, en *Obras Completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 257-263.
- , “Seminario de Cultura Nacional. Encuentro en Samay Huasi (La Rioja)”, en *Obras completas*, Tomo IV, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 459-466.
- , “Cultura y Liberación”, en Valdés Norambuena, Cristián, *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Tesis doctoral, Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain, Anexo I, 2013, pp. 242-277.
- , *El pensamiento indígena y popular en América*, en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 255-546.
- , *La negación en el pensamiento popular*, en *Obras completas*, Tomo II, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 567-698.
- , *Geocultura del hombre americano*, en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Fundación A. Ross, 2007, pp. 5-239.
- Kusch, Günter Rodolfo, et al., *Frente Peronista de Liberación Cultural “Hugo Arrieta”*. Documentos, Buenos Aires, ICA, 1973-1974.
- Maddonni, Luciano, “Aníbal Pedro Luis Fornari. Perfil bio-bibliográfico en perspectiva latinoamericana”, en *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N° 6, 2018, pp. 206-222.
- Mareque, Enrique, “Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch”, en Azcuy, Eduardo (comp.), *Kusch y el pensar desde América*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1981, pp. 53-72.
- Míguez, María Cecilia, “¿Anticomunistas, antiestadistas, antiperonistas?: la «nacionalización» de la doctrina de seguridad nacional en la

Argentina y la legitimación del golpe de Estado de 1966”, en *Revista SAAP*, Vol. 7, N° 1, 2013, pp. 65-95.

- Pérez, Juan Pablo, “El hedor: un posible espejo de América”, en Tasat, José Alejandro y Pérez, Juan Pablo (coords.), *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América profunda de Rodolfo Kusch*, Sáenz Peña/Buenos Aires, UNTREF/CCC, 2013, pp. 19-29.
- Pucciarelli, Alfredo (ed.), *La primacía de la política*, Buenos Aires, EUDEBA, 1999.
- Rubinich, Lucas, “La modernización cultural y la irrupción de la sociología”, en James, Daniel (dir.), *Nueva Historia Argentina, Tomo 9, Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)*, Buenos Aires, Sudamericana, 2007, pp. 245-280.
- Sada, Gabriel, *Los caminos americanos de la filosofía en Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1996.
- Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
- Suárez Hernán, Carolina, “Las tensiones en la intelectualidad argentina durante los años cincuenta: la revista *Contorno* frente al grupo *Sur*”, en *Romanica Silesiana*, N° 7, 2012, pp. 148-156.
- Terán, Oscar, *Nuestros años sesenta. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Toribio, Daniel, *La lógica de la negación en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1984.
- UNCuyo, “Documentos 1, 2, 3: Reforma del plan de estudios de la Carrera de Filosofía”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1, 1975, pp. 183-216. <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/12/documentos-1-2-3-reforma-del-plan-de-estudios-de-la-carrera-de-filosofia-c3ada-universidad-nacional-de-cuyo.pdf> (consultado 14 de agosto 2025).
- UNSa, “Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 1, 1975, pp. 167-182. <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/12/anteproyecto-de-plan-de-estudios-filosoficos-de-la-universidad-nacional-de-salta.pdf> (consultado 14 de agosto 2025).
- Valdés Norambuena, Cristián, *La geocultura en el pensamiento de Rodolfo Kusch*, Tesis doctoral, Centre de Philosophie du Droit, Université Catholique de Louvain, 2013.
- Volonté, Fernanda, “FRIP en Tucumán: un grupo revolucionario entre la lucha electoral y la acción directa (1963-1965)”, en *XI Jornadas de Sociología de la UNLP. Sociologías de las emergencias en un mundo*

incierto, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2022, pp. 1-21.
<http://jornadasceyn.fahce.unlp.edu.ar/jornadassociologia/xi-jornadas/actas/ponencia-220713185117555445> (consultado 14 de agosto 2025).

Von Matuschka, Daniel, “Exposición y crítica del concepto de *estar* en Rodolfo G. Kusch”, en *Cuyo*, Vol. 2, 1985, pp. 137-160.



Usos de Lenin en García Linera

De traducciones y
desencuentros en un
continente leninista

Uses of Lenin in García Linera

On Translations and
Disencounters in a Leninist
Continent

JUAN PABLO PATRIGLIA

juanppatriglia@gmail.com

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

Recibido el 16 de noviembre de 2024 – Aceptado el 14 de septiembre de 2025

Juan Pablo Patriglia es licenciado y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y becario posdoctoral del Conicet. Se desempeña en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS, CONICET-UNC), donde desarrolla su investigación en el campo de la filosofía latinoamericana, con especial interés en la traducción y recepción del marxismo en América Latina. Su tesis doctoral, titulada *Aricó y García Linera. Un estudio contrastado de la traducción del marxismo desde América Latina* (UNC, 2023), analiza los modos en que ambos pensadores reformulan la obra de Marx desde perspectivas situadas. Entre sus publicaciones recientes se encuentran los artículos “La traducción como cuestión gramsciana” (2021), “Dos usos de Gramsci en la Argentina: los casos de José María Aricó y Horacio González” (2022) y “Marx, capitalismo mundial y eurocentrismo” (2023).

El artículo indaga en los usos que Álvaro García Linera realiza de Lenin a lo largo de su trayectoria político-intelectual, usos que aquí son leídos como ejercicios de traducción en el sentido leninista-gramsciano. En primer lugar, se revisan tres figuras bolivianas decisivas para su formación temprana: Fausto Reinaga, Felipe Quispe y Zavaleta Mercado. En segundo lugar, se analizan las traducciones de Lenin que el autor despliega durante su militancia **guerrillera-indianista** (1986-1991), con las que lee la historia de Bolivia y formula una estrategia revolucionaria aimara-quechua. En tercer lugar, se examinan las razones de la relativa ausencia de Lenin en su discurso desde el encarcelamiento (1992-1997) hasta su llegada a la Vicepresidencia del Estado Plurinacional (2006). Finalmente, se estudian las traducciones del “último Lenin” que García Linera realiza ya como vicepresidente, a partir de las cuales piensa la relación entre el Estado –concebido como “comunidad ilusoria”– y los movimientos sociales en el proceso de cambio boliviano. Si en su juventud el esfuerzo de traducción de Lenin estuvo orientado a superar el desencuentro entre marxismo e indianismo, en su etapa vicepresidencial se centró en evitar el desencuentro entre lo nacional-popular y la autonomía comunitaria.

PALABRAS CLAVE: Leninismo – Traducción – Desencuentros – América Latina

The article explores the uses that Álvaro García Linera makes of Lenin throughout his political-intellectual trajectory, uses that are here interpreted as exercises of translation in the Leninist-Gramscian sense. First, it reviews three Bolivian figures decisive for his early formation: Fausto Reinaga, Felipe Quispe, and Zavaleta Mercado. Second, it analyzes the translations of Lenin that García Linera developed during his guerrilla-indigenist militancy (1986–1991), through which he read Bolivian history and formulated an Aymara-Quechua revolutionary strategy. Third, it examines the reasons for the relative absence of Lenin in his discourse from his imprisonment (1992–1997) until his arrival at the Vice Presidency of the Plurinational State (2006). Finally, it studies the translations of the “last Lenin” that García Linera carried out as vice president, through which he reflected on the relationship between the State –conceived as an “illusory community” – and social movements in Bolivia’s process of change. If in his youth García Linera’s effort to translate Lenin was oriented toward overcoming the disencounter between Marxism and Indianism, in his vice-presidential stage it was focused on avoiding the disencounter between the national-popular and community autonomy.

KEY WORDS: Leninism – Translation – Disencounters – Latin America

“...el marxista debe tener en cuenta la vida misma, los hechos exactos de la *realidad*, y no continuar aferrándose a la teoría del ayer, que, como toda teoría, únicamente traza, en el mejor de los casos, lo fundamental, lo general, y sólo de un *modo aproximado* abarca toda la complejidad de la vida. «La teoría es gris, amigo mío, pero el árbol de la vida es eternamente verde».”

VLADIMIR ILICH LENIN, *Tesis de Abril*

A modo de introducción

Hacia el final de su vida, en un escrito póstumo, José María Aricó decía que “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, «un continente leninista»”.¹ Aunque el párrafo en el que lo afirma vincula la expansión del leninismo en la región a la matriz estatista de las sociedades latinoamericanas –rasgo que compartiría con Rusia–, leído en el conjunto del texto la metáfora admite otra interpretación: que América Latina es un continente leninista porque la herencia de Lenin y de la Revolución rusa fue el terreno sobre el cual construyeron su lectura de la realidad las dos vertientes en que se bifurcó la izquierda latinoamericana a fines de la década del veinte, socialismo y populismo. La polémica entre el comunista cubano Julio Antonio Mella y el fundador del APRA, Víctor Raúl Haya de la Torre, constituiría, para Aricó, el primer testimonio de este desencuentro. Ambos tomaron como punto de partida las consideraciones de Lenin, expuestas en los II y III Congresos de la I.C., sobre la revolución en los países dependientes y coloniales con predominio del

¹ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, en *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista*, N° 30-31, 1991, p. 15.

mundo rural, pero mientras el primero lo hizo desde una perspectiva clasista, el segundo privilegió –aunque desde una perspectiva estatista– la cuestión nacional, rechazando la subordinación del movimiento a la hegemonía proletaria. En ambos casos, dice Aricó, la Revolución rusa fue el espejo en el cual mirarse, ya sea para sostener el camino bolchevique (Mella), ya sea para sostener la singularidad de la Revolución mexicana en tanto “Revolución Indoamericana” (Haya de la Torre).

De esta forma, la metáfora de América Latina como continente leninista permite leer el leninismo no como patrimonio exclusivo de una tradición, sino como el terreno común de un *desencuentro* entre tradiciones emancipatorias, desencuentro indisociable del carácter heterogéneo de la herencia de Lenin. Como lo es, en el fondo, toda herencia. Como escribió Derrida, “Una herencia nunca se *re-úne*, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*”.² También invita a pensar la relación entre el leninismo y la región desde la perspectiva de la *traducibilidad* de los lenguajes, en el sentido gramsciano del término, es decir, desde la pregunta por aquel “fondo esencial” común que permite trazar equivalencias entre experimentos históricos, políticos y sociales.³ En este caso, ese fondo común que habilita la traducción entre Rusia y América Latina “es el viejo e irresuelto problema de la relación entre modernidad y tradición”.⁴

Es entonces desde la perspectiva filosófica de la *traducción* y el *desencuentro*, condensada en aquella potente metáfora, que interesa realizar aquí una indagación en torno a los usos que Álvaro García Linera hace de Lenin a lo largo de su obra. La hipótesis que se plantea es que García Linera emprende un esfuerzo de traducción de la obra de Lenin en dos extremos de su trayectoria. Primero, desde su militancia guerrillera-indianista (1986-1991), para leer la historia de Bolivia y formular una estrategia revolucionaria *Aymara-Quiswa* frente al Estado neocolonial, en la búsqueda de superar el desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.

² Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2012, p.30.

³ Cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, traducción de Ana María Palos, volumen 4, México, Era, 1986 (1932-1935), p.319.

⁴ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, *op. cit.*, p. 14.

Si en la etapa que va desde su encarcelamiento (1992-1997) hasta el triunfo del evismo (2005) Lenin se encuentra prácticamente ausente de su discurso, a partir de su rol como vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia (2006-2018) García Linera vuelve al revolucionario ruso para comprender y trabajar la “tensión creativa” entre Estado y movimientos sociales en el proceso de cambio boliviano, buscando evitar el desencuentro entre lo nacional-popular y la autonomía comunitaria. Dichas traducciones de Lenin, si bien son realizadas *desde* Bolivia, adquieren una profunda dimensión latinoamericana.

Para explicar esto último, cabe volver a otro escrito de Aricó, donde planteaba que lo nacional puede, en ciertas condiciones, revelar condiciones universales.⁵ Así, si José Carlos Mariátegui pudo fundar el marxismo latinoamericano, ello se debe, en parte, al hecho de que el Perú de principios de la década del veinte “se presentaba como un laboratorio político indicativo” de la originalidad latinoamericana, vinculada a “la paradoja de las virtudes productivas del *atraso*”.⁶ El carácter *irresuelto* de las naciones latinoamericanas y la existencia de formas de socialismo práctico en la comunidad indígena, antes que obstáculos, constituían para Mariátegui potencialidades desde las cuales era posible realizar la revolución socialista y encontrar una forma de modernidad *propia*, no implantada. Desde esta perspectiva, puede decirse que Bolivia ha sido –y la cuestión de si lo sigue siendo es, todavía, una pregunta abierta–, desde comienzos del nuevo siglo, un *laboratorio político* indicativo de la originalidad latinoamericana. Es por este motivo, además de su trayectoria singular, que García Linera se ha convertido en un “nombre” en el que se condensan viejos y nuevos dilemas del marxismo –y del leninismo– en América Latina. De ahí que su obra se haya convertido en un nuevo campo de estudio en proceso de constitución.⁷

Antes de comenzar, cabe realizar una breve digresión sobre el concepto de traducción. De alguna manera, este nace con Lenin. En

⁵ Cf. Aricó, José María, “Marxismo latinoamericano”, entrada en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (directores), *Diccionario de política*, Volumen 2, México, Siglo XXI, p. 956.

⁶ *Ibid.*, p. 950.

⁷ Cf. Parodi, Ramiro, “La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* [en línea], volumen 4, N° 16, pp. 13-17.

efecto, en un saludo escrito en 1922 ante el IV Congreso de la Internacional Comunista (IC), decía Lenin: “En 1921 aprobamos en el III Congreso una resolución sobre la estructura orgánica de los partidos comunistas [...] La resolución es magnífica, pero es rusa casi hasta la médula [...] no hemos comprendido cómo se debe llevar nuestra experiencia rusa a los extranjeros”.⁸ Es precisamente esa frase la que recuerda –y reescribe– Gramsci al comienzo de la conocida y ya citada nota de los *Quaderni* sobre la “Traducibilidad de los lenguajes”. El ejercicio de traducción se vincula, así, a la pregunta leninista sobre *qué hacer*, sobre qué tipo de organización política darse en una determinada coyuntura y un determinado territorio nacional, para la conquista del poder.

Desde la perspectiva leninista-gramsciana la traducción es, antes que todo, *práctica revolucionaria*: no una práctica teórica, sino una crítica de todo lo cristalizado en la teoría, para lograr la unidad entre teoría y práctica como hecho de hegemonía y, por tanto, como “hecho filosófico”.⁹ Si la traducción es, como se ha dicho¹⁰, un ejercicio de descomposición y recomposición de teorías y tradiciones; si es un ejercicio de contextualización-descontextualización-recontextualización de conceptos y experiencias históricas, ello no significa que busque erigir un sistema teórico nuevo; se trata, antes bien, de que la teoría encarne en la cultura, se haga historia, se *realice “prácticamente”*. La traducción es práctica revolucionaria porque, en su búsqueda por hacer dialogar lenguajes políticos, filosóficos, económicos, corroe la segmentación entre ellos, porque no acepta la segmentación entre prácticas y disciplinas. Cabe, en este punto, recuperar a Del Barco, quien planteaba que “Lenin piensa filosóficamente,

pero no piensa allí donde se lo lee” porque “Una «filosofía» marxista es un absurdo”.¹¹ Lo mismo puede decirse de García Linera a cuyos textos hay que adentrarse como el maestro cordobés proponía hacerlo con los textos de Lenin: “como en un nuevo territorio, el de la práctica revolucionaria: el de la lucha de clases escribiéndose, en las distintas instancias ideológicas, teóricas, políticas, económicas, artísticas, éticas”.¹² Esta es la invitación que guía también este escrito.

Indianismo, marxismo y leninismo en una sociedad abigarrada

Como se dijo, las traducciones de Lenin por parte de García Linera son parte de un esfuerzo por superar lo que, en un texto de 2005, él mismo llama el desencuentro entre dos “razones revolucionarias”: marxismo e indianismo. En dicho escrito, García Linera critica el “marxismo primitivo” proveniente de los partidos estalinistas y trotskistas de Bolivia, un marxismo basado en la “primacía de la identidad obrera” y sostenido en una “narrativa modernista y teleológica de la historia”, donde la comunidad agraria es concebida “como representante del «atraso» que debe dar paso al «progreso» de la industria”; un marxismo concebido como filosofía de la historia que produjo un “bloqueo cognitivo y una imposibilidad epistemológica” respecto de la temática campesina y étnica del país andino.¹³ El indianismo, surgido a fines de los años sesenta, tomaría precisamente como punto de partida estas realidades para pensar de otro modo la relación entre modernidad y tradición, oponiéndose tanto al “marxismo primitivo” como al nacionalismo revolucionario, en tanto ambos compartirían una similar narrativa *estatalista, homogeneizadora y modernizante*.¹⁴ García Linera ubica al político aymara Fausto Reinaga como el exponente inicial del indianismo, a Felipe Quispe como el exponente del katarismo revolucionario y a Zavaleta Mercado como el temprano exponente del marxismo crítico boliviano. Interesa, a

⁸ Vladimir Ilich Lenin, “Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial”, 1922, en Lenin, *Obras Completas*, Tomo 45, Moscú, Progreso, 1987, pp. 308-309.

⁹ La unidad de teoría y práctica es pensada por Gramsci a partir del planteo de Marx –en su crítica a Feurbach– según el cual la filosofía debe volverse transformación del mundo, y se vincula con el concepto hegemonía, “el aporte máximo de Ilich (Lenin) a la filosofía de la praxis”, “principio teórico-práctico” que significa un progreso político y, por ello mismo, filosófico: “La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico”. Cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, op. cit., p. 146. Para profundizar en ello, véase Frosini, Fabio, “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»”, *Critica marxista*, n.º 6, 2016, pp. 39-48.

¹⁰ Cf. Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual, Buenos Aires, siglo XXI, 2015, pp. 30-34.

¹¹ Del Barco, Oscar, “Advertencia”, en Anton Pannekoek, *Lenin Filósofo*, Córdoba-Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, p. xi.

¹² *Ibid.*, pp. xii-xiii.

¹³ Cf. García Linera, Álvaro, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, 2005, en García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, Pablo Stefanoni (comp.), Bogotá, Siglo del Hombre Editores y CLACSO, 2009 (2008), pp. 481-482.

¹⁴ *Ibid.*, p. 478.

continuación, indagar en estos nombres, tomando como hilo conductor el tema del leninismo, para luego ir a las operaciones de traducción de Lenin desplegadas por García Linera.

En primer lugar, Reinaga, exponente del indianismo en tanto tradición política que, ante el fracaso de la Revolución nacionalista de 1952 en lo que refiere a la resolución del problema de la tierra y del problema del indio, reivindica la indianidad como eje de un nuevo proyecto revolucionario. En *La Revolución India* (1970), busca realizar un reencuentro con la “verdadera historia” de América Latina y Bolivia, con la memoria larga de las luchas indias y la herencia de sus líderes, Tupak Amaru, Tupak Katari, Zárate Wilka¹⁵; pero también con la herencia de lo que llama –en oposición al marxismo-leninismo– el “Marx-leninismo”. En efecto, Reinaga se apropia de esta herencia desde una perspectiva crítica, como condición para afirmar lo propio: la liberación nacional en Bolivia como Revolución India, antiimperialista y anticolonial. Por eso dice que “Un marxista en Bolivia [...] tiene que ser por lo menos autóctono, nacional”, lo que significa comprender que en este país la contradicción principal no es de *clase*, sino de *raza*: “primero, entre el indio y el español durante la Colonia; segundo, entre el indio y el cholaje blanco-mestizo durante la República”.¹⁶ Para Reinaga hay dos naciones en conflicto: la india, mayoritaria, y la blanca-mestiza, minoritaria y opresora; y la revolución nacionalista habría mantenido en lo fundamental esta situación de dominación racial. Frente a ello, propone la creación de un “Estado Indio”, lo que no significa la eliminación del blanco-mestizo, sino su asimilación al indio; ni tampoco su programa descansa en la lucha armada, sino que busca la creación del Partido Indio.¹⁷ Si el leninismo es, como plantea Gustavo Cruz¹⁸, lo que le permite al primer Reinaga ser nacionalista revolucionario y, al mismo tiempo, servirse del método marxista, también puede decirse del Reinaga indianista: el leninismo es lo que le permite criticar aquellas tradiciones en búsqueda de superarlas hacia el indianismo. En efecto,

resuenan en *La Revolución India* los viejos temas leninistas: la necesidad de volver a las masas, la reivindicación de la autodeterminación de los pueblos, el antiimperialismo y, sobre todo, la necesidad de un partido político disciplinado para conquistar el poder.

En segundo lugar, respecto a Quispe, “el Malku”, este busca, a través de una suerte de alquimia entre el indianismo de Reinaga y la revolución socialista cubana, construir un “katarismo revolucionario”, el cual formula en su libro *Tupak Katari vive y vuelve...carajo* (1988). Aquí, Quispe fundamenta la ideología de la “lucha armada india”, autóctona y originaria, basada en la “violencia comunitaria”, único medio para “destruir (o ponerlo cabeza abajo) el neocolonialismo, el neoliberalismo, el neoracismo y a todo el sistema burgués putrefacto”.¹⁹ Recupera, para ello, la “herencia inmanente” de Tupak Katari, el “gran dirigente del Movimiento Indio en Armas”, cuyo único propósito “era adoctrinar y ganar a las masas para una Guerra Comunitaria de Ayllus contra el colonialismo opresor.”²⁰ Katari es leído como un Lenin *avant la lettre*, como un Lenin indio, en cuya práctica revolucionaria se encuentra su filosofía: la guerra de guerrillas tupac-katarista es la única forma de “recoger, rescatar y desarrollar el pensamiento filosófico y teórico-práctico de Tupak Katari y Bartolina Sisa”.²¹ Quispe retoma el programa de gobierno de Katari –abolición de la explotación del indio por los conquistadores, vigorización de la cultura y las lenguas originarias. Retoma, también, la táctica del cerco indio a la ciudad de La Paz, dirigido por Katari en 1781 –una “guerra de desgaste” previa a la conquista del “aparato estatal”– y la estrategia de Guerra Comunitaria Katarista, a la que actualiza como guerra indio-campesina y obrera, una “guerra total” contra el Estado neocolonial, para construir el “Modelo de Socialismo Horizontal y Colectivista de Ayllus”.²² Cabe destacar que Quispe no rechaza el término campesino como Reinaga, sino que rearticula clase y etnia en una misma perspectiva revolucionaria.²³

¹⁵ Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, La Paz, Movimiento Indianista Katarista, 2010 (1970), p. 122.

¹⁶ *Ibid.*, pp.115-116.

¹⁷ Escárzaga, Fabiola, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura* [en línea], N° 37, 2012, pp. 195-196.

¹⁸ Cruz, Gustavo R., *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, CIDES-UMSA-Plural, 2013, p. 47.

¹⁹ Quispe, Felipe, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Bolivia, Pachakuti, 2007 (1988), pp. 19-21.

²⁰ *Ibid.*, p.36.

²¹ *Ibid.*, p.132.

²² *Ibid.*, p.106.

²³ En efecto, Quispe identifica el vínculo fundamental de lógica de las organizativa sindical campesino-indígena –articulada desde 1979 en torno a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)– con la tradición cultural, organizativa y de lucha de las comunidades de ayllus.

Por último, Zavaleta Mercado. En *El poder dual en América Latina* (1974) recupera las enseñanzas de Lenin sobre la Revolución rusa, particularmente su visión de la “dualidad de poderes” (representada por el gobierno provisional, por un lado, y los soviets, por el otro) como situación de “carácter específico” y sin precedentes en la historia; y ello para dar cuenta de las experiencias de construcción socialista en el Chile de Allende (1970-1973) y en la Bolivia de la Asamblea Popular (1971). Lenin es el que permite hacer del marxismo un método para el análisis concreto de la situación concreta, y no una teoría universal abstracta. Es de alguna manera la profundización de este motivo leninista –de este “criterio de realidad”, podría decirse– lo que lleva a Zavaleta a decir, en un escrito póstumo, que “es la propia necesidad la que hace que cada modo de ser convoque a una forma de conocimiento, con lo cual será discutible hablar de un método de conocimiento general a todas las sociedades”.²⁴ El modo de ser de la sociedad boliviana es, para Zavaleta, su condición abigarrada: pues aquí lo que existe no es homogeneización social por la universalización de la ley del valor sino una superposición no combinada de modos de producción –capitalista, feudal, comunitario–, pero también de diversas *temporalidades*, lenguas y estructuras de autoridad que disputan con la estructura estatal.²⁵ De ahí que, para el autor, en Bolivia y América Latina haya existido un “Estado aparente” –no un Estado integral, en términos de Gramsci–; un Estado que no se ha separado de la sociedad civil, que “actúa como facción” de una clase y por tanto de forma autoritaria, coercitiva.²⁶ Se trata de una forma de “hegemonía negativa”, ligada al carácter precapitalista de una clase dominante “incapaz de reunir en su seno ninguna de las condiciones subjetivas ni materiales para autotransformarse en una burguesía moderna”.²⁷ Frente al Estado aparente de la clase dominante boliviana (oligárquica o burguesa), Zavaleta plantea la autodeterminación de las masas como una forma de democracia que puede cristalizar en formas estatales. Se trata, en su conjunto,

²⁴ Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008 (1986), p. 19.

²⁵ Zavaleta Mercado, René, 1983, “Las masas en noviembre”, en *La autodeterminación de las masas*, Antología preparada por Luis Tapia, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI, 2015, p. 214.

²⁶ Zavaleta Mercado, René, “El Estado en América Latina”, 1984, en *La autodeterminación de las masas*, op. cit., p. 348.

²⁷ Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional popular...*, op. cit., p.14.

de conceptos que García Linera recupera a lo largo de su trayectoria político-intelectual.

Un leninismo indianista-guerrillero

Realizado este breve rodeo, cabe dirigirse, ahora sí, a García Linera y a sus primeras traducciones de Lenin. Marcado desde adolescente por el desencuentro entre campesinado indígena y movimiento obrero –lo que motiva su temprana obsesión por rastrear la temática de lo nacional, lo étnico y lo campesino en el marxismo–, luego de su estadía estudiantil en México (1981-1984), donde conoce a Raquel Gutiérrez, se vincula a la experiencia de las guerrillas de Centroamérica y forma las bases de su marxismo entendido como *crítica de la economía política*, García Linera regresa a Bolivia y conforma las “Células Mineras de Base”. En 1985 entra en contacto con Quispe, quien había conformado los “Ayllus Rojos”. Del encuentro entre ambas organizaciones, –un encuentro que, en el caso de García Linera, fue posible gracias a su vínculo amoroso con Gutiérrez²⁸– se funda en 1986 la organización “Ofensiva Roja de los Tupak Kataristas”.

En este marco, entre 1986 y 1987, García Linera escribe, bajo el seudónimo Qhananchiri –que en aymara significa “el que ilumina las cosas”– un conjunto de textos sobre la historia y la realidad boliviana utilizados para la formación política: tanto de cuadros en las minas, primero, como de cuadros en los sindicatos campesino-indígenas, más tarde. En 1988, dichos textos son compilados y publicados como libro a través del sello editorial Ofensiva Roja bajo el título *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*. Como el mismo título deja entrever, Qhananchiri busca servirse de las teorizaciones de Lenin para analizar las posibilidades de la revolución en el país andino y contribuir así

²⁸ Como señala Escárzaga, la fuerte presencia femenina de Gutiérrez funcionó como mediadora entre la parte india y mestiza, encabezadas por Quispe y García Linera, y ello debido a que en las comunidades aymaras la máxima autoridad originaria se encarna en la unidad hombre-mujer, “*Chacha Warmi*”. Cf. Escárzaga, Fabiola, “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”, en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, N° 11. Cabe destacar, asimismo, que Gutiérrez, bajo el seudónimo *Quantat-Wara Wara*, que en aymara significa “estrella de la mañana”, publicó también varios textos de espíritu “leninista” en *Ofensiva Roja: Los Q’aras izquierdizantes. Una crítica al izquierdismo burgués* (1988); *Contra el reformismo. Crítica al “estatismo” y al “populismo” pequeño burgués* (1989).

a articular la lucha obrera minera con la lucha por la autodeterminación de los pueblos aymaras. Ello, al mismo tiempo que procura construir una forma de organización política que contribuya a la insurrección indígena-popular, búsqueda que culmina en 1990 con la fundación del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK). Traducción del leninismo, entonces, como *práctica revolucionaria*.

Qhananchiri descompone y recompone las teorizaciones de Lenin para liberar su potencia crítica y transformadora frente a las cristalizaciones dogmáticas que hacen del marxismo una filosofía de la historia, es decir, frente al marxismo-leninismo. Se trata –en sus propias palabras– de “rescatar el leninismo” frente a las “deformaciones” que realizan los partidos estalinistas y trotskistas de Bolivia, para empuñarlo y desarrollarlo “como arma de la revolución de los explotados”.²⁹ Mientras el Partido Comunista de Bolivia (PCB) y el Partido Obrero Revolucionario (POR) recuperan “palabras sueltas” de Lenin y convierten su pensamiento “en algo absoluto y estático”, Qhananchiri plantea la necesidad de leer a Lenin desde el terreno histórico-concreto de la revolución rusa –es allí, dice, donde se pueden encontrar “de mejor forma” sus “enseñanzas universales”–, para luego leer a Bolivia *desde* Lenin.³⁰

En este sentido, estudia la Revolución nacionalista a partir de los análisis de Lenin de enero de 1917 sobre la Revolución rusa de 1905, de la cual este destaca tres aspectos: su objetivo inmediato (jornada de ocho horas, república democrática, confiscación de los latifundios: de ahí el carácter democrático-burgués de la revolución); el contenido de clase (donde la fuerza dirigente era el proletariado: de ahí el carácter también proletario de la revolución); y, finalmente, sus métodos de lucha (principalmente, la huelga obrera). Con estos “criterios leninistas”, Qhananchiri sostiene que, por sus objetivos, opuestos a los de la oligarquía terrateniente, “la revolución de 1952 tuvo un carácter democrático-burgués”, y que, si bien las masas campesinas tuvieron el “papel de *fuerza principal* en la revolución” y la clase obrera minera tuvo el “*papel dirigente* dentro de las restantes clases revolucionarias”, fue, no obstante, la pequeña burguesía, a través del MNR, la que “se convertirá en clase ideológicamente

dominante”.³¹ Instaurado el Estado Nacionalista “en la sociedad boliviana, el aspecto más característico será el de la *guerra* entre capital y trabajo”.³²

Uno de los temas fundamentales que Qhananchiri aborda tiene que ver con el análisis de las condiciones objetivas de la revolución, las cuales son leídas desde una “concepción economicista y mecanicista” por parte de los partidos de izquierda de Bolivia. Es decir, como condiciones puramente económicas, y estas, a su vez, entendidas como simples fuerzas productivas y consideradas como el motor de la historia. Esta *filosofía de la historia* es “la nueva belleza que los deformadores del leninismo traen en el bolsillo”.³³ En efecto, los marxistas-leninistas de Bolivia conciben al socialismo como el “des-trabamiento” de las “fuerzas productivas por medio de la economía planificada y la estatización de los medios de producción”, y no como la “administración directa de los trabajadores”.³⁴ Frente a ello, Lenin afirma –dice Qhananchiri–, a partir de la recuperación de la crítica de la economía política de Marx, “la determinación de las relaciones de producción sobre las fuerzas productivas, y, dentro de estas, la primacía de la socialización del trabajo sobre las restantes partes de las condiciones económicas de la Revolución Socialista”.³⁵ Por eso, como intenta argumentar Lenin –ya en su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899)– a pesar de ser un país atrasado, en Rusia el capitalismo es dominante en tanto “regula, conduce, y es el motor que pone en movimiento toda la sociedad”, lo cual asegura “la existencia de las condiciones económicas (materiales) de la Revolución rusa”.³⁶ Se trata, asimismo, de uno de los “eslabones más débiles de la cadena imperialista.”

Además de las condiciones económicas, Lenin tiene en cuenta, según Qhananchiri, como parte de las condiciones objetivas, la conciencia y la organización de los trabajadores. Se opone, así, a la concepción vanguardista según la cual estas serían solo condiciones subjetivas que se reducen a la acción del partido. Para Qhananchiri,

³¹ *Ibíd.*, p.13.

³² *Ibíd.*, pp.17. El subrayado es del autor.

³³ *Ibíd.*, p. 24.

³⁴ *Cf. Ibíd.*, p.26.

³⁵ *Ibíd.*, p. 34.

³⁶ *Ibíd.*, pp.43-45.

²⁹ Qhananchiri (García Linera, Álvaro), *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988, p.2.

³⁰ *Ibíd.*, pp.20-21.

la función del partido no es otra que la de contribuir a fortalecer y expandir la actividad política de las masas desde adentro, nunca a intentar suplantarla. Lenin es leído, de esta forma, en términos de antifetichismo partidario, a contramano de la concepción cristalizada de lo planteado en el *¿Qué hacer?* (1902) –que fue, como toda intervención de Lenin, una intervención en la coyuntura– según la cual el partido deposita desde el exterior la conciencia en la clase obrera.³⁷ Por eso, la enseñanza de la Revolución rusa es que toda revolución es “la acción histórica de las amplias masas, de miles y millones de obreros, y campesinos y pueblo en general, que toman la decisión de conducir el destino de la sociedad”, para lo cual construyen, contra el Estado burgués, sus “órganos de poder popular”: los soviets.³⁸ Se trata de una situación de “dualidad de poderes”, cuyo carácter es excepcional, tal como lo argumenta Lenin en sus *Tesis de Abril* y como luego Zavaleta plantea al formular la idea de la “lógica del lugar”.

En términos de traducción –una vez realizado el movimiento de *contextualización y descontextualización*– Qhananchiri recontextualiza el pensamiento de Lenin y la experiencia de la Revolución rusa para estudiar las condiciones de la revolución socialista en Bolivia. Lo hace asumiendo la perspectiva de la *subsunción* de las relaciones sociales por el capital: un proceso que produce homogeneización sin llegar a totalizar la heterogeneidad de la abigarrada sociedad boliviana. Por razones de extensión, no es posible aquí ahondar en este movimiento de recontextualización, sino tan solo señalar tres cuestiones.

Lo primero: Qhananchiri traduce a Lenin y su concepción instrumental del Estado cuando afirma que el Estado nacionalista es una “máquina de poder económico y político-militar que la burguesía local ha construido para dominar (explotar) al conjunto de los trabajadores de la ciudad y el campo”.³⁹ No se trata, sin embargo, de una visión simplista del Estado que no tendría en cuenta otras teorizaciones, pues Qhananchiri recupera a Nicos Poulantzas y su idea

del Estado como condensación de una relación de fuerzas entre clases, pero lo que sobredetermina todo es el carácter instrumental del Estado, en tanto esta es, en Bolivia, su forma histórica efectiva. Se puede decir que sigue en este punto la idea de Zavaleta, según la cual “Al menos por un período en extremo prolongado como es la acumulación originaria, o sea la organización de la supeditación real del trabajo en el capital (fase que está lejos de haberse concluido en América Latina), el estado en efecto es instrumental por antonomasia”.⁴⁰ La presencia de las masas trabajadoras y campesino-indígenas en el Estado se daría así bajo la forma, siempre, de contrapoderes.

Segundo: Qhananchiri rechaza la idea según la cual lo nacional-popular haya nacido con la revolución de 1952. Para él, lo nacional-popular irrumpe en la historia de Bolivia a partir del levantamiento indígena liderado por Zárate Wilka y su “proyecto múltiple «nacional-estatal»”.⁴¹ Esta lectura presupone la idea –retomada de Reinaga y Quispe– de una continuidad fundamental entre el Estado republicano (en su versión oligárquica y también nacionalista, pues la revolución de 1952 no solucionó el problema del indio ni el problema de la tierra) y el Estado colonial: ambos estarían asentados en la dominación y la explotación racista del indio. Antes que una oclusión de lo nacional popular producto de una visión instrumental del Estado⁴², lo que hay aquí es un intento de pensar, a partir del reconocimiento del carácter instrumental que el Estado boliviano ha tenido, la primera irrupción de lo nacional-popular como autodeterminación de las masas indias.

Tercero: Qhananchiri toma nota de la gravitación política creciente de la CSUTCB en la política de Bolivia, la cual va de la mano con la lucha por la autodeterminación aymara. Una lucha que es de clase y, al mismo tiempo, étnica, en tanto, con la abolición de los latifundios en 1952, la economía campesina se subordina a la capitalista para abaratar la reproducción de la fuerza de trabajo asalariada, como ya habría planteado Lenin: “La pequeña producción agrícola comunal es, por tanto, la «vía de surgimiento» (Lenin) de la

³⁷ Ortega Reyna, Jaime, “Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* [en línea], N° 65, 2017, pp. 253.

³⁸ Cf., Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, op. cit., pp. 52-54.

³⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁰ Zavaleta Mercado, René, “El Estado en América Latina”, op. cit., p. 331.

⁴¹ Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, op. cit., p. 138.

⁴² Cf. Starcenbaum, Marcelo, “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera” [en línea], en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 4, N° 16, 2019, pp. 111-122.

producción capitalista; más aún, en la actualidad es un pilar principal donde se apoya el capitalismo local para poder seguir existiendo”. Por estas condiciones impuestas, la lucha por la autodeterminación de la nacionalidad aymara “sólo tiene sentido en cuanto es su auto-determinación social y conquista el poder económico, político e ideológico”.⁴³ La importancia de las tradiciones y las lenguas es vital, dice Qhananchiri, pero el fundamento de la nacionalidad indígena proviene de las representaciones de *clase* de los trabajadores campesinos. De esta forma, Lenin (y el Marx tardío), es invocado por Qhananchiri para pensar la autodeterminación nacional indígena como defensa y expansión de la organización comunal. Ello no es ir “contra la rueda de la historia”, como sostiene el marxismo-leninismo, sino servirse de las virtudes productivas del atraso como palanca para la revolución socialista.

Una ausencia sintomática

Dos años después de la publicación de las *Condiciones de la revolución*, en la ciudad de La Paz, García Linera participa en la fundación del Ejército Guerrillero Túpac Katari (EGTK). Pero, al poco tiempo de iniciada su actividad, con la voladura de torres de alta tensión, de oleoductos, gasoductos y represas en El Alto, sus militantes son apresados en 1992 por el gobierno de Jaime Paz Zamora. García Linera es confinado durante cinco años a la cárcel de Chonchocoro, sin sentencia firme. Allí, como conquistada de la libertad en el espacio de la abstracción, escribe su obra más importante, *Forma valor y forma comunidad*, donde desarrolla los aspectos fundamentales de la lógica de la forma valor como la lógica de la modernidad capitalista, a la que contrapone la forma comunidad como lógica organizativa del mundo andino.⁴⁴ Lo curioso de esta obra –en la que realiza una reescritura de *El capital* de Marx desde la comunidad andina– es que en ningún momento nombra a Lenin. Puede decirse que hay algo *sintomático* en esa ausencia, la cual prácticamente continuará hasta su llegada a la Vicepresidencia (2006).

⁴³ Qhananchiri, *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia...*, op. cit., p.158.

⁴⁴ Cf. García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*, La Paz, CLACSO-Prometeo, 2010 (1995).

En efecto, sus escritos de los años noventa y principios del nuevo siglo están marcados por la crisis del leninismo, una crisis tanto de la estrategia insurreccional como de la concepción del partido de vanguardia. De alguna manera, esta crisis, en América Latina, comienza a aflorar a fines de los años setenta y principios de los años ochenta, cuando, luego de la derrota atroz que significaron las dictaduras cívico-militares en la mayoría de los países del Cono Sur, el tema central de la intelectualidad de izquierda latinoamericana pasó de la revolución a la democracia. En palabras de Norbert Lechner, “La crítica intelectual ya no invoca el futuro (la revolución) contra el pasado (el subdesarrollo). Por el contrario, asume la defensa de una tradición en contra de la ruptura violenta [...]. Tiene lugar una nítida ruptura con la estrategia guerrillera”.⁴⁵ La gramática política leninista –al menos aquella vinculada a una visión instrumentalista del Estado y vanguardista del partido– resulta incompatible con las demandas democráticas de los nuevos tiempos. Lenin cede su lugar, así, al Gramsci de la “hegemonía democrática”.⁴⁶

Si en Bolivia, en los años ochenta, la situación es muy diferente –como se vio, el katarismo revolucionario adoptó una estrategia guerrillera pero no foquista, sino vinculada a un escenario de emancipación de masas–, no obstante, a partir de los años noventa la vía insurreccional comienza a clausurarse como forma conquistar el poder. En esos años, tanto en el país andino como en otras partes de América Latina, cobra fuerza la lucha por la autonomía comunitaria como estrategia revolucionaria, sobre todo a partir de la irrupción del movimiento zapatista. Y es que, como dice Bruno Bosteels, “el momento que nos toca vivir hoy en muchas partes del mundo” es aquel en el que Estado e insurrección constituyen “extremos opuestos reales [...] sin mediación dialéctica posible”.⁴⁷

⁴⁵ Lechner, Norbert, “De la revolución a la democracia”, en *La Ciudad Futura*, N° 2, Buenos Aires, octubre-1986, p.33.

⁴⁶ Cf. Aricó, José María, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014 (1988), pp.112-113.

⁴⁷ Bosteels, Bruno, “Crítica y crisis del leninismo en América Latina”, en *Revista Jacobin América Latina*, [en línea], 2024. Según Boostels, Raquel Gutiérrez, en su libro, escrito desde la Cárcel de Mujeres, *A desordenar. Por una historia abierta de la lucha social* (1996) anticipa esta situación. Aquí, la autora realiza una autocrítica de la experiencia del EGTK que sirve como crítica al vanguardismo leninista presupuesto en la estrategia guerrillera de confrontación militar contra el Estado, frente a lo cual propone una idea de movimiento desde las comunidades populares mismas.

Esta ausencia de Lenin se puede pensar desde la experiencia del grupo *Comuna*, espacio fundado en 1999 por García Linera, Gutiérrez, Luis Tapia, Raúl Prada y Quispe. *Comuna* se presenta como un espacio intelectual que busca brindar herramientas para entender la *praxis* de las clases subalternas en la coyuntura marcada por el retorno de la potencia plebeya. En claros términos gramscianos, así enuncia García Linera la función del grupo: “Estamos intentando trabajar como *intelectual colectivo y orgánico* a ese proyecto y proceso de democratización *desde abajo y desde fuera* de los monopolios económicos y políticos, una explicación e interpretación que permita articular el horizonte crítico de la autogestión y la autodeterminación...”.⁴⁸ Desde esta autocomprensión, *Comuna* acompaña la fase de irrupción de los movimientos sociales durante la Guerra del Agua (2000) y la Guerra del Gas (2003), que pusieron en crisis el neoliberalismo en Bolivia, así como la llegada de Evo Morales al gobierno (2005), y la fundación del Estado Plurinacional (2009), hasta diluirse en 2010.

En efecto, ese mismo año, a partir del conflicto del TIPNIS (2010), ex miembros de *Comuna*, lanzan un manifiesto intitulado “Por la recuperación del proceso de cambio para el pueblo y con el pueblo”, donde afirman que el masismo consolidó el extractivismo y no profundizó en la democratización y descolonización del Estado prometida. En este marco, Lenin “vuelve a aparecer” en el discurso de García Linera, pues lo que retorna es ni más ni menos que la pregunta por cómo conservar el poder ya conquistado, por cómo hacer frente a las fuerzas contrarrevolucionarias, pero, también, a las tensiones internas al bloque de poder indígena-popular.

Antes de pasar a ello, interesa detenerse en una consideración que realiza García Linera sobre el triunfo del evismo, en 2006. Para este, el evismo como “estrategia de poder” se constituye como lo “nacional-popular en acción” y va resolviendo la “disyuntiva irresoluble” entre partido de cuadros o partido de masas, entre toma del poder o construcción desde abajo: se trata del “único ejemplo en todo el mundo en que los movimientos sociales han llegado a tomar el Estado”, de ahí su “capacidad de irradiación continental y

mundial”.⁴⁹ Esa proyección universalista se reafirma en un gesto de refundación (pluri)nacional-estatal, con la Constitución Política del Estado Plurinacional (2009), como punto de llegada de un acumulado de luchas históricas por la autodeterminación indígena. Tiene lugar una descolonización radical del Estado a partir del reconocimiento de la pluralidad política, económica, jurídica y lingüística de los pueblos indígenas. El encuentro con la modernidad política se realiza, así, a partir de lo que Bolivia realmente es: una sociedad *premoderna, multicivilizatoria y pluricultural*, donde el atraso no es obstáculo, sino potencia emancipatoria.

Un leninista de la NEP

En los primeros años de gobierno, García Linera recupera a Gramsci y a Zavaleta Mercado para pensar la crisis de bloque histórico, la construcción de hegemonía, y el proceso de transformación estatal como pasaje de un “Estado aparente” a un “Estado integral”, donde se da el *reencuentro* entre Estado y sociedad civil. Pero, luego de la publicación del “Manifiesto por la reconducción del proceso de cambio”, su discurso va adquiriendo un tono cada vez más “leninista”. Su práctica revolucionaria puede ser nuevamente vista en espejo con la práctica de Lenin.

Así, en 2011, García Linera publica un libro cuyo título⁵⁰ remite al conocido libro del revolucionario ruso *La enfermedad infantil del “izquierdismo” en el comunismo* (1920), en el que se propone desmentir las críticas de los firmantes del “Manifiesto”. En 2012, publica *Las tensiones creativas de la Revolución*, el cual lleva de epígrafe la conocida frase de Lenin, escrita en el *¿Qué hacer?* (1902), según la cual “sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria”. En efecto, la pregunta es por el *qué hacer* –y ya no solo *qué hacen* los movimientos sociales– desde el Estado, una vez que se ha construido en Bolivia un nuevo “horizonte de época”, marcado por una suerte de “trípode societal”: Estado Plurinacional, régimen de autonomías

⁴⁸ García Linera, Álvaro, *El retorno de la Bolivia plebeya*, La Paz, Muela del Diablo, 2007 (2000), citado en Parodi, Ramiro, “García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra del intelectual”, en A.A.V.V., *Modulaciones democráticas en clave Lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado*, Comp. Mariano Vigo, Buenos Aires, Instituto democracia, 2021, pp. 51-52.

⁴⁹ “El evismo: lo nacional-popular en acción”, 2006, en García Linera, Álvaro *Hacia el gran ayllu universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. Comp. por Álvaro Zárate Huayta, México, Altepelt-Biblioteca indígena, 2015, p. 305.

⁵⁰ Cf. García Linera, Álvaro, *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

e industrialización de los recursos naturales. García Linera sostiene que, una vez derrotada –temporalmente– la derecha oligárquica, comenzaría una quinta fase del proceso de cambio⁵¹, fase marcada por el descenso de la ola de movilización popular y la estatalización –siempre parcial, pues su duración dependerá también de la lucha– de las conquistas de las masas. Se trata de la quinta fase del proceso de cambio, caracterizada por el momento en el que las contradicciones secundarias (la contradicción principal es entre la unidad del pueblo boliviano y el imperialismo con sus élites locales) al interior del “bloque nacional-popular”. No se trata de una contraposición de dos polos sin dialéctica, sino de tensiones creativas, que “devienen en *fuerzas productivas objetivas y subjetivas* de la revolución”.⁵² El marxista boliviano destaca cuatro tensiones: entre Estado y movimientos sociales, entre flexibilidad hegemónica y firmeza en el núcleo social, entre intereses generales e intereses particulares, y entre la necesidad de industrialización y la necesidad del “Vivir Bien” en tanto práctica vivificante con la naturaleza. Puede decirse que la primera, y sobre todo la última tensión, refieren, en definitiva, a ese viejo e irresoluble problema latinoamericano: la tensión entre modernidad y tradición.

Pero es en 2017, en conmemoración de los cien años de la revolución rusa, que García Linera escribe su último libro “leninista”: *¿Qué es una revolución? De la revolución rusa hasta nuestros días*. En una Bolivia marcada por la agudización de las tensiones internas del proceso de cambio y en una América Latina donde la primera oleada progresista ha descendido, García Linera se propone, una vez más, traducir a Lenin y a la experiencia de la Revolución rusa. Esta es –como se lo era para Mella y Haya de la Torre– el “espejo” en que debe mirarse *cualquier otra* revolución, pues muestra las características fundamentales de toda revolución en tanto “momento plebeyo de la historia”.⁵³ Y es que, “ya sea como fluidez

⁵¹ Cf. García Linera, Álvaro, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, La Paz, Fondo editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012. Las cuatro fases anteriores son: la del “develamiento de la crisis de Estado”, el “empate catastrófico”, la “capacidad de movilización convertida en presencia estatal gubernamental” y el “punto de bifurcación”.

⁵² *Ibíd.*, pp. 23-24.

⁵³ García Linera, Álvaro, *¿Qué es una revolución?, de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*, La Paz, Fondo Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017, pp. 16-17.

ínea o como solidificación institucional, las revoluciones marcan la arquitectura duradera de las sociedades”.⁵⁴

García Linera vuelve a *traducir*, en tanto movimiento de contextualización-descontextualización y recontextualización, la experiencia de la Revolución rusa para disputar la lectura política de la Revolución de Octubre frente a las interpretaciones reduccionistas –en particular, las del marxismo leninismo. Antes que la sola toma del Palacio de Invierno o un episodio meramente insurreccional, la Revolución rusa aparece como un proceso duradero de “radicalización colectiva de las clases subalternas”, proceso que implicó todo un trabajo de organización, propaganda y debate previo a la revolución en el que la intervención de Lenin fue decisiva. Hay, dice García Linera, haciendo uso del *anacronismo* como interrupción del tiempo lineal y vacío, un “«Lenin gramsciano» que deposita en la hegemonía cultural y política la llave del momento revolucionario”.⁵⁵ Y es que si Gramsci piensa el problema de la hegemonía ello se debe, como se dijo en un comienzo, a al hecho de que Lenin abre ese problema junto con el de la traducción. Precisamente, el trabajo organizativo y cultural hacia los soviets obreros y campesinos permitió, según García Linera, generar una situación de dualidad de poderes que enfrentó a los soviets con el Estado zarista.

Una cuestión interesante a destacar es cómo García Linera plantea su lectura de la relación entre vía armada y democracia en –y a partir de– la Revolución rusa. Para el autor, antes que un hecho violento que desconoce los derechos democráticos, la Revolución rusa se caracteriza por “la incorporación rápida y creciente de personas de distintas clases sociales a la participación en los asuntos públicos de una sociedad”.⁵⁶ Se trata de un aspecto universal de esta experiencia (momento de descontextualización de la traducción) que evidencia que “una revolución es la realización absoluta de la democracia”.⁵⁷ En este sentido, el marxista boliviano plantea que siempre el terreno democrático es el “único terreno húmedo y fértil en el que cualquier proceso revolucionario puede crecer” –pues se hace necesaria la libre circulación de ideas para la politización y movilización creciente

⁵⁴ *Ibíd.*, p.19.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 41.

⁵⁶ *Ibíd.*, pp.32-33.

⁵⁷ *Ibíd.*, p.36.

de la sociedad–, mientras que la violencia armada sería el “último recurso”: precisamente cuando el curso revolucionario se encuentra bloqueado por métodos violentos y contrarrevolucionarios.

El marxista boliviano establece una distinción entre el *momento jacobino-leninista* y el *momento hegemónico “gramsciano”* de la revolución.⁵⁸ Y es que siempre hay un punto de bifurcación de la revolución: la necesidad de un hecho de fuerza, de confrontación material: ese momento en que los discursos enmudecen. Se trata de la derrota político-militar del “proyecto de poder” de las clases dominantes o de las clases subalternas, luego del cual se consolida por cierto tiempo la naturaleza del nuevo Estado y el monopolio del poder político. Si en la Revolución rusa ese momento se expresa en la guerra civil (1918-1919), dicho momento también tiene lugar –otra vez: ejercicio de traducción– en el caso de Bolivia, con la derrota del golpe de Estado de septiembre de 2008, y también es traducible a otros casos de revoluciones en América Latina.⁵⁹ A partir de este momento jacobino-leninista se abre, para García Linera, una nueva fase de irradiación de hegemonía, un nuevo “momento gramsciano”, de consolidación de las conquistas populares.

Por último, la traducción de la Revolución rusa llega a su último momento, hasta el fallecimiento de Lenin y, con ello, al proceso contrarrevolucionario iniciado por Stalin. García Linera vuelve sobre la Nueva Política Económica (NEP), implementada a partir de 1922, vuelve sobre las críticas de Lenin al fracaso del comunismo de guerra (1918-1920), un fracaso expresado en la crisis económica, pero sobre todo en la no alteración de las relaciones capitalistas: “por la fuerza histórica de su existencia previa y de su existencia externa mundial en medio de la cual se desarrollan intercambios obligatorios y necesarios, la *lógica económica automática del trabajo abstracto* se impone sobre la coerción política”.⁶⁰

En este marco, García Linera recupera el llamado que hace Lenin en 1921 a pasar del “asalto directo” al “asedio”, materializado en

la aplicación de la NEP. De hecho, llega a reivindicarse a sí mismo como un “leninista de la NEP”.⁶¹ Las políticas de la NEP –fijación de reglas de rentabilidad de empresas del Estado, restitución del poder del dinero, concesión temporal de los recursos estratégicos a empresas extranjeras– serían la única forma, piensa el marxista boliviano siguiendo a Lenin, de garantizar los recursos para el desarrollo mientras se mejoraban las condiciones económicas de la sociedad. En el contexto de derrota de la oleada revolucionaria en Europa la “estabilidad económica, crecimiento económico y revolución mundial se constituyen, en este nuevo punto de la revolución que ya había tomado el poder político, en los temas centrales donde ésta define su destino”.⁶²

La coyuntura latinoamericana en el cual el marxista boliviano escribe este texto leninista está marcada, también, por la derrota de ciertos gobiernos progresistas y por un ascenso de la derecha a nivel latinoamericano, lo que en alguna medida también aísla a Bolivia y su proceso de cambio. Por eso, no se trata –como plantean académicos e intelectuales latinoamericanos– de un proceso de pasivización en el que habrían entrado los gobiernos progresistas latinoamericanos, a los que caracterizan como “revoluciones pasivas”, en el sentido gramsciano del término. En términos de Modonesi: los procesos progresistas, si bien “promovieron cambios significativos en sentido anti-neoliberal y pos-neoliberal”, cuyo “detonante fue la activación antagonista –pero limitada– de movilizaciones populares”, no obstante, “fueron conducidos y llevados a cabo *desde arriba*”, es decir, desde el gobierno del Estado, “a contrapelo de dichas movilizaciones –aun cuando incorporaron ciertas demandas formuladas *desde abajo*”, generando así una “re-subalternización”.⁶³ Desde la perspectiva de García Linera, no se comprende aquí el problema leninista de la centralización estatal como momento de “universalidad”, inevitable y necesario en toda revolución, que no debe contraponerse al momento de la autonomía comunitaria, sino que constituye una tensión con la cual trabajar para evitar el desencuentro. El Gramsci que estos autores recuperan sería, en efecto, un Gramsci antileninista, y, por tanto, abstracto.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 43-48.

⁵⁹ *Ibid.*, p.46. García Linera plantea que, en la revolución cubana ese momento jacobino fue el de la batalla de Playa Girón (1961); en el caso de la revolución chilena, fue el golpe de Estado de Pinochet a Salvador Allende. A ello puede agregarse, también desde el lado de la victoria de las clases dominantes en el caso argentino, el golpe de Estado de 1976 y el inicio de la sangrienta dictadura cívico militar.

⁶⁰ *Ibid.*, p.77. El subrayado es propio.

⁶¹ Cf. García Linera, Álvaro, “«Soy un leninista de la NEP» (entrevista de Martín Mosquera y Florencia Oroz)”, *Jacobin América Latina*, n.º 2, 2021, pp. 32-49.

⁶² *Ibid.*, p.90.

⁶³ Modonesi, Massimo, *Revoluciones pasivas en América*, México, Itaca, 2017, pp.97-98.

García Linera se ve interpelado por la última pregunta de Lenin: cómo trabajar con el mercado y consolidar el poder político, para permitir la continuidad del proceso de cambio. Ello lo enfrenta al problema de la *naturaleza* del Estado. Se trata del Estado como comunidad ilusoria, en los términos de Marx, o, como plantea el autor en un texto reciente, como monopolio de lo común abstracto “de” una sociedad.⁶⁴ Y es que, en ausencia de una comunidad efectiva de productores asociados –vinculados directamente y organizados cooperativamente para producir medios de vida y convivencia–, lo común solo puede aparecer como monopolio estatal, en forma abstracta, de las condiciones generales de producción y de la riqueza social reproductiva, que se presentan bajo la forma de derechos y bienes públicos. Es la misma lógica que la de la forma-valor: privados de sus medios de trabajo, los productores entran en relación como productores privados en el mercado; así, lo común de sus trabajos solo puede representarse de manera abstracta, como trabajo abstracto que se objetiva en el dinero como equivalente general y deviene medida y mediación de la riqueza social. La forma valor instituye un común abstracto y, sobre ese común, la forma-Estado se eleva como su *traducción política*: monopolio de lo común. La sociedad moderna se sostiene –existe en cuanto sociedad– en esa doble abstracción fetichista. Así, Lenin se encuentra, para García Linera, con la constatación práctica de la imposibilidad de transformar la forma-estado si la forma-valor continúa dominando.

Interesa, para terminar con este punto, volver sobre un artículo de Leonardo Eiff⁶⁵ para la revista *Ideas*, con el cual, si bien se coincide aquí en muchos aspectos, se difiere en otros no menos importantes. La hipótesis de Eiff es clara: no es posible construir una teoría general del Estado como la que Marx elaboró para el modo de producción capitalista, pues la forma-Estado siempre adquiere rasgos singulares según la coyuntura. En ese marco, recupera la noción de “ecuación Estado-sociedad” de Zavaleta Mercado y de “tensiones creativas” de García Linera, y reivindica la necesidad de sostener la autonomía de lo político frente a lecturas economicistas, situando a

lo político en la *asincronía* respecto del ciclo económico. Tras su recorrido, el autor arriba a dos conclusiones: primero, que el Estado es la “condición de posibilidad” de lo social, que “no es fetiche, como el Capital”, que no es “resultado de una inversión u una objetivación”; segundo, que toda lucha social corre el riesgo de instrumentalizar al Estado, frente a lo cual Eiff propone dirigir el interés hacia “la *verdad* del Estado: la *Idea de Estado* es el sujeto por representar políticamente”.⁶⁶

Ahora bien, desde la lectura que realiza García Linera del Lenin de la NEP, y que aquí se comparte, estas dos conclusiones deberían tensionarse. En primer lugar, porque, si el Estado es lo que le da inteligibilidad a lo social, ello es cierto –y aquí la diferencia– precisamente *porque* el Estado es fetiche: objetivación de lo común abstracto de la sociedad bajo su captura monopólica. Del mismo modo que el Estado representa y administra ese universal abstracto, la forma-valor instituye el trabajo abstracto como la forma social de la riqueza y mediación general de las relaciones (objetivada en el dinero como equivalente general). Esto conduce a la segunda conclusión de Eiff. Ciertamente, toda lucha social corre el riesgo de instrumentalizar al Estado. Cualquier clase o fracción de clase puede pretender presentar su interés corporativo como interés general: el carácter abstracto del Estado lo permite. Pero el Estado no puede reducirse al interés corporativo: su carácter universal exige la articulación de los intereses en un plano general y, en ese punto, el Estado instituye su autonomía. De ahí que el Estado pueda ser el espacio de lo general donde inscribir derechos y estabilizar conquistas populares, las cuales están siempre expuestas a la instrumentalización. Para evitar este riesgo, la salida no puede consistir en situarse en el polo opuesto, en la sola disputa de la Idea de Estado como “Sujeto a representar”, porque el Estado es comunidad, sí, pero, ilusoria.

De ahí la necesidad –planteada por García Linera en su lectura de Lenin– de trascender las luchas particulares, pero también lo universal abstracto del Estado, desde un plano más profundo, *fundante*: el de la autodeterminación social universal. Es decir, de la práctica revolucionaria que transita las universalidades abstractas trazadas por la forma-valor y por la forma-Estado para desbordarlas hacia la mediación de valor de uso, del trabajo vivo, de la comunidad real.

⁶⁴ Cf. García Linera, Álvaro, *El concepto de estado en Marx: Lo común por monopolios*, Buenos Aires, Akal, 2025.

⁶⁵ Cf. Eiff, Leonardo, “Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del laboratorio político latinoamericano”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, 2024.

⁶⁶ *Ibíd.*, p.222.

En ello, el Estado revolucionario tiene un rol central que jugar. Pero –como se comprenderá de la argumentación desarrollada hasta aquí– dada su condición de comunidad ilusoria, de monopolio de lo común, el Estado solo puede “dilatar, habilitar y proteger el tiempo para que la sociedad, en estado de autodeterminación, en lucha, en medio, por arriba, por abajo y entre los intersticios del capitalismo predominante, despliegue múltiples formas de creatividad histórica emancipativa y construya espacios de comunidad” hasta lograr la sincronía mundial, en todos los países, de los espacios de comunidad: “Eso es el comunismo”.⁶⁷

A modo de conclusión

Desde la metáfora de América Latina como continente leninista, entendida como clave de lectura filosófica ligada a la lógica de la *traducibilidad* y del *desencuentro*, se ha buscado, aquí, realizar una indagación de los ejercicios de traducción que García Linera realiza de la heterogénea herencia de Lenin a lo largo de toda su trayectoria político-intelectual. Traducción, ante todo, no como uso correcto o incorrecto una teoría, sino como práctica revolucionaria y, por tanto, como *desvío* de toda cristalización teórica.

Tras presentar sintéticamente las influencias de Reinaga, Quispe y Zavaleta Mercado en la formación inicial de García Linera, se mostró cómo, en su juventud, traduce el pensamiento de Lenin a partir del reconocimiento del vínculo indisoluble entre dicho pensamiento y la situación concreta en la cual este realiza su intervención política. Lo mismo con la Revolución rusa, a la cual contextualiza y recontextualiza desde Bolivia y a partir de un anclaje político katarista revolucionario. El marxista boliviano vuelve sobre la herencia de Lenin para leer críticamente la experiencia de la Revolución nacionalista de 1952 y sus derivas, no por afán erudito, sino para construir una estrategia de poder indianista frente al Estado neocolonial boliviano. Se trata de disputar la cristalización dogmática del marxismo-leninismo mediante una traducción indianista-*guerrillera* de Lenin, en el esfuerzo por superar el desencuentro entre dos razones revolucionarias: marxismo e indianismo.

En segundo lugar, se abordó la presencia de Lenin en García Linera, desde el período que va de su encarcelamiento hasta su llegada a la Vicepresidencia. El hecho de que, en este período de su trayectoria, el marxista boliviano no utilice prácticamente a Lenin en su discurso es síntoma de cierta *intraducibilidad* entre dos gramáticas: la del leninismo como vanguardismo y concepción instrumentalista del Estado, y la de los movimientos sociales en bolivianos que desbordan las formas representativas de la política mediante una radicalización democrático-comunitaria. La vía insurreccional leninista queda, así, fuera del repertorio estratégico, y el punto de enunciación pasa a ser *Comuna* como *intelectual colectivo* que no dirige, sino que interpreta. Pero esa “ausencia” –tema de una próxima investigación– puede pensarse también como una suerte de presencia desplazada: persisten motivos leninistas –horizonte de la autodeterminación, apelación a la creatividad de las masas, antiimperialismo– que reemergen, aunque sin la centralidad del partido clásico ni de la insurrección como modelo de transformación.

Por último, se buscó mostrar cómo, a partir del conflicto del TIPNIS, García Linera emprende un nuevo ejercicio de traducción del leninismo. Esta vez, para contribuir a evitar un desencuentro entre el evismo –como vertiente indianista que, al resolver las contradicciones que la tradición nacionalista arrastraba desde la revolución de 1952, logra constituirse en lo nacional-popular– y la autonomía comunitaria. La disputa ya no es tanto con el marxismo-leninismo, sino con cierto gramscianismo antileninista que contrapone lo nacional-popular (identificado con el Estado) a lo comunitario y que concibe el proceso de cambio como “revolución pasiva”. En este marco, García Linera vuelve al Lenin de la NEP desde su rol como vicepresidente, con el propósito de consolidar la hegemonía político-cultural al mismo tiempo que se conduce estatalmente la economía. Pero esa vuelta no se realiza para entronizar el Estado, pues este es concebido, desde la práctica revolucionaria –la suya y la de Lenin– como comunidad ilusoria, monopolio de lo común abstracto de la sociedad, forma cuya lógica se asienta en la lógica de la forma-valor. De esta forma, García Linera plantea un punto central para toda teoría marxista del Estado: el desafío es articular la crítica de la política y la crítica de la economía política –esto es, el fetichismo del Estado y el fetichismo de la mercancía–, pues, de otro modo, la caída en el fetichismo estatal resulta inevitable. Desde el horizonte de la autodeterminación universal, García Linera busca fundamentar

⁶⁷ García Linera, Álvaro, *¿Qué es una revolución? ...*, op. cit., p.98.

la necesidad de centralización y la planificación económica desde el Estado en tensión creativa –continua e irreductible– con la democracia de los movimientos sociales y la comunidad del ayllu. Una nueva forma de plantear, en definitiva, la tensión entre tradición y modernidad.

Para concluir, interesa volver sobre el texto de Aricó con el que se abrió el presente artículo. Aricó planteaba que la herencia de 1917 está en liquidación. Y ello porque tanto la vía leninista (insurreccional) de la revolución como el modelo populista del “Estado nacional antiimperialista” –modelo que suponía cierta “estadolatría” frente a la autodeterminación de las masas– habrían entrado, a partir de los años ochenta, en una crisis irreversible. De ahí el llamado del marxista cordobés a buscar un nuevo camino para la izquierda socialista, que supere el desencuentro entre socialismo y populismo, un punto de partida que “arranca de la aceptación de la democracia como sistema y como método, y del reconocimiento de la funcionalidad del mercado”.⁶⁸ Pero, ¿significa ello que la herencia de Lenin está en liquidación? Aricó dice que “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, «un continente leninista»”, dejando la cuestión de la traducibilidad del leninismo abierta. Y es que en ciertos momentos se redefinen los contornos de la relación entre modernidad y tradición, lo cual sucedió en Bolivia con la fundación del Estado Plurinacional. Se trata de un momento de reapertura histórica, donde las herencias del pasado vuelven y llaman a su redención. Los últimos esfuerzos de García Linera por traducir al Lenin de la NEP no desde una perspectiva de estadolatría ni autonomista anti-estatal, sino desde la apuesta por mantenerse en la tensión creativa (de superar el desencuentro), desde la aceptación de la vía democrática electoral como forma de acceso al poder y de la inevitable funcionalidad del mercado, constituyen, de alguna manera, una expresión de esa reapertura histórica aun no clausurada. A partir de la práctica revolucionaria de uno de los conductores y mentes más lúcidas del proceso de cambio en Bolivia, puede decirse de Lenin lo mismo que Derrida decía de Marx⁶⁹: que no hay porvenir sin Lenin, sin la herencia de Lenin, de al menos uno de sus espíritus, pues debe haber más de uno.

⁶⁸ Aricó, José María, “1917 y América Latina”, *op.cit.*, p.14.

⁶⁹ Cf. Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, *op. cit.*

Bibliografía:

- Aricó, José María, “Marxismo latinoamericano”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (directores), *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, pp.457-492.
- , *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014 (1988).
- , “1917 y América Latina”, en *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista*, N° 30-31, 1991, pp. 14-16.
- Bosteels, Bruno, “Crítica y crisis del leninismo en América Latina”, en *Revista Jacobin América Latina*, [en línea], 2024. Consultado: 12/07/2024. URL: <https://jacobinlat.com/?s=cr%C3%ADtica+y+crisis+del+leninismo>
- Cortés, Martín, *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Cruz, Gustavo R., *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz, CIDES-UMSA-Plural, 2013.
- Del Barco, Oscar, “Advertencia”. En Anton Pannekoek. *Lenin Filósofo*, Córdoba-Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, vii-viii.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2012.
- Eiff, Leonardo, “Ecuación y tensiones. La idea de Estado a la luz del laboratorio político latinoamericano”, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N° 18, 2024, pp. 194-225. Consultado el: 3/08/2024. URL: <https://doi.org/10.69498/ri.2023.18.485>
- Escárzaga, Fabiola, “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”, en *Política y Cultura* [en línea], N° 37, 2012, pp. 185-210. Consultado el 9/08/2024. URL: <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/1175/1150>
- , “El Ejército Guerrillero Tupak Katari (EGTK), la insurgencia aymara en Bolivia”, en *Pacarina del Sur* [En línea], año 3, N° 11. Consultado el 13/11/2024. URL: <http://pacarinadelsur.com/home/oleajes/441-el-ejercito-guerrillero-tupak-katari-egtk-la-insurgencia-aymara-en-bolivia>

Frosini, Fabio, “Traducibilità dei linguaggi e filosofia della praxis: su una fonte crociana dei «Quaderni»”, *Critica marxista*, n.º 6, 2016, pp. 39-48.

Qhananchiri (García Linera, Álvaro), *Las condiciones de la revolución socialista en Bolivia (a propósito de obreros, aymaras y Lenin)*, La Paz, Ofensiva Roja, 1988.

García Linera, Álvaro, “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias”, 2005, en *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Comp. de Pablo Stefanoni, Bogotá, Siglo del Hombre Editores-CLACSO, 2009 (2008), pp. 477-500.

---, “El evismo: lo nacional-popular en acción”, 2006, en *Hacia el gran ayllu universal. Pensar el mundo desde los Andes. Antología*. Comp. por Álvaro Zárate Huayta, México, Altepelt-Biblioteca indígena, 2015, pp. 303-306.

---, *El “oenegismo”, enfermedad infantil del derechismo (o cómo la “reconducción” del Proceso de Cambio es la restauración neoliberal)*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2011.

---, *Las tensiones creativas de la revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*, La Paz, Fondo editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

---, *¿Qué es una revolución?, de la Revolución Rusa de 1917 a la revolución en nuestros tiempos*, La Paz, Fondo Editorial Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2017.

---, “«Soy un leninista de la NEP» (entrevista de Martín Mosquera y Florencia Oroz)”, *Jacobin América Latina*, n.º 2, 2021, pp. 32-49.

---, *El concepto de Estado en Marx: Lo común por monopolios*, Buenos Aires, Akal, 2025.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la Cárcel*, Traducción de Ana María Palos, Volumen 4, México, Era, 1986 (1932-1933).

Lechner, Norbert, “De la revolución a la democracia”, en *La Ciudad Futura*, N.º 2, Buenos Aires, octubre-1986.

Modonesi, Massimo, *Revoluciones pasivas en América*, México, Itaca, 2017.

Ortega Reyna, Jaime, “Órbitas de un pensamiento. Lenin y el marxismo en América Latina”, en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos* [en línea], N.º 65, 2017, pp. 227-255. Pp. Consultado el 23/04/2023. URL: <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n65/2448-6914-latinoam-65-00227.pdf>

Parodi, Ramiro, “La irrupción del nombre «García Linera»: un campo de estudios en constitución”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales*

y *Humanidades* [en línea], volumen 4, N.º 16, 2019, pp. 9-22. Consultado el 12/04/2021. URL: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/310>

---, “García Linera y el Grupo Comuna: el retorno de la palabra del intelectual”, en AA.VV., *Modulaciones democráticas en clave Lineriana. Dossier de pensamiento colectivo sobre la obra de Álvaro García Linera y René Zavaleta Mercado*, Comp. Mariano Vigo, Buenos Aires, Instituto democracia, 2021, pp. 49-60.

Quispe, Felipe, *Tupak Katari vive y vuelve...carajo*, Bolivia, Pachakuti, 2007 (1988).

Reinaga, Fausto, *La Revolución India*, La Paz, Movimiento Indianista Katarrista, 2010 (1970).

Starckenbaum, Marcelo, “Entre la corrección étnica y las fases del proceso revolucionario: formas de lo nacional-popular en el marxismo de Álvaro García Linera”, en *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 4, N.º 16, 2019, pp. 111-122. Consultado el: 12/09/2022. URL: <http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/321>

Zavaleta Mercado, René, “El poder dual en América Latina”, en *Obra Completa, Tomo I*, La Paz, Plural Editores- CLACSO- Muela del Diablo, 2013 (1974), pp. 297-420.

---, “Las masas en noviembre”, 1983, en Zavaleta Mercado, René, *La autodeterminación de las masas*, Antología preparada por Luis Tapia, Buenos Aires, CLACSO-Siglo XXI, 2015, pp. 207-262.

---, “El Estado en América Latina”, 1984, en Zavaleta Mercado, René (2015), *La autodeterminación de las masas*, op. cit., pp. 321-355.

---, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008 (1986).

La disputa del cartesianismo como clave de estudio de la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz

The Cartesian Dispute as a Key to Study the Philosophical Relationship between Spinoza and Leibniz

LEILA JABASE

(Universidad Nacional de Córdoba –Argentina)
a.leila.jabase@gmail.com

Recibido el 27 de diciembre de 2024 – Aceptado el 20 de marzo de 2025



Resumen. Este artículo analiza la relación filosófica entre Spinoza y Leibniz en el contexto de las discusiones sobre el cartesianismo. Propone un itinerario histórico-filosófico que comienza con el cartesianismo radical, pasando por la lectura que Leibniz realiza de Spinoza, en un escenario marcado por la reacción anticartesa- na y las acusaciones de spinozismo. También examina la recepción de esta relación desde finales del siglo XVII hasta la actualidad, destacando las interpretaciones divergentes que han surgido a lo largo del tiempo. Sostenemos que la crítica de Leibniz al sistema spinozista no solo refleja su rechazo de los compromisos teológico-políticos de Spinoza, sino que también constituye una respuesta programática a Descartes y sus seguidores, así como al "cartesianismo radical" en el que Spinoza estaba inscrito.

PALABRAS CLAVE: Cartesianismo – Mecanicismo – Sustancia - Recepción.

Abstract: This article examines the philosophical relationship between Spinoza and Leibniz within the framework of discussions on Cartesianism. It proposes a historical-philosophical itinerary that begins with radical Cartesianism and explores Leibniz's interpretation of Spinoza in a context shaped by anti-Cartesian reactions and accusations of Spinozism. The article also investigates the reception of this relationship from the late seventeenth century to the present, highlighting the divergent interpretations that have emerged over time. We argue that Leibniz's critique of Spinoza's system not only reflects his rejection of Spinoza's theological-political commitments but also constitutes a programmatic response to Descartes and his followers, as well as to the "radical Cartesianism" in which Spinoza was embedded.

KEY WORDS: Cartesianism – Mechanism – Substance - Reception.

Leila Jabase es licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina. Es especialista en el pensamiento de Spinoza y Leibniz, y ha publicado artículos en revistas académicas de prestigio. Integra las cátedras de Filosofía Moderna y Ética I en la misma universidad, donde también colabora en la enseñanza de seminarios especializados. Asimismo, forma parte de equipos de investigación en el Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFFyH-UNC), enfocados en la filosofía moderna. Ha recibido diversas becas de investigación, entre ellas la Beca Doctoral SECyT-UNC y la Beca Interna de Finalización de Doctorado del CONICET. Su tesis doctoral abordó el problema de la individuación en Spinoza y Leibniz, con especial énfasis en los conceptos de cuerpo y sustancia. En la actualidad, investiga las formulaciones de la relación uno-múltiple en la modernidad temprana, centrándose en las conexiones filosóficas entre Spinoza, Leibniz y Tschirnhaus.

I. Introducción

La relación entre Spinoza y Leibniz ha sido objeto de interpretaciones filosóficas e históricas profundamente diversas, muchas de ellas enérgicamente contrapuestas. Estas interpretaciones reflejan la singular complejidad de comprender el vínculo entre ambos filósofos, cuya recepción ha suscitado tanto entusiasmo como perplejidad. Esto se debe, en parte, a la ambivalencia con la que Leibniz se refiere a Spinoza y a las consecuencias que dicha relación ha tenido en la historia de la filosofía. Tradicionalmente, se ha destacado la oposición entre ambos sistemas, enfatizando su incompatibilidad. Sin embargo, como señala Belaval, no se trata de la incomunicabilidad de dos mundos, lo que cortarí­a todo intercambio filosófico; sino de una disconformidad. Esta disconformidad no impide que, en cuanto se pierde de vista la totalidad de cada sistema y se ciñe, se encuentren fuertes similitudes entre Spinoza y Leibniz.¹

Ciertamente, a primera vista se percibe la diferencia irreconciliable: en un caso la sustancia es única y es causa inmanente de todas las cosas, en el otro las hay infinitas, y encuentran su origen en una unidad dominante que es externa a la serie o agregado del mundo. Así, mientras que Spinoza presenta un monismo sustancial con infinitos modos, Leibniz postula un universo plural, donde en la más ínfima porción de materia pueden encontrarse sustancias individuales. Sin embargo, pese a la persistencia de estas diferencias, ambos comparten preocupaciones metafísicas fundamentales, como los problemas de la sustancia, el cuerpo y la causalidad. Estas preocupaciones comunes revelan la influencia inicial de Spinoza en el joven Leibniz, quien más tarde se distanciará de su filosofía al criticar la postulación spinoziana de una sustancia única. Por su

¹ Cf. Belaval, Yvon, "Leibniz lecteur de Spinoza", en *Archives de Philosophie*, N° 46, 1983, pp. 531-552.

parte, la filosofía de Spinoza, controvertida desde sus orígenes, también ha sido objeto de múltiples interpretaciones, muchas de ellas involucrando directa o indirectamente a Leibniz. Sin embargo, en ocasiones, estas interpretaciones priorizaron los intereses de sus intérpretes sobre la fidelidad al texto. Las disputas de religión entre calvinistas y católicos,² el cartesianismo, la filosofía de la Ilustración, la disputa del panteísmo, y el idealismo alemán, entre otros movimientos, han moldeado la recepción de Spinoza.

En consecuencia, el presente artículo analiza los puntos más significativos de esta compleja relación filosófica, y se propone la reconstrucción de un itinerario histórico-filosófico. Comienza con el cartesianismo radical y la publicación del *Tratado Teológico-político* (TTP), para continuar con la lectura que Leibniz hace de la obra de Spinoza, en el contexto de las reacciones anticartesianas y las acusaciones de spinozismo. Posteriormente, abordaremos los efectos que esta relación tiene en el siglo siguiente, concentrados en la polémica del panteísmo y el idealismo alemán. Asimismo, atenderemos a las recepciones actuales de esta relación filosófica. Esto nos permitirá situar la hipótesis que presentamos, en relación con la crítica de Leibniz al spinozismo y al cartesianismo, así como también respecto a las profundas similitudes entre ambos filósofos. Destacamos a un Leibniz que fue, ante todo, un lector atento de la obra de Spinoza, y sostenemos que la relación entre ambos filósofos debe ser comprendida en el marco de las discusiones sobre el cartesianismo. La posterior crítica de Leibniz al sistema spinozista no solo revela un rechazo de los compromisos teológico-políticos de Spinoza, sino que constituye una respuesta programática a Descartes y sus seguidores, así como al “cartesianismo radical” en el que Spinoza estaba inscrito. Pues Leibniz tenía la intención de construir una posición conciliadora y superadora que responda a las tensiones entre causalidad divina y libertad de los entes creados. Esta crítica muestra que Leibniz percibe en Spinoza una forma de llevar el cartesianismo a sus últimas consecuencias, lo cual le impulsa a reformular las nociones de causalidad, individuación y necesidad. Pese a ello, la lectura que Leibniz hace del filósofo de Ámsterdam supuso que, por un período

breve, simpatizara con algunas de sus ideas. Por lo cual, aunque existe esta oposición, la relación entre ambos filósofos también supuso fuertes puntos de encuentro. Esta hipótesis también permite comprender la lectura histórica de la relación Spinoza-Leibniz, donde el spinozismo es presentado como una herejía cartesiana y como un campo de tensión fundamental para el desarrollo posterior de la filosofía moderna y del idealismo alemán. Sin embargo, la crítica y los elogios de Leibniz muestran que Spinoza no solo fue un adversario, sino también un referente cuya obra permitió a Leibniz articular sus propias posiciones metafísicas. La ambivalencia no es una contradicción, sino una clave de estudio que permite comprender la relación filosófica entre ambos.

II. El cartesianismo radical, la reacción anticartesiana y las acusaciones de spinozismo

La recepción de la obra de Spinoza, sobre todo entre los propios contemporáneos del filósofo, estuvo marcada por la publicación del TTP en 1670. La obra tuvo una suerte de efecto explosivo, y fue inmediatamente condenada como atea y luego censurada por la Corte de Holanda debido a su crítica naturalista de los milagros y su interpretación secular, histórica y racionalista de la Biblia.³ Asimismo, tal como muestra Jonathan Israel en su clásica obra *La ilustración radical*, los rumores que resonaron por toda Europa sobre el escandaloso TTP fueron seguidos rápidamente por la proliferación de la propia obra,⁴ así como por la aparición de numerosas refutaciones. Sin embargo, aunque todos ellos “refutaban” a Spinoza, también por ello contribuyeron a difundir su filosofía.⁵

El primer ataque público provino del maestro de Leibniz, Jacob Thomasius quien, en su *Adversus anonymum de libertate philosophandi* publicado en 1670, describió a Spinoza como un peligroso

² Cf. Bunge, Wiep van, *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*, Leiden, Brill, 2001, p. 114 y Kolakowski, Leszek, *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*, Paris, Gallimard., 1969, pp. 206–225.

³ Cf. *Groot Placaet-Boek vervattende deplacaten [...] van de Staten Generael der Vereenigde Nederlanden ende van de [...] Staten van Holknndt* (s Gravenhage, 1658-1796), 9 vols., III, p. 523-4.

⁴ Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 351-533.

⁵ Cf. Israel, Jonathan, “The Banning of Spinoza’s Works in the Dutch Republic” (1670-1678), en Bunge, Wiep van y Klever, Wim (eds.) *Disguised and overt Spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1995a, p. 11.

contractualista, naturalista y libertino.⁶ Lo compara con Thomas Hobbes, el deísta inglés Edward Herbert de Cherbury y Lodewijk Meyer. Asimismo, las universidades alemanas produjeron un flujo constante de refutaciones: en Leipzig, un centro de la ortodoxia luterana, se podía encontrar un *Catalogus Scriptorum Anti-Spinozanorum*.⁷ En cuanto a los cartesianos holandeses, la mayoría de ellos se esforzaron en denunciar a Spinoza de forma encendida y violenta, sobre todo para rechazar los intentos de la ortodoxia calvinista de asociarlos con su impío sistema. Esto puede verse en la carta que el propio Spinoza le escribió a Henry Oldenburg en 1675, desahogando su frustración: “algunos estúpidos cartesianos, que pasaban por simpatizar conmigo, a fin de alejar de ellos tal sospecha, no cesaban de detestar por doquier mis opiniones y escritos, ni han cesado todavía”.⁸ En efecto, uno de los primeros ataques orquestados contra Spinoza fue por parte de la red cartesiana en Utrecht. En particular, se destaca el caso de Johannes Melchioris, quien escribe su *Epistola ad amicum* (1671),⁹ considerada una de las primeras refutaciones al TTP que circularon impresas.¹⁰ No menor es la carta de Nicolas Steno, antiguo amigo personal de Spinoza y reconocido científico de la época, al que también Leibniz conocía bien. La misma es publicada por su autor en 1675, con el título *Carta de Niels Stensen sobre la verdadera filosofía al reformador de la nueva filosofía*, volviéndose una suerte de panfleto antispinozista. Poco tiempo después, incluso denunció a Spinoza ante el Santo Oficio en Italia, entregándoles una copia de la *Ética*, logrando así la inclusión de la obra en el *Index librorum prohibitorum*.¹¹

⁶ Thomasius, J. (1670/1693) “Adversus anonymum, de libertate philosophandi”, en Thomasius, Chr. (ed). *Dissertationes LXIII*. Halæ Magdeburgicæ: Impensis Johannis Friderici Zeitleri, pp. 571-584.

⁷ Ver Beiser, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 48.

⁸ Los textos de Spinoza se citarán según las siguientes abreviaturas: Ep *Epistolae*; PPC *Renati des Cartes Principiorum Philosophiae*. Las referencias a los textos latinos originales de Spinoza se basan en la Ópera de Spinoza, editada por Carl Gebhardt, y siguen este formato: G/ número de volumen/ número de página/.

⁹ Melchioris, Johannes, *Epistola ad amicum, contiens censuram libri, cui titulus: Tractatus theologico-politicus*, Utrecht, Cornelius Noenaert, 1671. Véase: Ep 68, G/IV/299.

¹⁰ Gootjes, Albert, “The First Orchestrated Attack on Spinoza: Johannes Melchioris and the Cartesian Network in Utrecht”, en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 79, No. 1, 2018, pp. 23-43.

¹¹ Cf. Leen Spruit y Pina Totaro (eds), *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica*. Leiden/ Boston, Brill, 2011.

De modo que Spinoza vivió y escribió en una época de profunda controversia filosófica en las Provincias Unidas en el contexto de una multiplicidad de sectas religiosas. Los problemas fundamentales que se debatían incluían la interpretación de la Escritura, la inmortalidad del alma, el libre arbitrio, o la libertad de conciencia. Asimismo, tanto dentro como fuera de la academia, fue testigo del paso del escolasticismo aristotélico a la nueva filosofía. Creemos que la obra de Spinoza, así como la primera recepción que Leibniz hace de ella, debe entenderse en el contexto de estos debates, centrados en el cartesianismo.¹² De particular importancia es la influencia y rol de Spinoza en el llamado “cartesianismo radical”,¹³ un movimiento filosófico y político que incluyó a cartesianos como Lambertus Van Velthuysen, los hermanos Pieter y Johan De la Court, Jacob Ostens, entre otros, muchos de ellos cercanos a Spinoza.¹⁴ Los inicios del movimiento pueden encontrarse en los escritos de Velthuysen, quien era un médico y político de Utrecht, así como un devoto calvinista.¹⁵ Dedicó su carrera a demostrar que el cartesianismo era coherente con la fe reformada y a aplicar la Nueva Filosofía a la política. Sin embargo, le afligía que otros cartesianos radicales, Spinoza en particular, hubieran utilizado principios de sus propios escritos para sacar conclusiones que iban en contra de sus creencias ortodoxas.¹⁶ De modo que dedicó la última parte de su vida a argumentar contra lo que consideraba sus implicancias ateas.

Por otro lado, el contexto holandés de lo que Koenraad O. Meinsma ha descrito como “el círculo de Spinoza”, ha sido determinante para comprender el ambiente político, religioso e intelectual que le rodeó. Además de los cartesianos radicales mencionados, se destacan otras figuras y personajes importantes, como

¹² Sin embargo, tal como marca Nyden-Bullock, el término ‘cartesianismo’ era muchas veces utilizado en un sentido bastante amplio e incluía la Nueva Filosofía en general y no solo las ideas de Descartes. Nyden-Bullock, Tammy, “Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza” en *Studia Spinozana 15 Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 35-65.

¹³ Cf. Israel, Jonathan. (1995b) *The Dutch Republic: its rise, greatness, and fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, p. 787.

¹⁴ Meinsma, Koenraad O, *Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983.

¹⁵ Nyden-Bullock, Tammy, *op. cit.*, p. 41.

¹⁶ Cf. Krop, Henri, “Spinoza and the calvinistic cartesianism of Lambertus van Velthuysen” en *Studia Spinozana 15 Spinoza and Dutch Cartesianism*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006, pp. 107-132.

el filósofo libertino Franciscus Van den Enden, sus compañeros colegiantes como el mencionado Meyer, así como Johannes Bouwmeester, Jarig Jelles, Pieter Balling¹⁷ y Walther von Tschirnhaus. Este último es de extrema importancia para comprender algunas de las cuestiones más debatidas de la física y la metafísica del sistema spinoziano. Su propia obra filosófica, en particular la *Medicina mentis* de 1687, combina ideas de Spinoza con elementos cartesianos y leibnizianos.¹⁸

Ahora bien, Spinoza era considerado como parte del cartesianismo radical no solo por sus contemporáneos holandeses, sino que su fama había traspasado fronteras. Esta impresión puede encontrarse en Leibniz, cuando redacta en 1677 una carta dirigida al Duque de Hannover. Allí, le comenta que conoce muy bien la controversia que Steno había tenido con Spinoza varios años antes. Se refiere a este último como “un hombre de profunda meditación, que tenía el talento de expresarse claramente”.¹⁹ Pero que Spinoza se había apegado a las opiniones del “ilustre Descartes”, de la manera en que sus discípulos suelen hacerlo, es decir, sin reservas.

Pero después de haber meditado por su cuenta, comenzó a advertir que todavía había mucho por decir. Sé que a los cartesianos les resulta bastante difícil desprenderse del prejuicio de la infalibilidad de quien es su maestro, al menos en lo que se refiere a sus principales afirmaciones [...]. No veo otra forma de desengañarlos que la de obligarles a reducir los discursos de dicho autor a la forma de una demostración rigurosa. Creo que fue por este medio que el Señor Spinoza comenzó a desilusionarse, cuando trabajó en probar los principios del Señor Descartes por medio de demostraciones.²⁰

¹⁷ Cf. Bunge, Wiep van, *Spinoza Past and Present Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012.

¹⁸ Tschirnhaus, E. Walther von, *Medicina mentus sive Tentamen genuinæ Logicæ*. Amstelædami, Apud Albertum Magnum, & Joannem Rieuwert Juniores, 1687.

¹⁹ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones del francés, inglés y latín son de mi autoría. Los textos de Leibniz se citan de acuerdo a las siguientes abreviaturas: A (*Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Akademie der Wissenschaften, Berlín, Akademie-Verlag 1923- [...]), seguido del número de serie y de volumen en números romanos y arábigos, y del número de página en números arábigos. GP (*Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlín, Weidmann, 1875-1890) seguido del número de volumen en números romanos y de página en números arábigos; y LT (*Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Richard Bodéüs (ed.), París, Vrin, 1993) seguido del número de página en números arábigos. La cita indicada se encuentra en: A, VI-4, 2197.

²⁰ A, VI-4, 2197.

Igualmente, a principios del siglo XVIII, muchos de los críticos de Descartes que intentaron desacreditar la filosofía cartesiana asociándola con el spinozismo, también extendieron su crítica a la rama ocasionalista del cartesianismo, representada por el malebranchismo. Contrariamente al propio Malebranche, quien, en su *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, consideraba a Spinoza “un verdadero ateo” y al spinozismo una doctrina monstruosa “llena de contradicciones evidentes”.²¹ Pese a ello, en su tratado antispinozista *L'Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza* de 1684, Noël Aubert de Versé puso considerable empeño en demostrar que la doctrina del “visionario” Malebranche conducía directamente a la doctrina de Spinoza, “el más impío ateo, el de peor reputación, pero, al mismo tiempo, el más sutil que el infierno haya jamás vomitado sobre la tierra”.²² Asimismo, no dudaba en afirmar que “los principios del cartesianismo que son los fundamentos del spinozismo” deben necesariamente ser negados y “combatir la vanidad de los discípulos de este impostor”.²³ De modo que, podría decirse que no se llega a ser spinozista por mera casualidad: la mayoría de las veces el punto de partida era el cartesianismo heterodoxo o radical.²⁴

En consecuencia, para comprender la primera idea que Leibniz se hace de Spinoza, antes de siquiera haber leído el TTP, es preciso detenerse en la relación que Leibniz entabla con el cartesianismo. El cartesianismo será uno de los principales vértices del vínculo entre ambos, que persistirá a lo largo de las variaciones de la recepción leibniziana. Asimismo, la manera en la que Leibniz se sitúa frente al cartesianismo puede verse incluso en su propia biografía. Educado en una familia protestante fuertemente creyente, así como por los luteranos de la neoescolástica en la Universidad de Leipzig, el joven Leibniz se situaba en un contexto cerrado y conservador.²⁵ Al mismo tiempo la enseñanza de la nueva *Philosophia antiperipatetica*

²¹ Malebranche, Nicolas, *Oeuvres*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1979-92, p. 826.

²² Versé, Noël A. de, *L'Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondaments de son athéisme*, Amsterdam, Crélie, 1684.

²³ *Ibid.*, Prefacio.

²⁴ Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, “Spinoza’s Reception” en *The Cambridge Companion to Spinoza*, Don Garrett (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2022, p. 413.

²⁵ Goldembaum, Ursula, “Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations” en Brown, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and his Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 92.

de Descartes y de los cartesianos, es también prohibida en la Universidad de Leipzig por ser contraria a la fe cristiana.²⁶ De modo que el acceso de Leibniz a los modernos fue inicialmente restringido. Es en este contexto que, en una carta a Thomasius —su profesor en Leipzig—, Leibniz escribe: “en cuanto a mí, confieso que nada soy menos que cartesiano”.²⁷ No obstante, Leibniz también le expone a Thomasius que él se considera a sí mismo un pensador conciliador que pretende forjar su filosofía tanto a partir de la metafísica aristotélica como de la nueva física mecánica. Insiste en que “es un error atribuir a nuestros innovadores [*novatores*] el mérito o bien de todo o de nada”.²⁸ Por el contrario, es mejor corregir los errores de los nuevos filósofos acudiendo a la historia de la filosofía para comprender “las razones profundas de las interconexiones entre doctrinas”.²⁹

Sin embargo, el carácter conciliador de Leibniz no le impide combatir abiertamente algunas de las ideas de sus contemporáneos cartesianos, como es claro en el caso de Malebranche, con quien tiene una larga disputa. En efecto, Leibniz también asoció a Malebranche con el spinozismo, basándose en que, al privar a las creaciones finitas de poderes causales, el ocasionalismo tendía a reducir todas las cosas a meros modos. Asimismo, Spinoza no habría hecho sino “llevar más lejos las consecuencias de la doctrina cartesiana de las causas ocasionales”.³⁰ En dicho marco, se comprende la expresión leibniziana para referirse a Spinoza en términos de un “cartesianismo exagerado”,³¹ que puede encontrarse en la §393 de la *Teodicea*. Pero la acusación de que el spinozismo era una consecuencia del cartesianismo no era nueva, y existían prolongados debates sobre si Descartes era el arquitecto o bien el destructor del spinozismo.³² Se seguirá disputando muchos años después, existiendo quienes llegaban a sostener sin rodeos que “el malebranchismo es el spinozismo comenzado y el spinozismo es el malebranchismo consumado”.³³

Incluso para comentadores como Vernière, durante las primeras tres décadas del siglo XVIII, “las mejores mentes de la época asociaron a Malebranche con el spinozismo”.³⁴ Ciertamente, para entonces la recepción de Spinoza en Francia ya se encontraba atravesada por la figura de Pierre Bayle, quien consideraba a Spinoza tanto como el admirable ateo virtuoso, como el deleznable escritor del TTP y de la abominación moral de la *Ética*. En efecto, en su *Dictionnaire historique et critique*, publicado originalmente en 1697, Bayle le dedica a Spinoza el artículo más extenso de todos. Con ello, Bayle contribuyó en gran modo a la difusión y mantenimiento de la doctrina spinoziana, tanto a principios como a finales del siglo XVIII. Esto puede apreciarse en una de las refutaciones contra Spinoza de mayor impacto de la época, como fueron las llamadas “discusiones de Bredenburg”.³⁵ La misma alcanza una reputación y alcance internacional cuando es recogida y elogiada por Bayle en el mencionado artículo sobre Spinoza. Las discusiones encontraron su clímax entre los colegiantes de Rijnsburg con la publicación del libro de Johannes Bredenburg *Enervatio Tractatus Teologico-Politici*,³⁶ en 1675, a propósito de la obra spinoziana. Alcanzaron tal grado de intensidad que a la larga generó un cisma formal en el movimiento colegiante holandés.³⁷ En palabras de Bayle, todos los que han refutado el TTP descubrieron en él los gérmenes del ateísmo, pero “nadie los ha desarrollado con tanta claridad como el señor Jean Bredenburg”,³⁸ pese a ser un hombre que no profesaba las letras y que tenía muy pocos estudios. Sin embargo, habiendo reflexionado una infinidad de veces sobre su respuesta y sobre el principio de su adversario, descubrió que podía reducir tal principio a una demostración. Esto lo llevó a probar, contra sus convicciones teológicas, que la única causa de todas las cosas es una naturaleza que existe necesariamente y que actúa por una necesidad inmutable, inevitable e irrevocable.

²⁶ Beiser, Frederick, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ GP/IV/163.

²⁸ GP/IV/163.

²⁹ GP/IV/163.

³⁰ GP/IV/590.

³¹ A, VI-4, 350.

³² Por ejemplo, véase Regius, Johannes, *Cartesius verus spinozismus architectus*. Amstelodami, B. Lakeman, 1723.

³³ Ramsay, Andrew M., “Appendix to the Foregoing Work Containing a Refutation of the First Book of Spinoza’s Ethics by Which the Whole Structure Is Undermined.” en *The*

Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order: 425–541, Glasgow, Robert Foulis. 1748, p. 536.

³⁴ Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, pp. 260.

³⁵ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, *op. cit.*, pp. 426–446.

³⁶ Bredenburg Johannes, *Enervatio Tractatus Teologico-Politici, una cum demonstratione, geomemco ordine disposita, Naturam non esse Deum*. Róterdam, 1675.

³⁷ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, *op. cit.*, p. 426.

³⁸ Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico. Selección*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010, p. 358.

Seguidamente, Bayle menciona el abatimiento que esta demostración le ocasionó a su autor, puesto que, pese a haber examinado la cuestión desde todos los lados imaginables tratando de encontrarle una debilidad, jamás pudo encontrar medio alguno para destruirla. A pesar de todo, continuó difundiendo la misma y, así, desatando discusiones viscerales entre sus contemporáneos. Frans Kuyper, su principal adversario, publica luego un diálogo, *Den Philosopheren-den Boer (El granjero filósofo)*, con el que intenta desacreditar a Bredenburg insinuando que era secretamente un discípulo de Meyer y de Spinoza y que, por lo tanto, se oponía a la religión.³⁹ El escalamiento de la querella continuó y Bredenburg no fue finalmente capaz de enfrentar la principal objeción que le hacían: que consciente o inconscientemente, su posición inevitablemente concede la victoria final Spinoza. Pues segregaba “las verdades de la Revelación y de la filosofía en dos ámbitos totalmente separados y contradictorios”,⁴⁰ y sostenía el rígido fatalismo de una necesidad ciega, incompatible con la Providencia.

Esta disputa tiene un gran eco en Leibniz, quien hace referencia a ella tanto en la *Teodicea*⁴¹ como en su correspondencia con el físico holandés Burcher De Volder, un personaje de gran relevancia para comprender el desarrollo de su propia concepción de la física de los cuerpos, así como los compromisos metafísicos que la sustentan. En febrero de 1700, Leibniz le pregunta a De Volder, “a propósito de los refutadores de Spinoza”, si conoce la historia que Bayle cuenta sobre su coterráneo Bredenburg, acerca de que

...entre Vds., Bredenburg refutó primero a Spinoza en un libelo que editó; pero después, meditando la cuestión con más profundidad, llegó a creer que el razonamiento de Spinoza contenía fuerza demostrativa, lo que le intranquilizó y buscó la ayuda de los amigos para resolver el problema, pero sin éxito [...]. Desearía saber dónde consta el razonamiento de Bredenburg y cómo puede adquirirse.⁴²

³⁹ Israel, Jonathan, *La ilustración radical*, op. cit., p. 433.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 444.

⁴¹ En efecto, Leibniz reproduce textualmente el relato que Bayle hace de las discusiones de Bredenburg. Cf. §373, A, VI-6, 337.

⁴² GP/II/213.

De Volder relata extensamente la polémica y las proposiciones principales que constituyen la demostración y, finalmente, enfatiza sobre la contradicción interna que aquejaba a su autor:

No puede ser que alguien posea una demostración que considera perfectamente construida y que, sin embargo, esté convencido de lo contrario de dicha demostración; esto es lo que le ocurría a Bredenburg [...]; incluso afirmaba expresamente que no podía refutarla sino admitiendo que de la nada se produce algo, y sin embargo afirmaba creer lo contrario adhiriéndose no a la razón sino a la palabra revelada por Dios.⁴³

En cartas siguientes, Leibniz seguirá discutiendo en profundidad con De Volder sobre las implicancias spinozistas de ciertas doctrinas, al mismo tiempo que intenta marcarle la cercanía con Spinoza que ve en algunas de las opiniones de éste.

Sin embargo, así como la asociación sistemática de Descartes a Spinoza para combatir al cartesianismo era la expresión corriente de una contienda de la que Leibniz era parte, esto no impidió que él también fuera acusado de spinozismo. En este sentido, una de las primeras obras en abordar la relación entre Spinoza y Leibniz fue la *Dissertationum philosophicarum pentas* del cartesiano Ruardus Andala, publicada en 1712. Allí, Leibniz es acusado de haber elaborado el sistema de la armonía preestablecida a partir de la teoría spinoziana del alma y el cuerpo, desarrollada por el filósofo holandés en la segunda parte de la *Ética*. El intercambio es un buen ejemplo de cómo el spinozismo fue a la vez “testigo y factor de la progresiva caída de la filosofía dominante del siglo XVII, el cartesianismo”.⁴⁴

Igualmente, otro de los primeros críticos de Leibniz fue Louis Bourguet, quien en 1714 le envía una carta en la que sostiene que de los principios de Leibniz se derivan consecuencias spinozistas.⁴⁵ Bourguet le cuestiona que según su filosofía no habría diferencia entre un mundo posible y el mejor mundo posible, siendo este último nuestro mundo, completamente acabado y determinado por Dios.⁴⁶ Años más tarde, Joachim Lange, el adversario de Christian Wolff en

⁴³ GP/II/218-219.

⁴⁴ Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, op. cit., p. 414.

⁴⁵ Cf. GP/III/575.

⁴⁶ Cf. GP/III/573.

Halle, juzgaba a Leibniz de similar manera.⁴⁷ Criticaba una filiación entre los estoicos, Spinoza y Leibniz; y acusaba, nuevamente, a la hipótesis de la armonía preestablecida de ser una ramificación de “la falsa filosofía spinoziana” (*pseudophilosophiae spinozianae foetus*).⁴⁸

Por otro lado, Johann Georg Wachter, considerado uno de los más destacados estudiosos de Spinoza de su época,⁴⁹ también jugó un rol significativo en la recepción de la relación entre Spinoza y Leibniz. Wachter no sólo era spinozista, sino que también estaba profundamente inmerso en las doctrinas de la cábala cristiana. En su libro *Der Spinozismus im Judenthum*, publicado en 1699, Wachter asoció el spinozismo con la cábala, aunque en una primera instancia termina por rechazar ambas corrientes por ateísmo. Sin embargo, luego escribe el *Elucidarius cabalisticus* de 1706, en el cual llega a la conclusión opuesta, a saber, que ambas doctrinas se ajustan a la ortodoxia cristiana. Para llegar a este resultado, reformuló la característica “causa inmanente” de Spinoza como causa emanativa, transformando así el monismo naturalista de Spinoza en uno neoplatónico religiosamente menos ofensivo.⁵⁰ También argumentó que, “según Spinoza, la materia del universo no es, pues, nada, sino que es una cosa absolutamente excelente o, como dicen los cabalistas, espíritu”.⁵¹ De esta forma, Wachter se convirtió en uno de los primeros en proponer la lectura idealista de Spinoza. Posteriormente, la misma será un factor determinante en la imagen que predominó de Spinoza en Alemania a partir de la polémica del panteísmo. Si bien la obra de Wachter fue censurada y él mismo marginado por sus opiniones spinozistas, en el siglo siguiente sus libros fueron ampliamente leídos y comentados en toda Europa.

Asimismo, cabe destacar las *Cartas a Serena* de Toland, escritas a propósito de las conversaciones mantenidas con Leibniz y Wachter

en la Corte de Berlín hacia 1700-1701.⁵² Más de un siglo después, en 1854, Louis Alexandre Foucher de Careil encuentra un texto de Leibniz en los archivos de Hanover, en el que Leibniz elabora un comentario sobre el *Elucidarius cabalisticus* de Wachter, que también incluye comentarios extensos sobre la lectura que Wachter hace de Spinoza. Decide publicarlo ese mismo año con un comentario suyo bajo el título *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*.⁵³ Al publicar este texto, Foucher de Careil pretendía mostrar que Leibniz, y no Descartes, fue el mejor racionalista al elegir refutar el spinozismo y establecer el eclecticismo espiritual sobre una base firme: “sólo Leibniz tuvo la fuerza de oponer a Spinoza un sistema original, que sigue siendo la mejor y única respuesta filosófica, y que apoyó con una refutación directa y decisiva”.⁵⁴ Sin embargo, pese a la pretensión del título, difícilmente puede decirse que se trata en efecto de una refutación por parte de Leibniz, teniendo en cuenta que el sujeto principal de la misma no es Spinoza sino Wachter.⁵⁵

Asimismo, pese a que la influencia de Spinoza en territorio alemán era de larga data,⁵⁶ hacia el final del siglo XVIII se establece un punto de inflexión cuando su filosofía se ve envuelta en la llamada polémica del panteísmo. En cuanto al término “panteísmo”, se considera que fue acuñado primeramente por Toland, en su *Socinianism Truly Stated*⁵⁷ de 1705, para describir aquellas doctrinas en las que Dios se identifica con el conjunto de la naturaleza. La polémica, por su parte, se inició en 1783 como un enfrentamiento privado entre Friedrich H. Jacobi y Moses Mendelssohn. Sin embargo, dos

⁵² Toland, John, *Letters to Serena*, Londres, Bernard Lintot, 1704.

⁵³ Foucher de Careil, Louis. A., *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire*, Paris, Brière, 1854.

⁵⁴ Foucher de Careil, Louis. A., “Introduction” en Foucher de Careil, Louis A. (ed.), *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, Auguste Durand, 1857, p. C LIX.

⁵⁵ Georges Friedmann incluso dirá que el texto es “de mediocre valor para la interpretación del spinozismo”. Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946, p. 212.

⁵⁶ Acerca de la recepción de Spinoza en Alemania durante la primera mitad del S XVIII, véase la obra de Solé, M. Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la Santificación de un filósofo maldito*. Córdoba, Brujas, 2011; así como Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the age of Goethe*, Londres, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.

⁵⁷ Por otro lado, si bien el término es tradicionalmente atribuido a Toland, quien lo utiliza en inglés y lo populariza, pueden también encontrarse ocurrencias del término en latín en la obra del newtoniano inglés: Joseph Raphson, *De Spatio reali*, Londres, Typis Tho, 1697 (de donde Toland lo extrae). Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 419.

⁴⁷ Lange, J. Joachim, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, Halle Saxonum, 1727. [Facsimil en Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, vol. 3/17, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984.]

⁴⁸ Citado en Belaval, Yvon, *op. cit.*, p. 551.

⁴⁹ Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 418.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* pp. 418-419.

⁵¹ Wachter, Johann G. *Elucidarius cabalisticus, sive reconditae Hebraeorum philosophiae brevis et succincta recensio*, Rome, 1706. [Facsimil en Schröder, W. (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I-2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 46].

años más tarde, la disputa se hizo pública cuando Jacobi edita la conversación como un diálogo escrito junto con las cartas que había intercambiado con Moses Mendelssohn sobre la filosofía de Spinoza.⁵⁸ Es destacable que se trató de una polémica que comprometió a casi todas las personalidades filosóficas importantes de la época, que debieron tomar parte por uno por otro. Es por ello que, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant en 1781, se considera a la polémica sobre el panteísmo, también llamada *Spinozismusstreit*, como el acontecimiento intelectual más significativo de la Alemania de finales del siglo XVIII.⁵⁹ Más aún, el idealismo alemán ha sido caracterizado muchas veces como una síntesis de las ideas fundamentales de Spinoza y Kant.⁶⁰ Aunque tal afirmación puede ser un poco simplista, no es menos cierto que los idealistas alemanes destacaron la importancia de Spinoza para su propio desarrollo filosófico, tanto en términos de acuerdo como de desacuerdo, al igual que lo hicieron con Kant.⁶¹

En el centro del desacuerdo entre Jacobi y Mendelssohn se hallaba la figura de Lessing, quien, poco antes de morir, le había confesado a este último su simpatía total por Spinoza. Esta polémica nuevamente involucró de manera directa la figura de Leibniz. En efecto, más allá de las revelaciones sobre el supuesto spinozismo de Lessing, el libro de Jacobi discutía principalmente las tesis sobre Spinoza que Mendelssohn ya había desarrollado treinta años antes en los *Philosophische Gespräche* de 1755, en particular, sobre la relación de Spinoza con Leibniz. Incluso, puede decirse que la visión de Mendelssohn sobre Spinoza en este libro prefiguró en cierto modo la recepción de Spinoza durante todo el siglo siguiente,⁶² vinculando su figura a la de Leibniz. Más específicamente, lejos de aprobar el spinozismo como tal, Mendelssohn consideraba a Spinoza una víctima de la necesidad histórica: en el desarrollo histórico

de la filosofía, argumentaba, alguien tenía que caer en este abismo para que la filosofía pasara del cartesianismo a la verdad del leibnizianismo.⁶³ Como una ofrenda dada en sacrificio al progreso de la filosofía, Spinoza se transforma, así, en un héroe: “cumplió el noble destino de ser un mediador. Cayó en el abismo. Pero su caída posibilitó el abandono de la filosofía de Descartes y el nacimiento de Leibniz, el auténtico descubridor de una verdad más elevada”.⁶⁴ Sin embargo, esto implicaba sostener al mismo tiempo que el leibnizianismo se basa en el spinozismo. En efecto, en los dos primeros diálogos de los *Philosophische Gespräche*, Mendelssohn mostró cómo dos tesis centrales de Leibniz —la armonía preestablecida entre el cuerpo y el alma y la concepción de la mente divina como *regio possibilitatis*— tienen raíces conceptuales que pueden remontarse a Spinoza. La primera tesis no era original, pues ya la había sostenido el cartesiano Andala, y también había sido apoyada por Lange. En ambos casos, sin embargo, la intención era desacreditar a Leibniz asociándolo al infame nombre de Spinoza. Mendelssohn concluyó exactamente lo contrario: el spinozismo podía en parte rehabilitarse precisamente porque constituía la base original de una doctrina posterior, religiosamente aceptable, a saber, la de Leibniz.⁶⁵ En cuanto a la segunda tesis, se considera una invención original de Mendelssohn,⁶⁶ pero implicaba una lectura idealista de Spinoza, incluida una espiritualización de la noción de extensión que puede remontarse al *Elucidarius cabalisticus* de Wachter. Este segundo diálogo propone que aquello que Leibniz designa como “el paisaje de los puros posibles” es comparable con aquello que Spinoza designa como La Naturaleza. De este modo, había en Leibniz un *Urbild* y un *Nachbild* del mundo, una existencia del mundo en el entendimiento de Dios *antecedenter ad decretum* y una existencia del mundo exterior al entendimiento de Dios que resulta de la elección divina. Según Mendelssohn, el mundo de Spinoza existe solo en el entendimiento de Dios, porque las cosas no tienen una potencia propia, y no existe el concepto de creación. El sistema spinozista, por tanto, solo

⁵⁸ Jacobi, Friedrich H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785.

⁵⁹ En palabras de Beiser, “la controversia sobre el panteísmo cambió por completo el mapa intelectual de la Alemania del siglo XVIII y siguió preocupando a los pensadores hasta bien entrado el siglo XIX”. Beiser Friedrich, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁰ Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y., “Introduction” en Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y. (eds.), *Benedictus de Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 1.

⁶¹ *Ibid.*, p. 1-2.

⁶² Cf. Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 424.

⁶³ Cf. Mendelssohn, Moses, *Debate sobre Spinoza. Mendelssohn/Lessing*, Solé, Jimena (trad.), Córdoba, Encuentro, 2010, pp. 55-56.

⁶⁴ Solé, Jimena, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁵ Morfino, Vittorio, “Lo spinozismo di Leibniz. Linee di una ricostruzione delle storia della questione”, en *ACME*, vol. 49, Nro. 3, 1996, p. 58.

⁶⁶ Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. 51.

incluye lo que corresponde a la *Urbild* del mundo en Leibniz. Por lo tanto, el *deus sive natura* de Spinoza es un Dios leibniziano que nunca sale de sí mismo para crear.⁶⁷

III. Leibniz lector de Spinoza. Nuevas polémicas en la recepción de la relación filosófica

Leibniz tuvo noticias de la filosofía de Spinoza siendo muy joven, mucho antes de estudiarla en profundidad. En 1669 conocía los *Principios de la filosofía de Descartes* que Spinoza había escrito en 1663. Se trata de la única obra que Spinoza publicó con su nombre, pero que no tenía la intención de mostrar con ella su propia filosofía, sino exponer de la manera más clara la doctrina de Descartes.⁶⁸ Leibniz hace referencia a la obra de forma indirecta en una carta a Thomasius, donde lo enumera junto con Johannes Clauberg, entre otros, como un erudito en el pensamiento de Descartes.⁶⁹ Asimismo, leyó el TTP poco después de su publicación, en 1670 o 1671, y luego volvió a estudiarlo en 1675. En 1671, trató de entablar un intercambio epistolar con Spinoza, a propósito de cuestiones de óptica. Allí, Leibniz se expresa de manera elogiosa sobre Spinoza,⁷⁰ y le envía un folleto que titula “Notas sobre óptica avanzada”, a la vez que le ofrece enviarle también una copia de su reciente “Hipótesis Física Nova”, en el caso de que no la tuviera ya. Spinoza le responde que le gustaría leer su *Hipótesis Física* pero que aún no ha llegado a La Haya, y le ofrece enviarle un ejemplar del TTP.⁷¹ Tanto el debate sobre óptica y la mutua oferta de libros, como la referencia sobre buscar a alguien que se encargue de la correspondencia entre ambos, o la posterior visita de Leibniz a Spinoza en La Haya, permiten suponer que seguramente hubo más cartas. Sin embargo, son las únicas que aparecen en la *Opera Posthuma* de Spinoza y no hay noticia de otras cartas publicadas o conocidas.⁷²

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ En efecto, Spinoza la escribe para un joven alumno, lo cual puede comprobarse en el prólogo que Meyer hace de la obra. Cf. PPC/Pref., G/I/132.

⁶⁹ GP/I/16.

⁷⁰ “Entre los demás elogios que la fama ha divulgado sobre usted, opino que está también su extraordinaria pericia en asuntos de óptica”. Ep45 G/II/230.

⁷¹ “Si todavía no ha llegado a sus manos el *Tratado teológico-político* le enviaré un ejemplar, si no le molesta”. Ep46 G/II/234; Ep45 G/II/230.

⁷² Lo cual a su vez puede explicarse por el cuidado que los amigos de Spinoza tuvieron a la hora de editar póstumamente la obra de Spinoza, en la que se omitieron muchos

Ahora bien, tal como ya hemos mencionado, la primera idea que Leibniz se hace de Spinoza, antes de siquiera haber leído el TTP, se encuentra ante todo determinada por la opinión fuertemente crítica que tenía del cartesianismo. Él mismo se consideraba opuesto a Descartes, y prefería intentar comprender las interconexiones entre las doctrinas antes que seguir ciegamente una de ellas, tal como lo hacen, según creía, los adeptos de Descartes. En efecto, Leibniz ponía gran parte de sus esfuerzos en hacer concordar la filosofía mecanicista, la teología cristiana y ciertos aspectos purificados del aristotelismo,⁷³ y constituyó una labor que mantuvo a lo largo de su vida. En contraposición, desconfiaba de los llamados “innovadores” o *novatores* —término con el que Leibniz generalmente se refería despectivamente a los cartesianos— que, con espíritu de secta, despreciaban todo lo que los antecedió.⁷⁴ Tal como sostiene Lærke,⁷⁵ es en conexión con esta actitud antisectaria de Leibniz que tiene sentido la clasificación de Spinoza entre los adeptos a Descartes, que menciona en la carta a Thomasius.

En cuanto a Spinoza, ya en 1665 se encontraba trabajando en la *Ética*, pero interrumpe la redacción de la misma para escribir el TTP, que finalmente en 1670 sale a la luz.⁷⁶ La obra versa sobre la libertad de filosofar y la paz del Estado, y presenta una interpretación naturalista de las Escrituras. Asimismo, expone una de las tesis por la que Spinoza será más conocido: la identificación de Dios con la naturaleza. La edita de manera anónima Jan Rieuwertsz, quien tenía la reputación de imprimir libros que rozaban la herejía y estaba fuertemente vigilado por las autoridades.⁷⁷ La noticia llega a oídos de Leibniz rápidamente, tal como puede leerse en una nueva carta a Thomasius de septiembre de 1670, donde recoge la refutación *Adversus anonymum de libertate philosophandi* que su antiguo profesor en Leipzig había publicado recientemente. Al mismo tiempo, aunque

sellos y nombres propios y, posiblemente se hizo una selección de la correspondencia. Cf. Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, G. Reimer, 1890, p. 28; Parkinson, George H.R., “Leibniz’s Paris Writing in Relation to Spinoza” en *Leibniz a Paris (1672-1676)*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, no. 2, Wiesbaden, Felix Steiner Verlag, 1978, p. 75, nota 4.

⁷³ Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁴ Cf. A, VI-4, 1482.

⁷⁵ Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁶ Sobre la redacción de la *Ética*, cf. *Ibid.*, p. 93, Israel, Jonathan, *op. cit.*, pp. 359-269.

⁷⁷ Cf. *Ibid.* pp. 347-359.

para entonces Leibniz no sabía con seguridad quién era el autor,⁷⁸ asocia la obra al *Leviatan* de Hobbes:

Hace poco vi un programa de Leipzig, sin duda realizado por usted, en el que trataba como se merecía un libro intolerablemente licencioso sobre la libertad de filosofar. El autor parece seguir de cerca, no sólo la política, sino también la religión de Hobbes, cuyos rasgos este último dibujó suficientemente del mismo modo en su *Leviatán*, obra cuyo título mismo denuncia su carácter monstruoso: no hay, en efecto, ni siquiera el germen de esta crítica tan maravillosa ejercida por el individuo arrogante (*homo audax*) contra la Sagrada Escritura, que no se encuentre en un capítulo entero del *Leviatán*.⁷⁹

Tal como señala Parkinson,⁸⁰ es Johann Graevius, profesor cartesiano en Utrecht, quien, en una carta de abril de 1671, informó a Leibniz de que el monstruoso pensamiento del que procedía este libro impío era el de Spinoza.⁸¹ Leibniz le transmite la novedad a Thomasius en enero de 1672, y se refiere a Spinoza como un judío excomulgado a causa de sus opiniones ateas, así como un hombre excesivamente cultivado en las letras y un excelente óptico.⁸² Ciertamente, para entonces Leibniz ya había entablado correspondencia con Spinoza. Sin embargo, seguidamente, en febrero de 1672, Leibniz le escribe a Albert von Holten poniendo en duda que Spinoza sea realmente el autor del TTP, siendo que ya tenía certeza al respecto.⁸³ Asimismo, un tono hostil puede verse en una carta a Arnauld de noviembre de 1671, donde Leibniz se refiere a Spinoza por su nombre

y como el “autor de aquel horrible reciente libro sobre la libertad de filosofar”.⁸⁴ Lo cual da cuenta de la prudencia, para algunos, o duplicidad, para otros, con la que Leibniz se refería sobre cuestiones vinculadas al filósofo judío.⁸⁵ Asimismo, la cantidad de actividad epistolar asociada a su figura puede explicar el interés cada vez mayor de Leibniz por Spinoza, el autor de una obra que se encontraba entre los grandes acontecimientos intelectuales del año en Europa.⁸⁶ Asimismo, al menos desde 1671, Leibniz ya contaba con una lectura detenida de la obra, tal como puede confirmarse en la respuesta a la anterior carta de Graevius:

He leído el libro de Spinoza. Deploro que un hombre de cultura tan evidente haya caído tan bajo. Su crítica de los libros sagrados se basa en el *Leviatán* de Hobbes, pero no es difícil demostrar que a menudo resulta floja. Escritos de este tipo tienden a derribar la religión cristiana, cuyo edificio ha sido consolidado por la preciosa sangre, el sudor y las vigiliadas prodigadas por los mártires. Si [tan sólo] pudieran estimular a un hombre igual a Spinoza en erudición, pero superior a él en su respeto por el cristianismo, a desenmascarar sus numerosos paralogramas y su explotación de las letras orientales.⁸⁷

Ciertamente, ha de tenerse en cuenta quien es el interlocutor de Leibniz a la hora de interpretar el compromiso de tales palabras.⁸⁸ Pero es claro que, más allá de que muestre un concepto fuertemente crítico del TTP, Leibniz ya no consideraba a su autor como un mero filósofo arrogante o un cartesiano entre otros. Antes bien, se trataba de un hombre que, además de tener una gran erudición sobre cuestiones tanto bíblicas como de filosofía natural, era un hábil adversario. A su vez, como decíamos, esta no será la única lectura que realizará de la obra, sino que volverá sobre ella bajo un nuevo cariz entre 1675 y

⁷⁸ Hay distintas conjeturas sobre la probabilidad de que Leibniz haya leído el TTP antes de saber que era Spinoza su autor. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 96-97; Vernière, Paul, *op. cit.*, p. 100.

⁷⁹ LT, 261.

⁸⁰ Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 75.

⁸¹ “El año pasado apareció ese libro pestilente, cuyo título es *Discursus Theologico Politicus*, que, habiendo seguido los pasos de Hobbes, [...] abrió la ventana al ateísmo. Su autor se dice que fue un judío llamado Spinoza que había sido recientemente excomulgado a causa de sus opiniones monstruosas, y su libro también fue proscrito por las autoridades a causa de la misma razón. Supongo que lo has visto, pero si no, te lo enviaré”. A, I-1, 142.

⁸² “El autor del libro sobre la libertad de filosofar, del que has presentado una breve pero elegante refutación a modo de programa, es Benedict Spinoza, un judío ἀποσυναγωγος [expulsado de la sinagoga], a causa de la monstruosidad de sus opiniones, según me cuentan desde Holanda. Por otra parte, es un hombre excesivamente culto en todas las ramas de las letras y, sobre todo, un excelente óptico, que perfecciona unas gafas bastante notables”. LT, 336.

⁸³ “Si Spinoza es el autor de este libro, me parece que no es tan seguro. Por eso me abstengo de nombrarlo, sobre todo en público”. A, II-1, 208.

⁸⁴ GP/I/76.

⁸⁵ Cf. Meinsma, Koenraad O, *op. cit.*, pp. 291, 360-61; Vernière, Paul, *op. cit.* pp. 99, 108, 254; Bell, David, *op. cit.*, p. 8; Friedmann, Georges, *op. cit.*, pp. 250-273; Lærke, Mogens, *op. cit.*, pp. 96-97.

⁸⁶ “No es en absoluto excesivo pensar que durante esos dos años (1670-71), la publicación del *Tractatus* fue para Leibniz el gran acontecimiento intelectual en Europa”. Vernière, Paul, *op. cit.*, p. 100.

⁸⁷ A, I-1, 148. Trad. del francés en Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 64.

⁸⁸ Graevius, junto con Van Velthuysen —ambos profesores de la Universidad de Utrecht—, se contaban entre los críticos más severos de Spinoza. Sin embargo, durante su estancia en aquella ciudad, Spinoza los conoció y, tiempo después, Graevius entabló un vínculo directo con él. Cf. Ep49, G/IV/238.

1676. La misma se enmarca en el contexto de la estancia de Leibniz en París, la cual se extendió desde marzo de 1672 a octubre de 1676. Este período parisino es de fundamental importancia para comprender el desarrollo filosófico de Leibniz. Pues fueron cuatro años de profunda formación, en los que abandonó algunas de las tesis que tenía por verdaderas y sostuvo otras a la luz de sus nuevas investigaciones sobre física y matemática. En efecto, cuando Leibniz llega a París era ante todo un joven diplomático, ciertamente culto, pero que aún no había dado muestras reales de sus capacidades matemáticas latentes.⁸⁹ Sin embargo, fue a lo largo de estos años que Leibniz absorbió la ciencia exacta avanzada de la época⁹⁰ y se convirtió en uno de los matemáticos más destacados entre sus contemporáneos.

Por otro lado, allí también conoce a Van den Enden⁹¹ y, durante una breve visita a Londres en 1673, entabla un importante vínculo con Oldenburg, secretario de la *Royal Society* y amigo cercano de Spinoza. Sin embargo, quien renueva su interés por la filosofía de Spinoza es con seguridad Tschirnhaus. Leibniz lo conoce cuando éste arriba a París en septiembre de 1675⁹² y rápidamente trabó amistad con él. La estrecha relación científica entre Leibniz y Tschirnhaus está documentada por las numerosas notas conservadas de sus conversaciones y estudios conjuntos sobre física y matemática.⁹³ Cuando conversan sobre Spinoza, Leibniz muestra un gran interés por conocer más profundamente su filosofía. Tschirnhaus le revela algunos extractos que había hecho de los manuscritos de Spinoza, pero se abstuvo de mostrarle la *Ética*, dada la promesa que le había hecho a Spinoza de no hacerlo sin antes consultarle. Esto se encuentra documentado en la carta que Schuller le escribe a Spinoza el 14 de noviembre de 1675. Schuller transmite el pedido de Tschirnhaus, quien cuenta que ha conocido a Leibniz en París y le ha parecido un hombre desprejuiciado y de extraordinaria erudición.⁹⁴

⁸⁹ Sobre la evolución de Leibniz hacia la madurez matemática, cf. Hofmann, Joseph E. *Leibniz In Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*, Londres, Cambridge University Press, 1974.

⁹⁰ Como por ejemplo cuando Claude Clerselier (1614-1684) le confía los manuscritos de Descartes, que Leibniz lee atentamente por primera vez, cf. A, VI-3, 213-17, 386-87. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 362.

⁹¹ Cf. GP/IV/339, (Teodicea §376); Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 76.

⁹² Cf. Hofmann, Joseph E., *op. cit.*, p. 50.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 174.

⁹⁴ Cf. Ep70, G/II/302-303.

La carta es muy ilustrativa de la relación entre ambos, y menciona otras dos cuestiones significativas. Por un lado, refiere a una carta que Leibniz le envía a Spinoza sobre el TTP, lo que abona la tesis de que hubo más cartas entre ellos, dado que la que se conserva es sobre temas de óptica. Por otro lado, también da cuenta de que Leibniz contaba con un acceso directo al TTP y tenía un concepto elevado de la obra. Sin embargo, entre el intercambio de cartas de Spinoza con Leibniz y las palabras de Schuller pasan al menos tres años, y la respuesta de Spinoza muestra una gran cautela. Si bien la impresión que Spinoza tenía de Leibniz era la de un hombre versado y liberal, no era suficiente para confiarle todavía la *Ética*, a la cual Leibniz recién tendrá acceso completo cuando se publica la *Opera Posthuma* en 1677:

Al señor Lybniz (sic), del que me escribe, creo que lo conozco por carta, pero ignoro por qué motivo se ha ido a Francia, siendo consejero en Fráncfort. Por lo que he podido colegir de sus cartas, me ha parecido un hombre de talante liberal y versado en toda ciencia. Sin embargo, confiarle tan rápidamente mis escritos, lo considero imprudente. Quisiera saber antes qué hace en Francia y oír el juicio de nuestro amigo Tschirnhaus cuando lo haya tratado más tiempo y conozca más a fondo sus costumbres.⁹⁵

En efecto, Tschirnhaus continúa profundizando su trato con Leibniz al punto de volverse muy estrecho y prolongarse hasta el final de su estancia en Francia. En cuanto a la *Ética*, si bien consideramos que es probable que Tschirnhaus no le haya entregado a Leibniz la obra, respetando su compromiso con Spinoza,⁹⁶ ello no impidió que le comentara sobre el contenido de la misma. Esto puede colegirse de las anotaciones que Leibniz escribió a raíz de sus conversaciones:

[Mons. Tschirnhaus me habló mucho del libro del señor Spinoza [...]. El libro de Spinoza será] sobre Dios, el alma, la beatitud o la idea del hombre perfecto, de la medicina del alma, de la medicina del cuerpo. [Pretende demostrar cosas de Dios]; que sólo él es libre.⁹⁷

⁹⁵ Ep72, G/II/305

⁹⁶ Sobre la conjetura de la conducta de Tschirnhaus, se apoya en la consideración de un caso paralelo de la misma época, su relación con Christian Huygens, y que puede verse en una carta de Spinoza a Schuller. Cf. Ep72 G/IV/305.

⁹⁷ A,VI-3, 384-85.

Asimismo, si bien las anotaciones evidencian que Leibniz comprende bien algunas ideas de Spinoza, creemos que esto no implica que las comprende de manera suficiente, o al menos no es equiparable con la que contará luego de acceder a la *Opera Posthuma* en 1678.⁹⁸ Además, Tschirnhaus se vio obligado a reconstruir él mismo los argumentos de la *Ética*, conllevando ciertas inexactitudes o recurriendo a la doctrina de Descartes. Las notas de Leibniz, por su parte, resumen una o varias conversaciones que sin duda tomaron la forma de una reflexión conjunta, sin limitarse a una exposición fiel del sistema. Por este motivo es que, para comentadores como Lærke, puede decirse que “[e]l spinozismo que Leibniz llegó a conocer era, pues, un spinozismo específicamente tschirnhausiano, teñido de cartesianismo”.⁹⁹

Otra lectura spinoziana de gran importancia en este periodo es la Carta 12, conocida como la *Carta sobre el infinito*. Se trata de las anotaciones de Leibniz a la carta que Spinoza le envía a Meyer en 1663. Las anotaciones de Leibniz fueron publicadas por primera vez en 1875 por Gerhardt, y posteriormente reeditadas en una versión definitiva en la edición de la Academia, bajo el título *Communicata ex literis domini Schulleri*.¹⁰⁰ La lectura que Leibniz hace de ella, muestra el profundo interés que le generó, al punto de que vinculó pasajes de esta tanto con otras partes de la obra de Spinoza que conocía como con problemas matemáticos que le preocupaban en ese momento. En este sentido, es preciso tener en cuenta que el estudio de Leibniz de la carta se da en un contexto muy especial, que es su gran labor matemática vinculada a la invención del cálculo diferencial que, para esta época, Leibniz ya había desarrollado. Sin embargo, cabe destacar el último párrafo de la Carta 12, donde Spinoza desarrolla una crítica de la prueba cosmológica *a posteriori* de Dios, tal como se sostiene en la filosofía escolástica. Esta prueba establece *ad absurdum* que no puede haber una cadena infinita de causas y efectos, sino que necesariamente debe haber una causa primera en la naturaleza. Según Spinoza, los peripatéticos antiguos y modernos utilizan erróneamente el argumento para probar que debe haber un “comienzo” de la cadena que corresponde a una creación

ex nihilo, en la que Dios ocupa la posición de primera causa. En realidad, el argumento debe entenderse en términos lógicos, no en términos temporales y causales:

La fuerza del argumento no reside en que sea imposible que se dé el infinito en acto o el proceso de las causas al infinito, sino sólo en que suponen que las cosas que no existen necesariamente por su naturaleza no son determinadas a existir, a no ser por una cosa que existe necesariamente por su naturaleza.¹⁰¹

Dios no es el primer eslabón de la serie de las causas, pero es “primero” en el sentido de que sostiene la existencia de todos los seres que no son ellos mismos necesarios: es la potencia causal que recorre toda la cadena como condición de la causalidad como tal, y, por tanto, igualmente presente en todas partes de esta cadena.¹⁰² Leibniz está de acuerdo:

Esta es una observación correcta, que concuerda con lo que yo mismo digo, a saber, que nada existe excepto aquello que tiene una razón suficiente para existir [...]. De aquí se sigue algo verdaderamente memorable; que lo que es anterior en la serie de causas no está más cerca de la Razón de las cosas, es decir, del Primer ser, que lo que es posterior; ni el Primer Ser es la razón de las posteriores como resultado de la mediación de las anteriores, sino que es la razón de todas ellas de modo igualmente inmediato.¹⁰³

Como puede verse, Leibniz reconoce su propio principio de razón suficiente en las afirmaciones de la Carta 12: Dios es la causa de todas las cosas en cuanto es la razón suficiente de ellas, el requisito último o *ratio rationis*.¹⁰⁴ No es de extrañar que Friedmann escriba a este respecto que Leibniz, “de acuerdo con su modo habitual, *inflexiona* el pensamiento ajeno hacia el suyo propio”.¹⁰⁵ En este caso, hacia el principio de razón suficiente, y rechaza la idea de una serie infinita de causas que prescindiría de tal principio o Primer Ser, capaz de dar la razón del Universo. Pues, la serie total de causas debe dar ella misma una razón de su existencia, de su elección según el

⁹⁸ En esto coincidimos con Lærke y no tanto con Parkinson, quien sostiene lo contrario. Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 422; Parkinson, George H.R., *op. cit.*, p. 83.

⁹⁹ Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 423.

¹⁰⁰ Cf. A, VI-3, 275-282.

¹⁰¹ Ep12, G/IV/62.

¹⁰² Cf. Lærke, Mogens, *op. cit.*, p. 435.

¹⁰³ A, VI-3, 282.

¹⁰⁴ Cf. A, VI-3, 40-41.

¹⁰⁵ Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 84.

principio de lo mejor, dado que podríamos imaginar otra serie total y diferente.

Por otra parte, como hemos mencionado, Leibniz tuvo un “período amistoso” con Spinoza, en el que llegó a sostener ideas que contienen una gran resonancia spinoziana. Cabe mencionar que, desde la publicación en 1890 del libro de Ludwig Stein en el que presenta dicho “*Spinoza-freundliche Periode*”, la segunda mitad de la década de 1670 ha sido uno de los periodos más controvertidos para los historiadores e historiadoras que estudian la relación entre ambos filósofos. En cuanto a la tesis general de Stein, encuentra una respuesta totalmente opuesta en la tesis de Friedmann, quien dedica una sección de su libro a refutar la lectura de Stein, negando toda posibilidad de cualquier tipo de influencia. Dicha lectura se constituyó como una de las más consolidadas, mientras que la de Stein fue fuertemente criticada, pero también mal comprendida. Por nuestra parte, destacamos la concepción monista de la substancia que puede encontrarse en algunos de los escritos metafísicos del período 1675-1676, hoy conocidos como *De summa rerum*. Allí puede verse cómo el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, uno de los problemas con mayor pregnancia en su sistema, encontrará en la filosofía de Spinoza una formulación de gran atractivo para el joven Leibniz. Tal vez el pasaje más spinozista de Leibniz, que muestra de manera clara el compromiso con un monismo de la substancia, es el que se encuentra en el texto “Que un ser perfecto es posible”. Allí Leibniz dice:

todas las cosas se distinguen no como substancias (es decir, radicalmente) sino como modos, a partir del hecho de que en las cosas que son radicalmente distintas, una de ellas puede ser perfectamente entendida sin la otra, es decir, que todos los requisitos de una pueden ser entendidos sin que sean entendidos todos los requisitos de la otra [...]. [P]or consiguiente, la esencia de todas las cosas es la misma, y las cosas no se diferencian sino en cuanto al modo, lo mismo que una ciudad contemplada desde el lugar más alto difiere de la ciudad contemplada desde el llano.¹⁰⁶

Sin embargo, es preciso atender a las limitaciones y especificidades de esta etapa que se circunscribe a un período relativamente

corto, a la luz de los diferentes enfoques y desacuerdos que han existido a lo largo de la historia. Más precisamente, entre quienes, por un lado, ven en *De summa rerum* un sistema que anuncia las doctrinas maduras de Leibniz y que por tanto es una suerte de “proto-monadología”, acentuando la continuidad y no la ruptura del sistema. Por otro, quienes ven en *De summa rerum* una doctrina spinozista o cercana al spinozismo que, si bien esto no contradice la existencia de conceptos embrionarios que luego podrán hallarse en textos posteriores de Leibniz, ellos se encontrarán en cierta tensión con aquella. Es decir, ponderamos las restricciones que presentan las mismas fuentes, ya que se trata principalmente de textos que, aunque llenos de ideas, se encuentran desarrollados a medias, a veces de manera oscura, y cuando se los considera en su conjunto, pueden resultar contradictorios entre sí. Se trata de rasgos que, ciertamente, Leibniz mismo reconocía: “Hay muchas cosas esbozadas y emprendidas, pero ejecutadas o llevadas a la perfección: a decir verdad, nada”.¹⁰⁷ Algo similar escribió sobre el *Pacidius philalethi* de octubre de 1676, y que para algunos comentaristas se aplica al conjunto de los textos del *De summa rerum*: “Encontraréis, como se dice, carbón como tesoro; como obras elaboradas, hojas dispersas y restos mal expresados de rápidas meditaciones, y para el registro sólo a veces conservados”.¹⁰⁸ Igualmente, estas “muchas cosas” esbozadas y emprendidas en este período, dan cuenta de que hubo una coexistencia de pluralidad de ideas que no se resumen ni se explican por la sola cercanía con el spinozismo. Por esto mismo, pueden encontrarse otros motivos para dudar de que Leibniz haya sostenido siempre una única tesis, tanto sobre la relación entre Dios y el mundo, como sobre la naturaleza de la substancia. Leibniz admite en más de una ocasión la época en la que compartió, por ejemplo, la explicación de los átomos de Demócrito, y pueden encontrarse escritos de 1670-71 en los que se percibe una clara cercanía con el mecanicismo de Gassendi o de Hobbes, cuando Leibniz se encontraba componiendo su *Hypothesis physica nova*.

¹⁰⁷ Citado en: Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París, Félix Alcan, 1907, p. 234.

¹⁰⁸ Citado en: Fichant, Michel, “Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676”, en Heinekamp, Albert y Mettler, Dieter (eds.), *Leibniz à Paris (1672-1676). Tome 1: Les Sciences*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1978, p. 232

¹⁰⁶ A, VI-3, 573.

Ahora bien, la simpatía con el spinozismo disminuye luego de que Leibniz tuviera acceso a las últimas cartas de Spinoza a Oldenburg durante su viaje a Londres en octubre de 1676, y visitara al propio Spinoza en La Haya al mes siguiente. El punto álgido de la ruptura puede identificarse cuando lee la *Opera posthuma* poco después de su publicación a principios de 1678, alejándose de las hipótesis spinozistas incluidas en el *De summa rerum*, y direcciionándose hacia lo que será su filosofía del llamado “periodo medio”. En este sentido pueden entenderse las palabras de Friedmann: “parece haber una bisagra: los duros juicios que Leibniz deja caer sobre Spinoza en [...] el extracto crítico [de la *Opera Posthuma*] son hitos que anuncian e incluso abren un nuevo período”.¹⁰⁹ En efecto, el cambio de actitud es muy claro entre *De summa rerum* y sus notas de lectura de la *Ética*. Ellas contienen la búsqueda de una refutación de la primera parte de la obra, casi proposición por proposición. Además de hacer anotaciones, transcribe pasajes en páginas separadas acompañados de sus propios comentarios y, finalmente, reescribe toda la primera parte. Critica la metafísica básica de Spinoza por oscura y contradictoria, formulando, en particular, una serie de objeciones a la teoría de los atributos. Asimismo, refiere a la teoría de la beatitud y de la eternidad del alma de Spinoza, y no está de acuerdo con que nada sobreviva salvo lo que es eterno en la mente, o sea la idea o esencia del cuerpo. En efecto, dado que el cuerpo se encuentra siempre en constante cambio, le resulta difícil ver cómo su idea puede seguir siendo la misma. No obstante, algunos comentadores y comentadoras han visto en la lectura que hace de la obra de Spinoza, acotaciones que, aunque busquen aclarar supuestos equívocos terminológicos, en la mayoría de los casos introducen importantes distorsiones de sentido en relación con la intención real de Spinoza. En particular, para Hart, Leibniz adapta el vocabulario de la *Ética* a la lógica aristotélica y neoescolástica que rige su propio sistema;¹¹⁰ y, para Lærke, “lejos de cumplir el objetivo de clarificación, este modo de proceder [...] hace imposible cualquier comunicación real entre la doctrina de Spinoza y la de Leibniz”.¹¹¹

¹⁰⁹ Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 113.

¹¹⁰ Hart, Alan, “Leibniz on Spinoza’s Concept of Substance” en *Studia Leibnitiana*, vol. 14, no. 1, Franz Steiner Verlag, 1982, p. 77.

¹¹¹ Lærke, Mogens, *op. cit.*, pp. 846-847.

Por último, cabe destacar que a finales del siglo XIX y principios del XX, hubo un significativo surgimiento de estudios dedicados exclusivamente a la relación entre Spinoza y Leibniz. A diferencia de los comentadores del pasado, estos estudios implicaron la publicación de trabajos monográficos especializados. Entre ellos, hubo quienes argumentaron a favor de una influencia directa de Spinoza en la metafísica de Leibniz, otros que negaron toda posibilidad de un acercamiento y, por último, —desde una perspectiva más moderada—, hubo quienes plantearon que durante algunos años el alemán tuvo una considerable cercanía con el spinozismo. Sin embargo, la gran mayoría de las interpretaciones subsiguientes se inclinaron por negar cualquier relación entre sus propuestas y, en dicha medida, tuvieron por objeto fundamental probar la independencia de las tesis de Leibniz e incluso su rechazo continuo al spinozismo. Entre ellas, es particularmente destacable la lectura de Friedmann, quien sostuvo que ambos filósofos se encuentran “tan alejados que muchas veces parecen no comunicarse el uno con el otro”.¹¹² Asimismo, fueron “un ejemplo incomparable de tesis y antítesis en la dialéctica de la historia de la filosofía”;¹¹³ donde “sus pensamientos van [...] en sentidos exactamente contrarios” y, por ello, “estaban destinados a chocar violentamente”.¹¹⁴ También Parkinson, quien continúa esta idea de un modo incluso más radical, argumenta que no hay ningún momento de cercanía al spinozismo —ni siquiera en los años parisinos de 1672-1676—, siendo la filosofía leibniziana asimismo opuesta al panteísmo y al determinismo.¹¹⁵ Stuart Brown¹¹⁶ y Christia Mercer¹¹⁷ también continúan esta línea interpretativa. Mercer sostiene que Leibniz nunca fue panteísta de ningún tipo: “si bien es cierto que estaba fascinado con la metafísica de la *Ética* y que respondió a los detalles del sistema de Spinoza durante gran parte de su larga vida, es falso que el panteísmo spinozista le tentara

¹¹² Friedmann, Georges, *op. cit.*, p. 204.

¹¹³ *Ibid.*, p. 35.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 296.

¹¹⁵ Parkinson, George H.R., *op. cit.*, pp. 73-89.

¹¹⁶ Brown, Stuart, “The Proto-Monadology of the *De Summa Rerum*” en Brown, Stuart, *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 263-288.

¹¹⁷ Mercer, Christia, *Leibniz’s Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 427-460; y “Leibniz and Spinoza on Substance and Mode” en Pereboom, Derk (ed.), *The Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 273-300.

seriamente”.¹¹⁸ Por último, Robert M. Adams también atiende a la influencia spinoziana en Leibniz.¹¹⁹ Coincidimos parcialmente con él que, pese a algunas excepciones en las que se mencionan ciertas coincidencias, “la tendencia preponderante en la erudición [...] es argumentar que Leibniz fue siempre fundamentalmente opuesto a Spinoza”.¹²⁰ Sin embargo, es preciso remarcar que Adams realiza tal diagnóstico a finales de siglo XX, en un momento en el que se da un nuevo punto de inflexión en la historia de la recepción de la relación entre ambos filósofos. El escenario ha variado considerablemente desde entonces, y las lecturas actuales, en general, adoptan posturas más intermedias. Existe un número cada vez mayor de intérpretes que vuelven a reparar en la idea del período amistoso entre ambos sistemas. Aunque, ciertamente, ello no implica necesariamente cuestionar la independencia de la filosofía primera de Leibniz ni, menos aún, de los conceptos del período maduro. Se destaca, entre otras, la tesis que Mark Kulstad presentó en el *VI Internationaler Leibniz-Kongress* de 1994, “Did Leibniz incline toward Monistic Pantheism in 1676?”;¹²¹ así como la obra monumental de Lærke, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d’une opposition complexe*, en la que se analizan meticulosamente las fuentes y la historia de la recepción de estas.¹²² Destacamos también la tesis de Rodolfo Fazio, quien sostiene que “la radical oposición que a primera vista se percibe en sus sistemas contrasta con un parecido primigenio difícil de precisar”,¹²³ y analiza la posible *influencia positiva* de la metafísica de Spinoza en el desarrollo de la noción leibniziana de substancia. En particular, evalúa que la lectura de la *Ética* por parte de Leibniz en 1678 tiene relevancia a la hora de comprender la reforma en el concepto de substancia que el propio filósofo alemán declara haber llevado adelante a partir de 1679.¹²⁴

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 273.

¹¹⁹ Adams, Robert M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 123-134.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹²¹ Kulstad, Mark, “Did Leibniz Incline Toward Monistic Pantheism in 1676?” en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1994, pp. 424-428.

¹²² Lærke, Mogens, *op. cit.*

¹²³ Fazio, Rodolfo, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de substancia”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°3, 2016, p. 86.

¹²⁴ Igualmente, destacamos los trabajos reunidos en “Leibniz frente a Spinoza. Una

IV. Consideraciones finales

La lectura que aquí hemos propuesto se inscribe en la línea de estudios contemporáneos que buscan revalidar la tesis de una recepción inicial positiva de Spinoza por parte del joven Leibniz, seguida de una marcada ruptura tras la lectura de la *Opera Posthuma*. Asimismo, las diferencias interpretativas tan pronunciadas que, como hemos mostrado, pueden encontrarse a lo largo de más de trescientos años de historia, pueden explicarse por al menos dos variables principales. Por un lado, por la complejidad del problema que constituye la relación entre ambos filósofos donde no solo se juegan importantes compromisos metafísicos, sino que la misma se inscribe en un contexto teológico-político difícil. Es decir, existieron constantes acusaciones cruzadas, así como una marcada actitud ambivalente de Leibniz en lo que respecta a sus declaraciones sobre Spinoza y el spinozismo, que variaban entre el elogio y el desprecio, según la fecha y el receptor al que iban dirigidas. Por otro lado, por la aparición de cada vez más textos de Leibniz, antes inéditos y, por tanto, inaccesibles a los estudiosos y estudiosas de otros períodos, los cuales se suman a un ya extenso y abultado corpus leibniziano.

Por nuestra parte, examinamos la relación filosófica entre Leibniz y Spinoza a través de los diversos personajes que nutrieron el escenario y el contexto histórico del problema. Esto nos permitió determinar el papel central del cartesianismo como eje articulador de dicha relación. Establecer esta intersección ayuda no solo comprender a sus diferencias, sino también a identificar preocupaciones comunes, como la sustancia y la causalidad. La ambivalencia de Leibniz hacia Spinoza no debe entenderse como una contradicción, sino como una clave para desentrañar la riqueza de su diálogo filosófico. Igualmente, frente a las diversas interpretaciones historiográficas y filosóficas que reviste, consideramos que esta problemática, lejos de haberse agotado, sigue necesitando ser explorada. De este modo, buscamos aportar una nueva luz no solo sobre las diferencias

interpretación panorámica”, en los que se buscar abordar colectivamente una variedad de lecturas: Cf. Cabañas, Leticia y Esquisabel, Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares/UCA, 2014). Así como el estudio de Narváez, Mario, quien repara en la relación de Spinoza con Leibniz y Tschirnhaus, y analiza el interés de ambos en la cuestión del método y de la definición en Spinoza. Cf. Narváez, Mario, “La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, N° 46, Vol. 1, 2020, pp. 109-129.

irreconciliables, sino también respecto de sus afinidades, con el objeto de mostrar hasta qué punto puede encontrarse en ambos filósofos preocupaciones comunes. En cuanto al esfuerzo posterior de Leibniz por “destruir” el spinozismo, nos parece sugerente en lo que respecta a la manera en que el pensamiento de uno se refracta en el del otro. No solo por ser una filosofía con la que Leibniz compartió compromisos metafísicos en el pasado, sino ante todo por ser tan opuesta a su vocación conciliatoria, por la que es tan conocido. En efecto, la de Spinoza es la única doctrina filosófica de envergadura que es completa y explícitamente excluida de lo que suele denominarse como su “eclecticismo conciliatorio”.¹²⁵ Es decir, su pretensión de integrar toda la tradición filosófica al seno de su propio sistema, al modo de un centro de perspectiva en el que todas las doctrinas se encontrarían reunidas. Sin embargo, es claro que la asociación a Spinoza impediría a Leibniz que sus propias ideas filosóficas fueran bien recibidas, teniendo en cuenta el sistema teológico-político de una época que ambos compartían.

Bibliografía

- Adams, Robert M., *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- Arthur, Richard T.W., “Introduction” en Arthur, Richard T.W. (ed. y trad.), *The Labyrinth of the Continuum: Writings on the Continuum Problem, 1672–1686*, New Haven, Yale University Press, 2001, pp. xxiii–lxxxviii.
- Baruzi, Jean, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, París, Félix Alcan, 1907.
- Bayle, Pierre, *Diccionario histórico y crítico*. Selección, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2010.
- Beiser, Frederick, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
- Belaval, Yvon, “Leibniz lecteur de Spinoza,” *Archives de Philosophie*, N°46, 1983, pp. 531–552.
- Bell, David, *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*, London, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
- Bredenburg, Johannes, *Enervatio Tractatus Theologico-Politici, una cum demonstratione, geometrico ordine disposita, Naturam non esse Deum*, Rotterdam, 1675.
- Brown, Stuart, “The Proto-Monadology of the *De Summa Rerum*” en Brown, Stuart, *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, Dordrecht, Kluwer, 1999, pp. 263-288.
- Bunge, Wiep van, *Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*, Leiden, Brill, 2012.
- Cabañas, Leticia, Esquisabel, Oscar (eds.), *Leibniz frente a Spinoza. Una interpretación panorámica*, Granada, Comares/UCA, 2014.
- Fazio, Rodolfo, “Leibniz lector de la *Ética*: el papel de Spinoza en la reforma leibniziana de la noción de substancia”, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°3, 2016, pp. 86-108.
- Fichant, Michel, “Les concepts fondamentaux de la mécanique selon Leibniz en 1676”, en Heinekamp, Albert y Mettler, Dieter (eds.), *Leibniz à Paris (1672–1676). Tome 1: Les Sciences*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1978, pp. 219-232.

¹²⁵ Cf. GP IV, 523-524.

- Förster, Eckart, Melamed, Yitzhak Y., "Introduction" en Förster, Eckart y Melamed, Yitzhak Y. (eds.), *Benedictus de Spinoza and German Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Friedmann, Georges, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946.
- Foucher de Careil, Louis A, Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz, précédée d'un mémoire, Paris, Briere, 1854.
- , "Introduction" en Foucher de Careil, Louis Alexandre (ed.), *Nouvelles Lettres et Opuscules inédits de Leibniz*, Paris, Auguste Durand, 1857.
- Goldembaum, Ursula, "Transubstantiation, Physics and Philosophy at the Time of the Catholic Demonstrations," en Brown, Stuart (ed.), *The Young Leibniz and His Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 92.
- Gootjes, Albert, "The First Orchestrated Attack on Spinoza: Johannes Melchioris and the Cartesian Network in Utrecht," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 79, No. 1 (2018), pp. 23-43.
- Groot Placaet-Boek vervattende de placaten... van de Staten Generael der Vereenigde Nederlanden ende van de... Staten van Holknndt, III, 's Gravenhage, 1658-1796, 9 vols., p. 523-54.
- Hart, Alan, "Leibniz on Spinoza's Concept of Substance" en *Studia Leibniziana*, vol. 14, no. 1, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 73-86.
- Hofmann, Joseph E. *Leibniz In Paris 1672-1676. His Growth to Mathematical Maturity*, Londres, Cambridge University Press, 1974.
- Israel, Jonathan, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 351-533.
- , "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)," en Bunge, Wiep van y Klever, Willem (eds.), *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, Leiden, Brill, 1995, pp. 3-14.
- , *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785.
- Kolakowski, Leszek, *Chrétien sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 206-225.
- Krop, Henri, "Spinoza and the Calvinistic Cartesianism of Lambertus van Velthuysen," en *Studia Spinozana*, Vol. 15, Spinoza and Dutch Cartesianism, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 107-132.
- Kulstad, Mark, "Did Leibniz Incline Toward Monistic Pantheism in 1676?" en *VI Internationaler Leibniz-Kongress: Leibniz und Europa*, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 1994, pp. 424-428.
- Lærke, Mogens, *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Lange, J. Joachim, *Causa Dei et religionis naturalis adversus atheismum*, Halle Saxonum, 1727. [Facsimil en Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, vol. 3/17, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1984.]
- Leibniz, Gottfried W., *Leibniz-Thomasius. Correspondance 1663-1672*, Richard Bodéüs (ed.), Paris, Vrin, 1993 (LT).
- , *Die philosophischen Schriften*, ed. C.I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, Weidmann, 1875-1890 (GP).
- , *Sämtliche Schriften und Briefe*, ed. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, Akademie-Verlag, 1923- (A).
- , *Leibniz-Thomasius: Correspondance 1663-1672*, ed. Richard Bodéüs, Paris, Vrin, 1993.
- Malebranche, Nicolas, *Oeuvres*, 2 vols., Paris, Gallimard, 1979-1992.
- Meinsma, Koenraad O., *Spinoza et son cercle: étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, Paris, Vrin, 1983.
- Mendelssohn, Moses, *Debate sobre Spinoza*, Solé, María Jimena (trad.), Córdoba, Encuentro Grupo Editor, 2010.
- Mercer, Christia, "Leibniz and Spinoza on Substance and Mode" en Pereboom, Derk (ed.), *The Rationalists: Critical Essays on Descartes, Spinoza, and Leibniz*, Maryland, Rowman & Littlefield, 1999, pp. 273-300.
- , *Leibniz's Metaphysics: Its Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Moreau, Pierre-François y Lærke, Mogens, "Spinoza's Reception" en Garrett, Don (ed.), *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge, Cambridge University Press, 2022, pp. 405-443.
- Morfinio, Vittorio, "Lo spinozismo di Leibniz. Linee di una ricostruzione delle storia della questione" en *ACME*, vol. 49, no. 3, 1996, pp. 55-82.
- Melchioris, Johannes, *Epistola ad amicum, contiens censuram libri, cui titulus: Tractatus theologico-politicus*, Utrecht, Cornelius Noenaert, 1671.
- Narváez, Mario, "La teoría de la definición en Leibniz, Spinoza y Tschirnhaus," *Revista Latinoamericana de Filosofía* N°46, Vol. 1, 2020, pp. 109-129.
- Nyden-Bullock, Tammy, "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De la Court and Spinoza," en *Studia Spinozana*, Vol. 15, Spinoza and

- Dutch Cartesianism, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 35–65.
- Parkinson, George H.R., “Leibniz’s Paris Writing in Relation to Spinoza” en *Leibniz a Paris (1672-1676)*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, vol. 18, no. 2, Wiesbaden, Felix Steiner Verlag, 1978, pp. 73-89.
- Ramsay, Andrew M., “Appendix to the Foregoing Work Containing a Refutation of the First Book of Spinoza’s Ethics by Which the Whole Structure Is Undermined,” en *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order*, Glasgow, Robert Foulis, 1748, pp. 425–541.
- Regius, Johannes, *Cartesius versus spinozismus architectus*, Amstelodami, B. Lakeman, 1723.
- Spinoza, Baruch, *Obras Completas. Biografías*, trad. Antonio Domínguez, Madrid, ViveLibro, 2015.
- Spruit, Leen y Totaro, Pina (eds.), *The Vatican Manuscript of Spinoza’s Ethica*, Leiden/Boston, Brill, 2011.
- Stenonis, Nicolai, “Ad novae philosophiae reformatorem de vera philosophia epistola,” en Meyer, W. (ed.), *Chronicon Spinozanum*, vol. 1, 1921, pp. 31–43.
- Solé, Jimena, *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la Santificación de un Filósofo Maldito*, Córdoba, Brujas, 2011.
- Stein, Ludwig, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, G. Reimer, 1890.
- Thomasius, Jakob, “Adversus anonymum, de libertate philosophandi,” en Thomasius, Christian (ed.), *Dissertationes LXIII*, Halæ Magdeburgicæ, Johannis Friderici Zeitleri, 1670/1693, pp. 571–584.
- Tschirnhaus, E. Walther von, *Medicina mentus sive Tentamen genuinæ Logicæ*, Amstelædami, Apud Albertum Magnum, & Joannem Rieuwert Juniores, 1687.
- Toland, John, *Letters to Serena*, London, Bernard Lintot, 1704.
- Vernière, Paul, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.
- Versé, Nicolas Antoine de. *L’Impie convaincu ou Dissertation Contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, Crélie, 1684.
- Wachter, Johann G., *Elucidarius cabalisticus, sive reconditæ Hebraeorum philosophiæ brevis et succincta recensio*, Rome, 1706. [Facsimil en Schröder, W. (ed.), *Freidenker der europäischen Aufklärung*, vol. I-2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995].



Entre la libertad y el destino: aportes desde la dialéctica sartreana

Between Freedom and Destiny:
Some Contributions from
Sartrean Dialectics

MAXIMILIANO CLADAKIS

(Universidad Nacional de San Martín – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Argentina)
maximiliano.cladakis@gmail.com

Recibido el 17 de marzo de 2025 - Aceptado el 15 de septiembre de 2025

Maximiliano Basilio Cladakis es doctor en Filosofía por la Universidad de San Martín (UNSAM) e investigador del CONICET. Se desempeña como docente de la cátedra de Filosofía de la Cultura y de seminarios de Fenomenología y Hermenéutica en la Escuela de Humanidades de esa misma universidad, donde también dirige el proyecto “Violencia e historia. Un abordaje fenomenológico-hermenéutico”. Su área de investigación es la fenomenología francesa de posguerra, con especial énfasis en las obras de Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty. Entre sus últimos artículos destacan “Ontología y conflicto: la cuestión del otro en *El ser y la nada*” (2020); “Filosofía, historia y marxismo. Aportes desde el debate Sartre-Merleau-Ponty” (2021) y “Merleau-Ponty y el humanismo de Maquiavelo” (2020). Este libro es resultado de su investigación doctoral, para la cual obtuvo una beca del CONICET.

RESUMEN: Este artículo tiene como finalidad elucidar la figura del destino tal como se presenta en la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre. El método adoptado es expositivo-didáctico en tanto se busca reconstruir de manera clara y ordenada el modo en que esta figura aparece en el desarrollo de la obra. El trabajo intenta mostrar el modo en que la noción de destino, entendida como momento en que las estructuras sociales se imponen sobre los individuos, no implica una clausura definitiva de la libertad, sino la cristalización de la *praxis* humana bajo la forma de la alienación. En este marco, la insurrección aparece como negación concreta de tales estructuras y como reapropiación de la libertad en clave colectiva.

PALABRAS CLAVE: Sartre – dialéctica – libertad – existencialismo – destino

ABSTRACT: This article aims to elucidate the figure of destiny as presented in Jean-Paul Sartre's *Critique of Dialectical Reason*. The method adopted is expository and didactic, seeking to reconstruct clearly and orderly the way in which this figure appears throughout the work. The article attempts to show how the notion of destiny, understood as the moment in which social are structures imposed on individuals, does not imply a definitive closure of freedom, but rather the crystallization of human praxis in the form of alienation. In this context, insurrection appears as a concrete negation of such structures and as a re-appropriation of freedom in a collective sense.

KEY WORDS: Sartre – dialectic – freedom – existentialism – destiny

Introducción

El término “destino” es empleado frecuentemente en la obra de Jean-Paul Sartre. Desde *El ser y la nada*, Baudelaire, hasta *El idiota de la familia*,¹ se trata de una figura recurrente en sus textos. Si bien puede resultar contradictorio su empleo por parte de un filósofo reconocido por su tesis acerca del carácter insubstancial de la existencia humana y por sus afirmaciones en torno al sentido absoluto de la libertad, se trata de un tema sumamente relevante en su obra y que no se agota en una función literaria. Por el contrario, es un concepto importante dentro de su filosofía. Esta afirmación no niega el carácter radical de la libertad. Como señala en el título de su obra Rodríguez García, el pensamiento de Sartre se nos presenta como una pasión por la libertad.² La libertad es uno de los temas destacados en el pensamiento del filósofo francés y la idea de “destino” no viene a negarla, sino que es parte relevante de su concepción de la libertad.

Desde esta perspectiva, la finalidad de mi trabajo es abordar el modo en que se presenta el destino en *Crítica de la razón dialéctica*. Considero que es en la obra de 1960 donde la cuestión se expone con mayor claridad. El desafío que se propone el mismo Sartre de hacer inteligible la historia humana hace que no sólo se enfrente a la cuestión del sentido del destino sino también a la de su génesis. En este aspecto, me resulta sumamente necesario aclarar dos cuestiones. En primer lugar, cuando Sartre habla de destino, no se refiere a

¹ En la obra de 1971 la figura aparece muchas veces. En su intento por comprender una vida, en este caso la de Flaubert, Sartre emplea de manera continua las ideas núcleo de la *Crítica de la razón dialéctica*. En la primera parte de la obra el filósofo francés dice que “cuando los padres tienen proyectos, los hijos tienen destinos” (Sartre, Jean-Paul, *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975, p. 112). Esta afirmación en torno a la transfiguración del proyecto en destino expone muy bien la dialéctica sartreana aplicada al psicoanálisis existencial.

² Rodríguez García, José Luís, *Jean Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Madrid, Bellaterra, 2004.

una entidad al estilo del Hado griego, sino que está hablando de las fuerzas históricas, anónimas e impersonales que determinan a la existencia humana. En segundo lugar, la libertad es el fundamento del destino. El despliegue de la historia humana y los itinerarios de la *praxis* son el ámbito en donde emergen las fuerzas inhumanas que se alzan sobre y contra nosotros.

A partir de mi posición, el tema posee una triple relevancia. En primer lugar, la *Crítica* no significa un abandono del existencialismo por parte de Sartre,³ sino una profundización de la facticidad y del modo en que las determinaciones históricas son el ámbito donde se da la libertad humana. En este punto, considero fundamental el modo en que Sartre se apropia de la dialéctica hegeliana y marxista para intentar dar cuenta de la experiencia humana tal como ella se ha desplegado en la historia hasta ahora. En segundo lugar, el modo en que se presenta la relación entre libertad y destino en la obra de 1960 puede echar luz tanto a los textos anteriores como a los posteriores. El modo en que Sartre expone el despliegue de la libertad, por medio de la *praxis*, en un mundo atravesado por fuerzas materiales que, al mismo tiempo, la niegan y son superadas por ella, significa una suerte de cristalización de temas que ya estaban siendo trabajados anteriormente por él, tanto en sus obras de psicoanálisis existencial como en sus ensayos políticos. En tercer lugar, considero que la afirmación sartreana de que la libertad es el fundamento del destino y el modo en que comprende la insurrección como momento de desalienación y de reapropiación de la historia tiene una gran vigencia para pensar la época contemporánea. El destino es presentado como clausura de la historia. Pero es un momento que puede ser superado, ya que la libertad es irrenunciable.

Ahora bien, el trabajo consta de cinco apartados. En el primero, abordaré la problematización de la historia realizada por Sartre a partir de la relación entre hacer la historia y padecerla. En el segundo, expondré la caracterización de la *praxis* como primer momento de la dialéctica sartreana. El tercer punto tiene por objetivo analizar el modo en que la *praxis*, al ser realizada, genera lo práctico-inerte. En el cuarto punto, me detendré en la forma en que lo

práctico inerte crea a los hombres y los determina estableciendo un destino sobre y contra ellos. En el quinto y último, me detendré en el modo en que la insurrección surge a partir de la negación de las estructuras colectivas que instituyen un destino sobre la humanidad.

Hacer la historia, padecer la historia

En su texto, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, Terry Pinkard dice que “la *Crítica* se parece más a la *Fenomenología del espíritu* en sus objetivos declarados que a cualquier tipo de filosofía basada empíricamente”.⁴ Cabe la pregunta acerca de la finalidad proseguida por el propio Sartre al escribir la obra de 1960. Ahora bien, la *Crítica* comienza por una cuestión fundamental: la posibilidad de una verdad del hombre y de la historia. En la obra de 1960, Jean-Paul Sartre se pregunta por la legitimidad de un saber del devenir histórico. En sus propias palabras:

He intentado mostrar partiendo de este acuerdo fundamental, los conflictos internos de la antropología filosófica, y en algunos casos he podido esbozar –en el terreno metodológico escogido– las soluciones provisionales de estas dificultades. Pero indudablemente las contradicciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado y toda realidad si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades. Me ha parecido, pues, necesario que al mismo tiempo que redactaba esa primera obra, abordase por fin el problema fundamental. ¿Hay una Verdad del hombre?⁵

La finalidad de la obra es descubrir una Verdad del Hombre y de la Historia. Sin lugar a dudas, se trata de un objetivo titánico. La tesis de Pinkard es sumamente valiosa y considero que los paralelismos con la obra de Hegel son una necesidad dentro de los estudios sartreanos. En este aspecto, considero importante señalar ciertos paralelismos con las intenciones de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*, ya que esto puede echar luz sobre las intenciones de Sartre al escribir la obra, como así también a su modo de exposición. Sin

³ Si bien su estudio preliminar que lleva por título “Existencialismo y marxismo” fue escrito como un artículo independiente antes de la escritura de la *Crítica de la razón dialéctica*, el propio Sartre eligió sostenerlo.

⁴ Pinkard, Terry, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, trad. Javier Marin, Medellín, Ennegativo, 2023, p. 22.

⁵ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004, p. 9.

embargo, se debe resaltar que el posible paralelismo entre ambos filósofos convive con una distancia abismal. Si en la obra de 1807 se intenta elevar al concepto el despliegue del espíritu, en la obra de 1960 lo que debe hacerse inteligible es la historia material de los hombres.

A partir de esto, la perspectiva sartreana implica un doble desafío. Primero, encontrar un modo de racionalidad que permita hablar de una verdad histórica sin caer en el reduccionismo científico o la metafísica. Segundo, delimitar los alcances de esa racionalidad. Por un lado, la historia es “orientación hacia el porvenir y conservación totalizadora del pasado”;⁶ por otro, es “algo que les ocurre a los hombres”.⁷ El entendimiento moderno, o, como lo denomina Sartre, la racionalidad analítica, no puede dar cuenta de esto, ya que se torna una exigencia descubrir un modo de pensamiento que transgreda los principios formales de la lógica tradicional. El establecimiento kantiano de la libertad y de la necesidad como antinomias es un claro ejemplo. Sin embargo, más allá del principio del tercero excluido, si la historia es pasible de ser pensada, debe ser posible una racionalidad que no se detenga en las antinomias del entendimiento.

Este es un punto axial en lo que se refiere al objetivo de mi trabajo. La comprensión de la historia desde una perspectiva donde ella no sea reducida a las acciones individuales, ni tampoco sea comprendida como el simple resultado de fuerzas sobrehumanas. Desde mi posición, el problema nuclear de la *Crítica* se inscribe en la problematización sartreana de la existencia humana, la cual no puede ser reducida ni a una libertad abstracta, ni a un epifenómeno de las determinaciones históricas. Por eso mismo, la dialéctica es el modo de racionalidad elegido por el propio Sartre para hacer inteligible la historia. Ya en *San Genet. Comediante y mártir*, cuando realiza la reconocida afirmación de que “lo importante no es lo que hacen de nosotros, sino lo que nosotros mismos hacemos de lo que han hecho de nosotros”,⁸ se pone de manifiesto la necesidad de sobrepasar las definiciones excluyentes.

⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁷ *Ibidem.*

⁸ Sartre, Jean-Paul, *San Genet. Comediante y mártir*, trad. Luis Echabárri, Buenos Aires, Losada, 1967, p. 61.

Ahora bien, si Sartre elige la dialéctica como modo de pensamiento para hacer comprensible la experiencia histórica, esto significa al mismo tiempo una reapropiación crítica de la tradición. No se trata de asumirla sin más. Sartre entiende que debe ser reconstruida críticamente, delimitando sus condiciones de posibilidad. En este punto, y ya desde el título mismo de la obra, resuenan los objetivos de Kant en la *Crítica de la razón pura*. Sin ser kantiano, el filósofo francés dice que se deben establecer los límites y alcances de la racionalidad dialéctica, como lo hizo Kant con la razón analítica. En el caso de este último, la metafísica tradicional y el esquema de Wolff representaban los extravíos de la razón pura. En el caso de Sartre, el materialismo dialéctico convertido en un objetivismo materialista es la distorsión de la dialéctica.

Sartre señala que, para que la dialéctica sea válida, se debe demostrar que una negación de la negación puede ser una afirmación. Desde el idealismo, Hegel logra hacerlo. Sea en la *Fenomenología del espíritu* o en la *Ciencia de la lógica*, el despliegue de la conciencia hasta llegar al Espíritu Absoluto y el devenir del concepto desde las formas más vacías de contenido como ser y nada, demuestran que la negatividad opera dentro del pensamiento como movilizador de nuevas afirmaciones de las que resultan nuevas figuras y categorías. Por su parte, desde el materialismo, Engels descubre en la naturaleza la convivencia de negaciones y de positividades que constituyen el movimiento mismo de la materia y el posterior desarrollo de la vida orgánica y social.

Precisamente, la discusión con Engels es fundamental en la composición de la dialéctica sartreana. Siguiendo la tesis de Carla Cordua expuesta en su texto “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”,⁹ considero muy importante señalar que una de las diferencias fundamentales entre Engels y Sartre es el hecho de que, para este último, no existen leyes de la historia, mientras que, para el primero, la historia se encuentra regulada por leyes, de la misma forma en que lo está la naturaleza. Tanto Engels como gran parte del marxismo de la primera mitad del siglo XX se habían propuesto, como objetivo central de sus trabajos teóricos, “desentrañar” las leyes de la historia, leyes que deberían poseer la misma universalidad

⁹ Cordua, Carla, “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en Cordua, C., *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.

y exactitud que las del mundo natural.¹⁰ En *Dialéctica de la naturaleza*, Engels afirma que “las leyes de la dialéctica se extraen de la historia de la naturaleza y de la sociedad humana. Pues no son otra cosa que las leyes más generales de estos dos aspectos del desarrollo, así como el pensamiento mismo”.¹¹

Sartre, por el contrario, sostiene que la dialéctica “no tiene otras leyes que las reglas producidas por la totalización en curso y estas conciernen, evidentemente, a las relaciones de la unificación con lo unificado, es decir, los modos de presencia eficaz del devenir totalizante con las partes totalizadas”.¹² Esto significa que, para Sartre, la dialéctica no puede tener más leyes que las que ella misma se va dando en el proceso de totalización; es decir, la dialéctica no tiene leyes que la determinen externamente. Por lo tanto, la racionalidad dialéctica no debe ser comprendida a partir de la búsqueda de leyes universales. Lo mismo ocurre cuando se toma a la historia como objeto de investigación.

Libertad, *praxis* y negatividad

Retomando la pregunta en torno a la posibilidad de la dialéctica y a la posibilidad de que una negación de la negación pueda ser una afirmación en el ámbito de la historia, Sartre toma como punto de partida metodológico la *praxis* individual. En ella, el filósofo francés descubre el primer momento de la dialéctica histórica donde la negación de la negación se transfigura en una afirmación. Con respecto a este punto, cabe señalar que la importancia que el filósofo francés le otorga a la *praxis* hace que esta puede ser leída como uno de los hilos conductores de la *Crítica*. Precisamente esta tesis –que Florence Caeymaex¹³ defiende en su trabajo “La *Crítica de la razón dialéctica*: ¿Una fenomenología de la *praxis*?”– es sumamente

importante para una lectura general de la obra y también para el tema de este artículo. La relación entre libertad y destino aparece inteligibilizada desde los itinerarios de la *praxis*. En este punto, desde mi perspectiva, Sartre no abandona las tesis de su existencialismo. Si bien la situación condiciona e, incluso, determina varios aspectos de nuestras vidas, los seres humanos nunca somos reducidos a ser exclusivamente objetos de fuerzas externas.

En este aspecto, quiero destacar que la forma en que Sartre presenta la *praxis* al comienzo de la *Crítica* mantiene más de un punto en común con la teoría de la acción expuesta en *El ser y la nada*. La centralidad de la acción es tal en el texto de 1943 que en ella radica una de las principales críticas de Sartre hacia Heidegger.¹⁴ La ontología fenomenológica expuesta en *El ser y la nada* hace de la acción aquello más propio del ser para-sí. La acción se revela como la nihilización que niega lo que es en pos de lo que no es. La libertad se expresa en la nihilización del mundo, nihilización concreta, no abstracta. El hombre es libre porque es nada y dicha libertad se realiza en tanto la acción posee un sentido nihilizador. En *El existencialismo es un humanismo*, aparece la reconocida afirmación de que en el hombre “la existencia precede a la esencia”.¹⁵ La carencia de *ser* hace que el hombre sea libre. Esta estructura a la hora de pensar la *praxis* se sostiene en la *Crítica*.

La forma de caracterizar a la acción se traslada de *El ser y la nada* a la *Crítica*, aunque con un cambio significativo. Sartre deja de lado el vocabulario ontológico para enfocarse en el despliegue de la historia. Esto hace que también haya un mayor detenimiento en la materialidad circundante donde la acción se despliega. En la *Crítica*, Sartre afirma que las relaciones entre los hombres están mediadas por la materia. Incluso, las primeras páginas del primer capítulo del texto parten de la distinción entre materia orgánica y materia inorgánica. La materia orgánica es definida a partir de los lazos de interioridad que definen al organismo como una totalidad viviente. La materia inorgánica, por el contrario, aparece como pura dispersión, como inercia regida exclusivamente por las leyes de exterioridad.

¹⁰ Cf. AA. VV., *El desarrollo en la naturaleza y la sociedad*, Platina, Buenos Aires, 1962, que es un buen ejemplo de esta forma de comprender la dialéctica. Se trata de un conjunto de artículos escritos por distintos autores soviéticos. En él se comienza con el desarrollo de la materia inorgánica para concluir en la Revolución. Todo el proceso sería una dialéctica cuyo primer momento (la formación de la materia inorgánica) ya estaría determinando el último (la Revolución).

¹¹ Cordua, Carla, *op. cit.*, p. 58.

¹² Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, *op. cit.*, p. 280.

¹³ Caeymaex, Florence, “Le Critique de la raison dialectique: une phénoménologie de la praxis”, *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, París, Editions Alter, 2009, pp. 29-44.

¹⁴ Cf. Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2008, p. 578.

¹⁵ Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Pradier, Buenos Aires, Folio, 2006, p. 13.

Esta división de la materia es un hecho que no puede ser explicado ni por la racionalidad dialéctica ni por la racionalidad analítica. El intento de derivar la materia orgánica de la inorgánica es un acto de fe que no tiene ningún fundamento. “Afirmar que su origen [el de la materia orgánica] está en la materia no organizada es una hipótesis económica y razonable con la cual todos –hasta los cristianos– pueden estar de acuerdo. Pero esta hipótesis es en cada uno de nosotros en el estado de creencia”.¹⁶

Desde mi perspectiva, esto revela otra de las diferencias fundamentales entre el marxismo que intenta rehabilitar Sartre y el marxismo dogmático. Si el último explica a partir de una metafísica materialista el origen de materia orgánica, el primero lo establece como uno de los límites de la razón dialéctica. En la *Crítica*, la diferencia entre ambas es un *factum*. A partir de este hecho, la pregunta sartreana en torno a la negatividad también parte de algo dado: la *praxis*. Es ella la que introduce la negatividad en el mundo. Cabe remarcar que el agente de la *praxis* propiamente dicha es el ser humano.¹⁷ A partir de su libre proyecto, el hombre determina y totaliza la totalidad inerte que lo circunda. Hay una lógica teleológica en la *praxis* donde la dispersión molecular de la materia es unificada a partir de fines prácticos. La afirmación de Fredric Jameson acerca de que “la *praxis* designa la estructura profunda de la acción en tanto esta combina el ser y la negatividad”.¹⁸ Sartre señala que, salvo en muy raras excepciones, la *praxis* se presenta como una negación de la negación que es una afirmación.

En este punto, el filósofo francés toma el trabajo como una de las expresiones más claras de la lógica inmanente de la *praxis*. No es casual que suceda esto en un texto que tiene como una de sus máximas revivificar al marxismo, sacarlo de su estado de esclerosis.

El hombre que produce su vida en la unidad del campo material está llevado por la *praxis* a determinar zonas, sistemas, objetos privilegiados en esta totalidad inerte; no puede construir sus herramientas –y esto vale tanto para los instrumentos de cultura en los primitivos como para la utilización práctica de la energía atómica– sin introducir determinaciones parciales en lo circundante unificado (sea este circundante la tierra o una estrecha franja de terreno entre el mar y la selva virgen); así se opone a él mismo por la mediación de lo inerte; y, recíprocamente, la fuerza constructora del trabajador opone la parte al todo en lo inerte en el interior de la unidad “natural”; más lejos veremos cien ejemplos. Esto quiere decir, primero, que la negación se hace interior en el medio mismo de la exterioridad, luego, que es una real oposición de fuerzas. Pero esta oposición le viene a la Naturaleza por el hombre doblemente, ya que su acción constituye a la vez el todo y el desgarramiento del todo.¹⁹

Sin lugar a dudas, la cuestión en torno a que el hombre produce su vida inscripto en un campo material nos remite inexorablemente a Marx. Sin embargo, la intención de Sartre es profundizar en el modo en que se inicia la historia a partir de la *praxis*. En este primer momento, nos encontramos con que esta última se define como libre proyecto que niega y totaliza al mundo de manera teleológica. Cuando hablamos de teleología, lo hacemos en el sentido en que el propio Sartre lo hace en *El ser y la nada*. Hay una intención en la acción que es lo que le da sentido. “Una acción, por principio, es intencional”.²⁰ La intencionalidad, en el sentido coloquial, no en el husserliano, establece una finalidad que orienta a la acción. La negación del mundo, por tanto, es llevada a cabo por una finalidad que el hombre elige de manera gratuita.

Para Sartre, la negación de una totalidad significa la afirmación de una nueva totalización. El sentido de la *praxis* le llega a ella desde el porvenir: En este punto, “la estructura teleológica de la actividad no se puede aprehender sino en un proyecto que se define a sí mismo por su fin, es decir, por su porvenir, y que vuelve de este porvenir hasta el presente para iluminar a éste como negación del pasado superado”.²¹ El porvenir ilumina el sentido del presente como

¹⁶ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 205.

¹⁷ Al comienzo de la *Crítica*, si bien Sartre mismo habla de la función orgánica como una *protopraxis*, es bastante ambiguo y en el posterior desarrollo de la obra queda muy en claro que la *praxis* que se constituye como primer momento de la historia tiene por agente al ser humano. Sin embargo, es interesante –aunque no sea un tópico a desarrollar en este trabajo– el modo en que la vida orgánica es lo que posibilita la dialéctica histórica, cuestión que serviría para relativizar las frecuentes acusaciones hacia el pensamiento de Sartre como un subjetivista que no tiene en cuenta la naturaleza y lo orgánico.

¹⁸ Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, p. 264.

¹⁹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 242.

²⁰ Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, op. cit., p. 591.

²¹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 225.

negación del pasado a partir de la totalización en curso, totalización que está orientada a un fin.

Vampirismo y carácter demoníaco de la historia

Sin embargo, en la *Crítica*, el resultado de este primer momento conlleva un nuevo momento de la dialéctica. Sartre sostiene que la *praxis* es la que sella un sentido al universo material. Al igual que sucedía en *El ser y la nada* con respecto al ser en-sí, la materia por sí no tiene significación. Es la negatividad la que la determina y le dona un sentido. Esta misma idea se presenta en el texto póstumo *Verdad y existencia* cuando Sartre afirma que “el ser es la noche”.²² Ahora bien, el movimiento dialéctico expuesto por Sartre en la obra de 1960 no se agota en esto. Por el contrario, cuando la libertad, por medio de la *praxis*, se objetiva en la materia, aparece una de las figuras centrales en la *Crítica*: lo práctico-inerte.

Tomando en cuenta lo que se dijo hasta el momento, el término mismo guarda un sentido oscuro, paradójico, inclusive contradictorio. *Praxis* e inercia se presentan como conceptos opuestos en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica. Lo práctico-inerte emerge a partir de la realización de la *praxis* en la materia. Es el objeto trabajado. Si bien, en cuanto objeto, no posee libertad ni puede desplegarse como un proyecto; al ser sellado por la *praxis*, es dotado de una significación que en un momento se despliega de manera inercial contra el hombre. La materia absorbe la *praxis* y las otras significaciones materiales. Según palabras del propio Sartre: “La *praxis* inerte que embebe a la materia transforma las fuerzas materiales no significantes en prácticas casi humanas, es decir en acciones pasivizadas”.²³

El surgimiento de esta figura es clave para el tema de mi trabajo. Desde mi perspectiva, aquí se da un giro crucial, dramático incluso, para la comprensión del devenir histórico de la experiencia humana. Comienza a delinearse la aparición del destino. Con lo práctico-inerte, pues, la *praxis* retorna al hombre como una fuerza ajena. Los resultados de la libre *praxis* se contraponen con el libre

proyecto que le daba origen. Sartre ejemplifica este momento con la construcción de una casa. Si bien el hombre construye la casa con una finalidad determinada, esta retorna al hombre con una serie de exigencias.

Para conservar su realidad de permanencia, una casa tiene que estar *habitada*, es decir, mantenida, calentada, limpiada, revocada, etc.; si no, se degrada; este objeto-vampiro absorbe sin parar la acción humana, se alimenta de una sangre sacada del hombre y finalmente vive con él formando una simbiosis.²⁴

La metáfora del objeto-vampiro resulta clarificadora. Esta figura no remite solamente a un gesto literario o provocador.²⁵ Lo vampírico expresa aquí uno de los momentos cruciales de la dialéctica: el modo en que la objetivación se vuelve contra el hombre, generando una lógica de servidumbre. Sin lugar a dudas, en ella resuena el modo en que Marx habla del sistema capitalista como un vampiro. El filósofo de Tréveris sostenía que “el capital es trabajo muerto que solo se reanima a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo chupa”.²⁶ Sin embargo, Sartre extiende su tesis más allá del fenómeno del capitalismo para pensar la lógica dialéctica de la historia. Para Sartre, no responde a un sistema económico determinado (si bien es más profundo en el capitalismo) sino que es inherente a una historia atravesada por la negatividad. Si en el momento de la libre *praxis*, el ser humano proyectaba un sentido al mundo, ahora la lógica se invierte. “El porvenir le llega al hombre por las cosas en la medida en que les ha llegado a las cosas por el hombre”.²⁷

En la exposición de la dialéctica sartreana este es el momento de la alienación. El hombre se vuelve el objeto de las exigencias de su

²⁴ *Ibid.*, p. 335.

²⁵ Si bien no es el objetivo de mi trabajo, considero que las figuras aquí empleadas (vampirismo, demoníaco) podrían ser trabajadas en vistas a perspectivas críticas contemporáneas como es el caso del marxismo gótico. Sobre esta perspectiva, son recomendables los textos de Calderón Hinojosa, Jacqueline, “Marxismo y materialismo gótico como fenomenología de la violencia sistémica” (en Buceta, M., y Cladakis, M. (eds.), *Violencia y existencia. Aproximaciones fenomenológicas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2025, pp. 117-136) y Gil Coral, Bullon “Una aproximación al marxismo gótico desde David McNally y los imaginarios culturales”, *Azafea*, 23, Universidad de Salamanca, 2023, pp. 401-410.

²⁶ Marx, Karl, *El capital. Tomo I. Libro primero*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 281.

²⁷ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 345.

²² Sartre, Jean-Paul, *Verdad y existencia*, trad. Alicia Puleo, Barcelona, Paidós, 1996, p. 24.

²³ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 326.

producto, el cual se presenta como sujeto. “Lo práctico-inerte, por el contrario, constituye para éste una objetividad pura y contribuye así a su alienación. La materia se convierte en *praxis* alienada, pues el sujeto, a través del trabajo, invierte parte de sí mismo en materia inerte, convirtiéndose así en un cuasi-objeto”.²⁸ Es por medio de la realización de la *praxis* en la materia, cuando esta cobra un movimiento inercial que se vuelve contra el hombre. Si la materia trabajada se vuelve un cuasi-sujeto; el hombre se convierte en un cuasi-objeto.

Este tipo de alienación primitiva se expresa a través de las otras formas de alienación, pero es independiente de ellas y por el contrario es él el que les sirve de fundamento. Dicho de otra manera, descubriremos ahí la anti-*praxis* permanente como momento nuevo y necesario de la *praxis*.²⁹

El dominio de lo práctico inerte lleva a cabo una totalización y unificación que los hombres sufren de manera pasiva. La inercia material transfigura la libre *praxis* en lo práctico-inerte. Aquello que emerge de la libre *praxis* se vuelve contra el sujeto, individual o grupal, que llevaron a cabo dicha *praxis*. Sartre denomina a este movimiento de retorno de la *praxis* hacia y contra los hombres de diversas maneras: contra-*praxis*, contra-finalidad, incluso, emplea una terminología teológica, al hablar de una negación demoniaca.

La Historia, tomada a este nivel, ofrece un sentido terrible y desesperante; parece en efecto que los hombres están unidos por una negación inerte y demoniaca que les toma su substancia (es decir, su trabajo) para volverla contra todos bajo la forma de *inercia activa* y de totalización por exterminación.³⁰

A la metáfora del objeto-vampiro le sigue una metáfora teológica. Lo demoniaco de la historia es esta dimensión donde la libertad de los hombres es arrebatada por fuerzas anónimas e impersonales. En una circularidad trágica, el hombre gesta una historia a partir de su libre *praxis* para que, luego, ella le arrebatte la libertad. Habíamos señalado que es el hombre, por medio de su libre *praxis* quien

introduce la negatividad en el mundo. Ahora, la negatividad le llega al hombre por medio de la materia trabajada.

En este aspecto, el planteo de Sartre puede relacionarse con los de Marx, Simmel o Lukács. Sin embargo, en el filósofo francés se profundiza la alienación como consecuencia de una *praxis* que al objetivarse en la materia genera a su propio antagonista.³¹ En el segundo tomo de la *Crítica*, Sartre plantea el dilema del que parte el marxismo, a saber, si lo primero es la lucha y a partir de ella se genera la división de clases,³² o si, en cambio, lo primero es la división de clases, la cual genera luego la lucha. Para el filósofo francés, esta ambigüedad se presenta en el propio Marx. Sin embargo, Sartre se define a partir del sentido originario de la lucha. En este aspecto, la libre *praxis* es el primer momento de la inteligibilidad dialéctica. La división de clases, más aún, la existencia de clases sociales es comprendida como el movimiento de retorno de lo práctico-inerte contra los hombres.

El ser como aniquilación de la posibilidad y la aparición del Destino

Este momento de la dialéctica histórica es fundamental para el tema de nuestro trabajo. Es aquí donde emerge el destino como una fuerza sobrehumana que determina de manera externa nuestras vidas. El movimiento de retorno de lo práctico-inerte sobre y contra los hombres nos vuelve objetos determinados de manera pasiva por aquello que en una primera instancia fue un producto de nuestra libertad. El planteo de Sartre es el siguiente: unificados por las fuerzas materiales, los hombres son determinados de manera externa adquiriendo, como los señala su propia denominación, el carácter de la objetividad. En este punto se encuentra uno de los ejes más importantes para la comprensión de la relación entre libertad y destino: la transformación del ser humano

²⁸ Chiaramonte, Xenia, “Praxis and counter-finality: beyond Sartre on institutions”, en *Institution Critical histories of law*, Centre for Research in Modern European Philosophy Penrhyn Road campus, Kingston University, Londres, 2023, p. 104.

²⁹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 283.

³⁰ *Ibid.*, p. 281.

³¹ En cuanto a Lukács, las críticas por parte de Sartre tras la publicación en francés de *Historia y conciencia de clase* son presentadas en la conferencia *Marxismo y Subjetividad* (*New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 92-122.). El núcleo de la crítica sartreana es que, si bien la obra habla de alienación y cosificación de la conciencia, continúa planteando a la conciencia como una suerte de epifenómeno de la historia material. Considero que este punto es muy valioso para señalar, al mismo tiempo, la riqueza y la radicalidad del pensamiento de Sartre.

³² Cf. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'Intelligibilité de l'Histoire*, París, Gallimard, 1985, p. 22.

de sujeto de la *praxis* a objeto producido por las estructuras colectivas. Lo práctico-inerte es resultado de la acción humana, pero en su retorno determina a su creador. Considero que esto resulta clave para demostrar lo que señalé en el primer punto de este artículo: la necesidad de la dialéctica para hacer inteligible la historia.

Al comienzo de la obra de 1960, Sartre realiza una diferencia entre las ciencias sociales y la filosofía. Mientras que la primera debe dar cuenta de la historia en su sentido de totalidad en devenir, la segunda se encarga de los procesos de objetivación que se dan en la sociedad. La racionalidad dialéctica es la propia de la filosofía; la analítica de las ciencias sociales. Es importante señalar que Sartre se detiene en el modo en que ya el concepto de “objetos sociales” significa una pérdida de la libre agencia. Los objetos sociales en tanto realidad puramente objetiva, exterior, pueden ser abordados como objetos de las ciencias sociales. En el momento de la alienación, el ser social determina la existencia humana y la hace presa de la inercia surgida de la libre *praxis*. Ya el hombre no es comprendido como proyecto sino a partir de un ser del que es dotado de manera externa.

Sartre lo dice con las siguientes palabras:

Los objetos sociales (llamo así a todos los objetos que tienen una estructura colectiva y que, como tales, tienen que ser estudiados por la sociología), en su estructura fundamental por lo menos, son seres del campo práctico-inerte; su ser reside, pues, en la materialidad inorgánica en tanto que ella misma, en ese campo, es práctico-inercia.³³

En el momento de la alienación el hombre es determinado por las estructuras colectivas que reducen la libre *praxis* a ser respuestas de las exigencias de ellas. Si en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica el hombre se comprende por medio de su libre *praxis*, ahora es definido a partir de su ser social.

Y este ser-fuera constituye para él (o está constituido) como materia práctico-inerte; ya sea que fuese él mismo como particularidad bruscamente condicionada en exterioridad por todo el universo, ya que, por el contrario que su ser le espere prefabricado por una conjunción de exigencias.³⁴

El hombre descubre su realidad en la exterioridad, su ser se encuentra fuera, ya hecho, determinado por las exigencias de las estructuras colectivas. Aquí se deben destacar dos cuestiones del pensamiento de Sartre que perviven en la *Crítica* desde *El ser y la nada*. En primer lugar, la noción de ser que despoja al hombre de su libertad originaria. En la obra de 1943, el ser le era dado al para-sí a partir de la mirada del otro; ahora, en la *Crítica*, el ser le es dado por la totalización ejercida sobre por la historia en el momento de dominio de lo práctico-inerte. Si bien en este aspecto las posiciones entre una obra y otra son distintas, Sartre continúa pensando en el ser como algo que les arrebató a los hombres su humanidad y que los determina como objetos, se trate de un objeto de la mirada del otro, o se trate de un objeto que debe cumplir una tarea. En segundo lugar, la diferencia entre realidad y posibilidad. Cuando el hombre se descubre en su realidad, deja de comprenderse como posibilidad.

Si en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica la *praxis* era la institución de un porvenir que emergía de la libertad humana, en este momento esta se reduce a la función. La *praxis*, reconfigurada en función, se agota en responder a las exigencias de la máquina. En el capitalismo industrial, resulta clarificador el ejemplo de la máquina. La *praxis* del trabajador manual se limita a acoplarse a ella, a adaptarse a sus exigencias. El obrero ve reducida su *praxis* a la realización de movimientos que son repeticiones constantes y mecánicas. Debe servir a la máquina. El cuerpo mismo se transforma en un instrumento de la máquina. La escena inicial de *Tiempos modernos* de Charles Chaplin lo representa de una manera donde el humor no oculta lo trágico, sino que, por el contrario, lo revela. El mendigo vuelto operario manual, es deshumanizado a tal punto que su propio cuerpo continúa llevando a cabo los mismos movimientos al salir de la fábrica que cuando cumplía su jornada laboral.

Es la máquina la que determina y hace al hombre. Cada uno está designado realmente como individuo de clases para los objetos que utiliza o que transforma en la medida en que les utiliza, es decir, en que despierta y sostiene por medio de su *praxis* a las significaciones materializadas; se *hace* el trabajador manual, el proletario que exige *esta* máquina.³⁵

³³ Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 431.

³⁴ *Ibid.*, p. 403.

³⁵ *Ibid.*, p. 271.

El dominio de lo práctico inerte supone la creación del hombre por medio de este movimiento de retorno de las fuerzas inhumanas y despersonalizadas. Cada uno de nosotros, no sólo el obrero industrial (aunque se trate de uno de los ejemplos que mejor visibiliza este proceso), es en virtud de su función. La división de funciones impone un ser que determina nuestras existencias. “El ser de clase es determinado por las exigencias del práctico-inerte viviéndolas como destino inexorable”.³⁶ La posibilidad se reduce al cumplimiento de la función y al llevar a cabo ese ser impuesto por lo práctico-inerte. La alienación y el dominio de ese ser impuesto desde fuera es el traspaso de la libertad al destino. La existencia humana, que en el primer momento de la inteligibilidad dialéctica era determinada como libre *praxis*, ahora se comprende como cumplimiento de un destino.

Si en el punto anterior observamos, por parte de Sartre, el empleo de figuras como el vampirismo y lo demoníaco, se nos presenta ahora la del Destino. Las tres figuras emergen a modo de expresiones de fenómenos donde se le arrebató al hombre su humanidad y donde una fuerza externa sella su vida de manera externa.

El regreso a la libertad: la insurrección

Sin embargo, esto no debe llevar a pensar que la libertad culmina en el destino como instancia última. Como señalé a lo largo de los apartados precedentes, la riqueza de la propuesta de Sartre es el modo en que comprende la dialéctica como un modo de racionalidad donde la negatividad aparece como una constante que moviliza de manera permanente la historia. Ya he expuesto la forma en que la libertad es el fundamento del destino. Ahora bien, aquello que se presenta como determinaciones inexorables que nos arrebatan nuestra humanidad son, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de un nuevo momento de libertad. Se presenta ahora una nueva figura en el despliegue de la *praxis* histórica: la insurrección. Ella se presenta como el movimiento que los hombres realizan contra el dominio de las estructuras colectivas, como una negación concreta contra la realidad y donde la historia vuelve a abrirse como posibilidad. En

este aspecto, se ve con claridad el modo en que opera la dialéctica en el pensamiento sartreano. Aquello que les arrebató a los hombres su libertad es, al mismo tiempo, lo que posibilita su reapropiación.

La unificación pasiva de los hombres por parte del dominio de lo práctico-inerte significa la clausura de la historia, comprendida esta última en la dimensión de aquello que los hombres hacen. Las estructuras colectivas imponen un ser a cada individuo de acuerdo a las exigencias de las distintas funciones y sella sobre ellos un destino. La historia nos hace. Se nos presenta como una fuerza inhumana y deshumanizante que impone la realidad y clausura lo que para Sartre, ya desde *El ser y la nada*, es lo propiamente humano: el ser posible. Sin embargo, este mismo fenómeno es el que posibilita la emergencia de un nuevo momento de la libertad. La caída en la serialización, en la alienación y en la fusión del sí mismo con el rol no es absoluta. Por el contrario, se trata de los elementos que abren la posibilidad de una historia por hacerse.

Por otra parte, hay que dejarlo bien en claro, porque el grupo (como organización práctica directamente establecida por la *praxis* de los hombres y como empresa concreta y actual) sólo se puede producir sobre la base fundamental de un colectivo que no por eso suprime (o que en todo caso nunca suprime del todo), e, inversamente, en la medida en que necesariamente actúa –cualquiera sea su fin– a través del campo práctico-inerte, tiene que producir él mismo, en tanto que libre organización de individuos por un mismo fin, *su estructura de colectivo*, es decir, tiene que *utilizar su inercia para la práctica*.³⁷

La oposición entre grupo y serie es fundamental dentro de la *Crítica de la razón dialéctica*. Si bien se trata de un tema que excede a mi trabajo, el grupo, a diferencia de la serie, implica lazos de interioridad que sobrepasan las lógicas mecánicas del otro término. Incluso, la dialéctica histórica parece tener como uno de sus rasgos el traspaso de una a otra. “Nos importará, pues, *únicamente*, mostrar el paso de las series a los grupos y de los grupos a las series como avatares constantes de nuestra multiplicidad práctica y sentir la inteligibilidad dialéctica de estos procesos reversibles”.³⁸ Ahora bien, más allá de la circularidad

³⁶ Rodríguez, Gina Paola y Mejía Quintana, Óscar, “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1, Núm. 2 (2006), Universidad Nacional de Colombia, p. 78.

³⁷ Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*. Tomo I, op. cit., p. 432.

³⁸ *Ibid.*, p. 215.

dialéctica entre serie y grupo, la aparición de este último se da “contra lo práctico-inerte”.³⁹

El grupo se define por su *praxis* y esta es una negación de las estructuras colectivas. Los hombres interiorizan la determinación sufrida en el momento de la alienación y de su fusión con él. Son totalizados por una fuerza externa y, precisamente, esa totalización pasiva es la posibilidad de una nueva totalización, esta vez activa, donde la reunión llevada a cabo por lo práctico inerte se convierte en lo que posibilita una unión activa de los hombres contra las determinaciones externas. El caso de la lucha de clases lo clarifica. “Para producir la lucha de clases se requiere disolver la serialidad engendrada por lo práctico-inerte a través de la formación de grupos”.⁴⁰ Si la fábrica reúne y totaliza a los individuos por la división del trabajo estableciendo relaciones externas y mecánicas entre ellos, ella misma engendra la posibilidad de su negación. La fábrica puede volverse campo de disputa, de conflicto, de lucha, cuando los obreros se reconocen en una misma situación y aparece el nosotros como sujeto de acción. Una huelga o una toma son momentos de aparición del grupo por medio de una *praxis*.

El dominio de lo inhumano y el modo en que se presenta como insuperable son, de manera paradójica, fenómenos que pueden llevar a su negación. “Frente a la imposibilidad real de vivir humanamente, se afirma en su generalidad de *praxis* humana”.⁴¹ Cuando se clausura lo posible no queda más alternativa que lo imposible.

En la medida, en efecto, en que los individuos de un medio están directamente puestos en tela de juicio, en la necesidad práctico-inerte, por la imposibilidad de vivir su unidad radical (reapropiándose de esta imposibilidad misma como posibilidad de morir humanamente, o dicho de otra manera, de la afirmación del hombre por su muerte), es negación inflexible de esta imposibilidad (“vivir trabajando o morir combatiendo”); así el grupo se constituye como la imposibilidad radical de la imposibilidad de vivir que amenaza a la multiplicidad serial.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁴⁰ Rodríguez, Gina y Mejía Quintana, Óscar, “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1 Núm. 2 (2006), Universidad Nacional de Colombia, p. 78.

⁴¹ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I, op. cit.*, p. 518.

⁴² *Ibid.*, p. 532.

Sartre menciona como ejemplo la Toma de la Bastilla.

El pueblo de París se encuentra en estado de insurrección desde el 12 de julio. Su cólera tiene causas profundas que aún no han alcanzado a las clases populares sino en su impotencia común (el frío, el hambre etc., sufrido todo con resignación, esta conducta serial que se da falsamente como una virtud individual, o explosiones inorgánicas, motines, etc.).⁴³

El pueblo de París sufre una totalización pasiva. Sin embargo, esa totalización significa una contradicción entre la posibilidad de continuación de la situación y de la posibilidad de vivir. La ciudad se alza como una fuerza inhumana que amenaza la vida misma de sus habitantes. La ciudad es el hambre, la opresión, la miseria, el frío, lo que aniquila la vida. Cada uno padece la ciudad como una estructura histórica que la niega. Sin embargo, esa impotencia común, vivida como destino individual, hace que sea posible la acción grupal. Cada uno se descubre como copartícipe de una misma unidad de aniquilación. Aparece el nosotros como unidad de acción.

Este ejemplo nos muestra a un grupo que se constituye por la liquidación de una serialidad inerte por la presión de circunstancias materiales definidas, en tanto que determinadas estructuras práctico-ínteres del derredor están unidas sintéticamente para designarlo, es decir, en tanto que su práctica está inscrita como idea en las cosas.⁴⁴

La negación de las estructuras colectivas y de la serie se despliega en un nuevo momento de la *praxis*. El grupo se elimina a sí mismo como serie y se torna sujeto de la historia. Se produce una nueva inversión. En el momento de la insurrección lo práctico-inerte se vuelve objeto de transformación. En el caso de París, la ciudad ya no es lo práctico-inerte es el grupo en el descubrimiento de su libertad. Por medio de la insurrección, los hombres se reconocen como sujetos de la historia. La ciudad se transforma, se reconfigura el tiempo y el espacio. La libertad se extiende sobre lo práctico-inerte y lo sella de un nuevo sentido. Sartre aclara que no se trata únicamente de un cambio perceptivo sino de un cambio integral.

⁴³ Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II, op. cit.*, p. 8.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 27.

Y esta transformación no es un cambio en sus conocimientos o en su percepción, es un cambio real, en él, de la actividad inerte en acción colectiva. En este instante es soberano, es decir, que por el cambio de la *praxis* se vuelve el organizador de la *praxis* común. No es que se quiera así, se hace así.⁴⁵

De este modo, la insurrección se revela como el retorno de la libertad en el corazón mismo de la alienación. Sartre retoma de Malraux un término cargado de resonancias religiosas y políticas: el “Apocalipsis”. No se trata del fin de la historia, sino de la irrupción de una *praxis* que niega lo que parecía absoluto, abriendo la posibilidad de un nuevo comienzo. La insurrección, en definitiva, es la prueba de que el destino nunca es clausura definitiva, sino el reverso de la libertad. La dialéctica sartreana se expresa con toda su potencia y ambigüedad: el momento donde la historia aparece clausurada es, al mismo tiempo, el momento de apertura de nuevas posibilidades.

Conclusión

En la *Crítica*, el destino emerge como el momento en que la historia es padecida en el modo de una fuerza extraña que determina la vida de los hombres de manera externa. La historia se presenta como algo que hace a los hombres. Las determinaciones sociales se imponen como una realidad que debemos soportar y la acción se reduce al cumplimiento de un rol que se encuentra prefigurado de manera autónoma a nuestras decisiones. El obrero, por ejemplo, es dotado de un ser que configura su vida, sus expectativas, sus relaciones sociales de manera integral. Como si se tratara de Edipo, sólo le resta asumir aquello que el Hado ha escrito para él desde antes de su nacimiento. Sin embargo, el destino, como dominio de las estructuras sociales, tiene su origen en la libre *praxis*, es decir, es consecuencia del fenómeno de la alienación. Al mismo tiempo, puede ser superado mediante la insurrección como nuevo momento de la libertad.

Consideramos que en este punto el pensamiento de Sartre abre posibilidades de pensamiento que superan las oposiciones del entendimiento moderno o de la razón analítica. La dialéctica sartreana comprende los dos sentidos de la historia (la historia que hace a

los hombres y la historia que los hombres hacen) como momentos de un mismo movimiento. La desdogmatización del marxismo a partir de la revisión crítica de la dialéctica torna inteligible la situación humana, la cual comprende al mismo tiempo tanto el determinar su mundo, como el ser determinado por él. Las determinaciones objetivas nos dan un ser que totaliza nuestras vidas, el ser de clase es uno de los más notorios ejemplos. Sin embargo, ese mismo ser es lo que habilita una nueva negación. Negamos el ser impuesto en tanto realizamos una negación concreta.

En este punto coincido con Fredric Jameson en cuanto a la actualidad de Sartre.⁴⁶ La *Crítica* no es solo un documento filosófico del siglo XX, sino que nos posibilita echar luz sobre nuestro presente. En tiempos marcados por el realismo capitalista (Fisher) y la clausura de la negatividad, reaparece, como hace tres décadas, el fantasma del fin de la historia. Frente a ello, la noción sartreana de lo práctico-inerte nos ofrece un recurso fundamental: comprender cómo las prácticas humanas generan estructuras que se presentan como destino. Pero también, y esto me parece decisivo, nos permite pensar alternativas. Ya que el fundamento del destino es la libertad y, en tanto fundamento, ella no desaparece nunca. La insurrección siempre es posible. Incluso cuando la historia se nos aparece en su dimensión demoníaca, Sartre nos muestra que ese momento puede ser negado y superado. Como recuerda Ignacio Quepons Ramírez en su sugerente título, “tenemos razón al rebelarnos”.⁴⁷ A lo que debía agregarse que no solo tenemos razón, sino que tenemos la posibilidad.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁶ Jameson, Fredric, “La actualidad de Sartre”, en *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 123-128.

⁴⁷ Quepons Ramírez, Ignacio, “Tenemos razón para rebelarnos. Subjetividad, violencia y vulnerabilidad. Jean-Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica”, en *Devenires*, Nro. 43, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2021, pp. 143-165.

Bibliografía

- AA. VV., *El desarrollo en la naturaleza y la sociedad*, Platina, Buenos Aires, 1962.
- Caeymaex, Florence, “La *Critique de la raison dialectique*: une phénoménologie de la *praxis*”, en *Alter. Revue de phénoménologie*, No. 17, París, Éditions Alter, 2009, pp. 29-44.
- Calderón Hinojosa, Jacqueline, “Marxismo y materialismo gótico como fenomenología de la violencia sistémica”, en Buceta, M., y Cladakis, M. (eds.), *Violencia y existencia. Aproximaciones fenomenológicas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2025, pp. 117-136.
- Chiaramonte, Xenia, “Praxis and counter-finality: beyond Sartre on institutions”, en *Institution. Critical histories of law*, Kingston University, Londres, 2023, pp. 101-120.
- Cordua, Carla, “Sartre y la crítica a la filosofía de la historia”, en *Gerencia del tiempo: Ensayos sobre Sartre*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994, pp. 27-66.
- Engels, Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Cartago, 1983.
- Gil Coral, Bullon, “Una aproximación al marxismo gótico desde David McNally y los imaginarios culturales”, en *Azafea*, Nro. 23, Universidad de Salamanca, 2023, pp. 401-410.
- Jameson, Fredric, “La actualidad de Sartre”, *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 123-128.
- Jameson, Fredric, *Valencias de la dialéctica*, trad. Mariano López Seoane, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.
- Marx, *El capital. Tomo I. Libro primero*, trad. Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Quepons Ramírez, Ignacio, “Tenemos razón para rebelarnos. Subjetividad, violencia y vulnerabilidad. Jean Paul Sartre y el proyecto de una fenomenología crítica”, en *Devenires* Nro. 43, Michoacán, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2021, pp. 143-165.
- Pinkard, Terry, *Práctica, poder y formas de vida. La apropiación de Sartre de Hegel y de Marx*, trad. Javier Marin, Medellín, Ennegativo, 2023.
- Rodríguez, Gina y Medina Quintana, Oscar “El humanismo militante: La alienación en el pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre”, en *Ciencia Política*, Vol. 1, Nro. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 58-72.
- Rodríguez García, José Luís, *Jean-Paul Sartre. La pasión por la libertad*, Madrid, Bellatera, 2004.
- Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica. Tomo I*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004.
- , *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II*, trad. Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 2004.
- , *Critique de la raison dialectique. Tome II (inachevé). L'Intelligibilité de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1985.
- , *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, Buenos Aires, Losada, 2008.
- , *El idiota de la familia*, trad. Patricio Canto, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975.
- , “Marxismo y subjetividad”, en *New Left Review*, Nro. 88, Instituto de Altos Estudios Nacionales, 2014, pp. 92-122.
- , *San Genet. Comediante y mártir*, trad. Luís Echabárri, Buenos Aires, Losada, 1967.
- , *Verdad y existencia*, trad. Alicia Púleo, Barcelona, Paidós, 1996.

La disputa sobre la doctrina de la potestad indirecta.

Hobbes contra Bellarmino

The Dispute over the Doctrine of Indirect Power:

Hobbes vs. Bellarmine

ANDRÉS DI LEO RAZUK

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)
DILEORAZUK@GMAIL.COM

Recibido el 10 de abril de 2025 – Aceptado el 19 de agosto de 2025

Andrés Di Leo Razuk es doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis defendida sobre la noción de Dios en la filosofía política de Thomas Hobbes. Es actualmente Profesor Asociado de la materia Filosofía en el Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Matanza y dicta el seminario Estado y Soberanía en la Maestría en Filosofía Política de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es miembro de la Asociación de Estudios Hobbesianos. Ha participado de numerosos proyectos de investigación vinculados tanto a la filosofía política de Thomas Hobbes y sus fuentes clásicas y teológicas como a la problemática actual del Estado. Entre sus publicaciones se destacan: “God as the Equilibrium of the Hobbesian Political Philosophical System”, *Hobbes Studies* (2011); “La República de creyentes de Thomas Hobbes”, en *Naturaleza y teoría política* (Bertelloni y Lukac, eds., EFFL, 2017); *Estado, seguridad y política criminal* (SAAP, 2018); *Tradición y modernidad de la teología política* (Colihue, 2020); “La guerra es una maestra severa. Hobbes lector de Tucídides”, en *Nuevos problemas de filosofía política* (D’ascenzo y Martín, comps., Colihue, 2024).

Collage: Federico Hurtado, *La pesadilla del zorzal* (la Pegy era teñida) (2025)



RESUMEN: Los escritos de Thomas Hobbes se insertan en un campo de discusión filosófico-político de gran intensidad durante el siglo XVII. Dentro de estas disputas sobresale la que realizó en el capítulo más largo de *Leviathan* sobre la doctrina de la potestad indirecta, defendida y estilizada principalmente por un teólogo brillante como lo fue Roberto Bellarmino, quien falleció unas décadas antes de la publicación de dicha obra cumbre. Esta doctrina recoge y modula la pretensión medieval papal de incidir en las políticas de los reinos cristianos. Y, si bien la Iglesia católica romana ya no presentaba una amenaza tan directa para el reino de Inglaterra en el momento en que Hobbes redacta y publica su crítica a esta doctrina, considero que con esta discusión se está alertando sobre la presencia permanente de poderes indirectos que atentan contra la soberanía estatal. En este trabajo, me focalizo en esta disputa, analizando críticamente los argumentos de uno y otro de los contrincantes con el fin de, en un primer momento, evaluar los alcances y limitaciones de la soberanía estatal y, en un segundo momento, señalar la presencia de nuevos poderes indirectos en la actualidad.

PALABRAS CLAVE: Hobbes – Bellarmino – Poderes indirectos – Soberanía.

ABSTRACT: The writings of Thomas Hobbes were part of a field of intense philosophical and political discussion during the 17th century. Among these disputes, the one in the longest chapter of *Leviathan* on the doctrine of indirect power, defended and stylized principally by the brilliant theologian Robert Bellarmine, who died a few decades before the publication of this seminal work, stands out. This doctrine takes up and modulates the medieval papal claim to influence the policies of Christian kingdoms. And while the Roman Catholic Church no longer posed such a direct threat to the realm of England at the time Hobbes wrote and published his critique of this doctrine, I believe that this discussion warns of the continuing presence of indirect powers that threaten state sovereignty. In this paper, I focus on this dispute, critically analyzing the arguments of both opponents in order to, first, assess the scope and limitations of state sovereignty and, second, point out the presence of new indirect powers today.

KEY WORDS: Hobbes – Bellarmino – Indirect powers – Sovereignty.

La extensa y prolífica obra de Thomas Hobbes está enmarcada en un contexto de fuertes disputas filosófico-políticas con grandes pensadores de su época. Así puede ser el caso de sir Edward Coke (1552-1634), abogado, jurista y político, quien es duramente criticado en *A Dialogue Between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* y en *Leviathan*, sobre el fundamento de la ley; de Thomas White (1592-1676), sacerdote católico inglés exiliado en París, con quien entró en una extensa disputa sobre temas teológicos y metafísicos compilados en un libro publicado póstumamente y conocido como *AntiWhite*; de John Bramhall (1594-1663), obispo de Derry, quien discutió con Hobbes principalmente sobre el libre albedrío en ámbitos privados, pero cuyas polémicas fueron publicadas en copiosos y virulentos textos que éste nunca quiso que se conozcan. Ahora bien, distinto es el caso de Roberto Bellarmino (1542-1621), con quien no sólo discute extensamente, como con estos dos últimos teólogos, sino que lo hace abiertamente en un texto clave para pensar la soberanía estatal, el *Leviathan*. De hecho, es el único que, si bien se objetan sus tesis, jamás es ridiculizado; en todo caso, es alabado como el “campeón del papado”, a diferencia, por ejemplo, de Aristóteles y de los escolásticos quienes son objetados y ridiculizados al mismo tiempo.¹ En cambio, el tono con el que Hobbes se enfrenta a los escritos del jesuita es de respeto, de preocupación por

¹ Valgan como ejemplos las siguientes dos citas: “No hay nada tan absurdo que los antiguos filósofos –como dijo Cicerón que, sin embargo, era también uno de ellos– no hayan ya propuesto. A su vez, creo que pocas cosas en filosofía han sido tan absurdas como lo que hoy se conoce como la *Metafísica* de Aristóteles; nada más repugnante para el gobierno que lo que él ha dicho en su *Política*; ni nada más ignorante que una gran parte de su *Ética*”, Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Noel Malcom (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2012, XLVI, p. 1060. “Los escritos de los escolásticos en su mayoría no son más que insignificantes retahílas de palabras bárbaras y extrañas [...] Si alguien quiere probarlo, dejadlo que pruebe (como yo ya lo hecho antes) si puede traducir cualquiera de sus escritos a una lengua moderna, como francés, inglés u otro lenguaje avanzado, y verá que lo que no puede volcarse de modo inteligible a estas lenguas, tampoco puede hacerse en latín”, *ibíd.*, XLVI, p. 1098. A menos que se identifique edición en castellano, todas las traducciones son mías.

encontrar en él argumentos sólidos que deben ser rebatidos para clausurar definitivamente la posibilidad de la Iglesia –o, como veremos más abajo, de todo poder parcial y concentrado– de derrocar reyes y alterar el ritmo político de los reinos.

Esta admiración de Hobbes por Bellarmino no sólo quedó plasmada en *Leviathan*, como el autor más citado y objetado, sino que, en un texto juvenil donde relata las experiencias de su primer gran *tour* al continente con su patrón y amigo William en 1614, el cardenal es destacado del resto de sus pares por llevar “una vida más retirada”,² lo cual se puede entender como una vida consagrada al estudio y alejada de los honores o de las disputas superfluas. Pero es luego de presenciar la misa de Todos los Santos en la capilla del papa en San Pedro donde el contacto visual, que se produce por primera y única vez, genera en Hobbes esta impresión: “entre los cardenales, principalmente observé a dos: uno por su sapiencia, Bellarmino, un pequeño hombre de edad avanzada; y el otro era el cardenal Tosco”.³ Este respeto de un inglés protestante por un cardenal podría haber sido considerado escandaloso en los inicios del siglo XVII. Como muy bien señala Martinich: “Bellarmino fue de los principales publicistas del papa contra Jacobo I, uno de los perseguidores de Galileo y uno de los principales publicistas de la supremacía papal”.⁴ Afortunadamente, la enconada coyuntura entre Roma e Inglaterra no impidió valorar y respetar la calidad teórica del cardenal ya en esta época temprana del itinerario intelectual de Hobbes.

Así, a 37 años de ese día de Todos los Santos en Roma, en el capítulo más extenso del *Leviathan*, el XLII, “Sobre el poder eclesiástico”, se inserta la polémica con Bellarmino⁵ sobre la doctrina de la potestad indirecta, por la cual el papa podía intervenir con autoridad y de modo “indirecto” en los dominios de los soberanos temporales cristianos si consideraba que éstos estaban alejando a sus súbditos del fin último y supremo que es la salvación. Si bien ya ha sido señalado que la elección de este autor por parte de Hobbes en esos años,

donde la intervención papal ya no era un problema para el reino de Inglaterra, tiene que ver con advertir a sus lectores de modo solapado que esas mismas intervenciones pueden ser activadas por la Iglesia local,⁶ considero que no sólo eso explica la importancia que se le da a los textos del cardenal dentro de lo que será la primera obra de filosofía política moderna. En efecto, además de la preocupación por la intervención de algún poder espiritual en los destinos de la comunidad civil, Hobbes nos está advirtiendo, como ya lo ha señalado Carl Schmitt hace casi un siglo,⁷ una problemática que excede a la coyuntura inglesa del siglo XVII y que es propia de la dinámica estatal: la influencia de grandes grupos de poderes parciales que utilizan el Estado como medio para obtener fines propios. De esta manera, pensar el Estado no es sólo reflexionar sobre su poder, sino también sobre esta amenaza que se presenta como concomitante a su existencia. De hecho, en el capítulo XXIX del *Leviathan*, donde se identifican las causas que debilitan o tienden a la desintegración de un Estado, se menciona como la primera que éste se conforme “con menos poder del necesario para la paz”,⁸ dejando que sus súbditos busquen protección en otros Estados extranjeros, trastocando así el orden que en un principio conformaron. Para ilustrar esto, Hobbes presenta ejemplos de intervenciones extrañas en el reino de Inglaterra, como el apoyo del papa a Beckett contra Enrique II, o la rebelión de los barones contra el rey Juan, apoyada por los franceses, lo que dio origen a la firma obligada del rey de la *Carta Magna*. Ambas son situaciones donde el poder fue delegado en vez de ser centralizado en un cuerpo político, lo cual no puede sino fomentar la inestabilidad interna.

Teniendo presente todo lo dicho hasta aquí, en este trabajo, en primer lugar, me focalizo en esbozar históricamente algunos aspectos de cómo recibe Hobbes la problemática del poder político desde el medioevo tardío; en segundo lugar, aclaro en qué consiste la teoría de la potestad indirecta defendida por Bellarmino; en tercer lugar, analizo los argumentos por los cuales Hobbes pretende objetar

² Hobbes, Thomas, *Three Discourses*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995, p. 96.

³ *Ibidem*.

⁴ Martinich, Aloysius P., *Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 34.

⁵ La edición disponible de 1651, desde la cual se basan las ediciones críticas actuales, *Head edition*, asigna 54 páginas al capítulo entero, y 20 páginas a la disputa con Bellarmino.

⁶ “Hobbes no se limitó a atacar a Bellarmino, sino también a proponer sus propias conclusiones sobre el gobierno de la Iglesia, y en este proceso atacó algunos argumentos centrales del pensamiento ortodoxo anglicano”, Sommerville, Johann, *Political Ideas in Historical Context*, London, Palgrave Macmillan, 1992, pp. 118-119.

⁷ Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln-Löwenich, Heiheim, 1982.

⁸ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XXIX, p. 500.

al cardenal; en cuarto lugar, señalo cómo el problema de la potestad indirecta se actualiza en el mundo contemporáneo; y, finalmente, concluyo con una reflexión sobre la necesidad de pensar nuevamente estos temas.

1. Esbozo histórico de un problema

En rigor, el concepto de soberanía forjado en los inicios de la modernidad intenta dar respuesta a un problema originado con la disolución del Imperio romano en los fines de la antigüedad o en la antigüedad tardía. En efecto, luego de la caída de la ciudad eterna, Europa se configura políticamente como un mosaico de regiones o comunidades que se autoproclaman libres y autónomas. Por ejemplo, Inglaterra “hacia la primera mitad del siglo IX estaba aún dividida en cinco o seis reinos”, mientras que “los bretones en Gales fueron divididos en varios y pequeños principados”.⁹ Sin embargo, esa libertad y autonomía durarán muy poco. Pues ese mosaico será atravesado, a su vez, por distintos poderes que se disputarán la obediencia de los habitantes de cada región o comunidad.

En los reinos cristianos de occidente, por ejemplo, imperó una superposición de poderes temporales y espirituales, provocando no pocos problemas a la hora de gobernar. A nivel internacional, o con pretensiones universalistas, el imperio y el papado se disputaron la obediencia de los súbditos del reino; a nivel local o regional, los poderosos señores feudales dieron protección a sus vasallos formando fuerzas armadas y desafiando la legitimidad del rey. Un decretista de la Escuela boloñesa como lo fue Étienne de Tournai en el siglo XII nos brinda un claro ejemplo de la incidencia de la Iglesia en los reinos basada en la tradicional distinción temporal/espiritual:

En la misma ciudad y bajo el mismo rey hay dos pueblos; para uno y otro pueblo dos vidas distintas; para una y otra vida dos gobiernos; para uno y otro gobierno una doble jurisdicción (*duplex jurisdictionis*). La ciudad es la Iglesia, el rey es Cristo. Los dos pueblos son las dos órdenes de los clérigos y los laicos; las dos vidas son la espiritual y la carnal; los dos gobiernos el sacerdocio

y el imperio; la doble jurisdicción el derecho divino y el humano. Dad a cada uno lo suyo y todo estará en armonía.¹⁰

La protección, entonces, es posible hallarla en diferentes centros, por lo cual también es posible hallar diferentes lealtades de los súbditos, que originarían, en más de una ocasión, serios enfrentamientos.¹¹ De la variedad de la superposición de poderes y jurisdicciones que se pueden identificar en EuroApa occidental, la que llega con más fuerza, y por ello provoca más trastocamientos en la época tardo-medieval y principios de la modernidad, es la interferencia entre el poder espiritual del papado y el poder temporal del rey.

Este dualismo de poderes tiene sus raíces teóricas en la carta enviada por el papa Gelasio al emperador Anastasio en el año 494. Según Bertelloni, allí el pontífice afirma que “son *dos* los poderes que gobiernan el mundo, la *auctoritas pontificum* y la *potestas regalis*, pero que la primera se encuentra por encima de la segunda en virtud de la superioridad de sus fines”.¹² Esta posición teórica se presenta como una opción al monismo: tanto al propuesto en Bizancio por Constantino, donde la religión es sólo una dimensión de lo civil, como al propuesto por Bonifacio VIII en la bula *Unam Sanctam* o en el tratado *De ecclesiastica potestate* de Egidio Romano, donde se considera que el rey “es sólo un epígono ontológico del poder espiritual del papa, es decir un simple efecto emanado del poder papal que puede retornar a su origen del mismo modo como emanó de él”.¹³ La posición dualista, entonces, que impera durante casi toda la Edad Media hasta Hobbes, consiste en dos aspectos principales: la aceptación de la existencia de dos poderes (anacrónicamente se podría referenciar como dos soberanías o doble soberanía) y la superioridad del poder espiritual sobre el poder temporal.

¹⁰ de Tournai, Étienne, *Summa de Decretis proemium*, en *Patrologiae*, accurate J-P Migne, Tomus CCXXI, 1855, pp. 574-576.

¹¹ Marc Bloch lo afirma del siguiente modo: “En la cima, reinos e Imperio sostenían su fuerza o sus ambiciones de larga historia. Más abajo, tipos de dominio más recientes se escalonaban, en una gradación casi insensible, desde el principado territorial hasta la simple baronía o castellanía”, *La société féodale*, op. cit., p. 523.

¹² Bertelloni, Francisco, “El problema de la doble soberanía” en *Deus mortalis*, n° 12, 2018, p. 22.

¹³ Bertelloni, Francisco, “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt” en Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, p. 35.

⁹ Bloch, Marc, *La société féodale*, París, Albin Michel, 1968, p. 523.

Esta problemática suscitó grandes desórdenes y conflictos políticos, como lo demuestra gran parte de la historia europea medieval hasta los inicios de la modernidad. Hobbes mismo refiere a un documento que legitimó estas prácticas cuando se menciona el canon emitido por el IV Concilio Laterano en 1215 bajo el papa Inocencio III: “Si un rey, pese a la admonición del Papa, no purga su reino de herejes y, siendo excomulgado por ello, no lo hace en el transcurso de un año, sus súbditos quedan absueltos de su obediencia”.¹⁴ Los siguientes ejemplos de esta práctica son mencionados en el *Leviathan* a renglón seguido: 1) la deposición de Chilperico III, rey de Francia (751); 2) la translación del Imperio Romano a Carlomagno (800); 3) la opresión del rey Juan de Inglaterra (1207-1209); 4) la transferencia del reino de Navarra (1512); y 5) la liga contra Enrique III de Francia (1588).¹⁵ Ante lo cual, Hobbes no puede sino resumir este problema con su sello del siguiente modo: “Gobierno temporal y espiritual no son sino dos palabras traídas al mundo para hacer que los hombres vean doble y para que confundan a su soberano legítimo”.¹⁶

Para discutir este tema doctrinariamente, Hobbes elige al que considera el “campeón del papado” (*Champion of the Papacy*), es decir, al cardenal Roberto Bellarmino, quien luego de profundizar sus estudios en Lovaina, regresa a Roma en 1576 para dictar un curso sobre las principales controversias entre protestantes y católicos. El resultado de esta actividad académica fue la publicación en tres tomos, durante los años 1586-1589 en Ingolstadt, de un texto considerado como la referencia principal para la discusión entre católicos y protestantes en los inicios de la Modernidad: *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos* (*Disputas sobre las controversias de la fe cristiana contra los herejes de este tiempo*), dedicado al Beatísimo Sanctísimo Patri Sixto V, Pont. Max. (Beatísimo y Santísimo Padre Sixto V, Pontífice Máximo). Esta edición contiene quince “controversias generales” en sus tres profusos tomos.¹⁷ Dentro del primer tomo, la tercera controversia,

De Summo Pontifice, capite militantis Ecclesiae (*Sobre el pontífice máximo, cabeza de la Iglesia militante*), contiene cinco libros. En uno de ellos se presenta una sofisticada defensa de la legitimidad de la intervención papal en los reinos mediante una teoría que actualiza el dualismo de poderes medieval: la potestad indirecta.

2. La teoría de la potestad indirecta

Martín de Agar nos aclara que esta teoría se presenta “como una vía intermedia, entre quienes afirman que la potestad del Pontífice se limita estrictamente a lo espiritual y quienes sostienen que, como vicario de Cristo Señor, tiene plenos poderes en la tierra (*plenitudo potestatis*), sea sobre las cosas espirituales sea sobre las temporales, por lo que el poder de los reyes deriva del Papa”.¹⁸ Y si bien Juan de Torquemada y Francisco de Vittoria son autores en los cuales ya se puede identificar esta posición, son Roberto Bellarmino y Francisco Suárez los que definitivamente elaboran la teoría y la utilizan desembozadamente en sus escritos contra los protestantes. En el primer capítulo del libro V del *De Summo Pontifice*, Belarmino mismo se desmarca de otras dos posiciones muy influyentes en el momento en que está escribiendo. Por un lado, están los que defienden que el pontífice tiene por derecho divino todo el poder posible sobre el mundo, tanto en lo temporal como en lo espiritual; como, según referencia en el texto, principalmente lo fue Agustinius Triumphus con su *Summa de potestate ecclesiastica* (circa 1326) o Alvarus Pelagius, con su *De planctu ecclesiae* (circa 1340) y otros como Ostiensis,¹⁹ Panormitanus²⁰ y Silvestre.²¹ Por otro lado, se encuentran los protestantes como Calvino, Johannes Brenz o Piero Mariano Vermigli. Su posición se puede resumir en los siguientes dos puntos: el pontífice no tiene poder temporal ni puede mandar a gobernantes seculares;

¹⁴ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, pp. 910-912.

¹⁵ Llama la atención aquí que Hobbes no mencione dos intervenciones del papado en Inglaterra como las excomulgaciones de Enrique VIII (1534) y de Elizabeth I (1570).

¹⁶ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XXXIX, pp. 732-734.

¹⁷ El tomo uno reúne siete controversias: 1) “De verbo Dei scripto et non scripto”; 2) “De Christo capite totius Ecclesiae”; 3) “De Summo Pontifice, capite militantis Ecclesiae”; 4) “De Ecclesia militante, tum in Conciliis congregata, tum sparta toto orbe terrarum”; 5) “De membris Ecclesiae militantis, Clericis, Monachis, Laicis”; 6) “De Ecclesia, quae

est in Purgatorio”; 7) “De Ecclesia, quae triumphat in coelis”. El tomo dos, cinco: 1) “De Sacramentis in genere”; 2) “De Baptismo”; 3) “De Eucharistia”; 4) “De Poenitentia”; 5) “De Sacramentis ceteris”. El tomo tres, tres: 1) “De gratia primi hominis, et status innocentiae”; 2) “De gratia ambissione et status peccati”; 3) “De reparatione gratiam et status iustificatorum per Christum”.

¹⁸ Martín de Agar, José T., “Potestad indirecta” en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VI, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2020, p. 317.

¹⁹ Enrico di Susa (1200-1271), obispo de la ciudad de Ostia, Italia, escribió una notable defensa de la hierocracia papal en su *Summa super titulis Decretalium*.

²⁰ Niccolò de Tudeschi (1386-1445), arzobispo de Palermo, Italia.

²¹ Silvestre Godinho (?-1224), arzobispo de Braga, Portugal.

y tampoco le es lícito aceptar dominios temporales, porque la ley divina prohíbe que las dos espadas (temporal y espiritual) sean portadas por una misma persona.²² Por último, se presenta una “tercera que media y que es común a los teólogos católicos” (*tertia sententia media, est Catholicorum Teologorum communis*),²³ la vía intermedia defendida por Bellarmino. En ella, si bien “el pontífice no tiene poder temporal directo e inmediato, sino solo espiritual, por razón de su poder espiritual tiene un cierto poder indirecto, y del más alto orden, sobre los asuntos temporales”.²⁴ Esquemáticamente, esta doctrina afirma, por un lado, dos poderes, el espiritual y el temporal, no siendo reductibles el uno al otro. Sus fundamentos son distintos, el primero estriba en la gracia de Dios, en cambio, el segundo se forma por la libre voluntad y en la razón (*in libero arbitrio et ratione*) del hombre. Esto explica tanto la existencia de reinos y política antes de la venida del Señor como que todavía haya reinos infieles. Ahora bien, también se pueden dar juntos, como es el caso de los reinos cristianos que habita Bellarmino, gran parte de Europa y América en el siglo XVI. Por otro lado, si bien sus fines también son distintos –para el primero es la salvación eterna y para el segundo la paz temporal–, el segundo debe estar subordinado al primero debido a que es mucho mayor el bien que se consigue y el daño que se padece si no se obtiene. De esta manera, si las disposiciones temporales impiden o alejan del camino hacia la salvación, el papa puede intervenir de modo indirecto para corregir tales desvíos mediante disposiciones legales o con la misma fuerza militar. De allí que comenta Rose: “lo temporal y espiritual puede ser distinguido, pero no completamente separado, ya que los asuntos civiles pueden influir en la salvación humana”, por eso “el Papa puede castigar herejes, deponer soberanos y liberar súbditos católicos de su obediencia a las autoridades civiles”.²⁵ Como muy bien señala Bourdin, el poder

²² Para afirmar esto, Bellarmino acertadamente menciona la obra de Calvino, *Institución de la religión cristiana*, libro V, capítulo XI, “De la jurisdicción de la Iglesia y del abuso que comete el papado”, específicamente los artículos 8 a 14.

²³ Como señalo aquí abajo, en función de los juicios de sus pares y del mismo Papa, no parecería que la doctrina de la potestad indirecta fuera compartida por todo el mundo católico.

²⁴ Bellarmino, Roberto, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadt, Ex Officina Typographica Davidis Sartori, 1588. Primi tomus controversiae, *De summo pontifice, capite militantis Ecclesiae*, V, p. 1059.

²⁵ Rose, Matthew, “Hobbes contra Bellarmine” en *Journal of Moral Theology*, vol. 4, n° 2,

indirecto está justificado por su fin, en cambio, el poder temporal de coacción directa, por su causa.²⁶

De todos modos, la doctrina de Bellarmino no estuvo exenta de críticas aun dentro del mismo catolicismo, debido a que disminuía, según algunos, la autoridad pontificia. Acierta Lessay al señalar que “la innovación de Bellarmino consiste en que los Estados civiles posean plena autonomía en su propia esfera y, por esto, solo incidentalmente (*casu*) el Papa puede intervenir en sus asuntos. Desde este punto de vista, el Estado disfruta de un estatus de igualdad”.²⁷ De hecho, “el papa Sixto V quiso poner el volumen I de las Controversias en el *Index* [...], pero en 1590 Sixto murió y ese proyecto también”.²⁸ No obstante, las críticas internas continuaron y, debido a esto, “en los últimos años de su vida, [Bellarmino] se concentró como censor de libros y opiniones, por ejemplo, en 1616 prohíbe a Galileo enseñar copernicanismo”.²⁹

3. La disputa sobre la potestad indirecta

Como ya he anticipado, la polémica contra Bellarmino se sitúa en el capítulo XLII de *Leviathan*. En rigor, el principal interés de Hobbes en ese capítulo es demostrar que el poder eclesiástico no es coactivo. Y esto es así primordialmente porque el mismo Cristo renunció tanto a los poderes temporales como a interferir en sus directivas, hasta el punto de no hacerlo en las mismas circunstancias que lo condenaron a muerte. En efecto, afirma Hobbes que el Salvador tuvo “solamente un poder para proclamar el Reino de Cristo y para persuadir a los hombres a someterse a él, con el objetivo de enseñarles a los que se han sometido, mediante preceptos y buenos consejos, qué es lo que tienen que hacer para que puedan ser recibidos dentro del reino de Dios venidero”.³⁰ Su misión cuando pasó por este mun-

2018, pp. 49-50.

²⁶ Cf. Bourdin, Bernard, *La Genèse Théologico-Politique de L'état Moderne : La Controverse de Jacques I^{er} D'Angleterre Avec le Cardinal Bellarmine*, París, Presses Universitaires de France, 2004, p. 169.

²⁷ Lessay, Frank, “Hobbes, Rome's Enemy” en Adams, Marcus (ed.), *A companion to Hobbes*, New Jersey, Wiley Blackwell, 2021, p. 339.

²⁸ Tutino, Stefanía, “Introduction” en Bellarmine, R., *On Temporal and Spiritual Authority*, Indianapolis, Liberty Fund, 2012, p. x.

²⁹ *Ibid.*, p. xiii.

³⁰ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 780.

do consistió en predicar y enseñar, y no en obligar. Por lo tanto, si Cristo no tuvo poderes temporales en lo relativo a mandar, juzgar y castigar, menos aún pudo transferírseles a los apóstoles o la Iglesia.

En lo que respecta específicamente al texto de Bellarmino contra el cual se discute, la controversia *De Summo Pontifice* está dividida en cinco libros: 1) “De Romani Pontificis Ecclesiastica Hierarchia” (“Sobre la jerarquía eclesiástica del romano pontífice”); 2) “De Summo Pontifice” (“Sobre el sumo pontífice”); 3) con el mismo título a modo de continuar el tema, “De Summo Pontifice” (“Sobre el sumo pontífice”); 4) “De potestate spiritali Summi Pontificis” (“Sobre el poder espiritual del sumo pontífice”); 5) “De potestate Pontificis temporalis” (“Sobre el poder temporal del pontífice”). Hobbes discutirá las tesis centrales de los primeros cuatro libros y se detendrá minuciosamente en el quinto, que es donde Bellarmino expone su tesis de la potestad indirecta. Como mi escrito se centra en el problema de la potestad indirecta, me detendré en lo que sigue sólo en analizar los argumentos y las objeciones de Hobbes a aquella.³¹

En cuanto al libro quinto del *De Summo Pontifice*, según el filósofo británico es posible identificar cuatro conclusiones que extrae el cardenal de su escrito: 1) que el papa no es señor de todo el mundo; 2) que el papa no es señor de todo el mundo cristiano; 3) que el papa (fuera de su propio territorio) no tiene ninguna jurisdicción temporal directamente; 4) que el papa tiene (en los dominios de otros príncipes) el supremo poder temporal indirectamente.³² Hobbes está de acuerdo con las primeras tres conclusiones, no así con la cuarta, con la que se detendrá a objetar cada argumento de Bellarmino.

Las objeciones que eleva Hobbes a los argumentos del cardenal cuando polemiza la teoría de la potestad indirecta son tomados sólo de los capítulos VI y VII de tal libro, aunque no menciona a todos y el primero es reordenado. Esta síntesis y este recorte se explican cuando se refiere al libro de Bellarmino por primera vez en el *Leviahtan*: Hobbes aclara que, si bien examinará dicho texto

debido a su importancia, lo hará “tan brevemente como pueda”.³³ En mi opinión, esto no nos priva de conocer los puntos centrales de la discusión.

El primer argumento de Bellarmino que Hobbes trae a la palestra es el relativo a la superioridad del poder espiritual ante el temporal debido a que el fin del primero, la salvación eterna, es superior al del segundo, la paz terrenal. De esta manera, el poder político se presenta como un medio para obtener el fin mayor, por lo cual la posibilidad de interferir en él es legítima. Para ello, el cardenal usa, en un primer momento, un símil utilizado por muchos (*permulti*) sobre el arte para hacer riendas o monturas (*fraenifactoriam artem*) y su vínculo con el arte de montar a caballo.³⁴ Como el fin del primero está subordinado al fin del segundo, este tiene prioridad sobre aquel y puede prescribirle reglas. De esta manera, el poder político es un medio del poder eclesiástico, pues el fin de este es superior. Sin embargo, en un segundo momento, Bellarmino observa que ese símil no es del todo adecuado para transponerlo a la temática del poder, porque el primer arte sólo existe en función del segundo, es decir que si se remueve el segundo el primero no tendría razón para existir. En cambio, “el poder político no existe solamente por el poder eclesiástico”,³⁵ como ejemplo de ello pueden tomarse los reinos infieles, donde se verifica la existencia del poder político y no del poder eclesiástico. Ambos poderes tienen su propia autonomía, distintos orígenes y fundamentos, el problema será luego qué tipo de relación poseen, pero lo importante es remarcar que uno no es derivado del otro.

Por eso, toma otro símil “más apto” (*aptior*) propuesto por Gregorio Nacianceno entre el espíritu y la carne, ambos pueden estar tanto separados como juntos. Separados pueden estar en los animales, donde se verifica carne sin espíritu, o en los ángeles, donde encontramos espíritu sin carne; juntos, en el ser humano. Y es precisamente en este donde se observa también que lo espiritual es superior a lo material, imponiéndole castigos, ayuno u otras

³¹ Un trabajo que remite a otros aspectos de la polémica entre Hobbes y Bellarmino es Springborg, Patricia, “Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine. Leviathan and The Ghost of the Roman Empire” en *History of Political Thought*, vol. 16, n° 4, 1993, pp. 503-531.

³² Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 908.

³³ *Ibíd.*, XLII, p. 866.

³⁴ Este símil clásico ya se encuentra en el primer capítulo del primer libro de la *Ética a Nicómaco*, 1094a11. Allí dice que “la fabricación de frenos [*χαλινοποιική*] y todos los otros arreos para los caballos se subordinan a la equitación” (trad. J. P. Bonet, Madrid, Gredos, 1985, pp. 129-130).

³⁵ Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., p. 1069.

aflicciones, por ejemplo. En lo que respecta al vínculo entre poder político y poder espiritual, ya dentro de la tradición cristiana, también hubo un tiempo cuando estuvieron separados, como lo fue con los apóstoles cuando era sólo poder eclesiástico, pero “algunas veces juntos (*quandoque cunctae*)”³⁶ como “ahora”, afirma el cardenal sin ambages. De esta manera, el poder eclesiástico, que tiene a su cuidado el fin mayor de la salvación eterna, puede interferir legítimamente el poder temporal cuando lo considere, del mismo modo que lo hace el espíritu con la carne en el ser humano.

Hobbes comienza su objeción a este primer argumento del siguiente modo. Que un arte esté subordinado a otro, no significa que las personas que realicen ese arte lo estén. “El poder es un accidente de las personas” sentencia Hobbes.³⁷ El arte de hacer monturas está subordinado al arte del jinete, pero de allí no se infiere que la persona que hace la montura esté subordinada a la persona que monta el caballo. Del mismo modo, se puede agregar, quien fabrica papel, lo puede hacer como medio para que el escritor redacte sus textos –el fin de hacer papel–, pero eso no implica que la persona que fabrica papel deba obedecer a la persona que escribe. La comparación es falaz. Entonces, si bien podríamos admitir que el gobierno temporal es un medio para obtener la felicidad espiritual, de ello no se sigue que quien detente el poder de ese medio, es decir el gobernante temporal, rey o Estado, debe someterse al gobernante espiritual, obispo o papa. Hobbes podría haber aludido a su propia teoría sobre el Estado, porque sólo existe un soberano por territorio y es él el que decide sobre cuestiones temporales y espirituales, pero prefiere atacar la limitación del argumento propuesto por el cardenal.

En relación al segundo aspecto de la argumentación de Bellarmino, la teoría de Hobbes está de acuerdo en que el poder espiritual y el poder temporal existen de modo independiente, y que históricamente han estado separados y que hoy están juntos en los reinos cristianos, pero niega categóricamente que el poder espiritual tenga potestad de coerción y que pueda interferir legítimamente en el temporal. La obediencia que reclaman los Estados a sus súbditos está legitimada en un pacto originario donde transfieren el derecho a autogobernarse a cambio de protección, debido a la autoconciencia

de la imposibilidad de llegar a acuerdos sin la necesidad de un tercero que zanje las disputas. Por lo cual, el gobernante puede ejercer la coerción cuando la situación lo requiera. Nada de esto se registra en el vínculo que tuvieron los apóstoles con Cristo, ni en las enseñanzas y la misión que dejó este a aquellos.

El siguiente argumento que refiere Hobbes no se encuentra en el capítulo VI del quinto libro del *De Summo Pontifice*, sino en el VII, pese a que los presenta como parte del mismo recién analizado. Este afirma lo siguiente: “Reyes y pontífices, clérigos y laicos, no forman dos repúblicas, sino una: la Iglesia. Están todos en un solo cuerpo, *Romanos XII* y *I Corintios XII*, y en todos los cuerpos los miembros están conectados unos de otros, y no es correcto afirmar que lo espiritual depende de lo temporal. Por lo tanto, lo temporal depende de lo espiritual, y está sujeto a éste”.³⁸ Aquí Hobbes plantea dos objeciones, una relativa a cada parte de este argumento. En primer lugar, la experiencia demuestra que existen muchos Estados, Francia, Venecia, Inglaterra, etc., y que tampoco existe una sola Iglesia, pues además de las nacientes Iglesias nacionales modernas, existe una división más antigua entre Roma y Bizancio, que demuestra que los cristianos no tuvieron un solo jefe espiritual. En segundo lugar, los miembros de cada República están integrados o cohesionados, lo cual es cierto, pero no por la influencia del obispo de Roma sobre ellos, sino por el ejercicio del poder temporal al cual se le ha consentido obediencia a cambio de paz y concordia, que es “el alma de la República, por lo que, si falla, la República se desintegra en una guerra civil”.³⁹

Luego de esto, Hobbes hace mención de este argumento en el mismo capítulo VII, que transcribo en parte: “Una República puede, en tanto que es algo completo y autosuficiente, mandar a otra, no sujeta a ella, a cambiar su administración y aun a deponer a su gobernante e instalar a otro cuando no puede defenderse de la injusticia. Entonces, aún más, puede una república espiritual mandar a una temporal, sujeta a ella”.⁴⁰ Que una República o Estado se puede defender de otra, ha quedado demostrado en las dos primeras partes del *Leviathan*, como en sus obras anteriores de teoría política. Al ser un

³⁶ *Ibíd.*, p. 1070.

³⁷ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 914.

³⁸ *Ibíd.*, p. 1071.

³⁹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 916.

⁴⁰ Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., cap. VII, p. 1073.

Estado soberano y tener la misión principal de la paz interior y la defensa exterior, no hay ningún impedimento de que, si se ve amenazado, actúe sin más limitaciones que las que puede establecer la ley natural que rige a las naciones entre sí. Por otro lado, “en este mundo no existe una República espiritual”.⁴¹ Según la lectura de Hobbes del Evangelio, se distinguen tres elementos de la misión de Cristo: el primero, el de ser redentor o salvador; el segundo, como pastor, consejero o maestro; y el tercero, como rey, pero bajo su Padre, cuando vuelva al mundo y se cierre la historia. En ningún momento el Salvador crea una república espiritual, y tampoco ejerce ningún tipo de poder temporal entre sus apóstoles, menos aún contra los poderes establecidos. Pero en “el mundo venidero, en la resurrección, cuando los que han vivido justamente, y creído que él era el Cristo, resurjan en cuerpos espirituales (donde murieron naturales), es, entonces, cuando nuestro Salvador juzgará al mundo y conquistará a sus adversarios, realizando una República espiritual”.⁴²

Lo que Hobbes menciona como tercer argumento, pero que en rigor es el cuarto al que se hace referencia, es el siguiente: “No se permite a los cristianos tolerar a un rey infiel o hereje, si él se propone atraerlos a su herejía o infidelidad. Pero juzgar si un rey está atrayendo la herejía o no, pertenece al pontífice. Por eso, pertenece al pontífice juzgar si un rey debe ser depuesto o no”.⁴³ En primer lugar, Hobbes define que una herejía no es otra cosa, sino una opinión privada, obstinadamente mantenida, y contraria a la opinión que la persona pública ordenó que fuese enseñada. Por lo cual, si el soberano establece una opinión, ha de ser enseñada a sus súbditos, nunca puede ser una herejía. En segundo lugar, objeta la interpretación que hace el cardenal de *Deuteronomio* XVII, donde Dios prohíbe a su pueblo elegir a un gobernante extranjero, es decir, alguien que no profese su misma fe. Por lo cual, a los cristianos también se les prohíbe lo mismo, infiere el cardenal. Pero de lo que se trata, aclara Hobbes, no es de escogerlo, sino de deponerlo, lo cual es siempre injusto. No obstante, Bellarmino propone una arriesgada interpretación de por qué los primeros cristianos no depusieron a Nerón, Diocleciano o Juliano el apóstata, entre otros emperadores romanos, siendo que supuestamente es una obligación impuesta

por Dios mismo. Lo que pasó fue que “el poder temporal estaba falto de cristianos” (*deerant vires temporales christianis*).⁴⁴ A lo que rápidamente objeta Hobbes que Cristo, teniendo a su favor doce legiones de ángeles, obedeció las órdenes de los romanos. Por lo cual, infiere que “no es, pues, por falta de fuerza, sino por motivos de conciencia que los cristianos toleraron a sus príncipes paganos”.⁴⁵ Para reforzar esta idea, es conveniente recordar la interpretación que propone Hobbes sobre el episodio bíblico de Naamán el sirio (2 Reyes, 5-17), unas cuantas páginas antes en el mismo capítulo XLII. Allí se pregunta: ¿qué ocurriría si un gobernante soberano prohíbe creer en Cristo a sus súbditos cristianos? Para lo cual lo primero que se debe tener en cuenta es que la fe es algo interno que Dios otorga a sus fieles, por lo tanto, es visible realmente sólo a los ojos de él. Además, los signos externos de un súbdito, como sus acciones y palabras, deben ser los que apruebe la ley, por lo tanto, esa acción o palabra no es suya, sino de su soberano. Cuando el profeta Eliseo cura a Naamán de su lepra, este comienza a creer en Dios en su corazón, lo cual le genera un gran conflicto. ¿Debe adorar a Rimón como obliga el rito externo de su soberano, pese a creer él en el Dios de Israel? ¿No es esto contradecir a Dios? Pero la respuesta de Eliseo soluciona el dilema: “ve en paz”. Desde lo cual Hobbes interpreta que, al ser la fe algo interno, no importan los signos externos, por lo cual Naamán puede ser un buen cristiano y un buen súbdito de su soberano infiel. La argumentación del cardenal cierra este argumento aludiendo a 1 Corintios, 6, que es cuando Pablo alienta a los cristianos de esa comunidad a solucionar sus pleitos entre ellos, y no llegar a los jueces. Pero esto, objeta Hobbes rápidamente, no implica intervenir el poder judicial, sino evitar llegar a él.

Seguido a esto, Hobbes refiere al argumento del bautismo que esgrime el cardenal, mediante el cual los reyes y príncipes que se convierten al cristianismo someten sus cetros a Cristo y prometen preservar y defender la fe cristiana.⁴⁶ Pero esto rápidamente se replica distinguiendo que los soberanos cristianos son súbditos de Cristo, no del papa, quien en todo caso puede estar a la par de ellos por sus dominios en Roma.⁴⁷

⁴¹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 918.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., p. 1073.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 922.

⁴⁶ Cf. Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., p. 1074.

⁴⁷ Cf. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, p. 924.

Como quinto argumento, el cardenal propone la siguiente interpretación del versículo de *Juan*, XXI: 15, cuando Jesús le encarga a Pedro, supuesto jefe de la Iglesia, según su interpretación: “apacienta mis ovejas”. Según Bellarmino, el pastor de ovejas tiene un triple poder sobre sus ovejas, que es análogo al del papa sobre sus fieles, y que es relativo: 1) a los lobos; 2) a los carneros; 3) al resto de las ovejas.⁴⁸ En cuanto a lo primero, lobos son los herejes, y así como el pastor puede sacarlos de sus dominios para cuidar a sus ovejas, el papa puede deponer príncipes infieles; en cuanto a lo segundo, los carneros, que con sus cuernos pueden herir, son como los reyes que obstaculizan la religión y atentan contra la intromisión del papa en sus dominios; por último, el pastor tiene poder para darle el alimento correspondiente a sus ovejas, del mismo modo que el pontífice debe prodigar el alimento espiritual adecuado a los cristianos. A todo esto, Hobbes replica a lo primero que, de la enseñanza evangélica de guardarse de falsos profetas, no se sigue que se reciba la potestad de deponer reyes; en relación a la intromisión del papa en los asuntos temporales, Cristo nunca lo hizo y además, dejó crecer el trigo junto al tizón hasta el día del Juicio; en relación a la última analogía, que el papa tenga poder de enseñar a los cristianos no implica que pueda imponer su enseñanza, pues no ha recibido poder de coerción, en el territorio de otros soberanos sin permiso de estos.⁴⁹

Por último, el cardenal se apoya en más ejemplos para intentar demostrar sus tesis, tomados de la Biblia (la muerte de Atalia por Joiada), de los primeros obispos (San Ambrosio) y de los mismos papas anteriores (Gregorio I, Gregorio II y León III).⁵⁰ Pero los ejemplos por sí no prueban nada, sino la interpretación que se hace de ellos, algo que como vemos ha hecho Hobbes en más de una ocasión.

Finalmente, la posición de Hobbes que cierra esta problemática es la estatal. Una vez aclarado que el poder espiritual no es ni un poder coactivo, ni tampoco puede incidir indirectamente en la esfera temporal, el Estado cristiano surge como el único asiento de la soberanía que reúne los dos poderes en un mismo cuerpo artificial, tal como se expresa magistralmente en el frontispicio del *Leviathan*.

Pero, la obediencia ahora de los súbditos no es debida a una casa real o a una persona natural, sino a un ente artificial, el Estado, que sustrae todo elemento personal en su configuración, lo que le otorga mayor imparcialidad al momento de ejercer sus derechos de soberanía. A su vez, la relación de mando entre el súbdito y el Estado es directa, sin intermediarios, y única, es decir, no hay otro poder que pueda reclamar la obediencia de ese mismo súbdito.

4. Reformulación contemporánea del problema

Ahora bien, la elección de un gran intelectual de la Iglesia de Roma fallecido treinta años antes (1621) de la publicación del *Leviathan*, como la situación de independencia de la Iglesia de Inglaterra de las disposiciones vaticanas desde hace casi un siglo, si tomamos en cuenta el restablecimiento definitivo del Acta de Supremacía de 1558 por Isabel I, pueden desorientar al lector sobre el objetivo y el destinatario de esta maniobra argumentativa de Hobbes. Pues esta amenaza papal no debería gravitar ya sobre un reino como el de Inglaterra, donde el monarca es “head of the Church”, o en otras partes de Europa, donde el luteranismo y el calvinismo doctrinariamente han fortalecido nuevas iglesias nacionales. Sommerville responde este enigma sin ambages:

Hobbes trata los puntos de vista presbiteriano y anglicano sobre el poder del clero como versiones modificadas de la teoría de Bellarmino, argumentando que incorporaron algunos de sus errores, pero no todos. Así, una refutación de Bellarmino derribaría simultáneamente las opiniones erróneas de presbiterianos y anglicanos.⁵¹

Esta estrategia retórica de objetar una doctrina o una idea que tiene defensores en el contexto de discusión donde se la critica –defensores que habitualmente están ubicados en lugares de poder–, pero aludiendo a un autor fallecido que la sostiene y aparentemente es ajeno a la coyuntura donde se está formulando la objeción, no es algo nuevo en la historia intelectual, sobre todo en escenarios de alta virulencia como lo fue el siglo XVII. Así, Hobbes al refutar

⁴⁸ Cf. Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., p. 1074.

⁴⁹ Cf. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, op. cit., XLII, pp. 924-926.

⁵⁰ Cf. Bellarmino, Roberto, *De Summo Pontifice*, op. cit., p. 1075.

⁵¹ Sommerville, Johann, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, op. cit., p. 114.

a Bellarmino está atacando veladamente a distintas versiones del clero inglés, que se presenta como una nueva amenaza al soberano. Desde una perspectiva de la historia intelectual, es una explicación totalmente viable –la relación de las tesis hobbesianas con ciertos principios anglicanos fue de alta tensión–, pero me parece que desde una lectura filosófico-política como la que pretendo hacer en este escrito, la inserción de esta extensa polémica en un texto como *Leviathan* nos alerta sobre un problema grave que, de hecho, se ha registrado en el transcurso de estos casi 400 años: la permanente amenaza de colonización del Estado por parte de los poderes indirectos.

Como muy bien interpreta Schmitt, Hobbes con su teoría quiere oponerse al “pluralismo medieval, a las pretensiones de las Iglesias (*von Kirchen*) y de otros poderes indirectos”.⁵² Es decir, que no sólo quiere evitar la total intromisión de los poderes de la Iglesia de Roma en los asuntos del Estado inglés, sino de cualquier Iglesia en particular, como puede ser la Iglesia anglicana u otras Iglesias nacionales, en cualquier Estado. A su vez, continúa Schmitt, los poderes indirectos, ahora refiriéndose al siglo XIX, se transfiguran “como partidos políticos, sindicatos, asociaciones civiles”.⁵³ Es decir, la problemática que suscita la doctrina papal de la potestad indirecta se actualiza mediante distintos actores que quieren torcer las acciones de gobierno hacia su propio beneficio, desentendiéndose de problemáticas comunes y no asumiendo el riesgo que implica tomar el poder. Para explicitar esta idea, Schmitt cita una frase de Burckhardt en *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, aunque sin referenciarla, de la cual me permito reproducir el párrafo entero desde donde se extrae, debido a su elocuencia. Allí el erudito historiador suizo afirma que ciertos papas:

Impresionan por su enorme audacia con la que enfrentan el mundo profano y le imponen su dominio, no obstante, carecen, entre otras cosas, de la coyuntura para desarrollar la real grandeza de los dominadores. Porque ellos *no gobiernan directamente*, sino *por medio de poderes temporales* que, primero maltratan y humillan, por lo cual no se identifican con ninguna nación, para luego intervenir en el terreno de la cultura con prohibiciones y con medios policíacos.⁵⁴

⁵² Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, op. cit., p. 116.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Druck, Hallwag Bern, 1941, p. 354

Pero a diferencia de estas intervenciones papales, los poderes indirectos denunciados por Schmitt tienen dos características: 1) no asumen su condición de tal y algunos actúan desde las sombras o el anonimato, perturbando la “plena coincidencia entre mandato estatal y peligro político, poder y responsabilidad, protección y obediencia”, y esto con el único fin de “obtener todas las ventajas sin asumir los peligros del poder político”;⁵⁵ 2) son los poderes locales los que afectan la gobernabilidad y no los extranjeros.

Otra actualización de la problemática de la doctrina de los poderes indirectos, quizá más acorde con su versión originaria, pues es hecha en el terreno de las relaciones internacionales, es la propuesta por Havercroft, quien llega a afirmar que “el Consejo de Seguridad de la ONU actúa como juez último para determinar si el comportamiento de un Estado justifica una intervención internacional. En este sentido, el Consejo de Seguridad está adoptando crecientemente una autoridad similar a la que ejerció el Papa durante la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna”.⁵⁶

Havercroft refiere al desarrollo que tuvo, a principios del siglo XXI, la norma estipulada por la ONU referenciada como “Responsabilidad de Proteger (R2P)”, que poseen los Estados y este organismo internacional cuando aquellos no cumplen con la protección debida a sus ciudadanos. La estipulación de esta nueva normativa fue una respuesta a varias acciones ineficaces de la ONU frente a las masacres de grupos indefensos en ciertos Estados emergentes durante el fin del siglo XX.⁵⁷ Esta norma, que está bajo la autoridad del Consejo de Seguridad de dicho organismo internacional, posee tres elocuentes “pilares” que la sostienen:

1. Cada Estado tiene la responsabilidad de proteger a su población de cuatro crímenes atroces: genocidio, crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad y depuración étnica.

(énfasis propio).

⁵⁵ Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, op. cit., p. 116.

⁵⁶ Havercroft, Jonatan, “Was Westphalia ‘all that’? Hobbes, Bellarmine, and the norm of non-intervention”, en *Global Constitutionalism*, vol. 1, n° 1, 2012, p. 137.

⁵⁷ Estos crueles episodios merecen mencionarse: 1) el genocidio en Ruanda ocurrido en 1994, donde cerca de 800.000 ruandeses fueron masacrados por los extremistas hutu; y 2) el genocidio de Srebrenica ocurrido en 1995, donde los serbobosnios asesinaron sin piedad, en menos de 10 días, a 8.372 bosnios.

2. La comunidad internacional tiene la responsabilidad de alentar y ayudar a los Estados individuales a cumplir con su responsabilidad de proteger.
3. Si un Estado está cometiendo crímenes atroces, o manifiestamente no quiere o no puede proteger a su propia población, la comunidad internacional debe tomar medidas colectivas apropiadas, en una respuesta oportuna y decisiva, de conformidad con los requisitos de la Carta de la ONU.⁵⁸

La diferencia sustancial con el señalamiento de Schmitt hace ya casi 100 años atrás es que esta posibilidad de intervención en un Estado soberano, en un principio, no es implementada desde las sombras por ciertos grupos poderosos y opacos, sino que es llevada adelante mediante una normativa explícita y fundada en fines superiores, como la dignidad del ser humano o la paz mundial, por un órgano supranacional legitimado en el consenso de sus miembros y con un recorrido histórico institucional y comprobable. Es muy loable ocuparse de no permitir que grupos armados masacren poblaciones indefensas. Pero, además de reproducir una dinámica similar a la del papa en los reinos, esta intervención sobre los Estados, que pone en peligro su configuración soberana, ha recibido numerosas críticas que develan sus verdaderos fines ocultos. Noam Chomsky, por ejemplo, si bien considera que tal regla demanda mayor discusión y que podría ser útil, denuncia que aún sigue siendo un “arma de la intervención imperial a voluntad”⁵⁹ de la OTAN y que sólo se aplica según los intereses de los poderosos.⁶⁰

⁵⁸ “¿Qué es R2P”. <https://www.globalr2p.org/what-is-r2p/>, consultado el 02/03/2025.

⁵⁹ Chomsky, Noam, *The Responsibility to Protect*. <https://chomsky.info/>, consultado el 04/03/2025.

⁶⁰ En la misma línea que la crítica anterior, un estudioso de las relaciones internacionales como Nicholas Glover no duda en afirmar que “la «comunidad internacional» privilegia la construcción de un Estado administrativo de seguridad/gobierno controlado por Estados liberales [...] capaz de gestionar, controlar, regular y ordenar la población. En este sentido, la R2P representa una falsa emancipación, ya que da prioridad a la gestión del riesgo a través de una intervención violenta oportunista contra los «Estados fallidos»”, *A critique of the theory and practice of R2P*. <https://www.e-ir.info/>, consultado el 08/02/2025.

Conclusión

He mostrado que el lugar de privilegio asignado por Hobbes en su teoría de la soberanía estatal a la doctrina de la potestad indirecta defendida por Bellarmino no obedece solamente a motivos coyunturales, sino estructurales. La amenaza del poder indirecto se presenta, entonces, como un problema concomitante a la existencia misma del Estado, que es necesario asumir tanto desde el punto de vista del ejercicio del poder como desde un ejercicio intelectual. Esto ya lo vislumbró Schmitt a principios de siglo XX en un libro enigmático, y lo documentaron los teóricos de las relaciones internacionales a principios del siglo XXI con evidencias teóricas y empíricas en textos que denuncian una hegemonía camuflada por órganos supraestatales.

El nuevo suelo donde se asienta hoy el Estado parece distanciarse mucho de aquel mundo moderno donde esta institución política se pensó y comenzó a funcionar. Nuevas amenazas globales como el narcotráfico o el terrorismo trans-nacional, o inusitados avances tecnológicos que hacen imperceptibles las barreras internas y externas de los Estados, que inciden con sus algoritmos en las voluntades supuestamente libres de sus miembros o que nos conectan con un trans-humanismo desconcertante, nos seducen a que dejemos de lado la constelación conceptual moderna para pensar lo político con un instrumental teórico nuevo que dé cuenta de estas (y otras más) inéditas transformaciones. Sin embargo, la vigencia de la problemática por el poder soberano entre un inglés protestante y un católico en el siglo XVII, reformulada en la actualidad mediante las intervenciones de los organismos internacionales en los Estados nacionales, parece acortar las distancias y alertarnos sobre un problema recurrente, obviamente con nuevos actores.

Esta vigencia, considero, demuestra una dinámica del poder que no se detiene con nuevas formas políticas, sino que las utiliza como ropaje para presentarse de modo novedoso y poder desorientarnos y evitar así ser pensadas en profundidad. El pensamiento de lo político, entonces, debe despejar este mundo de seductoras transformaciones y adentrarse en sus resortes más ocultos que, al parecer, no son muy distintos de épocas pasadas.

Bibliografía

- Aristóteles, *Ética nicomáquea*, trad. J. P. Bonet, Madrid, Gredos, 1985.
- Bellarmino, Roberto, *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis Haereticos*, tribus tomis comprehensae, Ingolstadt, Ex Officina Typographica Davidis Sartori, 1588. Primi tomi controversiae, *De summo pontífice, capite militantis Ecclesiae*.
- Bertelloni, Francisco, “Antecedentes medievales del caso de excepción de Carl Schmitt” en Dotti, Jorge y Pinto, Julio (comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 31-42.
- , “El problema de la doble soberanía” en *Deus mortalis*, n° 12, 2018, pp. 13-36.
- Bloch, Marc, *La société féodale*, París, Albin Michel, 1968.
- Bourdin, Bernard, *La Genèse Théologico-Politique de L'état Moderne: La Controverse de Jacques I^{er} D'Angleterre Avec le Cardinal Bellarmine*, París, Presses Universitaires de France, 2004.
- Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Druck, Hallwag Bern, 1941.
- Chomsky, Noam, *The Responsibility to Protect*. <https://chomsky.info/>, consultado el 04/03/2025.
- de Tournai, Étienne, *Summa de Decretis proemium*, en *Patrologiae*, accurate J-P Migne, Tomus CCXXI, 1885.
- Glover, Nicholas, *A critique of the theory and practice of R2P*. <https://www.e-ir.info/>, consultado el 08/02/2025.
- Havercroft, Jonatan, “Was Westphalia ‘all that’? Hobbes, Bellarmine, and the norm of non-intervention, en *Global Constitutionalism*, vol. 1, n° 1, 2012, pp. 120-140.
- Hobbes, Thomas, *Three Discourses*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- , *Leviathan*, Noel Malcom (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Lessay, Frank, “Hobbes, Rome’s Enemy” en Adams, Marcus (ed.), *A Companion to Hobbes*, New Jersey, Wiley Blackwell, 2021, pp. 332-347.
- Martín de Agar, José T., “Potestad indirecta” en *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. VI, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2020, pp. 316-320.
- Martinich, Aloysius P., *Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Rose, Matthew, “Hobbes contra Bellarmine” en *Journal of Moral Theology*, vol. 4, n° 2, 2018, pp. 43-62.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln-Löwenich, Hoheheim, 1982.
- Sommerville, Johann, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, London, Palgrave Macmillan, 1992.
- Springborg, Patricia, “Thomas Hobbes and Cardinal Bellarmine. Leviathan and The Ghost of the Roman Empire” en *History of Political Thought*, vol. 16, n° 4, 1993, pp. 503-531.
- Tutino, Stefanía, “Introduction” en Bellarmine, R., *On Temporal and Spiritual Authority*, Indianapolis, Liberty Fund, 2012, pp. ix-xxii.

crónicas

XIX CONGRESO DE LA INTERNATIONAL ASSOCIATION OF WOMEN PHILOSOPHERS (IAPH)

Feminismos hoy. Contribuciones filosóficas contra las violencias, la discriminación y las exclusiones.

“Una crónica metafilosófica”

GIOVANNA MIOLLI¹

(UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA – ITALIA)

1. Del dolor compartido a las ideas

Somos personas que pasamos gran parte de nuestra vida en el ámbito académico, dividiendo el tiempo entre clases, conferencias, reuniones, mucha burocracia, investigación y eventos científicos. Asistimos a congresos (también) porque esta actividad forma parte de nuestra labor. Sin embargo, pocos son los encuentros que tienen el potencial de cambiar la forma en que *hacemos* nuestro trabajo el día siguiente o el mismo día. El congreso *Feminismos hoy. Contribuciones filosóficas contra las violencias, la discriminación y las exclusiones*, que tuvo lugar

en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires del 31 de julio al 4 de agosto de 2023, fue una de esas oportunidades de cambio.

¿Por qué y cómo ha sido posible? ¿De dónde surge el deseo de transformación? Surge del propósito de mejorar las condiciones sociales en las que vivimos. En otras palabras, surge porque, como escribió bell hooks, “[we want] to make the hurt go away” (queremos hacer desaparecer el dolor), (bell hooks, “Theory as Liberatory Practice” en *Yale Journal of Law and Feminism*, 4/1, 1991, p. 1). Este dolor se nombra en el título del congreso: violencia, discriminación,



Repensar el canon filosófico y la práctica de la filosofía” Parte 1

Mary Ellen Waithe, Virginia López Domínguez, Nastassja Pugliese, Natalia Strok y Jimena Solé

exclusión. Son fenómenos que también atraviesan el espacio filosófico, lejos de ser un mundo de “puras” (bellas) ideas. Reconociendo esto, nos preguntamos: ¿cómo podemos generar una transformación en nuestra forma de pensar y actuar la filosofía? ¿Cómo podemos hacer que desaparezca el dolor? A partir de estas preguntas, propondremos una “crónica metafilosófica” del congreso *Feminismos hoy*. Con ello nos referimos a una narración crítica de cómo el evento fue también una oportunidad para un cambio consciente no sólo en nuestras teorías, sino también en nuestras prácticas filosóficas.

En esta crónica razonada, la selección de algunos aspectos

es inevitable dada la riqueza de contenidos del congreso. En el transcurso de cinco días, comprendidos entre un acto de inauguración y uno de clausura, se entretijeron ocho paneles plenarios, veintiún simposios temáticos divididos en varias sesiones, diez mesas redondas, seis conversatorios y seis talleres. Fue un evento extenso, articulado, plural. Alegre.

En conjunto, se ofreció un buen mapa de las cuestiones abordadas por las teorías feministas en la actualidad, especialmente en el contexto occidental. Sin embargo, no faltaron referencias a perspectivas no occidentales. Un vistazo al programa y a las secciones da una idea de

¹ Esta publicación forma parte del proyecto InRatio (PI: Giovanna Miolli), que ha recibido financiación del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en el marco del acuerdo de subvención Marie Skłodowska-Curie n.º 101025620.

las orientaciones, de las pistas sobre las que se trabaja para producir cambios y responder, justamente, a ese dolor.

La cartografía resultante abarca campos como la epistemología, la fenomenología, el análisis de la tecnología y el lenguaje; explora enfoques interdisciplinarios, decoloniales, interseccionales y ecológico-ambientales; se centra en conceptos tradicionalmente asociados a lo “femenino”, como maternidad, nacimiento, afectos, cuidado, pero los redefine en clave crítica. Trata asuntos relacionados con la violencia, la subalternidad y la desigualdad social, y cuestiona los ámbitos de la ciudadanía, el activismo, la academia y las prácticas profesionales. Además, y en esto nos detendremos, el congreso puso un énfasis importante en cómo las teorías feministas nos ayudan a transformar, esperemos que para mejor, la educación (institucionalizada y no) y la enseñanza de la filosofía. En otras palabras, nos ayudó a preguntarnos: ¿con qué herramientas podemos generar un espacio epistémico-filosófico más justo y plural?

2. Canon filosófico y acoso en el mundo académico: ¿un *off-topic*?

Un punto ineludible de la agenda de las filosofías feministas actuales es el cuestionamiento del canon filosófico: tradicionalmente masculino, occidental, blanco, europeo, “etc.”. La lista se recita a veces mecánicamente, con la implicación de que las palabras casi han perdido su significado. Sin embargo, la larga enumeración de adjetivos ante la que muchos fruncen el ceño debería molestar no por su repetitividad, sino por el peso que ha tenido y las operaciones filosóficas que ha legitimado. En línea con este proceso de deconstrucción y reconstrucción, una sección del congreso fue dedicada a “Repensar el canon filosófico y la práctica de la filosofía”. El panel se dividió en dos sesiones durante dos días sucesivos. En la primera sesión, moderada por Natalia Strok y Jimena Solé, participaron Mary Ellen Waithe, Virginia López Domínguez y Nastassja Pugliese. La segunda sesión contó con Silvia Manzo, Ruth Hagengruber y Carolina Araújo, bajo la moderación de Sofía Calvente y Natalia Lerussi.

Para comprender el valor de este panel, nos gustaría empezar por el final de la historia,

es decir, el debate colectivo que siguió a la primera sesión. Uno de los temas que habían emergido durante el panel fue la exclusión de las mujeres (así como de otros grupos marginados) del relato visible y consolidado históricamente –el mismo relato que se refleja en los manuales de filosofía para secundaria, por ejemplo. En este contexto, también se habló del descrédito y del acoso a las mujeres en los lugares académicos, fenómenos que habían traído consecuencias muy graves en la vida de algunas de las conferenciantes: desde cambiar de continente, grupo de investigación, autor y argumento estudiados, hasta tener que lidiar con el *mobbing* constante, pasando por la potencial interrupción al nacer de una carrera universitaria en base a prejuicios sexistas.

Durante el debate general que siguió a las presentaciones, hubo dos reacciones dignas de atención. 1) Un participante comentó que también fue discriminado dentro de la academia por ser demasiado mayor cuando empezó y terminó su doctorado. El prejuicio de la edad, y de la etapa de la vida con respecto a la cual se considera socialmente apropiado hacer un doctorado y luego seguir una carrera académica, minó sus

posibilidades de realización en la academia. 2) Un comentario escuchado por casualidad en la fila posterior. Una persona dijo a su vecino: “Empezamos hablando sobre el canon y terminamos hablando de acoso”. Su tono sugería que nos habíamos salido del tema.

La primera intervención de alguna manera “chirrió”. Parecía desplazar el centro del discurso con una maniobra ilegítima. ¿Por qué causaba este efecto? ¿Y la persona que había desviado la atención hacia la discriminación por motivos de edad se había alejado realmente del tema? En cuanto a la primera pregunta, el comentario chirrió porque como gesto retórico-argumentativo recordaba a la respuesta #AllLivesMatter al movimiento #BlackLivesMatter. Donna J. Haraway expone muy bien el problema en una nota del cuarto capítulo de su libro *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (Duke Durham-London, University Press, 2016, p. 207, nota 12). Responder con “todo” a la puesta de relieve de “algunxs”, es decir, de casos específicos, significa oscurecer un problema real. Es como decir que un tipo determinado de violencia no es tan importante porque el verdadero problema es la

violencia en sí. De poco sirve remitirse a datos y estadísticas. Esta generalización lleva a respaldar un universal abstracto (por ejemplo, la violencia como género universal, o mejor dicho, una violencia genérica) y a quitar relevancia a las condiciones específicas y situadas en las que ciertos tipos de violencia, en contextos puntuales, se dan más que otros. Volviendo al ejemplo, la frase “*Black Lives Matter*” ciertamente no niega que todas las vidas tienen valor. La cuestión, sin embargo, es otra: existe el problema de la especificidad, de una condición particular que en un contexto particular sufre una discriminación específica.

De forma similar, la intervención de la persona que introdujo el aspecto de la edad como respuesta (o reacción) a un discurso sobre acoso y discriminación de género podía sonar así: todos en la academia, por diversas razones, estamos discriminados. Por la edad, por ejemplo. O quizá porque no hemos tenido “suerte” en las dinámicas de poder que se juegan en muchos departamentos de todo el mundo (y que también tienen en cuenta la edad). O, cambiando de plano, por nuestra orientación sexual, color de piel, origen geográfico. Con

la acumulación de ejemplos y casos, por legítimos que sean, el movimiento lógico que sigue es pasar de “las mujeres son discriminadas en la academia” por razones de género y sexo a “todxs somos discriminados en la academia”. O de “la academia discrimina a las mujeres” a “la academia discrimina a todxs”. Esto hace que se pierda de vista un tipo específico de violencia, por muy entrelazada que sin duda esté con otras. Frente a esta generalización, es importante mantener un enfoque situado, que reconozca, en palabras de Haraway, “especificidades, prioridades y urgencias” (*ibíd.*).

La intervención de la persona en cuestión, por tanto, chirrió porque contenía el riesgo de la generalización, trasladaba el discurso de un problema a otro problema. Al mismo tiempo, esta persona algo tenía de razón: no estaba fuera del contexto de las razones válidas. Precisamente una reflexión metafísica feminista (interseccional) debería ser capaz de asumir también esta dimensión de la reflexión: no excluir a priori el comentario por estar fuera de foco, sino acoger la señalización y empezar a comprender cómo este factor se entrecruza y codetermina con

otros aspectos que se dan en las formas de violencia y exclusión dentro del ámbito académico y de la disciplina filosófica. En otras palabras, casos como el mencionado, en los que hay dudas y estridencias, pero también buenas razones, motivan la necesidad de desarrollar una metafísica feminista, cuya urgencia también ha sido destacada, como veremos enseguida, por Araújo. Cuestiones similares llaman la atención sobre un punto: es importante forjar nuevas herramientas conceptuales, hacer las distinciones necesarias, pero también destacar las intersecciones. En otras palabras: profundizar un poco más en la complejidad.

¿Qué decir en cambio sobre el segundo comentario citado? ¿Qué tienen que ver el canon y el acoso, un aspecto tan aparentemente teórico y otro tan aparentemente práctico, vinculado a condiciones sociales materiales? Hoy la respuesta es muy clara, aunque no esté suficientemente difundida ni concientizada en las distintas subdisciplinas filosóficas. Es una respuesta que las llamadas teorías anti-opresivas (como las teorías feministas y decoloniales) han contribuido a enriquecer. La producción de conocimiento (una cuestión tan

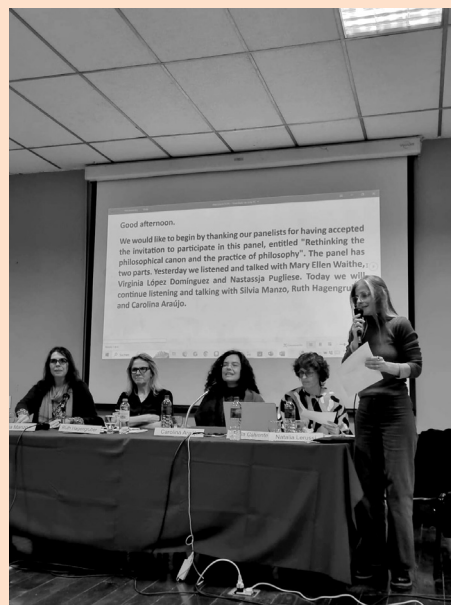
teórica, aparentemente) está inervada por estructuras de poder, que incluyen procesos de invisibilización y exclusión. Durante mucho tiempo este aspecto no fue considerado como parte de la *formación* de las teorías o de los conceptos. La producción de conocimiento se arraiga en *prácticas* epistémicas que incorporan lógicas específicas, es decir, formas de pensar sistemas de relaciones. Estas mismas lógicas no sólo informan el canon aparentemente “teórico”, sino que organizan el mundo que lo produce.

Entonces, ¿qué tienen que ver el canon y el acoso? Las lógicas y prácticas que han conducido a un canon descaradamente masculino, blanco y occidental son las mismas que sustentan la exclusión y discriminación de los sujetos subalternos que desean producir teoría filosófica u ocupar un espacio en la academia. Es difícil transformar el canon (y, por tanto, el relato principal de la historia de la filosofía) porque siguen faltando las condiciones materiales y conceptuales, las prácticas, para promover la investigación por parte de mujeres y otros grupos infrarrepresentados. Por mucho que esto haga tambalear a los puristas de la teoría, la filosofía es igualmente una

práctica (epistémica) social que, si no se somete a un análisis crítico, perpetúa una determinada forma de representar a las mujeres, su (falta de) autoridad epistémica, su papel en las dinámicas de poder que impregnan la academia.

Reconocer esto echa por tierra la idea de que si hacemos teoría podemos desresponsabilizarnos, o no ocuparnos, de las implicaciones prácticas de nuestra teorización. Por el contrario, hacer *buena filosofía* (volveremos sobre ello) no nos permite desentendernos de las exclusiones que producimos, las condiciones que avalamos, las normas que confirmamos o las subjetividades que invisibilizamos, así como de las apropiaciones conceptuales de las que hacemos uso. La cuestión no es “simplemente” práctica (¡aunque eso bastaría!), sino exquisitamente teórica: prescindir de estos aspectos sería admitir supuestos en nuestra elaboración de teorías que no están discutidos ni justificados.

A pesar, pues, del aparente *off-topic*, lo que se estaba produciendo con motivo del congreso *Feminismos hoy* era potente y oportuno, incluso “revolucionario” para muchas de nosotras poco acostumbradas a la explicitación de este tipo de



"Repensar el canon filosófico y la práctica de la filosofía"
Parte 2. Silvia Manzo, Ruth Hagengruber, Carolina Araújo,
Sofía Calvente y Natalia Lerussi

discurso en el contexto laboral académico. Que en el auditorio de una de las universidades más importantes de América Latina, en el corazón de la institución, se hable de acoso, y no como charla de bar o confesión privada sino como análisis epistémico-social de su papel estructural en la producción de relaciones y conocimiento, es un hecho para nada descontado. A menudo se reflexiona sobre los peligros de la academización del feminismo: cuando un movimiento antiopresivo y crítico se “normaliza” en las filas de la academia, cuando los conceptos disruptivos son absorbidos y utilizados por académicxs privilegiadxs, incluso los feminismos

corren el riesgo de perder el impulso transformador que proponen. El peligro está. Sin embargo, este tipo de debate, llevado a cabo en el auditorio de una universidad que reunió a académicxs y estudiosxs de todo el mundo en un congreso es uno de los resultados positivos de la entrada del feminismo en el ámbito académico.

3. Transformar el canon filosófico

El hilo conductor de esta crónica metafilosófica es el vínculo de codeterminación entre teoría y prácticas. El panel que estamos examinando permitió explorar la conexión entre la producción de conocimiento filosófico y las condiciones materiales y conceptuales en las que se realiza la práctica filosófica.

El panel se estructuró en forma de diálogo. Cada ponente tenía la tarea de responder a tres grupos de preguntas previamente facilitadas por las organizadoras. Además, cada participante dispuso de antemano de los textos de las demás participantes, cada una de ellas tenía preparadas las preguntas que dirigiría a sus colegas.

Los tres grupos de preguntas eran los siguientes:

- ¿En qué momento sintió la necesidad de trabajar hacia la transformación del canon filosófico? ¿Qué facilidades y dificultades encontró al emprender una investigación encaminada a ese objetivo?
- ¿Qué significa para usted transformar el canon filosófico? ¿Y qué criterios deben tenerse en cuenta para conseguirlo (un canon transformado)?
- ¿Qué impacto ha tenido en su práctica filosófica su reflexión sobre la necesidad de transformar el canon?

3.1 Una cuestión de necesidad

El carácter dialógico del panel no es un aspecto secundario. El hecho de que se pidiera a las panelistas que respondieran a las mismas preguntas permitió una colectivización de la experiencia individual, un proceso que ayuda a iluminar puntos estructurales y sistémicos de la organización social. En los relatos de muchas de ellas, la *necesidad* (esta palabra debe tomarse con toda su urgencia) de cambiar el canon filosófico irrumpe a partir de acontecimientos personales en tanto que están “encarnados” en un cuerpo y una experiencia singular. Sin embargo, remiten a lógicas

normativas que se han producido en un contexto sociocultural. Por lo tanto, poder cambiar las condiciones de la propia vida (como mujer en la filosofía) o de la propia comunidad de investigación, requiere inevitablemente pasar por el cambio de las condiciones sociales en las que se norma la relación entre mujeres y filosofía.

Retomemos el comentario ya citado: “Empezamos hablando sobre el canon y terminamos hablando de acoso”. Podríamos invertirlo y seguiríamos teniendo una implicación interesante: “Empezamos hablando sobre el acoso y terminamos hablando del canon (filosófico)”. De hecho, así es como empezó la historia, o mejor dicho, las historias.

¿De dónde surge la *necesidad* de transformación? Proviene, en muchos casos, de una situación de violencia y discriminación –situación vivida por muchas de las panelistas– que llevó a reflexionar sobre la urgencia de intervenir sobre el canon. Si Mary Ellen Waithe hubiera sido obligada a cortar de raíz su carrera, tal vez hoy no tendríamos la colección *A History of Women Philosophers* (Springer), una obra en cuatro volúmenes sobre el pensamiento de más de 200 mujeres filósofas desde

2400 a.C. hasta finales del siglo XX. A pesar de los destacados logros de la entonces estudiante Waithe, el director del departamento se negó a firmar un certificado que habría dado el visto bueno a su licenciatura en filosofía. El director murió poco después y fue sustituido por otro que firmó el documento. Waithe, gracias a un cambio de la guardia dirigente, consiguió obtener el título, aunque con un retraso sobre los planes originales. Parece un asunto personal, en efecto, pero, como se ha dicho, es colectivo. Colectiva era (¿es?) la forma de pensar expresada por aquel desaparecido director “ilustrado”: ¿para qué necesita una mujer una licenciatura en filosofía si su destino es casarse y parir hijos? Sería un desperdicio. Es también en respuesta a este prejuicio que, durante su intervención, Waithe proyecta en un continuo los *rostros* de las filósofas incluidas en la colección de volúmenes que ha editado. Evidentemente, no se trata de un mero ejercicio estético o de acompañamiento. Es un acto político, representativo y simbólico. Es un acto de visualización para fomentar una conciencia personal y colectiva: las mujeres también pueden ser filósofas. Las mujeres también hacen filosofía. Que esto se *muestre* a

través de rostros es relevante, por ejemplo, para una estudiante universitaria, pero también lo es para una alumna de secundaria que, al abrir un libro de texto de historia de la filosofía, tendría la oportunidad de no sólo enfrentarse a caras de hombres y podría empezar a imaginarse a sí misma como filósofa.

La historia de Waithe está unida por un hilo común a otros testimonios. Virginia López Domínguez habla de intimidación, acoso sexual, descrédito, supervisores ofendidos por el éxito de jóvenes estudiantes que se atrevieron a no seguir sus instrucciones al pie de la letra, y explotación del trabajo de cuidados: hay tareas que hacen funcionar un departamento o un grupo de investigación y que no se plasman en la página de un currículum vitae. Normalmente, estas funciones son desempeñadas por mujeres. Además, López Domínguez destaca contextos de competencia feroz que generan violencia, nepotismo y fenómenos endogámicos de autorreproducción de prácticas y jerarquías académicas. Estas dinámicas penalizan especialmente a las mujeres y, en general, a las subjetividades marginadas. Esta penalización también se puede ver en los

números: la necesidad de provocar una transformación en las formas de hacer y pensar la filosofía se consolida en Carolina Araújo tras la publicación de unos estudios, en 2016 y 2019, “sobre datos relativos a las mujeres en los programas de posgrado de Filosofía”, que revelaron “la ‘fuga’ en términos de género en la carrera académica de Filosofía en Brasil” (Araújo).

Hay, pues, varias piezas que confluyen en un cuadro más complejo. Del acoso al canon, decíamos. La discriminación, los obstáculos, los prejuicios y la violencia responden a las mismas lógicas que han llevado a la consolidación de un canon filosófico en el que la “prueba de visibilidad” y relevancia teórica es superada de forma abrumadora por pensadores masculinos.

Transformar el canon se convierte así en un medio para cambiar también las condiciones en las que se realiza cotidianamente la relación entre las mujeres y la filosofía. Este proceso adquiere al menos dos sentidos, que retomaremos más adelante, destacados por las ponentes. Según Araújo, “transformar el canon” es “una cuestión de lo que hoy llamamos metafilosofía, es decir, un análisis de cómo se

practica la filosofía”. López Domínguez señala también que “el deseo de subvertir el canon filosófico [...] es inseparable del hecho de pensar sin ataduras, libremente”.

3.2 Filosofía incoherente

La referencia de Araújo a la dimensión metafilosófica como análisis de la práctica filosófica y los aspectos de violencia y discriminación mencionados anteriormente, que figuran entre las razones de la necesidad de modificar el canon, contribuyen a poner de relieve una contradicción interna de la filosofía: el contraste entre las pretensiones teóricas y la realización de prácticas.

Si concebimos la filosofía como una actividad capaz de (auto) crítica, o incluso como *la* actividad por excelencia de desarrollo de la crítica, debemos admitir que durante muchos siglos ha permanecido inexplorado (al menos) un punto ciego. Tanto Waithe como Pugliese destacan este aspecto. Waithe subraya que “[l]a única pretensión de fama de las/los filósofas/os es que hacen las preguntas correctas y, a través de ese proceso, aclaran conceptos erróneos y se acercan al conocimiento de la verdad. Pero no hemos hecho

eso con respecto a la historia de nuestra propia profesión”. En esencia, como filósofxs, nos enorgullecemos de (y reivindicamos) ser capaces de elaborar preguntas eficaces y depurar errores epistémicos. Pero esto es precisamente lo que no hemos producido con respecto a la historia de la filosofía “oficial”. En la misma línea, Pugliese afirma que la filosofía debería ser el campo del pensamiento crítico, pero falla en un objetivo importante: la crítica de su propio canon.

La posición de Hagengruber añade una perspectiva interesante y provocadora a este panorama: hablar de filosofía es hablar de razón, de racionalidad (con una referencia también a la universalidad de las ideas). Pero la razón ha sido “traicionada”. La transformación del canon exige liberarla de las falsas ideas con las que ha sido presentada.

Las contradicciones e incoherencias mencionadas remiten, como dijimos, a la necesidad de una reflexión metafilosófica sobre las prácticas y narrativas conceptuales a través de las cuales se realiza la filosofía. Una vez admitido que tenemos un problema, muchos de los obstáculos para superarlo proceden precisamente de la dificultad

de deconstruir la forma en que reproducimos el saber filosófico y nos “plantamos” en la academia. En otras palabras, los impedimentos provienen a menudo de la incapacidad de cuestionar ese punto ciego.

3.3 Obstáculos

Suena retórico, pero el primer obstáculo para cambiar el canon podemos ser nosotrxs mismxs, como individuos y como comunidad epistémica. No se trata simplemente de estar *dispuestxs* a rediscutir el canon, de activar *la voluntad* de hacerlo, que en sí misma no puede darse por sentada. Se trata aún más de modificar y eludir todo un sistema de *reproducción de la filosofía*. Este sistema implica factores intra y extrafilosóficos que regulan una comunidad científica y establecen al mismo tiempo lo que es científico y lo que no lo es. Pugliese señala que mientras la filosofía se asume como el ejercicio crítico por excelencia, las prácticas de hacer filosofía perpetuadas por la comunidad académica (estudiantes, profesorxs, editores, etc.) rechazan la novedad y las desviaciones imprevistas. Éstas son catalogadas como no pertinentes ni dignas de reconocimiento. Un enfoque

experimental de alteración del canon choca con una estructura que tiende a reafirmar la única historia admisible, la que se ha formalizado e institucionalizado en los planes de estudio de escuelas y universidades. Para facilitar el cambio, o al menos no obstaculizarlo, habría que reorganizar los exámenes de calificación, los requisitos de acceso a un puesto de trabajo o a una licenciatura en filosofía, las normas de aceptación para publicar artículos y libros. Paralelamente, habría que abordar algo que es extremadamente difícil de modificar: los criterios por los que la comunidad filosófica establece lo que es *verdadera* filosofía, verdadera teoría. Retomando los ejemplos de Pugliese, intervenir en este ámbito significa enfrentarse a lo que se considera central en los planes de estudio y a los temas considerados clave e indispensables para dominar un área de conocimiento. En este sentido, Araújo observa que en una comunidad que se regula entre pares, donde las prácticas se construyen entre pares, se manifiesta el habitual fenómeno de (auto)reproducción circular: los criterios determinan los resultados, los resultados confirman los criterios. “La información disponible es la que antes se consideraba valiosa; el

resultado valioso es el que coincide con la información disponible” (Araújo).

La estructura de este microcosmos autorreferenciado sigue siendo compacta, por lo que resulta muy complejo (y arriesgado para la propia carrera) dedicarse al estudio de pensadorxs, teorías e ideas que se salen de la norma. Falta apoyo y reconocimiento institucional a la investigación sobre temas no tradicionales. Un apoyo que sería fundamental precisamente porque abrirse a algo nuevo, algo nunca estudiado, implica empezar de cero, aprender un vocabulario y un contexto nuevos, subraya Pugliese.

Sin embargo, volviendo a las incoherencias de lxs filósofxs presentadas anteriormente, Pugliese se (y nos) pregunta si en este asentamiento sobre la historia de la filosofía tradicional no estamos traicionando algo de la propia actividad filosófica. Es decir, estamos negando una especie de nuevo comienzo: un reiniciar desde el reconocimiento de nuestro límite, de nuestra ignorancia con respecto a un tema sobre el que nos gustaría saber más.

También hay otro aspecto que no nos concedemos: el tiempo necesario para pensar. Este es, de hecho, otro obstáculo, como

recalca Manzo. ¿Quién, en el mundo académico actual puede permitirse el lujo de profundizar en algo nuevo sin publicar nada durante un largo periodo de tiempo? Como resalta Manzo, estudiar el pensamiento filosófico de muchas mujeres desconocidas y preparar nuevos programas y cursos exige un compromiso prolongado. Además, la brevedad de los cursos obliga a “sacrificar” parte del canon si se quieren incorporar nuevas voces. La elección no es fácil y a ello hay que añadir la falta de ediciones recientes de fuentes y traducciones de obras de filósofas. Araújo subraya que la cuestión del acceso a las fuentes—su disponibilidad limitada en varias lenguas, por ejemplo el portugués, y su puesta a disposición en acceso abierto—es otro factor que obstaculiza la transformación del canon. Además, el hecho de que la comunidad académica no valore la divulgación, y menos en este ámbito, es un desincentivo para que los estudiantes se organicen para la difusión de estos temas.

Otro obstáculo, argumenta Pugliese, es el problema de la especialización, que se premia en la academia hoy en día. La especialización está intrínsecamente ligada a la cuestión de las publicaciones y a la

exigencia de que produzcamos pensamientos originales e innovadores. El mito de tener que “decir algo nuevo” conduce a una investigación que pierde de vista la dimensión colectiva.

En resumen, los impedimentos son prácticos, conceptuales y estructurales. Tienen que ver con el tiempo, la necesidad de efectuar selecciones, de comprimir a muchxs autorxs en programas limitados, la dificultad de acceder a las fuentes y su difusión en diferentes idiomas. A ello se añaden las concepciones establecidas de lo que es filosóficamente central, verdadero e importante, y el complejo sistema de autorreproducción académica a través de los planes de estudios, las publicaciones y los criterios de evaluación y admisión.

Sin embargo, la transformación es necesaria y es urgente que toda la comunidad filosófica lo comprenda. Porque, dice Pugliese, cuando nos comprometemos a producir una crítica del canon, “No se trata de méritos personales ni de un sentimiento subjetivo de opresión: se trata de desigualdades estructurales y de cambios estructurales que exigen una acción colectiva”.

3.4 Facilidades y alianzas

Los obstáculos mencionados se presentan antes, durante y después: no pueden eliminarse de una vez por todas y en poco tiempo. Hay que abordarlos a diario, haciendo avanzar la línea del cambio poco a poco. La acción colectiva emerge desde muchos flancos como el principal vector que ayuda a la transformación del canon. Ella toma forma de varias maneras: sincrónicas y diacrónicas.

Como se desprende de las exposiciones de las ponentes, fue muy importante compartir experiencias, reunirse en redes, buscar aliadxs y poner en marcha proyectos que promovieran la sensibilización sobre estos temas. Se crearon y compartieron nuevas herramientas, y se lanzaron revistas y series editoriales (volveremos sobre algunos ejemplos en breve). Una gran ayuda, recuerdan Pugliese y Araújo, han sido las humanidades digitales, la disponibilidad de archivos digitales gratuitos, especialmente en contextos en los que hay escaso acceso al material en papel conservado en archivos físicos o bibliotecas.

Además de esto, cabe acen-
tuar el aspecto diacrónico de la herencia y la transmisión entre generaciones, un punto

destacado en muchas metodologías feministas que refuerzan el énfasis en la dimensión comunitaria y transgeneracional del trabajo teórico y político. Frente a la narrativa de los genios-héroes filósofos (a la que volveremos), la empresa nunca es solitaria, es colectiva. Como sostiene Pugliese, la “desviación” representada por los intentos de modificar el canon oficial empieza a tener sentido cuando se (re)crea una comunidad, cuando este trabajo se comparte: “te desvías y encuentras una comunidad de desviados; en ese momento, cuando te das cuenta de que hay una comunidad, el trabajo empieza a adquirir más sentido” (Pugliese).

Que el principal aliado en la transformación del canon sea trabajar en red, hacer comunidad, habla de una cierta idea de filosofía que esta misma transformación pone en primer plano.

3.5 ¿Cómo concebimos la filosofía?

Entender cómo modificar el canon nos hace reflexionar sobre nuestra propia concepción de la filosofía. ¿Qué significado damos a esta palabra? ¿Qué tipo de filosofía nos imaginamos, a

qué filosofía aspiramos? ¿Cuál creemos que es la forma adecuada de pensar y practicar la filosofía? Aclarando estos aspectos nos centramos en el tipo de transformación que deseamos producir. El camino es bidireccional e integrado: reflexionar sobre nuestra concepción de la filosofía nos ayuda a identificar cómo cambiar el canon filosófico y, a la inversa, actuar sobre el canon filosófico significa también intervenir sobre nuestra manera de entender la filosofía.

Lo que surgió de las diversas ponencias es una visión no esencialista ni atemporal de la filosofía. Al contrario, se presentó *como una práctica* que está regulada entre pares, que tiene una dimensión histórica y dialógica, y que debe mantenerse flexible, abierta y plural. Carolina Araújo insiste en estos puntos. Según su análisis, el hecho de que la filosofía sea una práctica regulada por pares es lo que la expone al riesgo de reproducción (automática o acrítica). Sin embargo, es este mismo carácter el que indica la naturaleza abierta, dialógica e histórica de la filosofía, sugiriendo que cualquier transformación deseada sólo puede llevarse a cabo en el plano de la construcción y la regulación

entre pares. Consistentemente, Araújo aboga por un canon histórico-dialógico.

Otra perspectiva interesante la aporta Ruth Hagengruber, que asocia la filosofía a un camino de la razón en el que se generan ideas universales (como las de libertad e igualdad) que nos unen más allá de los localismos. Según su postura, transformar el canon tiene que ver con un proyecto de victoria de la razón sobre las distorsiones, las ocultaciones y el mal uso de las ideas.

3.6 ¿Cómo transformamos el canon?

Conviene aclarar un punto importante: decir “canon filosófico” podría inducirnos a creer que el problema es, de hecho, filosófico. A saber, podríamos pensar que éste se plantea, determina y resuelve en el marco conceptual de la filosofía. Tal perspectiva es especialmente cuestionada por Pugliese y Araújo. Pugliese sostiene que el canon es el “resultado de nuestras prácticas de investigación compartidas, consolidadas a lo largo del tiempo. Veo el canon como una consecuencia de las prácticas, no como el origen del nuestro filosofar. Canonizamos a unx autorxs con

nuestras prácticas, unx autorxs no es canónicx en sí mismx. [...] El origen de la filosofía –el pensamiento– da lugar a una pluralidad de expresiones y tradiciones filosóficas. En este sentido, lxs autorxs canónicxs sólo forman parte de un pequeño subconjunto de la filosofía”. En otras palabras, el canon no es la fuente originaria a partir de la cual filosofamos, sino una consecuencia del modo en que filosofamos y del contexto social y relacional en el cual lo hacemos.

De manera afín a la posición de Pugliese, Araújo considera el canon como una herramienta, que en sí misma no tiene nada filosóficamente distintivo, utilizada para ordenar de acuerdo con un fin. Ella afirma: “Los antiguos griegos llamaban *kavón* a distintos tipos de herramientas: una vara para mantener las cosas rectas, una barra para servir de apoyo; una línea reglada para medir. Un canon es una herramienta, lo que significa que no hay nada filosóficamente relevante en él; es simplemente un dispositivo para ordenar de acuerdo con algún fin, y no es un fin en sí mismo”.

Al no ser el canon un asunto de *naturaleza específicamente* filosófica (aunque las reflexiones

u operaciones filosóficas bien podrían formar parte de su construcción), la labor de transformación no puede decidirse enteramente en el recinto de la filosofía (las prácticas implicadas están de hecho enraizadas en una estructura sociocultural más amplia), pero dicha labor puede al menos partir de un cambio en el seno de esta disciplina. Para ello debe tener en cuenta los factores antes mencionados: 1) la contradicción entre la declarada (y celebrada) tarea crítica de la filosofía y su poca inclinación a dirigir esa misma tarea hacia sí misma; 2) la aspiración a un proyecto filosófico plural, dinámico e histórico-dialógico; 3) la relevancia y necesidad de un análisis metafilosófico que reflexione e intervenga sobre las prácticas y criterios de producción del conocimiento filosófico, así como sobre el sentido de hacer filosofía. En un libro muy famoso, punto de referencia para los estudios metafilosóficos, Timothy Williamson escribe que “Philosophizing is not like riding a bicycle, best done without thinking about it – or rather: the best cyclists surely *do* think about what they are doing” (Filosofar no es como andar en bicicleta, que se hace mejor sin pensar en ello –o mejor dicho: los mejores ciclistas seguramente *sí* piensan en lo que están haciendo), (*The*

Philosophy of Philosophy, Malden, MA [etc.], Oxford, 2007, p. 8).

Parece que se trata de un punto ineludible: es constitutivo de la filosofía (es decir, forma parte de cómo se produce y crece) reflexionar sobre cómo hacer filosofía bien y mejor. La conciencia autorreflexiva de lo que se piensa y se hace no es un ingrediente accesorio del conocimiento filosófico, sino que es intrínseca a su discurso y a su constitución. En otras palabras, la autocrítica filosófica es un componente esencial de la filosofía, es en sí misma un proceso generador de nuevos contenidos filosóficos. Para hacer mejor filosofía, lxs filósofxs deben dedicarse a la metafilosofía, concebida no como una actividad externa que examina la filosofía para corregirla, sino como el ejercicio autocrítico de la filosofía.

En este sentido, Araújo sitúa explícitamente la transformación del canon en un contexto que podemos definir como metafilosófico y que se centra en analizar y cambiar nuestras prácticas epistémicas. Ella sostiene que “[t]ransformar el canon filosófico es una forma de mejorar nuestro sistema regulado por pares y, por lo tanto, una forma mejor de hacer filosofía. Creo que no hay alternativa a la filosofía regulada por pares: no



“Repensar el canon filosófico y la práctica de la filosofía”v Parte 1 Mary Ellen Waithe, Virginia López Domínguez, Nastassja Pugliese, Natalia Strok y Jimena Solé

cabe aplicar ni las normas científicas ni la autoridad dogmática. Pero sí los filósofos están comprometidos con la excelencia de su práctica, deben evitar el círculo vicioso que amenaza la regulación por pares, lo que significa que deben comprometerse con la metafilosofía y rendir cuentas del ejercicio de su profesión”.

¿En qué puede concretarse este compromiso? El cuadro presentado por las ponentes retrata una operación plural que persigue dos acciones principales: intervenir en los procesos de constitución de las comunidades académico-científicas (las comunidades de pares) así como en los criterios según los cuales se evalúa la producción

teórica, cuestionándolos también con respecto a las trayectorias de género, racialización y colonialidad. Es necesario actuar sobre las prácticas, los conceptos, las narrativas y las historias, sobre los procesos de selección y visibilidad, sobre el involucramiento de toda la comunidad académica: desde lxs estudiantes hasta lxs profesorxs que diseñan un curso, desde las actividades de difusión hasta la creación de revistas indexadas. ¿Cómo hacerlo?

a) Una cuestión metodológica. Ni agujeros ni héroes solitarios y geniales

¿Qué implica transformar el canon? Se podría creer que es

una cuestión de ampliación, como si bastara con añadir a quienes antes faltaban. En cambio, las ponentes subrayan que no se trata de “tapar agujeros”, es decir, de insertar una lista de mujeres u otras personas marginadas en una lista preexistente de pensadores masculinos. Al contrario, transformar el canon significa reorganizar una trama relacional y epistémica. Puigliese utiliza una metáfora muy eficaz: “la historia de la filosofía es como un tejido. [...] Es como tirar de un trozo de tela: una vez que tiras de una parte de la tela, toda la pieza toma una forma diferente y viene con el tirón. Así, según de dónde se tire, aparece una parte distinta de la historia –o de la tela– en toda su complejidad. La motivación para decidir de dónde tirar es variada: puede ser la indignación ante la condición social de la mujer, puede ser la maravilla y el asombro ante nuestra finitud. Pero para entender la composición del tejido, para recomendarlo, para añadir parches, hace falta mucha estrategia y planificación: es decir, el uso consciente de una metodología específica”. Cambiar el canon requiere un punto de vista (crítico) desde el que se opta por reorganizar conceptos y relaciones. La toma de conciencia es muy importante justamente

porque una variación en el tejido, por retomar la metáfora, modifica por completo la tela, modifica las relaciones entre los hilos, muta los nudos y las tramas.

Esta imagen ayuda a comprender otro punto, que nos reenvía al modelo de filosofía dialógica propuesto anteriormente. Las dinámicas de la reorganización del canon (de este “tejido conceptual”) ponen de relieve el carácter relacional de la construcción del saber filosófico. En un eslogan: *unx no piensa solx*. Las teorías filosóficas no son fruto de mentes aisladas, abstraídas de contextos de conversaciones, intercambios de ideas y lecturas de otros autores (¡y autoras!).

Esto tiene varias implicaciones. La primera: cambiar el canon también implica deconstruir una de las narrativas que pueden acompañarlo, una historia secuencial de pensadores excepcionales y solitarios que producen grandes construcciones teóricas a la luz de las velas, encerrados en sus habitaciones. Alterar esta historia (y todo lo que simboliza) no consiste sólo en integrar a las mujeres y otras subjetividades minorizadas, sino en modificar los criterios o patrones con los que concebimos las “figuras”

que forman parte del canon. Los filósofos estaban inmersos en debates (en los que, sí, también participaban pensadoras, ¡filósofas!), estaban inmersos en una producción colectiva de pensamiento.

Araújo remarca que sus obras “no son soliloquios que pretendan ser diálogos con otros hombres aislados del pasado. Son el resultado de su compromiso con su propio tiempo y su práctica filosófica. [...] [L]os autores del pasado [...] no eran islas de sabiduría. Sus ideas también son el resultado de las controversias de su propia época”.

Araújo se detiene también en las deformaciones y consecuencias de la enseñanza que produce y refuerza esa visión abstracta de la historia de la filosofía. Ante la pregunta –incluso práctica y prosaica–, “¿Cuál es la mejor manera de aprender/enseñar filosofía si el tiempo que tengo es breve?”, el riesgo es “optar por el top 10. Buscar este tipo de organización llevó a que la filosofía se aprendiera y enseñara en torno a un concepto muy problemático: el del genio. Un canon centrado en el genio muestra a la filosofía como una conversación entre un puñado de autores distanciados en el tiempo y en el espacio; que, por lo tanto,

son vistos como el pináculo del logro intelectual de su momento histórico –pero sin una comprensión de lo que estaba sucediendo en ese momento. Su hazaña se proyecta entonces como causada únicamente por su propia capacidad personal: se les considera individuos extraordinarios” (Araújo).

Los efectos colaterales de establecer un canon filosófico basado en la narrativa del *genio*, que hace aparecer la historia de la filosofía como una serie discreta de mentes inalcanzables y asombrosas, se convierten en otros tantos argumentos en contra de este enfoque. Las razones en contra se condensan en la afirmación de Araújo de que “[l]os planes de estudios centrados en los genios funcionan como un dispositivo de exclusión”. Esto se aplica tanto al acceso a la filosofía como al tipo de concepción de la filosofía que se produce. Por un lado, argumenta Araújo, se hace creer a lxs potenciales estudiantes que no son adecuadx para el esfuerzo teórico requerido, que parece exigir un talento innato (tal vez incluso un “don”) y una dedicación total, en detrimento de otras tareas y ocupaciones. Por otro lado, la enseñanza basada en la idea de genio refuerza las prácticas filosóficas

centradas en esta misma idea. Es decir, se consolida una forma de pensar y hacer filosofía que comete un error metodológico: según Araújo, ignora “dos características [...] constitutivas de la filosofía: ser histórica y ser dialógica”. La filosofía “se hace dentro de unas circunstancias temporales y espaciales determinadas” y “se realiza a través de un compromiso sincero por comprender el punto de vista de otra persona –por muy ajeno que pueda parecer– y por ofrecer razones en apoyo del propio punto de vista” (Araújo). En resumen, los efectos colaterales de la narrativa del genio afectan a la *percepción* de la filosofía (y a los requisitos para practicarla), así como al *acceso* a ella.

Es importante el punto planteado por Araújo, que ella propone como principio metafilosófico: la práctica filosófica debe darse como un diálogo entre individuos dispuestos a entenderse. De ahí se derivan “algunas normas de conducta” que son al mismo tiempo herramientas contra la violencia y el silenciamiento: “no es necesario estar de acuerdo; la exigencia de justificación es obligatoria; la refutación debe aceptarse y el disenso protegerse” (Araújo).

b) Una cuestión de experimentación conceptual (pero no sólo)

Un aspecto relevante en el que hay que centrarse y tener claro es que la transformación del canon es una operación de experimentación. La dimensión experimental y creativa emerge en muchos proyectos feministas, es majestuosa, por ejemplo, en los de Donna Haraway y Rosi Braidotti, quienes a través de sus obras plantean este reto teórico y práctico: ¿en qué podemos transformarnos? (Véase Rosi Braidotti, *The Posthuman*, Cambridge (UK)-Malden (MA), Polity Press, 2003; Donna Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham-London, Duke University Press, 2016). Modificar el canon es una actividad por la que también nos modificamos a nosotrxs mismxs, mudamos la forma en que pensamos y nos concebimos como comunidad filosófica. Un aspecto igualmente importante es que la experimentación siempre implica riesgos y, por tanto, conlleva responsabilidades. Una buena práctica metafilosófica procura ser consciente de esos riesgos: por ejemplo, un canon renovado no es en sí mismo garantía de que no se reproduzcan nuevas exclusiones.

¿Dónde y cómo experimentar? En muchos campos: en la investigación, en el trabajo de recuperación y visibilización, en la composición de planes de estudio, en el diseño de cursos, en la elección de puntos de vista o conceptos a través de los cuales interrogar y reorganizar (como si tiráramos de un hilo de la tela) nuestra visión del canon.

Pugliese sostiene que el laboratorio de experimentación es ante todo la propia clase, donde puede tener lugar una “transformación de los programas de las materias”. Ella, por ejemplo, ha optado por incluir en sus cursos textos de autores canónicos y de mujeres filósofas cuyas obras había conocido recientemente, también gracias al trabajo de recopilación, cuidado y difusión llevada a cabo por estudiosxs anteriores a ella (la empresa, se dijo, nunca es solitaria, ¡es colectiva!). Esta es una de las maniobras posibles para impulsar una transformación del canon. Otra vía es centrarse en los autores canónicos para reconstruir las problemáticas que habitan sus textos, investigando qué teorizaron sobre la mujer, la raza y la jerarquía entre culturas. “También es importante saber cómo contribuyeron los autorxs canónicxs a los estereotipos y la

desigualdad”. Otra opción planteada por Pugliese es examinar las formas en que se dio la producción de conocimiento sobre la historia de la filosofía en las generaciones latinoamericanas precedentes, teniendo en cuenta el hecho de que la investigación en el Sur era (¿es?) considerada marginal en el marco internacional. Esto significa cuestionar el hecho de que la filosofía sea un “quehacer europeo” y hacer historia de la filosofía utilizando “la geopolítica y el territorio como clave de interpretación”. En esta operación “el territorio, el tejido espacial donde habito”, dice Pugliese, se convierte en “un problema”. Esto es, se convierte en la perspectiva situada desde la que reevaluar y reorganizar la producción del pensamiento filosófico.

Se ha dicho que la experimentación entraña riesgos. Pugliese es consciente de que un criterio geopolítico, que investiga la reestructuración (y regeneración) del canon desde el concepto de territorio –y, por tanto, desde la *perspectiva encarnada* en ese territorio– podría tener efectos secundarios. Podría reforzar las fronteras nacionales y reducir la filosofía a un producto local, a una “expresión nacional”. ¿Esto nos haría perder algo que consideramos constitutivo de

la concepción de la filosofía que queremos avanzar? Es decir, ¿nos quita un aspecto de racionalidad y potencia conceptual capaz de ir más allá de los localismos y convertirse en un discurso comprensible y comunicable entre distintas comunidades? En esencia, ¿nos obliga a renunciar a la idea de una racionalidad universal (aunque con todos los problemas que lo universal conlleva)? Tengamos presente esta pregunta, porque las alusiones a esta cuestión volverán en la posición de Haggengruber ya mencionada.

Sin dejar de lado la preocupación por el riesgo de localismo y de “nacionalización” del pensamiento, conviene sin embargo subrayar la ganancia teórica de la propuesta de Pugliese. Como ella misma afirma, utilizar el territorio como criterio interpretativo a través del cual acceder a la historia de la filosofía, “hace explícita la geopolítica de la producción de conocimiento”, mostrando su dinámica opresiva. Además, otra ventaja (que responde en parte al riesgo aludido) es lo que podríamos definir como la investigación de las influencias recíprocas (¿contaminaciones, co-transformaciones?) entre producciones de conocimiento situadas. Mirar la generación conceptual que

se constituye en la relación y modifica las mismas partes en relación, “abre el espacio para una historia global, una visión más compleja e interesante de nuestras prácticas filosóficas compartidas”. En esta línea, entonces, es importante integrar dos operaciones: ver no sólo cómo la tradición filosófica latinoamericana ha sido influenciada por la tradición europea y la ha asumido, sino también cómo la filosofía latinoamericana ha afectado y transformado la filosofía europea. Esto permite “averiguar las interconexiones y la historia común”.

Manzo propone otras operaciones para transformar el canon: en primer lugar, hacerlo no significa sólo incluir a las mujeres filósofas, sino también a otras filosofías. Además, se puede releer e interrogar el canon tradicional, pero con una perspectiva de género, es decir, utilizando el género como categoría de análisis, lo que aporta información teórica relevante respecto a cómo se ha desarrollado y normado el pensamiento filosófico. Es significativo lo que dice Manzo sobre las dinámicas de inclusión y exclusión que son inevitables en la formación de cualquier canon: es imposible cartografiar todas las manifestaciones de la

filosofía en todo tiempo y lugar, “nuestros mapas serán siempre cartografías selectivas del pasado; tendrán las referencias y escalas que decidamos poner en ellos. Son decisiones que dependen de un ejercicio crítico”. Esto, en nuestra opinión, expresa la importancia de al menos tres factores: la selección o elección, la responsabilidad resultante, la conciencia de haber excluido algo, y de que ese algo puede generar en otros tiempos y espacios nuevos cambios. Es decir, es un “margen”, un “excluido productivo”, que si se desarrolla podría a su vez interactuar, interferir, transformar otros cánones. Todo esto se traduce en reconocer que es necesario un ejercicio crítico constante (¿pero no es eso la filosofía?), que no dé por supuesta o “normal” ninguna estabilización del canon.

Otro punto relevante señalado por Manzo es el siguiente: no se trata de destruir y repudiar todo lo que ha sido afirmado por el canon filosófico tradicional. Seguimos formadxs en él, lo que significa que, de alguna manera, también es parte de nuestro estar situadxs en un determinado tejido epistémico, que ha contribuido a nuestras identidades relacionales. Eliminar el canon *por completo* no se

perfila como una opción viable, no sólo por razones teóricas, sino también porque no parece materialmente posible. ¿Cómo podemos, de hecho, erradicar de nosotrxs conceptualidades que han conformado lo que somos? “Hacerlo sería poco menos que despojarnos por completo del lenguaje filosófico que habitamos y en el que nos hemos formado” (Manzo). Sin embargo, esto no se traduce en la no acción o la aceptación resignada. Más bien, como explica Manzo, se trata de proceder por “mutaciones parciales”. Éstas pueden imaginarse como dinámicas de reconfiguración entre lo que se empuja hacia la periferia, lo que se incorpora y, a veces, se pone en tensión con aspectos más establecidos históricamente del canon. Y quizás, “en algún momento, una secuencia de mutaciones parciales dará lugar a un cambio notable del canon” (Manzo). Un ejemplo de mutación parcial, que puede convertirse a largo plazo en un cambio estructural, es “la recuperación de las mujeres filósofas y de las filosofías producidas fuera del Norte Global” (Manzo).

Así como Araújo propone un criterio histórico-dialógico y Pugliese, entre otras ideas, sugiere un criterio de acceso y

reestructuración del canon a partir del vínculo entre territorio y producción epistémica, Manzo recomienda la “incorporación de la perspectiva de género y el abandono de la mirada eurocéntrica. La transformación requiere también la acogida de nuevos autorxs, textos y temas”.

También a este respecto, López Domínguez comenta que las vías de transformación del canon pasan, sin duda, por dar a conocer el pensamiento y la obra de mujeres que han sido silenciadas, malinterpretadas y olvidadas. Sin embargo, es importante llevar a cabo esta recuperación mediante el desarrollo de modos de interpretación que muestren “los nuevos significados que surgen al relacionar la filosofía con los acontecimientos históricos, sociales y culturales de su tiempo y traten de encontrar respuestas a los problemas actuales”. Según López Domínguez, la experimentación de nuevas interpretaciones se implementa también a través del rescate y la relectura “de aquellos filósofos varones marginados o incomprendidos por el pensamiento patriarcal” como Friedrich Schlegel y otros autores de la *Frühromantik*.

Todas las propuestas presentadas abogan por mantener “una

concepción de la filosofía que sea flexible y plural al mismo tiempo” (Manzo). Esto se traduce en una postura crítica frente a una visión esencialista de la filosofía, “como si fuera un flujo ahistórico, cosificado y descarnado de ideas y argumentos” (Manzo). En efecto, una posición esencialista se desinteresa de las condiciones en las que se produce el saber filosófico: el contexto histórico y espacial, el género, las circunstancias socioeconómicas, sin duda, pero también las *instituciones* en las que se desarrolla.

Intervenir en el espacio institucional –que es propiamente el espacio de las comunidades académicas– es esencial para romper con la reproducción “mecánica” de la academia y del saber filosófico. Aquí es también donde se juega la reestructuración del canon, y es precisamente aquí, como vimos anteriormente, donde se encuentran los mayores obstáculos. La empresa exige una dosis de valentía y arrojo, implica la decisión *arriesgada* de hacer algo porque creemos que es una semilla para el cambio, sabiendo que tal vez no saquemos nada de ello en términos de “puntuación académica”, carrera y credibilidad científica (nuestra investigación

podría no ser reconocida como *verdadera* investigación, tal vez rebajada a interés personal, curiosidad de nicho, obsesión femenina).

El problema de la experimentación de un nuevo canon es el choque con una estructura (y todxs sus “habitantes”) que tiende a reproducir versiones establecidas de lo que es correcto, científico, interesante, teóricamente digno. ¿Qué se puede hacer para cambiar las reglas del juego? ¿Para insertarse en esta estructura y empezar a renovar sus ladrillos?

c) Creación de herramientas

La modificación del canon va acompañada de la creación de instrumentos que apoyen su difusión, visibilidad y legitimación en la comunidad académica. Esto significa no sólo producir nuevas investigaciones y publicaciones, sino también llevar a cabo un proceso de acreditación de las mismas. Es decir, es importante que se reconozcan como trabajos igualmente filosóficos y que, de hecho, tienen un impacto en la forma de entender la filosofía. En palabras de Hagengruber, se trata de superar “las instituciones de exclusión”.

Esta obra se ha realizado, por ejemplo, mediante la edición de volúmenes y revistas que recuperan el pensamiento de las mujeres filósofas y la inclusión de estas publicaciones en los sistemas de indización científica. Recientemente Waithe y Hagengruber han lanzado el *Journal of the History of Women Philosophers and Scientists* (Brill) y han elaborado la *Encyclopaedia of Concise Concepts by Women Philosophers* (<https://historyofwomenphilosophers.org/ecc/#hwps>): cada entrada está revisada por expertxs, tiene un DOI y puede citarse. Otro proyecto compartido por ambas académicas es la serie de libros publicada por Springer *Women in the History of Philosophy and Science* (<https://www.springer.com/series/15896>).

No menos importante es que todas estas publicaciones aparecen en Web of Science y Scopus. Esto permite a lxs colaboradorxs contribuir a esta línea de investigación siendo también reconocidxs en términos de acreditación académica y aumentar su puntuación en los concursos.

También podemos mencionar la *Women Philosophers Heritage Collection* (De Gruyter), editada por Hagengruber. Esta colección recoge en traducción,

acompañada, cuando se dispone de ellos, de los textos originales, las obras de mujeres filósofas y científicas a lo largo de la historia, desde la Antigüedad. También se ofrecen comentarios e introducciones sobre las autoras, que contextualizan su obra en la historia de la filosofía.

Además de los ejemplos ahora citados, están los cuatro volúmenes de la serie *A History of Women Philosophers* editada por Waithe y citada al principio, y un libro de texto para la enseñanza universitaria escrito por Hagengruber para el Ministerio de Educación, en el que se presentaban 36 mujeres filósofas a lo largo de 2600 años de historia (Ruth Edith Hagengruber, *Klassische philosophische Texte von Frauen*, München, dtv, 1998).

d) Crear proyectos de integración y reorganización de los conocimientos

Se ha visto que muchos obstáculos a la transformación del canon son internos a las dinámicas reproductivas de la comunidad académica. Por ello, una posible vía para el cambio es la formación de redes de estudiosxs que ayuden a reconfigurar el escenario universitario. Esto incluye, por ejemplo, la fundación de centros de

investigación y la experimentación de proyectos de investigación colectivos, que involucren transversalmente a estudiantes y profesorxs.

En 2016, Hagengruber fundó en Paderborn el *Centro de Historia de las Mujeres Filósofas y Científicas* (<https://historyofwomenphilosophers.org/>), con el apoyo de Svenja Schulze, entonces ministra de Ciencia e Innovación del Estado federado (*Bundesland*) de Renania del Norte-Westfalia. Como se indica en su página web, este centro internacional se ocupa de “recopilar e investigar el patrimonio cultural inmaterial de las mujeres filósofas y científicas”. Otro ejemplo es el *Project Vox* (<https://projectvox.org/>), apoyado por la Universidad de Duke, que promueve el trabajo filosófico de subjetividades tradicionalmente excluidas del canon filosófico. Este proyecto pretende intervenir en tres frentes: proporcionar fuentes y materiales a lxs estudiantes, proporcionar materiales a lxs profesorxs para que puedan incorporar el pensamiento de estxs filósofos y filósofas a sus planes de estudios, y transformar nuestra concepción del canon.

Cabe mencionar también el proyecto *Quantas filósofas* (<https://www.filosofas.org/>

quantas), coordinado por Carolina Araújo y Ulysses Pinheiro, y apoyado por la *Rede Brasileira de Mulheres Filósofas*. La iniciativa surgió a partir de la constatación, tras los estudios (mencionados anteriormente) de 2016 y 2019, de la fuga estructural de mujeres de la carrera académica de Filosofía en Brasil. El proyecto se desarrolló en varias etapas, cuya evolución tuvo que tener en cuenta los obstáculos mencionados anteriormente (cf. sección 3.3). Comenzó como un proyecto de divulgación en el que lxs estudiantes tenían la tarea y la oportunidad de escribir sobre mujeres filósofas, en forma de entradas en un diccionario destinado a un público no académico. Sin embargo, el camino tropezó con la escasez de información sobre el tema disponible en portugués y con la falta de motivación por parte de lxs alumnxs debido a la percepción de menor valor de esta actividad. En esencia, ésta contaba muy poco en un currículo académico, aunque fuera en sus fases germinales, precisamente porque no existía una comunidad académica que incluyera entre sus prácticas la valorización y el reconocimiento de este tipo de trabajo e investigación.

El problema se abordó introduciendo el proyecto en las coordenadas del reconocimiento académico: se creó la *Enciclopédia Mulheres na Filosofia* (<https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/>), editada por Araújo, Frateschi y Leal. En este espacio se publican desde 2020 entradas en portugués sobre temas feministas y mujeres filósofas, así como entrevistas y podcasts. Accesibilidad y calidad científica caracterizan los contenidos publicados. A partir de esta experiencia se ha desarrollado una nueva sensibilidad. Araújo afirma que lxs estudiantes pudieron tomar conciencia de la desigualdad en el canon filosófico. Por otra parte, lxs expertxs invitadxs a intervenir confirmaron que había “sido una experiencia innovadora para sus propias investigaciones”. Según Araújo, una de las razones de este éxito es que “la autoría de entradas sensibiliza a nuestros pares respecto del proceso histórico-dialógico de la filosofía y los dispone a transformar el canon”. Gracias a esta integración, el proyecto *Quantas Filósofas* se ha reforzado: lxs alumnxs de grado colaboran ahora en cursos de divulgación en línea sobre mujeres filósofas, dirigidos a un público

amplio, incluidxs lxs docentes de filosofía de secundaria.

e) Historia de la(s) razón(es)

Volvamos al plano metafilosófico de la historia. Podemos interpretar la transformación del canon como un proyecto global de *autocrítica* de la razón. En la perspectiva de Hagengruber ya mencionada, este proceso tiene que ver con deshacerse de formas inadecuadas de concebir y practicar ideas como las de libertad, igualdad y razón (¡precisamente!). “La relectura de la historia” dice Hagengruber “debe aclarar estos errores y el mal uso de las ideas. Debe aclarar qué ideas fueron robadas y cómo se hizo mal uso de ellas”.

Rescatar y difundir el pensamiento de las mujeres filósofas –con la reorganización de toda la (historia de la) filosofía que ello conlleva– significa rescatar la razón misma. “Siempre creí” afirma Hagengruber “que, con la superación de la exclusión de las mujeres filósofas, un elemento crucial de inspiración verdaderamente filosófica e incluso diría de ‘razón’, regresaría a la filosofía o sería descubierto por primera vez”.

Un punto crucial es luego el siguiente: la “liberación” de la

razón (que Hagengruber también interpreta como una “victoria” en la que “el conocimiento vence al poder de la violencia”) va acompañada de la activación de una *realidad* diferente. Una mayor justicia epistémica refuerza las posibilidades de una mayor justicia social.

Según Hagengruber, recuperar la historia del pensamiento de las mujeres en la filosofía y la ciencia “puede ayudarnos a eliminar la miseria social, a superar la exclusión”. Esta superación se produce (también) mostrando cómo elaboraron ideas de libertad, igualdad y razón que sirvieron y sirven como instrumentos de emancipación y justicia, ideas que pueden ser reactivadas en el presente.

La transformación del canon, realizada como proyecto colectivo de liberación de la propia razón y de nuevas posibilidades para la realidad, es también la apuesta por un plan *común* de la razón, un “mundo de ideas que [...] podríamos compartir con personas de todo el mundo y que es el único medio que nos permite cruzar fronteras e ir más allá de los límites” (Hagengruber). Se nos invita a apostar por una racionalidad que sea el medio para salir de los localismos, reconociendo y valorando las diferencias: “Las grandes

ideas no pertenecen a ningún país. Compartimos ideas espirituales que no pierden importancia cuando las compartimos en todo el mundo adaptadas a las necesidades específicas”.

4. Impacto presente y futuro

El proceso de transformación del canon genera efectos presentes, futuros y “retroactivos” en nuestra forma de concebir la filosofía. Este cambio se produce a lo largo de trayectorias multidireccionales, en las que surgen dinámicas de modificación mutua. Pugliese señala que existe una relación de codeterminación entre la transformación de las prácticas y la del canon. Por un lado, el avance de la investigación puede modificar la narrativa y los contenidos de la historia de la filosofía, lo que se traduce en una reestructuración de los planes de estudio y de los programas de las asignaturas. Esto también tendrá un efecto en las prácticas docentes. Por otro lado, el cambio de éstas tendrá a su vez un efecto en la forma de contar la historia de la filosofía, introduciendo subjetividades y temas no canónicos.

Vinculado a esto hay otro aspecto significativo de la labor de transformación del canon: su valor como cambio

estructural. Es decir, ella interviene en los modos institucionales y relacionales de constitución de las comunidades académicas y en sus funciones de “reproducción”. Pugliese acenúa que la reflexión sobre la historia de la filosofía “es clave para entender cómo la filosofía académica funciona y reproduce estigmas, estereotipos y opresiones”. En otras palabras, tomar conciencia de cómo se ha estructurado el canon proporciona una ventana para observar las propias prácticas de inclusión y exclusión que han legitimado y estabilizado una determinada versión del propio canon y que se repiten cotidianamente en las instituciones académicas. Sólo a partir de este examen es posible cambiar las dinámicas.

Las declaraciones de Manzo también van en esta línea. Ella afirma que el trabajo sobre el canon ha estimulado la reflexión sobre “qué es la filosofía y sobre la identidad de sus agentes, sobre cómo se escribe la filosofía, sobre cuánto importa el intercambio con la ‘comunidad filosófica’. También, sobre cuán relevante es dónde se hace filosofía, cuánto importa el legado de las tradiciones en los discursos filosóficos, y en qué sentido nuestra interpretación

de las filosofías condiciona las recepciones de estas filosofías”.

Por último, Manzo remarca que la labor de transformar el canon conlleva una gran responsabilidad porque tiene que ver con el legado de nuestro trabajo a la próxima generación. Podríamos decir que la transformación del canon es una forma de cuidado, hacia lxs que nos sucederán, pero también hacia nosotrxs mismxs, las personas que hoy nos dedicamos a la academia”. A este respecto, Pugliese afirma que “[e]l trabajo de recuperación es una tarea reparadora y de empoderamiento, un ejercicio de libertad de pensamiento, de igualdad y de justicia”. Estos aspectos no son marginales si con la transformación del canon queremos perseguir un asunto metafilosófico sobre la tarea de la filosofía ligada a una cierta idea de razón. Una perspectiva posible, decíamos, es precisamente la de entender el trabajo sobre el canon como una autocrítica de la razón, que invierte en un plano común (no localista) de comunicabilidad de las ideas y se propone, a través de nuevas prácticas de pensamiento, contribuir a la justicia social. Este plano común no debe entenderse, sin embargo, como una estandarización de conceptos y prácticas;

al contrario, debe mantener unidos diversos puntos de vista y de escucha. Como sugiere Pugliese, debemos pensar “en términos de una historia global de la filosofía, que mantenga sus tensiones y contradicciones”.

5. Conclusión

En un texto retrospectivo sobre su propio libro *¿Acaso no soy una mujer?*, bell hooks considera qué significa escribir un libro “en el contexto académico [...] donde las publicaciones se consideran importantes (aunque no en términos de cómo promueven el cambio social)” (bell hooks, “*¿Acaso no soy una mujer?* Echar la vista atrás” en bell hooks, *Respondona*, trad. de Montserrat Asensio Fernández, Buenos Aires, Editorial Paidós SAICF, 2023, pp. 243-253, p. 249; en el texto original, la expresión traducida como “cambio social” es “political change”). Aquí, nos parece, está en juego un punto importante: el ámbito académico, nuestras carreras académicas, viven de libros y publicaciones (¿quién no conoce el alentador dicho *publish or perish?*). Sin embargo, se trata de una producción que, si bien tiene en cuenta intereses teóricos genuinos, forma parte de un discurso mucho más complejo

que entrelaza dinámicas de hiperespecialización de la investigación (y de las disciplinas) con un sistema socioeconómico neoliberal en el que la cantidad parece ser a menudo mucho más decisiva que la calidad. En esta tendencia a hiperproducir artículos académicos y libros (¡en un contexto en el que, por supuesto, los libros son importantes!) corremos el riesgo de descuidar un aspecto que no debe ser necesariamente nuestro objetivo, pero que al menos podemos tener presente como pregunta: ¿en qué medida promueve el cambio social y político lo que publicamos? Creemos que podemos hacernos la misma pregunta cada vez que organicemos un evento, una reunión, una conferencia, sobre todo teniendo en cuenta que, al igual que nos hemos convertido en una fábrica de publicaciones, también nos estamos convirtiendo en una fábrica de eventos, en *academic event planners*.

Este escrito comenzó mencionando el efecto de cambio que provocó el congreso sobre el cual escribimos. De la crónica metafilosófica intentada aquí debería haber emergido que enfrentarse al canon es un proyecto de transformación filosófica global. Modifica

poderosamente la forma en que pensamos y practicamos la filosofía. Lo hace resaltando la manera en que las condiciones materiales, entendidas como las condiciones que estructuran nuestras realidades, son decisivas para la producción de conocimiento. Estas condiciones se refieren a las prácticas epistémicas entre pares, la elección de criterios de inclusión/exclusión, la dimensión relacional y colectiva de la construcción del conocimiento, la forma en que se estructuran las relaciones (por ejemplo, entre profesorxs y estudiantes), la promoción de revistas, redes y herramientas de investigación. Cabe señalar que se trata de aspectos que una tendencia filosófica elitista y purista descalificaría de una reflexión teórica adecuada. Una de las reivindicaciones epistémicas de las perspectivas feministas es precisamente romper esta imagen pura, que pretende separar la teoría de la manera en que se produce (donde por “manera” no nos referimos simplemente al método teórico –que sí es una parte central de la reflexión filosófica– sino a los elementos señalados anteriormente). Es precisamente esta lógica de separación la que impide ver la conexión estructural entre la composición de un canon filosófico y las prácticas

de abuso que penalizan a las mujeres y a otros sujetos marginados en la academia. La conexión no parece evidente a ojos inexpertos, pero está mapeada por numerosas genealogías y cartografías feministas que reconstruyen la filiación conceptual responsable de haber consolidado, legitimado y naturalizado estos modos de acción discriminatorios.

El congreso mostró una vez más cómo en la reflexión filosófica feminista la teoría y la práctica tienen un estrecho vínculo de codeterminación mutua. Este vínculo hace patente el valor político y de cambio social de un congreso, muestra cómo la universidad, la academia, es un lugar de pensamiento que tiene efectos (y afectos) sobre la realidad. El potencial de cambio también surgió de los otros encuentros y debates que animaron el congreso, aunque aquí nos hayamos centrado en un único panel. Bajo esta luz más general debe entenderse la afirmación de Verónica Tozzi Thompson, Directora del Departamento de Filosofía de la UBA, al cierre de la sesión “Repensar el canon filosófico y la práctica de la filosofía”: “Lo más importante para mí no es mi próximo *paper* sino mi próxima clase”. Queremos imaginar que estas

palabras recogen el espíritu con el que lxs presentes dejaron el salón: inmersxs en una nueva “conciencia metafilosófica” que plantea interrogantes sobre la “próxima clase”, sobre cómo organizaremos los programas, sobre las preguntas que nos haremos acerca de quién o qué estamos excluyendo, de quién o qué nos estamos apropiando.

En la misma línea se sitúan las consideraciones de Mary Ellen Waithe, cuando, en la sesión de clausura del congreso, reflexionó sobre los resultados de los cinco días pasados juntos: nos despedíamos con las ideas más claras, habiendo precisado el enfoque de los temas que queríamos tratar en nuestras investigaciones, y con un compromiso renovado.

Quisiéramos concluir este escrito trazando un puente espacio-temporal entre Argentina e Italia. Este texto fue redactado entre dos acontecimientos, ambos significativos: el congreso en cuestión, que tuvo lugar hace más de un año –y que ha seguido circulando, fluyendo, en el pensamiento de quien escribe, casi como una cita cotidiana– y la presencia de Rosi Braidotti en el último encuentro del ciclo *Più libri più laguna* (*Más libros más laguna*), curado por Chiara Valerio en

colaboración con *Più libri più liberi*, Palazzo Grassi y la Librería MarcoPolo de Venecia. El encuentro se celebró en el Teatrino di Palazzo Grassi de Venecia el 11 de octubre de 2024. En la conversación, Braidotti pronunció estas palabras: “La filosofía es para mí el archivo de todo un discurso de investigación, libertad, verdad, solidaridad y justicia”. Estas declaraciones recuerdan la posición de Hagengruber, en la que sigue siendo importante reafirmar la conexión entre filosofía, investigación, libertad y justicia, al tiempo que se produce una crítica de cómo la filosofía puede haber faltado a la cita con la libertad y la justicia, cometiendo errores y violencia.

Por eso Braidotti añade: “Pero siempre he frecuentado esta filosofía, siempre he visitado este archivo, con los ojos de hoy, preguntándome: gran historia, gran disciplina, pero no hay ni una sola mujer, ¿es posible? Y entonces empiezas a buscar y claro que las hay, hay que ir a buscarlas. ¿Y son todos blancos? ¿No hay ningún filósofo africano? Luego descubres que San Agustín... es decir, que todos eran de otro lugar [...]. Todos somos de otro lugar, todos venimos de otra parte, todos somos el resultado

de las personas que hemos conocido, de las relaciones, de los encuentros, de los errores, de los zigzags, de los territorios que hemos visitado. No existe una identidad granítica y pura. Pensar tal cosa es una forma de ignorancia, violencia y falta absoluta de empatía hacia los demás. Estamos hechos de lo que hemos encontrado”.

Es bella la imagen del archivo, como es interesante –y también decisivo para la crónica metafilosófica que hemos intentado– que sea el archivo *de un discurso* en el que todxs venimos de otro lugar y estamos constituidxs por los encuentros que nos han atravesado. En esta imagen emerge la forma dialógica de la confrontación (que no es sólo epistémica, sino ontológica: nos constituye), el hecho de que estén en juego una o varias narrativas, una o varias lógicas –entendidas como formas de conectar conceptos. También emerge el carácter plural del diálogo y del discurso, así como las operaciones de descubrimiento e inversión de perspectivas. Basta con *empezar a buscar*. Eso es lo que hicieron todas las personas del panel, empezar a buscar.

La imagen del archivo (con toda su complejidad) también nos ayuda a interrogar la del canon,

porque más que al canon puede referirse a una dimensión afectiva (que en muchas genealogías feministas también es efectiva, es decir, productora de transformaciones). También muestra la codeterminación entre proceso y producto (un producto siempre sujeto a cambios, ajustes, reformulaciones): los procesos de constitución del archivo (el cómo) –cómo se hace, organiza, consulta, ordena, amplía, tematiza– son parte constitutiva del propio archivo (el qué). Remitirse a un archivo también deja espacio para la idea de que en algún lugar sigue existiendo material aún por descubrir, como lo fue, y en parte sigue siendo, todo el material sumergido del pensamiento de las filósofas a lo largo de la historia.

Cómo estamos haciendo lo que estamos haciendo –y hasta qué punto el producto que estamos generando está constituido por las formas en que lo hemos generado– es una cuestión decisiva en filosofía. Un saber considerado “crítico” por excelencia no puede sino dirigir este examen también hacia sí mismo. Debe hacerlo para reorganizar su propio proyecto global: las narrativas, las historias, los conceptos, las relaciones, las lógicas, los discursos, las

formas de dar razones. El “poder metafilosófico” más fuerte continúa siendo la autocrítica, vinculada a la consiguiente capacidad de experimentación y transformación.

Taller de discusión “Spinoza canibalizado”

BAUTISTA ALBERIONE SCHIAVI

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

THEO ORTEGA DI PIETRO

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)



Intervención de Manuel Tangrora (KU Leuven) durante el Día 1 del Taller.

Día 1 (por Bautista Alberione Schiavi)

El 28 de agosto de 2025 nos reunimos en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) para el primer día del Taller de

discusión *Spinoza canibalizado*. La ocasión fue la publicación en español de *Alegres trópicos o la pesadilla de Spinoza* (RAGIF ediciones, Buenos Aires, 2025), del filósofo francés Jean-Christophe Goddard. El volumen incluye

un Prefacio de Eduardo Viveiros de Castro, un Postfacio de Gabriel Catren y una traducción inédita de la Carta 17 de Spinoza por Fernando Mancebo. El taller propuso, así, dos jornadas intensas de debate sobre filosofía, colonialidad y antropofagia intelectual. El encuentro fue organizado por Gabriel Catren (Laboratoire SPHERE – *Sciences, Philosophie, Histoire*, Université Paris Cité / CNRS) y Jimena Solé (Instituto de Filosofía, UBA / CONICET) y contó con el apoyo de sus instituciones de pertenencia.

La primera sesión de la tarde abrió con el Eje 1, titulado *Canibalizar a Spinoza: la mirada contra-antropológica*. Tres expositores guiaron la discusión inicial: Gabriel Catren, Jimena Solé y Manuel Tangorra. Desde el comienzo, Catren marcó el tono beligerante y poco convencional de la obra de Goddard. Según señaló, el texto que nos convocaba se caracteriza por ser “intencionalmente irreverente y anti-académico”, así como “un libro que lleva a la guerra, no un libro pacifista”.

Profundizando en el espíritu del libro, Catren describió la propuesta de Goddard como una “reterritorialización de Spinoza en un contexto contra-antropológico”. Se trataría,

así, de un ritual filosófico que *canibaliza* a Spinoza, arrancándolo de su territorio habitual para hacerlo hablar en otras lenguas y cuerpos. La *contra-antropología*, explicó, dirige su fuego contra la “metafísica blanca” eurocéntrica y se encarna en la experiencia, en lugar de ubicarse en la cómoda distancia de una “exterioridad bienpensante”. En otras palabras, no se observa al *otro* desde fuera: se practica una inmersión transformadora que mina las categorías coloniales desde adentro.

A continuación, Jimena Solé expuso las ideas centrales del Prefacio de Viveiros de Castro y el Postfacio de Catren. Solé nos introdujo al tono lúdico y subversivo del Prefacio, donde el antropólogo brasileño afirma que los cometidos de la obra son “divagar furiosamente, des-explicar Brasil y ejercer una antropofagia filosófica”. Estas consignas invitan a pensar una filosofía desenfundada que desmonta la pretensión de explicar Brasil, y que asume la antropofagia como método. Se trata de *devorar* teorías para transformar los paradigmas culturales heredados de los cánones dominantes. La *antropofagia filosófica*, explicó Solé, implica ingerir y metabolizar

ideas ajenas, pero no para repetirlas sumisamente sino para resignificarlas desde el Sur global.

Cerrando este primer eje, Manuel Tangorra retomó el concepto de *contra-antropología* enfatizando que no se trata de rechazar la antropología académica, sino de invertir radicalmente su punto de vista. Donde la disciplina clásica mira al otro desde fuera para clasificarlo, la contra-antropología exige volverse *otro* uno mismo, dejando que la alteridad nos transforme. Así, Spinoza resulta “canibalizado” como alimento para reimaginar la filosofía por fuera del canon eurocéntrico. Tangorra destacó que esta práctica convierte la reflexión en una experiencia arriesgada, casi ritualista: pensar implica transformarse junto con aquello que se piensa.

Tras una breve pausa, la jornada continuó con el Eje 2, enfocado en la recepción filosófica desde una mirada contra-colonial. Las exposiciones de Luis F. García, Ezequiel Pinacchio y Paz Lamas trazaron un recorrido de Brasil a la Argentina, uniendo la metáfora del canibalismo cultural con reflexiones sobre cómo digerir las influencias europeas en nuestro pensamiento.

Abrió el bloque Luis F. García, evocando el célebre *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade. Este texto vanguardista proponía subvertir la cronología colonial: por caso, reemplazar el “antes y después de Cristo” por “antes y después de la deglución de un obispo europeo”. La ocurrencia provocó risas, pero comportaba un sentido incisivo: Andrade hacía del acto de *comerse* al colonizador el cimiento de una nueva temporalidad, reivindicando la primacía de lo local sobre lo impuesto. Para García, la antropofagia de Andrade no fue un simple juego provocador sino una estrategia filosófica de emancipación: digerir al otro para asimilar lo valioso y desecharlo el resto.

Luego, Ezequiel Pinacchio nos sumergió en el pensamiento de Rodolfo Kusch y explicó su concepto de “fagocitación” –en *América profunda*–. Fagocitar, dijo, significa convertir la materia de otro en materia propia, una digestión ante todo ontológica. Kusch, sostuvo, diferenciaba entre el *ser* europeo, que huye de la angustia existencial tratando de dominar la naturaleza, y el *estar* americano, que la asume y la transforma en mitos. En esa tensión, el *estar* americano corroe la rigidez del

ser europeo, transformando las categorías importadas en algo vivo y propio. Pinacchio, finalmente, señaló que Kusch difícilmente puede ser leído como quien ofrece fórmulas sino que, en todo caso, exhorta a comprender lo nuestro sin desesperarse por la insistencia crítica hacia los paradigmas ajenos.

Finalmente, Paz Lamas llevó el debate al terreno de la filosofía argentina evocando las ideas de Alejandro Korn. A comienzos del siglo XX, Korn advertía que Argentina era una “colonia intelectual” dócil a las influencias europeas. Postuló la necesidad de forjar un pensamiento autóctono que, sin negar las herencias europeas, las reordenara críticamente. Lamas recalcó que la recepción de ideas no es un acto pasivo sino un campo de batalla: se trata de decidir qué hacer con lo que llega de afuera. Al igual que Andrade y Kusch, Korn sugería –en otros términos y salvando las distancias– una antropofagia intelectual: apropiarse de las ideas europeas sin sucumbir a ellas, extrayendo su potencia para nutrir un pensamiento vernáculo.

Al cierre de la jornada, la pesadilla de Spinoza invocada por Goddard se volvió una vigilia gozosa: un pensamiento que

devoraba y reciclaba nociones establecidas. Al despedirnos quedaba la sensación de senderos abiertos e interrogantes pendientes, alimentando la expectativa en la jornada del día siguiente.

Día 2 (por Theo Ortega Di Pietro)

El viernes 29 de agosto la discusión despertada por *Alegres trópicos* fue reanudada con la Carta 17, que redacta nuestro filósofo holandés a su estimado Peter Balling. En esta ocasión, la reciente traducción de Fernando Mancebo –incluida en el libro– reanudó la disertación con un recorrido poco transitado.

Para dar comienzo al Eje 3 de las jornadas, “Spinoza, colonialismo, esclavitud y racismo”, Mancebo nos hizo pensar qué teníamos entre manos. A primera vista, estábamos frente a la única sección de la obra del filósofo donde se hace alusión explícita a tales temáticas. Sin embargo, no disponemos del original de la carta en cuestión. Lo que tenemos es una traducción al latín de una carta extrañada, que quizás fue escrita en castellano. Tal opacidad circunda a la carta en su materia, pero también en su letra. Todo

gira en torno a aquella famosa e inédita mención al (o a lo) extranjero. “[B]rasileño, negro y mugriento”: he aquí los tres sintagmas que han dinamitado el sentido de esta carta. Refieren a un sueño, que, lejos de ser anecdótico e íntimo, conformaba el mismo género del escrito y le confería un carácter público (registrado ya en Quevedo, que era una de las lecturas predilectas del filósofo).

Estábamos frente a un texto manifiestamente contextual, según nos venía enseñando Mancebo. Pues bien, ello hace inexorable a la sífilis, un detonante más que verosímil para el atributo *scabiosus*. O mismo, al mestizaje que corría en las venas e ideas de este presunto filósofo holandés que, en un gesto digno de un buen sefardí, se distingue y aleja de aquel negro. En suma, una nueva traducción, devino en una nueva ocasión para preguntarse en qué estaba pensando Spinoza al referirse a este individuo pseudo-fantasmagórico.

Abiertas estas puertas, entramos en un rastreo rapsódico y exhaustivo de las múltiples lecturas que ha suscitado la Carta 17, hasta arribar a la de Goddard. Bautista Alberione Schiavi se encargó de exponer una de las primeras, realizada

por L. S. Feuer. Hizo hincapié en el tono marcadamente psicoanalítico de la interpretación, reponiendo la relación cuasi-causal entre un sistema metafísico y las ansiedades más profundas de un humano. En bambalinas, un aparente trauma, encriptado en la figura del negro. Ahora bien, en las antípodas, estuvo la lectura materialista de T. Negri. Expuesta por Gonzalo Ricci, pergeña una suerte de Spinoza-Calibán, que en un gesto shakesperiano imagina escenarios con potencia ontológica. La alucinación de ensueños, ahora parece revelar la coyuntura política que suspende el proyecto de la *Ética* y urge la publicación del *Tratado teológico-político*.

Sin embargo, más controvertida aún resultó la tesis de N. Gonzáles Valera, cuya exposición estuvo a cargo de Mateo Penido y quien escribe. El autor detecta una paradoja en la ya aludida pesadilla, y así, se aventura a sostener la conexión directa entre spinozismo y racismo. Motivo directo de debate, sobre todo en lo tocante al poligenismo y en qué medida este puede suponerse en este sistema filosófico. En esta línea, Victoria De Gisi trajo a colación la situación



Imagen de la mesa de trabajo durante el Taller, gentileza de Marisol Robles.

poscolonial incrustada en la obra de Spinoza, según la tesis de W. Goetschel. Así, la peste, la fragilidad de la libertad de expresión, y la repercusión de

Henrique Díaz, indujeron no sólo a echar el ojo sobre el contexto (plasmado en pinturas de negros, incluidas en el artículo de Goetschel), sino también a

problematizar el hito entre autor y biografía.

Para revolver aún más este oleaje exegetico, Antonieta García Ruza repuso la interpretación de J. Ford, construida en respuesta a la de Negri. ¿Cómo interpretar el sueño, suponiendo que encierra una forma de auto-identificarse en contraposición al otro? Ford descarta de lleno a la figura del Calibán, y pone en su lugar a la del cimarrón o *maroon*. A propósito, no faltó la reivindicación de Negri que elabora D. Tatián, reconstruida por Marisol Robles. El racismo es producto de todo pensamiento de la utopía. Leído de este modo, sin embargo, Spinoza desintoniza con esta impronta que atraviesa a toda la modernidad. Ello se debe a que su filosofía esconde, tras los lentes de Tatián, un rotundo anti-utopismo. Encadenada a esta lectura, María Copes concluyó con la de S. Torres, sobre cómo el lenguaje conlleva pensar una idea de “nosotros” o identidad. Dando, así, el puntapié a una temática que sería retomada en el próximo eje. A fin de cuentas, se trata de descifrar el silencio de Spinoza, no sólo a partir de la Carta 17, sino también más allá de ella.

La apertura del Eje 4, sobre las implicancias de leer a los

europeos, quedó en manos de Lucas Scarfia. De modo transatlántico, se conectó para exponer el texto de Santoro (en *Fichte en las Américas*, RAGIF ediciones, 2021). Exposición que inauguró la cuestión de lo originario con apuestas y risas filosóficas. Sopesando la inmensa potencia que tiene la lengua viva de un pueblo en su desarrollo cultural, Scarfia nos ilustró con la canción *Made in Argentina* del artista villero Malafama. Importar un idioma ha de ser, ante todo, apropiárselo, condimentarlo.

A continuación, tomando a Fichte, Alberto Sandoval desplegó una idea trabajada por el mismo Goddard. Esto es, la “originariedad” –o “aboriginariedad”– de los pueblos, en vías a su liberación. De este modo, surgió una veta desafiante: la posibilidad de que el pensamiento europeo haya hecho consideración de la emancipación alternativa, americana. Al punto de aceptar, incluso, el escenario de encontrarse invadidos por ella y por su floreciente crecimiento.

Luego intervino Natalia Sabater introduciendo dos tajantes preguntas: “¿Quién es el conquistador?” y “¿adónde vamos a buscar un otro con quién construir?”. Ello, en vistas a

recuperar el gesto de pensar el presente mediante la historia de las ideas, el cual realiza E. Dussel en la sección de *Políticas de la liberación* que versa sobre Spinoza. De aquí, se encendió una discusión sobre las posibles estrategias de recepción, atizada por la factible y arriesgada medida de rechazar a la modernidad, que toma Dussel.

Para finalizar las exposiciones, Alex Lib Ponce reconstruyó la tesis de E. Bodde sobre un Spinoza (cuanto menos, proto) decolonial. A través de una reconstrucción histórica, se barajó una cierta complicidad judía con los procesos mercantiles colonialistas. Contra esto, se hallaba el filósofo excomulgado, cuyas ideas podrían resonar con las de actuales corrientes decolonialistas. La tesis de Bodde no pudo sino venir acompañada de una lectura crítica, que puso en cuestión cómo y con cuánto fundamento se trazan conexiones entre los clásicos y la actualidad.

En el último espacio de intercambio, así, el colonialismo despuntó como un concepto peliagudo, lo cual llevó a recuperar otras vertientes, tales como el contra-colonialismo brasileño. Luego, para terminar pero continuar en otra ocasión, surgió un acalorado debate sobre la

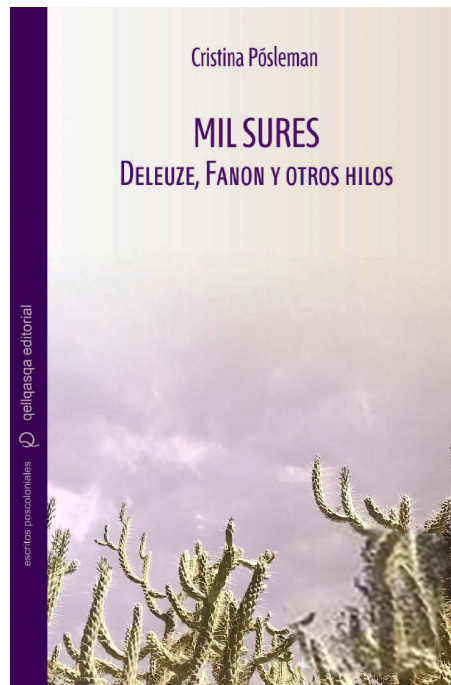
noción de judaísmo decolonial, las Escrituras y el sentido del método exegético de Spinoza. Este último quedó pendulando entre ser un aparato de control social y un puente a la libertad de expresión. O en palabras de Goddard, entre un Benedictus y un Bento.

En suma, el segundo y último día de las jornadas partimos explorando aquella recóndita sección de la correspondencia de Spinoza. De allí, nos aventuramos a atravesar la vastedad de lecturas y comentarios que se han hecho al respecto, y que chocan entre sí no menos que el oleaje tempestuoso. Para finalmente deparar a tierras movedizas de debate y reflexión sobre el significado de leer a los europeos, y en simultánea tensión, ser nosotrxs mismxs.

reseñas

Cuestiones de archivo: presentación metodológica sobre Deleuze en el contexto de los estudios críticos de la modernidad- colonialidad.

MARTIN MASCIARDI
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y
TÉCNICAS – FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTE –
ARGENTINA)



Reseña de: Póseman, Cristina,
*Mil sures: Deleuze, Fanon y otros
hilos*, Mendoza, Qellqasqa, 2023,
226 pp.

Recibida el 5 de mayo de 2025 –
Aceptada el 5 de septiembre de 2025

Considero que la reseña bibliográfica, en el ámbito académico, se presenta como un espacio que hace factible la reflexión sobre la morfología de los textos con los que vamos conformando nuestros archivos de trabajo, siempre que se pretenda ir un poco más allá de una aproximación sumaria, descriptiva, de esos materiales. Propongo dos maneras posibles de explorar los textos. Un primer acercamiento consiste en realizar una lectura orientada a seguir el orden lógico de las ideas, reconstruyendo la estructura conceptual sobre la que se articulan esas ideas, con sus respectivas derivaciones, y situándolas dentro de una tradición específica o de una determinada perspectiva de análisis. El otro abordaje, en cambio, no se centra sólo en el orden lógico de esas ideas y su exposición, sino que se interesa por la práctica que se despliega en ese archivo: ¿qué performatividad producen las preguntas en el texto? ¿Qué tipo de filiaciones se entrelazan? ¿Son posibles otras homologaciones?

Propongo una reseña desde esta segunda forma de lectura, que se define como un abordaje expositivo metodológico del libro *Mil sures: Deleuze, Fanon y otros hilos* de Cristina Póseman. El libro es una compilación de once artículos y forma parte de una colección de escritos dirigida por Alejandro De Oto en el marco de investigación sobre los estudios poscoloniales. Cada uno de los artículos puede leerse de manera independiente y en un orden aleatorio: podemos entrar por el final, por el medio, por el costado. Como si evocara, de alguna manera, a *Mil mesetas*, *Mil sures* nos invita a una lectura no lineal, que puede trazarse a partir de los temas y problemas tratados en cada uno de sus capítulos. Sin embargo, si bien los capítulos pueden ser estudiados de manera independiente, hay cierta cuestión problemática que entrelaza al conjunto del

trabajo y que me parece central: Deleuze y la relación con los estudios de la modernidad-colonialidad en su obra. En esta reseña propongo un orden expositivo en torno a tres bloques temáticos: 1. Posicionamiento: la crítica extramoderna; 2. Modulaciones político-metodológicas: la micro colonialidad; y 3. Crítica y estética: ensamblaje o aplicación categorial.

1. Posicionamiento: la crítica extramoderna.

Mil sures comienza con un texto que funciona como el marco analítico desde el que podríamos leer a los demás capítulos que lo componen. El punto central del capítulo 1, “Notas para una crítica fanoniana del presente”, es cotejar los posibles límites y alcances de la noción de crítica en la tradición filosófica a través de un trazado genealógico. Póseman no parece interesada en elaborar una crítica de la crítica, sino en rastrear los factores a los que atiende la crítica filosófica tradicional, con la finalidad especulativa de medir su efectividad.

La crítica sobre la que concentra su análisis es la que suscribe al linaje genealógico de la Modernidad-Ilustración, como son la “ontología del presente” en su vertiente kantiana o como “transgresión” en Foucault. Ambas configuran un tipo de posicionamiento crítico característico de la filosofía moderna. Kant sería el primero en el que se conjuga este par categorial “crítica-presente” en su célebre “¿Qué es la Ilustración?”, pero también la tradición crítica de Frankfurt y algunas vertientes posestructuralistas. El problema que nos hace notar *Mil sures* respecto a estas genealogías críticas, es que son formas de lectura intramodernas, es decir que permanecen ancladas a la modernidad,

a la Ilustración, a la subjetividad blanca, patriarcal y onto-logo-céntrica. Son líneas de pensamiento que han dejado desatendidas otras vinculaciones problemáticas, el dilema, tanto en el ámbito de los estudios foucaultianos y la mayor parte del llamado posestructuralismo: “es la escasa atención a las vinculaciones de la modernidad con la violencia colonial” (p. 29).

El objeto de análisis, esta forma de crítica intramoderna, no es sólo un repaso bibliográfico sobre cómo se fue articulando dicho concepto en los distintos contextos analíticos. Se trata, más bien, de una reformulación conceptual orientada a expandir el alcance mismo de la categoría de crítica. El planteo que nos propone Póseman es de carácter epistemológico y metodológico, porque apunta a sacudir las bases de la filosofía misma, y a riesgo de parecer maniqueo, la autora nos sitúa frente a una disyuntiva epistemológica y política. La de permanecer dentro de un modo de trabajo que homologa una serie de materiales, desde los cuales se analiza sin atender a nuevas relaciones, indagando siempre sobre las mismas relamidas fuentes, o se apuesta a repensar el modo de homologar los materiales desde otra perspectiva crítica definida como extramoderna. Crítica, esta última, que se propone trastocar la temporalidad moderna, que ha hecho de la filosofía un recorrido lineal: filosofía antigua, medieval, moderna y contemporánea, en la que se van modelando sus objetos y sus problemáticas en relación con sus tentáculos: la ética, la estética, la lógica, la gnoseología y la metafísica.

¿Qué hace *Mil sures* con estos datos? ¿Qué operación de archivo lleva adelante? La intervención que nos propone es la de trazar una genealogía a contracorriente, que nos coloca frente a un problema, toda vez que se quiera invocar la categoría de

crítica. ¿De qué crítica nos hablan? ¿De un posicionamiento que atiende a los factores coloniales, a las marcas del colonialismo que hacen carne en el deseo, en el saber y en el poder? La apuesta clave, y aquí radica a mi juicio la potencia de la propuesta analítica de Pósleman, es sacar a Deleuze de las prácticas de lecturas Modernas. Es en este punto donde podemos presentir que la intención de *Mil sures* es la de transmitirnos el gesto de Deleuze y Guattari, siempre que seamos sensibles, a la atmósfera de sofocación, de clausura, que representa cierta forma de hacer filosofía y clínica, al momento de formular sus problemas y de recurrir a los mismos repertorios teóricos para pensar la complejidad coyuntural en la que se inscriben las prácticas intelectuales. Esta complejidad coyuntural en el capítulo 2, es definida como la “impronta colonial” en Deleuze, que marca su giro político caracterizado por Pósleman como anticolonial (p. 50).

Este giro político anticolonial se va modulando en la recepción de los escritos de Fanon. No es una referencia más en *El Anti Edipo*, sino que, como señala Pósleman: “se inspira en la necesidad de traspasar los límites disciplinares etnocéntricos para nutrir los procesos emancipatorios” (p. 16). Fanon interviene como una potencia en Deleuze que hace factible el vínculo de sus ideas con el contexto de trabajo de los estudios críticos de la modernidad-colonialidad, que informan acerca de los límites de aquellas genealogías críticas que permanecen todavía dependientes de sus marcas modernas. Este antecedente fanoniano en *El Anti Edipo* le permite a Pósleman plantear la condición poscolonial del texto de Deleuze y Guattari: “en cuanto en ambos casos se opera [...], una articulación entre las esferas de lo psi, lo social y lo político, que forma una crítica

al esquema de la representación blanca, patriarcal y racista” (p. 57).

Desde el punto de vista adoptado en *Mil sures*, Deleuze y Guattari precisan de otras escrituras, de un conjurar nuevos materiales para pensar la articulación entre la esfera de lo psíquico y lo político. Es en este punto donde entra en escena la presencia de Fanon en *El Anti Edipo*. Porque es quien señala los límites de un tipo de clínica que escinde lo psíquico de lo político y racializa el inconsciente. Respecto a la categoría del inconsciente, el capítulo 3 analiza el caso de Djamil Bouhired, quien fuera acusada por la justicia francesa en el año de 1953 de cometer atentados terroristas y luego condenada a muerte. En este apartado se enfoca Pósleman, en pensar la categoría de “Inconsciente colonial”, con el fin de analizar las formas de excepción conceptual presentes en las academias burguesas (p. 70).

Según este análisis, el inconsciente, en el contexto de los estudios psicoanalíticos, ha constituido un recurso límite a la categoría del Sujeto, este límite sin embargo es definido como un “límite discontinuo” que no logra hacer caer la distinción entre colono y colonizado. Este aspecto nos permite comprender la necesidad de invocar otros materiales, Fanon es el recurso con el que Deleuze y Guattari localizan ese límite: “donde se muestra la condición colonial constitutiva del esquema psico-familiarista” (p. 76). Fanon busca desprender los restos edípicos de la categoría de inconsciente en tres registros: teórico, clínico y militante. Entonces: ¿qué hace Fanon en el corazón de *El Anti Edipo*? En el capítulo 4, se nos informa que Fanon se gesta como un archivo inédito que problematiza el estado de cosas relativo a las categorías filosóficas y psicoanalíticas. Estas filiaciones permiten a Deleuze y Guattari conformar un archivo que desafía al canon de la psiquiatría y de

la filosofía metropolitanas atacando a uno de sus nodos centrales, a “la abstracción fundacional europea” (p. 90). A modo de síntesis, si el posicionamiento extramoderno desborda las formas de crítica intramoderna, el concepto de “micro colonialidad” permite, en esta clave, dar un paso más para abordar los dispositivos concretos en los que se modula la forma de opresión colonial en lo histórico y lo conceptual.

2. Modulaciones político-metodológicas: la micro colonialidad

Definidas algunas características del posicionamiento de la crítica extramoderna, avanza ahora sobre uno de los aportes más sugerentes de *Mil sures*: la noción de “micro colonialidad”, desarrollada a lo largo del capítulo 4. Para comprender mejor la filiación del concepto, conviene revisar primero la categoría de colonialidad, tal como fue formulada por Aníbal Quijano:

un patrón específico e histórico de poder, que se compone a partir de la asociación estructural de ejes fundamentales que fueron constituyéndose entre fines del siglo XV y principios del XVI: una clasificación racial/étnica de la población del mundo y un sistema de relaciones materiales acorde con esta clasificación (p. 91).

Pósleman se vale de la categoría acuñada por Quijano para establecer cruces conceptuales, por esta razón propone conjugar la noción de desterritorialización de Deleuze y Guattari con el de desprendimiento colonial de Quijano (p. 51). La propuesta metodológica consiste en explorar las implicaciones epistémicas que pueden derivarse del cruce entre ambas propuestas analíticas. Siendo así que la categoría de colonialidad será un recurso para trazar conexiones,

entretejer relaciones entre conceptos y escrituras, para avanzar en la comprensión de las formas de organización de los cuerpos atravesados por la dimensión colonial en el proceso de racialización de los mismos. Es en la intersección de conceptos y de perspectivas de análisis que Pósleman gesta una serie de categorías de suma riqueza para el campo de los estudios deleuzianos, por ejemplo, el de “axiomática colonial” (pp. 52-153) que resuena con la denominación de “axiomática capitalista” presente en *El Anti Edipo* y con la noción de micro colonialidad, este concepto es una reactivación crítica desde lo extramoderno.

La teorización de la micro colonialidad implica dos momentos: 1. La prohibición de hacerse una voz y 2. La necesidad de crear una agencia enunciativa (p. 92). La prohibición son aquellas marcas opresivas, históricas, en los espacios geográficos atravesados por el colonialismo; la necesidad es del orden de la ruptura, necesidad de romper con las marcas opresivas del colonialismo mismo. El concepto formulado por Pósleman se caracteriza por esta paradoja, por una tensión entre la prohibición y la necesidad. Esta paradoja es definida como la “insistencia performativa”, es el territorio de la micro colonialidad (p. 92). Sobre estas consideraciones es que avanzamos en la afirmación del concepto de micro colonialidad como una propuesta política y metodológica. Es la necesidad de agenciar una voz, una urgencia, la que conduce a conjurar tipos de escrituras que resuenan entre sí, ensamblando en una forma de crítica extramoderna que pone en cuestión la base de la ficción contractualista, que interviene como el relato fundacional que instaura una forma de representación.

El enfoque de los estudios críticos de la modernidad-colonialidad, en el que se

inserta *El Anti Edipo*, expresa esta “necesidad” de una agencia enunciativa en dos sentidos: en la expansión de las fronteras teóricas de la filosofía, y en la operación de análisis que permite detectar la producción de un inconsciente racializado presente en la ficción contractualista. Esta expansión de fronteras es la que produce *Mil sures* a través del cruce entre formas de archivos heterogéneos que informan sobre una forma de leer. Porque esto es *Mil sures*, una manera de leer que toma distancia de otros tipos de maneras de trabajar los materiales, sea desde una perspectiva hermenéutica o desde la traspolación de categorías de un contexto a otro. Estas cuestiones acerca de un modo de leer, que se caracterizan por el gesto creativo de entrelazar teorías, contextos diferentes, o de atravesar umbrales, son abordadas en el capítulo 5. Prohibición y necesidad son las claves de algo más que una apuesta metodológica, son una forma de posicionamiento que apuesta a trastocar el modo en el que leemos a Deleuze.

Hay algo que podemos presentir del orden de la interpelación en *Mil sures* que nos encauza a preguntarnos por los modos de trabajar nuestros repertorios: ¿qué tipo de lecturas hacemos? ¿Qué materiales conforman nuestros archivos de trabajo? ¿No seguimos todavía hoy indagando y remitiendo a Deleuze una y otra vez a la historia de la filosofía? Algunas de estas preguntas se fueron formulando de manera sugestiva cuando leía el capítulo 7, titulado: “Deleuze, Guattari y el pueblo de Palestina”. Texto que se sumerge en una temática histórica compleja y urgente, dado el recrudecimiento del conflicto palestino en este momento. En el citado apartado, Pósleman se propone rastrear aquellas marcas de escritura deleuziana que iluminan la necesidad de otros textos, que no forman parte del

canon de la filosofía occidental europea, para poder expandirse y pensar la complejidad del problema palestino. Problema que no fue ajeno al mismo Deleuze.

Atendiendo al contexto de crítica extramoderna, propone un protocolo de lectura que opera como un recurso de “alerta epistemológico-metodológico” al momento de trabajar el archivo Deleuze sobre la base de dos puntos. Primer punto, respecto a los límites del giro político que anuncia el propio Deleuze en relación de su encuentro con Guattari, este giro político, como ya se mencionó recientemente, es un giro político anticolonialista. Este primer punto nos sitúa frente a un problema en la práctica de lectura: ¿qué relaciones hacemos en torno al archivo Deleuze? Este giro político anticolonialista, afecta las lecturas y articulaciones de los conceptos que se performan en el contexto de los estudios deleuzianos. El segundo punto se refiere puntualmente a la relación entre dos temas, dos nociones conceptuales complejas del campo filosófico. El problema de las lógicas contractuales nacionales y la matriz en la que están inmersos, esto es el componente colonial presente en esas lógicas, y que *Mil sures* significa como “la operativa de la axiomática colonial” (p. 155).

Estas alertas se implican, se conjugan la una con la otra, operan como un recurso metodológico al momento de trabajar el archivo Deleuze en dos sentidos. Como una clave de comprensión de la operación intelectual que lleva adelante el propio Deleuze, esto es, el de abrir el repertorio de materiales con los que conforma su acervo para poder pensar y conceptualizar temáticas densas, como son por ejemplo la cuestión palestina. Esta apertura expone un límite de la filosofía tradicional, límite que se atraviesa cuando se invocan otras

bibliotecas. La segunda cuestión refiere a nuestros modos de trabajar con estos materiales. Un punto que me parece necesario aclarar, y en consonancia con esta segunda cuestión, es respecto al posicionamiento que adopta *Mil sures*: no es un enfoque del tipo cancelatorio, tampoco moral, en términos de señalar malas o buenas lecturas. El enfoque de la crítica extramoderna, que define la forma de posicionamiento teórico presente en *Mil sures*, es un planteo epistemológico y metodológico que no se hace desde afuera sino desde el interior de los estudios deleuzianos a los fines de enriquecer el debate pero también de sacudir, remover, los estados del arte.

La propuesta de *Mil sures* no es una pretensión de superación sino una operación analítica de expansión del estado de cosas que interviene como una clave metodológica de lectura, y que como toda propuesta de expansión conlleva tensiones, y por qué no, también polémica con otras tramas filosóficas contemporáneas, que no han sido lo suficientemente sensibles a estas temáticas, al no atender a las luchas de los movimientos anticolonialistas en el archivo Deleuze. Llegados a este punto, ya estamos en condiciones de efectuar una caracterización general de *Mil sures*. Parafraseando a Stuart Hall, me parece que estamos frente a un recurso de “renarrativización”. Si Hall sugiere que lo poscolonial supone una “renarrativización” de la historia, que desplaza su centro moderno y capitalista europeo hacia las colonias dispersas por el mundo, y es también además una reformulación en el campo del conocimiento, *Mil sures* podría definirse como una “renarrativización” de Deleuze, en el sentido que sugiere John K. Noyes (en el trabajo compilado por Bignall, Simone y Patton, Paul, *Deleuze and the Postcolonial*, Londres, Edinburgh University Press, 2010, p. 46).

Es decir, es plantearnos la posibilidad de leer de otra forma a Deleuze, de trazar también otras relaciones y prestar atención a fuentes que quizá no han sido indagadas lo suficiente dentro del archivo Deleuze. En este sentido, me resulta sintomático, por ejemplo, que en el repositorio institucional de CONICET, si colocamos en el buscador: “Fanon, Deleuze”, nos arrojó un único resultado. Tampoco me parece coincidencia que los autores de ese trabajo en cuestión sean Cristina Pósleman y Alejandro De Oto. *Mil sures* traza este desplazamiento, de las lecturas intramodernas a la relación con fuentes, que podemos definir como “periféricas”. De eso se trata el libro que estamos reseñando: de otras conexiones, de indagaciones por aquellos espacios poco transitados, por eso, en el siguiente y último eje expositivo, abordaremos la relación entre la filosofía con el campo de producción artística.

3. Crítica y estética: ensamblaje o aplicación categorial

En el contexto de la crítica extramoderna no podía estar ausente la relación siempre compleja entre el arte y la filosofía. Los últimos capítulos que componen *Mil sures*, constituyen un extenso recorrido reflexivo de carácter epistemológico sobre las prácticas estéticas y su vínculo con la filosofía. En el capítulo 10, “Notas para una crítica de arte ensamblada”, nos informa sobre dos modos de aplicación categorial, esto es, sobre el recurso de categorías conceptuales que se efectúan como criterios de análisis que se implican en prácticas estéticas. En este contexto, distingue dos formas de aplicación categorial que modulan dos tipos de crítica. La primera de ellas es definida como “aplicación categorial”, mientras que

la segunda forma de crítica es caracterizada por Pósleman como “política categorial”.

Dentro de la noción de aplicación categorial se incluye a tres corrientes filosóficas. La primera son las teorías sustancialistas del tipo plantónicas, en el que una categoría determinada se refleja en la realidad sobre la que se aplica. La segunda corriente es la hermenéutica que coloca la centralidad en el sujeto que ilumina los objetos con su conciencia. Los recursos categoriales en la crítica se han referenciado en estos modelos que se ajustan a los criterios que define el modelo de la crítica intramoderna, más aún, si tenemos en cuenta, como señala Pósleman, que fueron Baumgarten y Kant (p. 201) los que construyeron todo el andamiaje categorial que determinó las bases de la tercer corriente: la estética. Sobre la base de la estética se articularon los criterios de lo bello y lo sublime para determinar qué obra es arte y cuál no lo es. Frente a este modelo de aplicación categorial, Pósleman se apoya en los trabajos de Walter Mignolo que describe a esta intervención intelectual como una “operación cognitiva de colonización de la *aesthesis* por la estética” (p. 201).

Mil sures asume la propuesta de Mignolo de rescatar la *aesthesis*, el campo de la sensación, de su expropiación, y articulación segregativa por parte del canon, espacio en el que se trazan y gestan sus categorías como también las reglas de aplicación. Ante este modelo de crítica, Pósleman opone un posicionamiento alternativo definido como política categorial que indica que obra y texto conforman un ensamblaje que opera como una red de relaciones rizomáticas, texto y obra se implican en una relación dinámica que agencia sobre el soporte material de la *aesthesis*, el cuerpo. Estos materiales pactan en un compromiso que no es sólo teórico, a los supuestos

emancipatorios del arte conceptual, se ensambla la crítica sobre el soporte material de la *aesthesis*: el cuerpo. “El cuerpo de la crítica de arte ensamblada, es, en este sentido, un cuerpo que vibra y resuena con el cuerpo de la obra” (p. 204) Si el soporte material de la estética moderna es un sujeto trascendental abstracto, el soporte de la *aesthesis* en el contexto de la crítica extramoderna es cuerpo histórico.

Tampoco es ajeno *Mil sures* a la cuestión de creación estética cuando esta supone la mediación por una pantalla: ¿qué sucede con aquellas formas de creación artísticas en contextos remotos? Esta temática es abordada en el capítulo 8, donde reflexiona sobre la probabilidad de trazar algunas ideas acerca de la posibilidad de una estética de lo remoto. Una estética de lo remoto es una forma de crítica que se va modulando en la relación entre “*aiesthesis* y *poiesis*, es decir, entre la experiencia de la sensación y del hacer” (p. 168). Esta forma de crítica se produce entonces, en el cruce entre la experiencia sensorial y la experiencia del hacer, crítica que Pósleman despliega en *Mil sures* en el contexto de análisis de una serie de trabajos del artista Enzo Luciano.

Otras propuestas metodológicas son las que corresponden al capítulo 9 y 11. En el capítulo 9, titulado como “Rescate en la Cineósfera”, Pósleman realiza un trabajo de intersección entre imagen cinematográfica y pensamiento filosófico. En este apartado también podemos diferenciar un modelo de análisis del tipo aplicación categorial, que consistiría en un análisis de películas, del tipo comentario, que narra la trama o toma en consideración aspectos técnicos desde una serie de conceptos que intervienen como claves de explicación. La idea, en resonancia con la teoría de una política categorial, consiste en producir un ensamblaje

entre la categoría de Fals Borda de “senti-pensante” para producir un trabajo de “intersección” en la imagen cinematográfica y el pensamiento filosófico con la finalidad de provocar una paleta categorial definida como “mestiza” (p. 180). Esta categoría es coherente con la perspectiva de una política categorial, porque implica un alerta, al decir de Pósleman (p. 180), acerca de la violencia y la desigualdad sobre el soporte material de la *aesthesis*: los cuerpos. Esta paleta categorial se despliega como análisis del film *La noire de...*, del director Ousame Sembene, de 1966.

Por último quisiera mencionar el trabajo con el que cierra *Mil sures*, el capítulo 11, “Spinoza después de Artemisa Gentileschi” en coautoría con Lucía Gambetta Seguí. En este apartado se trama la conexión entre Spinoza y Artemisa. Desde una perspectiva metodológica, se plantean “la pregunta acerca de si el filósofo pudo o no haber percibido esa potencia disruptiva que la pintura de Artemisa materializa a contra mano de una tradición pictórica y filosófica” (p. 216). Artemisa es un recurso que toma parte de las tantas alteridades postergadas del pensamiento moderno. A partir de este punto, se tejen una serie de especulaciones acerca de la relación entre el trabajo artístico de Artemisa con la filosofía de Spinoza y la puesta de reciprocidad.

A modo de cierre, quisiera plantear algunas preguntas que, aunque extensas, sin embargo, condensan el planteo que atraviesa los capítulos de *Mil sures*: ¿No estaremos en presencia de una “renarrativización” de Deleuze? ¿Una que, por un lado, trata sobre sus fuentes *menores*, las operaciones de archivo, la remoción de los estados de discusión, y por el otro, sobre los tipos de lecturas que realizamos, las fuentes que indagamos y las relaciones que trazamos? ¿No seguimos siendo todavía modernos en

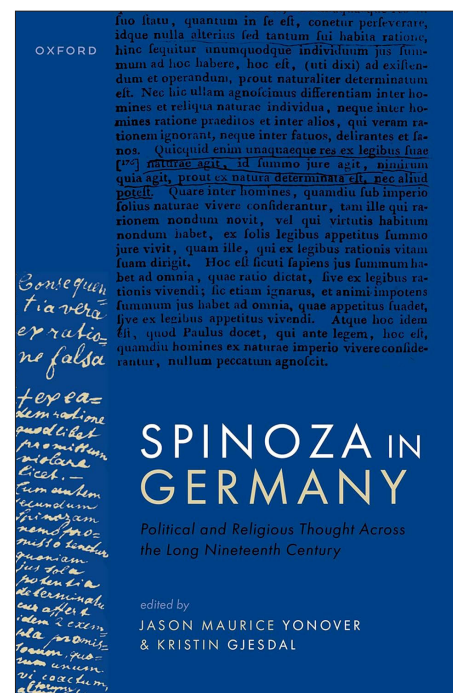
nuestra forma de leer a Deleuze, remitiéndolo una y otra vez a la historia de la filosofía, al canon, cuando el gesto del propio Deleuze consistió en atravesar el umbral de la filosofía, por ejemplo, para poder pensar el problema palestino, es decir, para pensar y comprender la violencia colonial?

Si el objetivo de *Mil sures* es arrancar a Deleuze de una práctica de lectura moderna, el objetivo está logrado. Decidí articular la exposición en torno a lo que considero son los conceptos más importantes expuestos en *Mil sures*, un posicionamiento que se modula en torno a la noción de crítica extramoderna; el concepto de micro colonialidad como operación metodológica sustentada sobre dos instancias de la prohibición y la necesidad. Finalmente repasamos la reflexión estética extramoderna como política categorial. A partir de esto, estoy convencido de que el libro de Pósleman sitúa a Deleuze como una fuente clave que abre todo un panorama complejo y de debate dentro del contexto de los estudios críticos de la modernidad-colonialidad.

Nuevas exploraciones en torno a la recepción del pensamiento político y religioso de Spinoza en Alemania.

MARÍA JIMENA SOLÉ

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



Reseña de Yonover, Jason Maurice y Gjestal, Kristin, *Spinoza in Germany. Political and Religious Thought Across the Long Nineteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 2024, 331 pp.

Recibida el 8 de septiembre de 2025 –
Aceptada el 10 de septiembre de 2025

“Spinoza nunca estuvo en Alemania”, afirman los editores del libro Jason M. Yonover y Kristin Gjesdal en la primera línea de la Introducción. Efectivamente, no hay registros de que el filósofo nacido en Ámsterdam en 1632 haya pisado alguna vez el territorio alemán, a pesar de haber tenido una oportunidad concreta de hacerlo: en febrero de 1673, Karl Ludwig, Príncipe Elector del Palatinado hizo llegar a Spinoza por intermedio del profesor Johan L. Fabritius, una invitación formal para ocupar un cargo como profesor en la universidad de Heidelberg. En su carta, Fabritius le asegura que en Heidelberg tendrá *la más amplia libertad de filosofar* aunque, añade, el príncipe confiaba en que no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida. La invitación, como queda claro, venía con sus propias condiciones y la advertencia estaba, hasta cierto punto, justificada. La sospecha de ateísmo que rodeaba a Spinoza por haber sido expulsado de la comunidad judía y no haber adoptado ninguna otra religión, se había visto reforzada luego de la publicación en 1670 de su *Tratado teológico-político* [TTP], apenas tres años antes de recibir la invitación a Heidelberg. El libro, como se sabe, defiende la libertad de filosofar, argumenta a favor de la separación entre religión y filosofía, denuncia la existencia de un pacto secreto entre los déspotas y la religión supersticiosa con el fin de mantener dominado al pueblo y presenta la democracia como el mejor sistema de gobierno. Inmediatamente condenado por las autoridades de la iglesia Calvinista y luego prohibido por las autoridades políticas, el libro confirmaba la mala fama de su autor, considerado generalizadamente como un peligro para el orden y un enemigo de la religión. Por supuesto, Spinoza rechazó amablemente la invitación a Alemania. Prefirió permanecer al margen de las instituciones educativas y resguardar su independencia

intelectual, aunque esto significara continuar viviendo austeramente gracias al favor de sus amigos.

Pero a pesar de que Spinoza nunca estuvo en Alemania, señalan inmediatamente Yonover y Gjesdal, “la filosofía moderna alemana hubiese tenido un desarrollo muy diferente sin la influencia de los escritos de Spinoza, cuya importancia para esta tradición es significativamente pronunciada” (p. 1). Esto es muy cierto y creo que sería todavía posible extender el alcance de este juicio contra fáctico y afirmar que la filosofía moderna *en su conjunto* tendría un aspecto muy distinto si los escritos de Spinoza no hubiesen sido leídos, traducidos, discutidos, refutados y reivindicados por los pensadores alemanes del siglo XVIII y XIX. En efecto, el renacimiento de Spinoza que se produjo en Alemania como principal consecuencia de la así llamada Polémica del panteísmo, desencadenada por F. H. Jacobi con la publicación de su correspondencia con M. Mendelssohn en 1785, transformó por completo el curso de la filosofía.

No es de extrañar, entonces, que la historia de la recepción de Spinoza en Alemania y la influencia de sus ideas en los pensadores alemanes sea un tema que interesa a los estudiosos desde hace mucho tiempo. Sin embargo, todavía hay mucho por descubrir y explorar acerca de este aspecto fascinante de la historia de la filosofía. Y si bien en lengua alemana la bibliografía es abundante, en el ámbito anglosajón el interés por este asunto parece haberse despertado más recientemente, al punto que existe solo un antecedente destacable de este libro, este es, la compilación de artículos realizada por E. Förster y Y. Melamed, publicada en 2012 bajo el título *Spinoza and German Idealism* por Cambridge University Press.

Es, por lo tanto, innegable que el libro de Yonover y Gjesdal representa un aporte sumamente significativo a los estudios sobre la influencia y la recepción de Spinoza en Alemania en inglés. Sin embargo, este está lejos de ser su único mérito. A lo largo de sus quince capítulos, especialmente escritos para el volumen, el libro realiza una exploración de aspectos completamente novedosos de esta historia del spinozismo. Esto se debe a que el libro propone un abordaje completamente original del asunto. En vez de concentrarse en la importancia del Spinozismo para la filosofía alemana en cuestiones metafísicas, epistemológicas y éticas —tal como los especialistas han mayormente hecho hasta ahora— los editores proponen atender al impacto de la filosofía política y la filosofía de la religión de Spinoza en los pensadores alemanes de fines del siglo XVIII y del siglo XIX, concentrándose principalmente en la recepción de las tesis contenidas en el *Tratado teológico-político*.

El abordaje elegido se encuentra suficientemente justificado. De hecho, tal como señalan Yonover y Gjesdal, el *Tratado teológico-político* fue leído y discutido en el territorio alemán desde su aparición, antes de la publicación de la *Ética* y el resto de sus obras. Sin embargo, la recepción de esa obra se produce a través de las figuras olvidadas, o no tan estudiadas, del ámbito intelectual alemán de la época. De modo que la perspectiva adoptada por el libro explica otro aspecto innovador, que hace de la obra un aporte significativo. Me refiero al hecho de que se ocupa de la importancia del spinozismo en pensadores considerados menores o marginales, incluyendo a pensadoras mujeres como Madame de Stael y Lou Salomé.

El libro se compone de quince capítulos y una Introducción, que brinda una visión

general del recorrido propuesto. Los primeros siete capítulos reconstruyen la recepción de una serie de ideas y valores de origen spinoziano en un conjunto de pensadores alemanes de finales del siglo XVIII. El libro comienza con el aporte de Michael N. Forster, "*Spinoza's Theological-Political Treatise and the German Romantic Tradition*". El texto se ocupa principalmente de rastrear el Spinozismo de Herder. Muestra, a través del análisis de un conjunto de documentos, que éste se ocupa primero del *Tratado teológico-político* (y no de la *Ética*) y sostiene que esto que resulta decisivo para la conformación de su propia visión de la política, la hermenéutica y la filosofía de la mente. Estos desarrollos, a su vez, son de vital importancia para comprender algunos aspectos del pensamiento de dos grandes representantes del romanticismo, como son F. Schlegel y Schleiermacher. Michael A. Rosenthal también se ocupa de la recepción romántica de Spinoza, al estudiar la manera en que F. Schlegel reinterpreta la figura del profeta, con y contra Spinoza, para situarlo entre el filósofo y el poeta. Kristin Gjesdal se ocupa de indagar qué dimensiones de la hermenéutica spinoziana son utilizadas productivamente en el ámbito de la política por Herder, Schleiermacher y Stäel. Muestra que, creativamente utilizados por estos pensadores, los principios hermenéuticos de Spinoza van a la par de su potencia emancipatoria. Yoav Schaefer, en su artículo "*Kant's Anti-Judaism and Spinoza's Theological-political Treatise*" propone rastrear la influencia de Spinoza en la crítica al judaísmo presente en *La religión dentro de los límites de la mera razón* para mostrar que, si bien hay razones para afirmar que Kant conocía el texto, éste no se limita a repetir las afirmaciones spinozianas sino que radicaliza muchas de sus tesis y va más allá del pensador holandés. También Michah Gottlieb se ocupa de la herencia

spinoziana para repensar críticamente la religión y muestra de qué modo, a través del ilustrado judío Friedländer y otros pensadores de la misma orientación, contribuyó al nacimiento de la nueva Reforma del judaísmo. Yitzhak Melamed descubre y analiza el concepto de "teología política" tal como Salomon Maimon lo emplea y, para ello, rastrea la posible influencia de Spinoza en algunas de sus afirmaciones más provocativas acerca del carácter filosófico y político del judaísmo. Finalmente, Martin Bollacher se ocupa de iluminar la relación de Goethe con Spinoza, mostrando que además de la *Ética*, el alemán también conoció el *Tratado teológico-político*. Analizando un pasaje en el que Goethe refiere a este texto, el autor pretende poner en evidencia la importancia de Spinoza en la visión goethiana de la libertad de pensamiento y el Antiguo Testamento.

Los ocho artículos restantes se ocupan de la recepción alemana de Spinoza durante el siglo XIX. Este segundo tramo del libro comienza con un capítulo de Jonathan Israel, que aborda el vínculo de Börne, Heine y Hess con Spinoza por un lado, y con el socialismo por otro, tomando como horizonte amplio de análisis la categoría de la ilustración radical, desarrollada por el autor en sus renombrados libros. En su texto "*David Friedrich Strauß and Spinoza*", Frederick Beiser examina cómo el escritor alemán – que pasó a la historia como uno de los más notables librepensadores del siglo XIX – se opone a algunas tesis teológicas de Spinoza haciendo uso, paradójicamente, de los principios hermenéuticos spinozianos. También Sandra Shapshay y Dennis Vanden Auweele se ocupan de la filosofía spinoziana de la religión, al reconstruir el diálogo entre Spinoza y Schopenhauer acerca del vínculo entre fe y filosofía, para examinar el carácter ético de sus teorías metafísicas.

En su capítulo, titulado "*Marx, Spinoza, and 'True Democracy'*", Sandra L. Field rastrea el posible impacto de Spinoza en la posición que Marx asume frente a la democracia en su escrito sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, para poner en evidencia las diferencias entre ellos y la importancia de Rousseau, como fuente alternativa para comprender ese concepto. Tracy Matysik también examina el vínculo del marxismo con Spinoza, concentrándose en algunos pensadores que rechazan ciertas posiciones spinozianas, como su crítica a la teleología y a la posibilidad del progreso histórico, pero que recuperan el valor de otras, como su concepción del ser humano como parte de la naturaleza. En su artículo titulado "*Spinoza, Mendelssohn, and Hess on Zion*", Warren Zev Harvey regresa rastrea las diferentes posturas que adoptaron Mendelssohn y Hess frente a la posibilidad de la existencia de un Estado judío y cómo las afirmaciones de Spinoza fueron entendidas de un modo diferente por sus sucesores. Continuando con temáticas que poseen fuertes resonancias en la actualidad, Shira Billet se ocupa de la posición que asume Hermann Cohen frente a Spinoza para enfatizar ciertas afinidades metodológicas entre ellos, que afloran al indagar el vínculo que cada uno admite entre la filosofía y la historia. El último artículo incluido en el volumen, de Katharina Kraus, se ocupa de la lectura que Lou Salomé hace de la filosofía de Spinoza y de cómo ciertas ideas spinozianas juegan un papel en el despliegue intelectual de la pensadora.

El recorrido propuesto por el libro a través de los diferentes capítulos, que comenté brevemente, es por sí mismo un aporte fundamental para comprender mejor el proceso de recepción del spinozismo en Alemania y el impacto que tuvo su pensamiento en el desarrollo de la filosofía en

ese territorio. Como dije, este aporte no solo radica en que rastrea la influencia de la filosofía política y la filosofía de la religión spinoziana en los pensadores alemanes, sino también en el hecho de que, para lograrlo, se ocupa de figuras que suelen quedar relegadas en las historias de la filosofía del período.

Pero además, el libro presenta otra virtud para los/as interesados/as en el fenómeno mismo de la recepción de ideas. En efecto, el carácter colectivo del libro y el hecho de que cada capítulo se ocupe de un episodio específico de la recepción de Spinoza a lo largo del siglo XIX que plantea desafíos teóricos diferentes y requiere abordajes distintos da lugar a que cada autor/a adopte una perspectiva propia y original.

Como pequeña muestra de esta rica y enriquecedora convivencia de múltiples abordajes científicos, quisiera llamar la atención sobre algunos conceptos con los que los/as autores/as explicitan su punto de vista y que constituyen, como acabo de decir, al menos a mi entender, el otro gran aporte de este libro.

Al comienzo de su artículo Sandra Field menciona tres posibles abordajes metodológicos para estudiar la recepción de un pensador por parte de otro: la influencia histórica ("*historical influence*"), la afinidad teórica ("*theoretical affinity*") y la transformación teórica ("*theoretical transformation*"). El primer abordaje, que apunta a reconstruir el vínculo que efectivamente existió entre las dos figuras que se desea estudiar a partir de documentos – libros, cartas, anotaciones, etcétera – para establecer si efectivamente existió una influencia de las ideas de uno sobre el otro, es adoptado por la mayoría de los/as autores/as de los capítulos del libro. El capítulo a cargo de Martin Bollacher es un excelente ejemplo de este

abordaje, llevado a cabo con rigurosidad y exhaustividad. Sin embargo, la noción de influencia histórica también presenta sus matices. Michael Forster, por ejemplo, distingue entre una influencia directa y una indirecta. Así, establece que mientras Spinoza ejerció un impacto directo sobre Herder que puede comprobarse a partir del registro textual, fue a través de Herder que Spinoza influyó en Schlegel y Schleiermacher. Esta distinción complejiza el modo histórico de estudiar las influencias, ya que permite pensar la función de los receptores directos de una doctrina como capaces de prolongar esa recepción en otros pensadores, transformándose en una pieza intermedia, pero fundamental, al momento de descifrar las fuentes del pensamiento del autor estudiado.

Abordar la recepción a partir de la perspectiva de la afinidad teórica, en cambio, ya no apunta a rastrear las huellas de las lecturas que un pensador hizo de otro en sus textos. Las menciones explícitas pasan a un segundo plano, para dejar el protagonismo a las ideas. Se trata, precisamente, de encontrar acuerdos, coincidencias, similitudes entre los pensadores. En su capítulo, Sandra Field combina las dos vías metodológicas mencionadas para reexaminar el impacto de Spinoza en el concepto de democracia verdadera de Marx. Katharina Kraus adopta este mismo doble acercamiento en su estudio sobre Lou Salomé y Spinoza. En primer lugar, muestra que es posible establecer a partir de sus textos una influencia sostenida del spinozismo en su pensamiento. En segundo lugar, examina tres temáticas en el pensamiento de Salomé para mostrar su afinidad con posiciones de Spinoza: su concepción del fundamento originario de la vida como *All-Einheit*, su paralelismo psicosomático y su explicación de la dimensión ética de la vida

humana. También Frederick Beiser brinda un buen ejemplo de la combinación de estas dos maneras de estudiar la recepción, al proponerse rastrear la recepción del TTP de Spinoza en una obra de Strauß que no lo menciona en absoluto, la escandalosa *Das Leben Jesu*. Luego de establecer, a partir de otros documentos –la correspondencia, su tesis doctoral y una obra temprana sobre el cristianismo– que Strauß leyó y estudió a Spinoza, y que lo reconoce explícitamente como el padre de la crítica bíblica, Beiser reconstruye una serie de afinidades entre la metodología adoptada en *Das Leben Jesu* y la del TTP. También Sandra Shapshay y Dennis Vanden Auweele encuentran un “*implicit dialogue*” que Schopenhauer lleva a cabo con Spinoza en una sección del segundo volumen de su *El mundo como voluntad y representación*. Además, como muchos especialistas admiten, este abordaje resulta esencial en el caso de la historia de la recepción del spinozismo, una doctrina que había sido, desde su primera aparición, combatida y denunciada desde los sectores más tradicionales. Muchos pensadores alemanes que leyeron y estudiaron a Spinoza, no estaba dispuestos a admitirlo públicamente, sabiendo el costo que esto podría traerles. De modo que encontrar afinidades conceptuales es una vía que permiten reconstruir una influencia subterránea, una presencia silenciada de esa fuente en sus textos.

El tercer acercamiento metodológico, que Field llama “*theoretical transformation*” y que, según su breve nota, podría verse en el intento de los pensadores franceses de finales de los años veinte que intentan refundar el Marxismo sobre una base metafísica spinoziana (p. 213), también se pone en juego en este libro. Esto es lo que, podemos pensar, hace Michael Rosenthal al conectar el fenómeno de la recepción con el

pensamiento filosófico creativo. Al estudiar el modo en que Schlegel entiende la figura del profeta en conexión con las ideas de Spinoza, Rosenthal sostiene que el alemán está usando ideas spinozianas para producir un modelo filosófico completamente nuevo (p. 35). De este modo, señala que si Schlegel está interesado en ciertas ideas spinozianas, este interés está al servicio de un nuevo proyecto romántico. Spinoza se transforma, así, en una “*inspiration*” (p. 37) que permite explicar sus posiciones, pero no por completo. En esta misma línea, Kristen Gjesdal advierte que “las posiciones filosóficas a veces cobran vida propia –una vida que no podría haber sido anticipada por sus autores o sus seguidores inmediatos” [“*Philosophical positions sometimes take on a life of their own –one that could not have been anticipated by their authors or immediate followers*”] (p. 50) y propone dejar de lado la cuestión de si Spinoza ejerció una influencia en el romanticismo alemán para discutir, en cambio, de qué manera Herder, Schleiermacher y Staël “hicieron un uso creativo del espacio sistemático abierto por la hermenéutica de Spinoza” [“*made creative use of the systematic space disclosed by Spinoza’s hermeneutics*”] (pp. 50-51). También Tracie Matysik, al estudiar el modo en que Dietzgen, Engels y Plekhanov transformaron a Spinoza en un materialista dialéctico señala que los tres apelaron al pensamiento de Spinoza principalmente como un instrumento de crítica, esto es, que intentaron encontrar en Spinoza una metafísica antifundacionalista que les sirviera para atacar la filosofía burguesa.

Sea cual sea el abordaje metodológico elegido para estudiar la recepción de Spinoza en los diferentes pensadores alemanes, cada uno de los capítulos del libro pone en evidencia hasta qué punto este tipo de investigación no solo permite comprender

mejor el pensamiento de esos receptores, al explicitar sus fuentes y sus antecedentes teóricos, sino que también abre la posibilidad de ver el texto recepcionado bajo una nueva luz, de detectar nuevos aspectos problemáticos de sus propuestas. Para decirlo brevemente, reconstruir la historia de la recepción del spinozismo permite descubrir un nuevo Spinoza, un Spinoza al que se le añaden más rostros, más matices y más profundidad filosófica.

Si es cierto que Spinoza, durante su vida, jamás pisó el suelo alemán, su presencia en Alemania es indiscutible. Los efectos del complejísimo proceso de recepción de sus ideas por parte de los pensadores, poetas y escritores alemanes fue sumamente poderoso y sus ecos continúan resonando en la actualidad. Conocer esta historia es, ciertamente, fundamental para entender no solo la conformación de la ilustración y el romanticismo alemanes, sino también, como bien muestra este libro, el despliegue de toda la filosofía contemporánea. El énfasis depositado en la recepción y discusión de la filosofía política y de la filosofía de la religión transforma, además, a este libro, en un texto sumamente actual que interroga cuestiones como la libertad de expresión, la democracia y el vínculo entre filosofía y religión –cuestiones que no han perdido vigencia y continúan interpeándonos–.

Las fuerzas del suelo

MARIANO GAUDIO
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

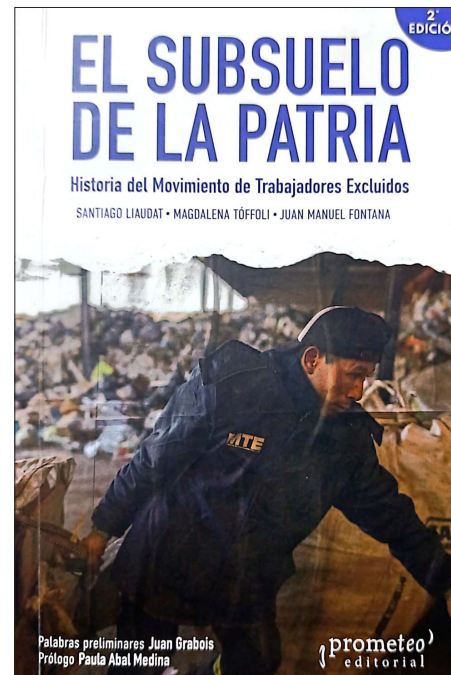
Reseñas de:

Liaudat, Santiago; Tóffoli, Magdalena; Fontana, Juan Manuel, *El subsuelo de la patria. Historia del Movimiento de Trabajadores Excluidos*, Buenos Aires, Prometeo, 2^a ed. 2024, 340 pp.

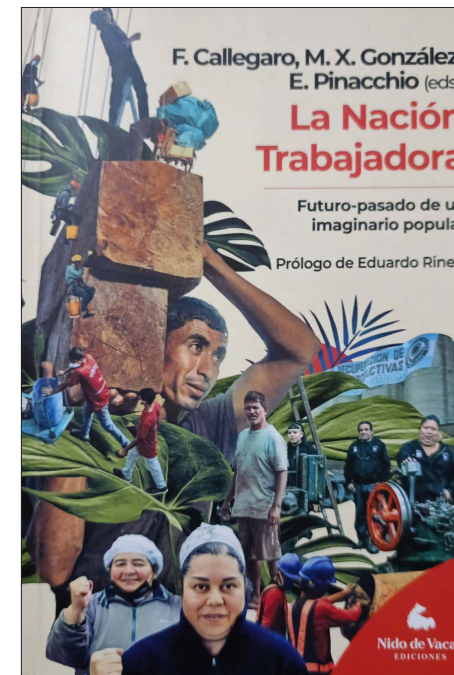
Callegaro, Francesco; González, Matías X.; Pinacchio, Ezequiel (comps.), *La nación trabajadora. Futuro pasado de un imaginario popular*, Rojas / Buenos Aires, Nido de Vacas / LINES, 2025, 213 pp.

Braceras, Diana, *Ayni o Leviatán. Comunidad política o monopolio del poder*, Buenos Aires, Ciccus, 2025, 336 pp.

Recibido el 5 de agosto –
Aceptado el 15 de octubre

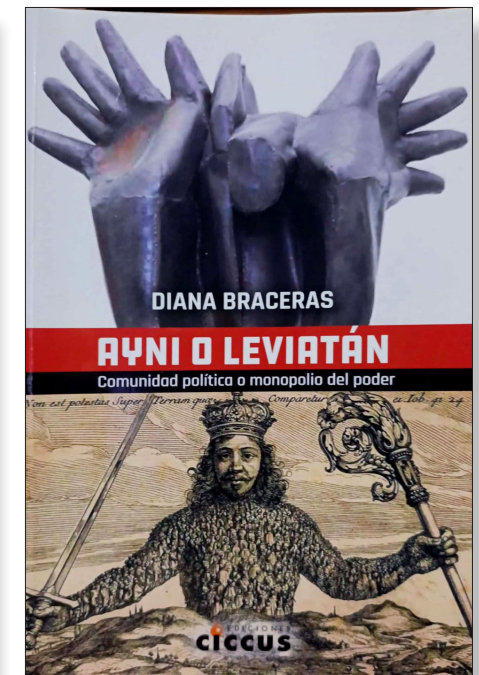


¿Qué pueden tener en común estos tres libros tan disímiles en su constitución y desarrollo? Ante todo, los envuelve un contexto o clima de época: la pospandemia, donde prevalece el nihilismo exacerbado, el auge de las ultraderechas, los neocolonialismos y nacionalismos rancios, el ocaso de la certeza globalizadora, el odio intencionalmente azuzado y las enemistades virtuales en la era de la supuesta omnipotencia y omnipresencia latente de la posverdad algorítmica. Todos estos elementos que flotan en la generalidad, convergen por contraste en un punto concreto: la necesidad urgente e impostergable de explorar el pensamiento situado, invertir los cantos de sirena apocalípticos de los centros mundiales de poder, y desafiar a la filosofía latinoamericana con uno de los aspectos que ciertamente la singularizan, esto es, hurgar, captar y expresar el abajo y su efervescencia, volviendo al suelo y a su malestar,



al quiste que presiona, rompe y desborda lo establecido con un caos inminente.

En esta especificidad, volver al suelo y auscultar su fuerza significa también examinar la economía y, más aún, su dimensión micro, no como variable instrumental numérica, ni como eco de un deber ser siempre abstracto, sino como fuente de inspiración y botón de muestra de aquello que realmente acontece, con toda la confusión que traen sus signos. Ahí abajo comienza la manifestación del subsuelo, el trasfondo en que emerge la patria, la elevación de lo inesperado que vuelca y trueca el estado de cosas. No se trata de una romantización ingenua, ni de una demagogia oportunista, sino, muy por el contrario, de un proceso históricamente doloroso, complejo y de realizaciones inciertas, las más de las veces con tragedias y derrotas. Sí se trata de afirmar –en un sentido más acorde al estrictamente



romántico– un contenido genuino, un cauce profundo y revoltoso que lucha por salir a la luz y concretarse.

Por un lado, *El subsuelo de la patria*, *La nación trabajadora* y *Ayni o Leviatán*, pueden y deben ser leídos en clave de una pregunta incómoda acerca de lo que está pasando y cómo y hacia dónde tendríamos que ir. En el marco de un escenario extremadamente enmarañado, no sólo combinan diagnóstico con prospectiva; también se posicionan entre las fuerzas del suelo y ofrecen un sentido que se entrelaza intrínsecamente con distintas tradiciones de filosofía latinoamericana, a la vez que las actualizan y reconfiguran. Por otro lado, la presunta casualidad llevó a que los tres libros fueran presentados por sus autorxs en el II Congreso de Pensamiento Nacional Latinoamericano, en mayo del 2025, en la Universidad Tecnológica Nacional de La Plata.

1. El subsuelo de la patria

El libro de Santiago Liaudat, Magdalena Tóffoli y Juan Manuel Fontana posee varios méritos. Con un estilo muy cuidado y con una claridad sobresaliente, recorre el itinerario institucional y popular del Movimiento de Trabajadores Excluidos desde su gesta inicial, a comienzos del siglo XXI, hasta la actualidad, mientras ofrece al mismo tiempo el trazo de las coordenadas del contexto histórico, político y social. En este sentido, configura una ilación precisa y detallada del devenir del Movimiento, con sus desafíos, sus logros y conquistas, junto con las complejidades de esos procesos, los momentos difíciles y los cambios de visión; todo esto, a la vez que repone el contexto contemporáneo. Compuesto de seis capítulos y con palabras preliminares de Juan Graboys y prólogo de Paula Abal Medina, cuenta también con una introducción, un anexo metodológico y una cronología. Los capítulos siguen una periodización puntillosa en etapas de no más de tres o cuatro años que signan el momento de la organización, etapas que a veces resultan rebasadas por la temática que se extiende más allá y se ramifica en instituciones y siglas. Con gran generosidad, en todos los casos los autorxs reconstruyen todos los supuestos necesarios para mantener hilvanado el periplo frente a los vaivenes legales y demás condimentos.

El punto de partida del libro es la actividad cartonera, que ya en 2002 un famoso hijo de empresario, que por entonces iniciaba su incursión política y posteriormente llegaría a la presidencia, calificó como "robo". Sí, la recolección, clasificación y reciclado del cartón en el espacio público era un robo, justo en medio de la resultante de la crisis total del 2001. Toda una confesión de parte de un eximio ejemplo de la clase ociosa,

tan acostumbrada, para decirlo suavemente, al robo del trabajo ajeno. El punto de llegada del libro es la incorporación de algunos referentes populares al Estado, pasando por los vericuetos de la sindicalización, la articulación más o menos coyuntural con otros movimientos y con instituciones de la sociedad civil, la diversificación de actividades que especificamos abajo, la internacionalización, la consumación emblemática en "Tierra, Techo y Trabajo", y la organización política, todo lo cual conforma distintas aristas de un movimiento social que no se quiere quedar en la testimonialidad ni en las consignas, sino tener una efectiva incidencia y actividad transformadora.

Ahora bien, pese a las evidentes diferencias, el punto de partida y el punto de llegada tienen cosas en común. Los datos duros del 2022 son verdaderamente escandalosos. Entre la pobreza e indigencia y la concentración del 60 % de la riqueza en el decil más adinerado únicamente media una palabra: *desigualdad*. "Frente a lo brutal de estos contrastes, cabría esperar un sentimiento generalizado de indignación [...]. Sin embargo, la maquinaria mediática, cultural e intelectual opera infatigablemente dirigiendo el malestar social hacia los pobres [...]. En una perversa inversión de roles, la víctima se vuelve victimaria" (p. 21). El problema, prosiguen los autorxs, se agrava en la medida en que la anestesia mediática cala en los mismos pobres. El libro busca subvertir este orden artificialmente invertido para continuar y extremar más aún la desigualdad y, con esto, visibilizar la perspectiva de "los de abajo", el poder popular. En efecto, lo que el MTE viene a mostrar es la novedad de la economía popular, en cuanto objeto incomprendido desde los dos lados del espectro ideológico: mientras algunos no reconocen el trabajo no asalariado y lo condenan como "planero", otros

justifican la asistencia y apuestan a que el crecimiento mismo de la economía incorpore formalmente a tales trabajadores. (Veremos que este problema reaparece en el siguiente libro reseñado). "Por distintas razones, unos y otros no logran captar lo esencial del planteo de la economía popular. A saber, la existencia de una *fractura socioeconómica* que se mantendrá en tanto continúen las características estructurales del actual modo de producción capitalista. Es decir, el trabajo asalariado no puede integrar a la masa marginal creciente hasta que no cambien de fondo las reglas económicas" (p. 25, subrayado nuestro). La clave de la agudización de la desigualdad radica en la "fractura socioeconómica": lejos de ser el lastre del país para argentinos de bien, tampoco significa una porción a absorber con el simple crecimiento o expansión de la economía, sino precisamente el contraste con el que juega el sistema en su propio beneficio. Mientras en otra época el capitalismo en expansión podía cobijar con cierta verosimilitud la promesa de absorber aquella porción postergada de la sociedad, en el último cuarto del siglo XX y, más aún, en el corriente del siglo XXI, esa promesa se soslaya completamente, no sólo asentando una suerte de pobreza estructural sino incluso proyectando un sistema que, vía tecnología o ficción distópica, va a multiplicar los parámetros de esa fractura. Si esto es así, y si la exclusión se convierte en dato constitutivo, entonces urgen otras acciones y perspectivas de transformación.

El trasfondo del quiebre se ubica en la dictadura. Ya en la *Carta abierta* Rodolfo Walsh denuncia la "miseria planificada"; ahora bien, el escenario de "fábricas humeantes, con poco desempleo y pobreza, baja desigualdad social, sistemas nacionales de educación y salud admirados en la región y valores reducidos de endeudamiento

externo" mutó, con el cambio de milenio, en un escenario de descomposición "con altos niveles de pobreza y desocupación estructural, un deterioro notable de la educación y salud públicas, acompañado del crecimiento constante de la oferta privada en ambas áreas y una deuda asfixiante" (pp. 37-38). Con un Estado desertor, en retirada y debilitado, llegan con las prédicas globales el neoliberalismo desenfrenado y su apología a ultranza del mercado como solución mágica a todos los problemas. Una fábula de mala confección con ribetes cada vez más fanáticos. Todavía estamos entrapados en esta disyuntiva entre Estado y mercado. Con el neoliberalismo, la pérdida de soberanía se condice con el soslayo de las funciones sociales del Estado, atrincherado en su componente represivo, y la idolatría funciona como una propaganda engañosa, como imágenes que se suceden sin sentido y como mercancías inútiles y desechables, que los sectores populares rápidamente captan en su nocividad. De ahí que, frente a la crisis incubada en los '90 y estallada en el 2001, y frente al hambre, la pobreza y el desempleo que el mercado no sabía ni tenía la menor intención de resolver, surgieran los movimientos sociales, obreros, estudiantiles, etc., en diferentes formas de organización y al margen de la política oficial. El 2001, resultante de la fractura socioeconómica que inicia la dictadura, se eleva como crisis total que desnuda la perversidad del mercado, pero también como instancia de "creatividad y experimentación", con una fuerte participación y un "verdadero renacimiento de la militancia desde el cimiento instituyente de la democracia: el pueblo" (p. 45).

En ese contexto terminal y palingenésico aparece el MTE. En rigor, primero aparece la actividad de los cartoneros como un rebusque frente a la crisis, cruzando el

conurbano con la ciudad más rica, trabajando de noche y en una compleja red de transportistas y acopiadores que –y esto es muy importante– pone en jaque el ancho negocio de la basura, cuyo origen se remonta no casualmente a la dictadura. Los cartoneros y cartoneras se definen como trabajadores, en contraste con otros modos de lucha y subsistencia, pero a la vez como excluidos, colocados en la informalidad desde la cual tienen que resistir no sólo la condena social, sino también los aprietes policiales e intereses políticos y empresariales. Por eso, en segundo lugar, aparecen los así llamados “cinco locos”, los “blanquitos” (p. 60) o “caras pálidas” (p. 64) con estudios o títulos universitarios, intensamente preocupados por la cuestión social y por cómo realizar acciones concretas ante la situación marginal compleja y constante. Pero este “encuentro entre clases sociales” (p. 57), entre universitarios y cartoneros, no fue sencillo ni inmediato; no bastó con armar una olla popular, una cadena de mensajes frente a los abusos policiales o alguna ayuda esporádica y puntual. La confianza como vínculo consolidado entre clases, la mixtura “café con leche” (p. 64), se va construir pacientemente durante muchos años de aprendizajes mutuos. Y entre tales aprendizajes sobresalen, por ejemplo, el comprender que los cartoneros tienen una sabiduría que presentar y decir, una creatividad notable en palabras y acciones, la consiguiente superación de la división social del trabajo intelectual y manual, la fuerza de voluntad de los de abajo para no rendirse incluso en el extremo agotamiento físico, la paciencia para las interminables negociaciones burocráticas donde a veces los que se dicen progresistas son más conservadores que los espontáneamente conservadores y clasistas, la necesidad de articular con otros espacios y no encapsularse, de negociar sin perder las convicciones, de

ampliar la agenda de problemas siempre bien concretos y de soluciones asequibles, y un largo etcétera. La clave para la reciprocidad de los aprendizajes consiste en la horizontalización orgánica: al ponerse de igual a igual, en la teoría y en la práctica, con el tiempo la mixtura se refuerza y potencia.

Dejando de lado por razones obvias la minucia con que el libro de Liaudat, Tóffoli y Fontana recorre los devenires del movimiento, nos concentramos en algunos aspectos puntuales. Entre ellos cabe destacar el rastreo de la actividad cartonera en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se asignan lugares públicos para la quema y se crea un sistema de recolección de residuos. “El conflicto con quienes usufructuaban el negocio de la basura, gracias a la concesión oficial, apareció desde un inicio” (p. 47), tal como consta en una memoria de la Municipalidad de Buenos Aires de 1877. Nombrados originariamente como “rebuscadores” y rebautizados más tarde como “cirujas” (no, presuntamente, por la famosa leyenda urbana, sino tal vez porque recolectaban huesos, o por el uso de la cuchilla), operaron continuamente al margen y como una actividad secundaria. Con la dictadura se reemplazan las quemas con los rellenos sanitarios, y así la basura cotiza y se paga por el pesaje. De ahí el negocio y el celo político-empresarial. Se calcula que en 2001 y 2002 había entre 50 y 150 mil recolectores de cartón.

En esa misma época y bajo diferentes influencias conceptuales, surge entre los movimientos sociales un afán autonomista que lxs autorxs del libro se encargan de debatir. En parte, la posición resulta comprensible: ni la anquilosada política tradicional, ni la dogmática y meritocrática religión del mercado daban respuesta a los problemas concretos de los sectores más

postergados. Al calor de la efervescencia de los movimientos sociales circulaba la idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder”, como si abrir un caminito al costado del mundo sirviera para horadar lo establecido y abrir paso a lo nuevo. En parte, tal concepción inspirada en pensadores de muy disímil extracción presupone una fetichización tal del Estado que lo coloca irremisiblemente al servicio e instrumentación de los sectores dominantes, borrando con ello las experiencias populares habitualmente rechazadas con razones puristas. “Desde un romanticismo acrítico y haciendo un recorte de la experiencia zapatista a la medida de sus teorías, la propuesta autonomista pretendió trasladar esa autogestión de territorios a otros contextos”, dicen lxs autorxs, y agregan: “Esta estrategia de antipoder descreía de la construcción de organizaciones de gran escala” (p. 76). Aunque el autonomismo fue prácticamente nulo entre los movimientos sociales, su inclusión y debate en el libro se debe a que tuvo mucha resonancia en los ambientes universitarios, con la seductora y paradójica idea de una exterioridad respecto del Estado. Esta consideración crítica resulta significativa no solamente como síntoma de época, sino también como rémora de un debate que vuelve una y otra vez en la forma de sometimiento del Estado al designio de los sectores más poderosos y la consiguiente independización y deserción respecto de su rol social y fuente de legitimidad soberana. Además de soslayar las experiencias populares de apropiación y resignificación del Estado, el neoliberalismo y el autonomismo pueden encontrarse en una postura anti-estatal que no hace más que alimentar al mercado. Sin desmerecer todas las críticas que esa institución se ha ganado durante décadas, el debate teórico arroja, un cuarto de siglo después y con el envalentonamiento de la ultraderecha

regional, la necesidad de revisar el alcance de la seductora idea del autonomismo.

En relación con lo anterior, en la etapa de crecimiento del MTE lxs autorxs destacan ciertos rasgos distintivos: la organización en base al trabajo, la lucha reivindicativa, los pobres en el centro de la escena, la ética militante y la comprensión del poder popular como exterior y, al mismo tiempo, articulado o incluso interior al Estado. En su concepción ideológica conviven Marx, Lenin, Trotsky, Gramsci, Mao, el Che y Fanon, pero siempre en función de construir y priorizar ese sujeto popular, por lo cual se prescinde de una ortodoxia doctrinaria y resulta fácil aceptar otras constelaciones como, por ejemplo, el pensamiento nacional y popular, el ambientalismo o el cristianismo. “En esta lectura, para el caso del MTE debe incorporarse también la exterioridad respecto del Estado [...]. Situación que tenía raíces en la misma base cartonera, expuesta a la peor cara de lo estatal: la coima policial, la asistencia clientelar, la salud o educación en pésimas condiciones. Desde estas coordenadas no era extraño que lo estatal apareciera como algo más bien antagónico. Dicho esto, vale aclarar que para el MTE fue un escenario de disputa desde un inicio, primero en el marco de la sanción de leyes, luego en el ámbito de la cogestión del sistema de reciclado. Solo con el tiempo, y en ello pesó también la referencia latinoamericana, comenzó a cambiar la percepción antiestatal e incorporar la idea de que, además, se debía pelear desde dentro del Estado” (p. 121).

A la inversa del autonomismo teórico, la exterioridad respecto de lo estatal constituye una garantía práctica de no-burocratización y vitalidad, incluso más relevante cuando a la organización le toca ingresar y ocupar roles institucionales. Por ende, los aprendizajes y principios juegan un rol muy

profundo en ese proceso: la promoción de compañerxs de base, la combinación “café con leche” para neutralizar los efectos de las discriminaciones, la ética militante, la estipulación de una serie de metas u objetivos y la asunción de la responsabilidad ante lo comprometido, junto con la exterioridad saludable, caracterizan y distinguen al MTE. La crítica al Estado ya no aparece por afuera sino por adentro, o más precisamente, con un pie afuera y otro adentro. Con motivo de la presentación del Plan de Desarrollo Humano Integral en 2020, afirman lxs autorxs: “se reconocieron los déficits del Estado en materia de gestión e intervención en los territorios. Diagnosticar la ineficacia estatal suele ser un lugar común en el discurso liberal, pero aquí esta crítica es apropiada por las organizaciones populares como parte de un llamado a robustecer el Estado debilitado tras el neoliberalismo. En particular, aparece articulado al reclamo de recuperar su capacidad de planificación” (pp. 282-283). En este período, sin dejar de participar del gobierno, la vitalidad del movimiento y de sus referentes consiste en mantener un pie afuera, junto con el pueblo y las luchas reivindicativas. Cuando un militante social entra al Estado, no sólo cambia su visión de las cosas (y la impregnación de pueblo sirve para que ese cambio no lo lleve a los habituales anquilosamientos), sino que también, y fundamentalmente, cambia al Estado. Y una cosa va de la mano de la otra, porque la “incurción en el Estado” fue vivida como “continuidad en la organización”, esto es, como un “traducir sus propios saberes y experiencias militantes y organizativas en insumo para la elaboración de políticas públicas” (p. 311). La coherencia reposa en no traicionar, sino continuar, el desde abajo de procedencia.

Un flanco notable del MTE consiste en la docilidad para involucrarse sin dispersión

en una multiplicidad de acciones desarrolladas. El inicial encuentro de clases en torno de la actividad cartonera se expandió con centros de enseñanza que van desde el jardín de infantes y las guarderías hasta los bachilleratos populares y la formación superior con una “pedagogía de la escucha” (p. 185), en la experiencia de los talleres textiles y la lucha contra la explotación y trata de personas, en la organización de la salud, la toma de tierras, las luchas feministas desde un posicionamiento popular, la articulación con agrupaciones estudiantiles, la vinculación con comunidades originarias, la inspiración y trato con el Papa Francisco y la consiguiente incurción internacional con movimientos sociales y en instituciones laborales, la perseverante lucha por la sindicalización del espacio dentro de la CGT, el devenir partido político y la participación en el Frente de Todos en 2019, la elaboración de respuestas concretas a problemas acuciantes como las adicciones y la reinserción social, los proyectos de integración socio-urbana, y un largo etcétera. El contacto directo con el sujeto popular ofrece a la militancia esa capacidad de adaptación frente a lo urgente conservando, no obstante, una profunda coherencia con los principios y con la organización.

Por último, un par de desafíos para este sujeto popular emergente. Al comienzo Grabois diagnostica que hoy el fascismo avanza, y el asunto es qué hacer frente a esa ultraderecha empoderada y dispuesta a dislocar todos los parámetros de referencia, más todavía pensando en lo que señala Paula Abal Medina: el “peligro de extenuación” del MTE, “porque una y otra vez recrudescen la miseria obligando a empezar de nuevo. A esta altura de la historia del deterioro argentino la injusticia social es una muralla maciza y asfixiante” (p. 20).

Las dos observaciones se condicen con la certeza de la contundencia de la fractura económica que la actual fase del capitalismo no viene a resolver ni atenuar, sino a profundizar y parasitar. Las páginas del libro de Liaudat, Tóffoli y Fontana permiten entrever los cauces de la sabiduría popular, es decir, cómo el rebusque enseña formas de acción, resistencia y reconfiguración, que sortean y sacuden los fascismos de moda y las largas injusticias.

2. La nación trabajadora

El libro compilado y curado por Francesco Callegaro, Matías X. González y Ezequiel Pinacchio se compone de siete capítulos, un prólogo de Eduardo Rinesi y una introducción de parte de los compiladores. Los textos provienen de un seminario del LIMES (Laboratorio de Investigación sobre Movimientos, Estado y Sociedad) y, como se evidencia en el título, convergen en considerar –en sintonía con el anterior libro reseñado– que el eje vertebrador de la nación es el trabajo, lo cual involucra distintos niveles sociales pero deliberadamente excluye a la clase ociosa. Se trata de un concepto dinámico y abierto, que conecta múltiples contextos y brinda “recursos aun eficaces para comprender la crisis que estamos atravesando y despertar, a la vez, la imaginación de futuros posibles” (p. 17). Entre los múltiples contextos analizados, el capítulo de Facundo Rocca examina el concepto de trabajo en el siglo XVIII de la Enciclopedia y la Revolución Francesa, el capítulo de Matías X. González se concentra en el siglo XIX de México, Laura Eva Pastorini explora la educación popular de Simón Rodríguez, mientras que Adriano Peirone se detiene en la celebración peronista del 17 de octubre y Mariano Eloy Beliera analiza la nación trabajadora desde la soberanía alimentaria.

La introducción de Callegaro y Pinacchio cumple una función conectiva fundamental, dado que permite hilvanar conceptualmente los contextos históricos. El punto de partida es el Tercer Estado de Sieyès, donde conforman la nación todos aquellos (burgueses) que trabajan. La ambigüedad acerca de quiénes son los que verdaderamente trabajan se reconfigura en el socialismo de Saint-Simon, que en el siglo XIX surca la distinción entre nacionales, industriales y trabajadores de un lado y, del otro, anti-nacionales y ociosos. Por tanto, el socialismo francés coloca “la centralidad del trabajo como eje organizador de la Nación” (p. 21). Además, Saint-Simon despeja la ambigüedad de Sieyès: ahora los burgueses son los industriales que, incorporados a la clase gobernante, se han convertido en ociosos, anti-nacionales, rentistas y explotadores del trabajo de otros, de modo que “quienes ayer formaban parte de la *Nación Trabajadora* hoy pueden querer vivir a costa de ella” (p. 23). Luego, si las instituciones no expresan la vertebración de la nación trabajadora, entonces se necesita otro Estado, no ya anclado en los derechos individuales o en la libertad e igualdad *de iure*, sino uno tal que conjugue lo colectivo y la justicia. Aquí cobra relevancia el poder de lo instituyente en la Constitución suscitado por Lasalle. En efecto, “Lasalle asegura que la concepción de los trabajadores organizados es la verdadera concepción del Estado” (p. 28). El desplazamiento de sentido va de lo meramente individual a la articulación orgánica en la cual lo social y lo institucional sintonizan. El periplo de la línea europea se completa con Hermann Heller, donde los trabajadores son constitutivos de la nación y participan de ella en la medida en que, contra la lucha de clases, ella encarna la justicia social. Luego, los autores enlazan el desarrollo con América Latina, aclarando que “los procesos

políticos latinoamericanos no son, nunca han sido, simple eco o mera resonancia de los imaginarios, conceptos e instituciones surgidas en el «viejo mundo» (p. 31). Callegaro y Pinacchio se amparan en el enfoque inter-social de la historia conceptual que permitiría establecer un punto de partida verificable y abrir una pluralidad de contextos tempo-espaciales conectados por los anversos y reversos de la trama de un concepto.

Ahora bien, si la nación se erige en torno del trabajo, ¿qué lugar ocupan las clases ociosas? Del tema se ocupa Pablo Ignacio Chena en el último capítulo del libro. El término “clase ociosa” proviene del economista y sociólogo Thorstein Veblen, “retomando el clásico tópico socialista de las abejas y los zánganos” (p. 189). Continuando con el clásico desprecio hacia el trabajo manual, las clases ociosas se contraponen a las trabajadoras y encuentran su gloria en la guerra, en la política o en la religión, mientras viven de rentas. Chena se propone rastrear históricamente el avance de las clases ociosas en el capitalismo. Siguiendo a Marx, suscribe que originariamente el trabajo, aparte de la producción de objetos para la satisfacción de necesidades, significa también el reforzamiento del lazo social y de la lógica comunal, tal como se cristaliza en los rituales y fiestas, en un marco de relaciones familiares o gremiales. El capitalismo se presenta como todo lo contrario a la presupuesta comunidad originaria: la clave reside en la separación del trabajador de los medios de producción, con lo cual cambian las relaciones y se disuelve la sociedad en torno del trabajo, gestándose así la lucha de una clase contra otra. En esta perspectiva en que un sector se apropia de los medios de producción y otro queda en la cínica libertad de vender su fuerza de trabajo, el capitalismo no sólo nace con las

manos manchadas de sangre, con robos y asesinatos incontenibles (y, agregamos aquí, con el reparto ominoso del mundo entero en sus fases colonial e imperialista), sino también como un sistema que garantiza permanentemente la succión voraz de los excedentes, aumentados hasta el infinito y a costa de la pérdida total de los trabajadores, y consolida el reposo sostenido de la clase ociosa. Chena afirma que, en sus diferentes versiones y dinámicas, el capitalismo siempre tiene como objetivo “único y central” el aumento de “la productividad y el excedente” (p. 195). Con ello, los talleres artesanales mutan en talleres industriales, perdiendo el control colectivo y las relaciones personales en la producción. Lo comunitario se convierte en relaciones de competencia. Mientras el capitalismo del siglo XVIII –la época de Smith y Ricardo– extrae plusvalor de la renta de la tierra y de la distribución de los ingresos entre capitalistas y obreros, en los siglos XIX y XX el capitalismo acelera la concentración en corporaciones y monopolios, en los que Chena destaca tres cambios: “1) el empresario es expropiado de su empresa por una burocracia corporativa de directores y gerentes; 2) el rentismo corporativo crece a la cima de la pirámide al tener la capacidad de formar los precios de mercado; 3) surge una planificación productiva global que incorpora una gran cantidad de intermedios logísticos en el diseño de cadenas productivas transnacionales” (pp. 198-199).

El capitalismo contemporáneo monopolio-corporativo conlleva, del lado del empresario, la despersonalización, automatización y burocratización de la forma de producción (de la fábrica a la oficina), como si los monopolios cobraran vida propia e independiente; del lado del mercado, la capacidad de fijar los precios y eliminar competencias y, del lado de la producción,

las cadenas de valor integradas con la exigencia de minimizar al ras los costos, colocando en competencia y estándares de eficiencia a todos los rincones del mercado mundial. El corolario de esta profunda mutación del capitalismo, en el último cuarto del siglo XX, significa según Chena el ascenso a la cima de la pirámide social del rentismo financiero, con sus acciones y bonos, viniendo a depredar una vez más a la clase trabajadora: “los aumentos exponenciales de ingresos que recibe la clase rentista financiera no están basados en los incrementos de la productividad laboral [...], sino en el papel predatorio del capital financiero sobre los ingresos de la clase trabajadora” (p. 204). Con la financiarización tendríamos, entonces, la consumación suprema del dominio de la ociosidad.

Chena concluye con el desafío propositivo de sincronizar las dos velocidades de lo social: la aceleración de las innovaciones tecnológicas y la lentitud de las instituciones tradicionales. Pero a la vez reivindica la prioridad de la clase trabajadora y sus condiciones comunitarias de producción, tal como sucede con los movimientos sociales y la economía popular. Volver a las fuerzas del suelo. Allí está la dinámica y la posibilidad de transformar las instituciones, con un aspecto importantísimo, a saber, la reposición del poder instituyente y la reconfiguración del sentido común instituido, precisamente aquel que invirtió el sentido de la referencia de “clase ociosa” al modo de la ideología marxiana: el zángano llama zánganos justo a los exponentes de aquella clase de cuyo trabajo él vive y explota. Al igual que el ladrón que llama robo al cartoneo. Desinvertir el sentido común es la tarea, y así lo expresan Callegaro y Pinacchio en la introducción: “bien podría ser que la masa de sujetos desempleados o precarizados a los que constantemente se

acusa de ser zánganos, míseros parásitos que viven a expensas del Estado, en realidad sean esas abejas que hacen florecer la vida social de la Nación, mientras que, en cambio, nuevas clases ociosas siguen extrayendo la miel del valor que aquellas producen, sin aportar nada cierto o valioso a la construcción de lo común” (p. 18).

En el caso de Argentina, esta operatoria ideológica conduce irremisiblemente al fenómeno del peronismo. El capítulo de Ezequiel Pinacchio parte de la hipótesis de considerar la comunidad organizada como equivalente de la nación trabajadora, y de hallar en tal equiparación el nervio fontanal del peronismo. Para mostrar esto, analiza el contexto en el que se presenta la Constitución justicialista de 1949 y la lectura de Sampay sobre Alberdi, según la cual el problema del último radica en que presupone la bondad natural del ser humano y reduce a su mínima expresión al Estado, dejando así libres a las fuerzas sociales y económicas. Curiosamente, la misma crítica al liberalismo alberdiano se revierte como autocrítica del propio Sampay, por cuanto la Constitución justicialista no habría llevado hasta sus últimas consecuencias el poder político popular, ni tenido en cuenta suficientemente los factores de poder existentes. De todos modos, según Pinacchio, “el peronismo se cuenta entre los pocos y raros procesos que han intentado salvar el abismo entre la Constitución real y la Constitución formal, provocando ante todo la irrupción de las masas en la escena política” y colocando, además, “a los grupos de trabajadores en el centro del proyecto de integración nacional” (p. 154).

La centralidad de los trabajadores en el peronismo se visibiliza de muchas maneras: en el 17 de octubre, en las *Veinte verdades*, y en las palabras de Evita delimitando al pueblo frente a la oligarquía. El peronismo

explicita el sentido integrador, moral, formativo, mediador y también vinculante, del trabajo. En efecto, prosigue Pinacchio, “el trabajo es concebido como un medio (aunque tal vez sea mejor decir una *mediación*, tanto material como espiritual), que le permite a los seres humanos llegar a ser lo que son” (p. 158). Basándose en la *Comunidad organizada* y en otros textos de Perón, el autor rastrea la centralidad del concepto de trabajo en el peronismo incluso antes de 1945. En este proceso se destaca una suerte de efervescencia, un emerger del poder instituyente que busca concretizar deseos y necesidades muy significativas e inmediatas que prácticamente revolucionan el mundo de los trabajadores. Por ende, al momento de institucionalizar los derechos en la Constitución ya se cuenta con todo un recorrido, y el trabajo se revela como la fuente de legitimidad de los derechos, ya no concebidos individualmente sino desde la eminencia de lo social, y lo mismo vale para la propiedad. Lo *propio*, contenido en lo *común*, implica una determinada visión de lo social, ya no como negación de lo individual, sino “como la más íntima condición de posibilidad de cualquier propiedad, o pertenencia” (p. 164). El peronismo re-crea esta organicidad social comunitaria.

Ahora bien, Pinacchio insiste en la fórmula jurídica según la cual todo derecho supone como contracara inescindible la obligación, y el problema adviene y se acrecienta justo cuando se separan las dos instancias y alteran la relación entre persona y comunidad. Éste parece ser el dato de época para el autor, no sólo como un signo de las posiciones neo o ultra liberales, sino incluso para el difuso arco progresista “que, al exacerbar el derecho a tener derechos sobre la total relativización o descuido respecto de deberes y obligaciones, debilita la articulación” (p. 165), pues el individuo

demandante (¿cómo no recordar aquí las figuras de la subjetividad de *Habitar el Estado* de Abad y Cantarelli?) se enfrenta y entrapa con el Estado insatisfactor en un juego de espejos y postergaciones compulsivas asimilable a la mala infinitud de Hegel. Sin duda, Pinacchio tiene un punto a favor en este señalamiento, y acompañamos plenamente su razonamiento. Luego agrega: “En tiempos como los nuestros, en los cuales el debate público parece limitarse a un raquíto dilema entre Estado y mercado, y en el cual se da muchas veces por descontado que el peronismo debería optar por el primero, sin siquiera revisar la pertinencia o significación del problema, puede ser útil volver sobre las fuentes” (p. 166). El pasaje resulta tan elíptico como polémico. Por un lado, el aspecto “raquíto” o maniqueo del debate actual podría ser atribuido al empobrecimiento conceptual del espacio público cooptado por la radicalización de soluciones mágicas, la posverdad o los algoritmos hiperideologizados; no obstante, no compartimos en absoluto la minimización del sentido de fondo, ni siquiera de su carácter dilemático, y no sólo para la escena local, sino también para la regional y mundial. Hoy más que nunca la disyunción principal es entre Estado y mercado. En este punto no caben las cavilaciones ni las sutilezas: el peronismo, o cualquier proyecto que aspire a representar lo nacional y lo popular, jamás debería prescindir ni minimizar la instancia estatal, ni atinar a modernizaciones o réplicas de modas que justo pretenden desnutralizarla aún más. Todo lo cual no excluye, sino por el contrario, habilita el debate acerca de la modalización del Estado en el tiempo presente. Por otro lado, si la revisión del asunto, o su desbrozamiento más profundo hacia otras dimensiones no analizadas, se erige como puerta de entrada para presentar una recreación de la nación trabajadora o de la comunidad

organizada, bienvenida sea y acordamos nuevamente, sin dejar de señalar que este paso saludable no requiere la cancelación del dilema, sino que simplemente cambia el foco.

Por cierto, volviendo a la ilación de Pinacchio y a las fuentes del peronismo, el concepto de Estado no aparece más que secundariamente y como un garante último. La centralidad del trabajo se corresponde con la comunidad, que se organiza desde la familia y la educación, y que se articula en tanto comunidad de comunidades en torno del sentido compartido que se transmite de generación en generación y que caracteriza a la denominada nación. Frente a las diferentes versiones del liberalismo que apuntan a la mera coexistencia de individuos en el espacio vacío de lo social, Pinacchio comprendería al peronismo como un fenómeno cultural que se entrama de manera singular en las modalidades de interacción y articulación de los múltiples ámbitos compartidos. En última instancia, el autor quiere enfatizar la relevancia de lo nacional, y en ello cifra la vitalidad del organicismo peronista, coherente con la tercera posición y el doble rechazo al estatismo absorbente y al individualismo inconciliable. Pero el riesgo de inspirarse en tal vitalidad, más allá de los problemas de transposición y adaptación de un contexto a otro, consiste precisamente en subestimar la vocación por el Estado, celoso instrumento históricamente sirviente de las oligarquías tradicionales, y completamente apropiado y resignificado, llenado de color y de vitalidad, por parte del peronismo, quizás como nunca en la historia. Así como se eleva urgente la necesidad de reconstruir el tejido social y el vínculo cara a cara, el sentido de pertenencia y hasta los rituales otrora vergonzantes y hoy enorgullecientes (el mismo significativo peronismo, con toda su liturgia,

es prueba de ello en los últimos años), del mismo modo resulta fundamental llevar esa efervescencia instituyente y ennegrecer de igual a igual el raquíto Estado, concebido éste ya no como una cáscara vacía, ni como una fetichización exclusivamente al servicio de una determinada clase, sino como la cristalización objetiva –por ejemplo, en políticas públicas transformadoras, que retroalimentan la vitalidad instituyente– de la comunidad organizada.

Un último aspecto que encara el texto de Pinacchio y merece toda la atención. Si el principio de la nación trabajadora encuentra una genuina manifestación en el peronismo, en la Constitución real y en la comunidad organizada, y si en esta simbiosis está la llave de la reactivación cultural, entonces la dramática novedad del siglo XXI es aquella enorme parte que trabaja sin reconocimiento o de manera no-registrada. En el libro anteriormente reseñado aparecía como la fractura socioeconómica que la fase actual del capitalismo no va a absorber, sino sólo a parasitar informalmente, y en un futuro no muy lejano a prescindir de ella así como de tantos más. El número de este sector en la pandemia es: 11 millones. Y se pregunta el autor: “¿Cómo se llegó a este brutal desconocimiento de las condiciones en que vive nuestro pueblo? ¿Y cómo se puede gobernar, al margen de cuáles sean las intenciones o el programa, sobre la base de esta descomunal ignorancia de la Constitución real de la Nación?” (p. 169). Explorando un poco más los números, agrega que “esta parte del trabajo, que produce y sostiene en buena medida la vida en común, resulta sin embargo brutalmente *ninguneada* por el Estado” (p. 170). Y critica la pretensión de sustituir planes sociales por “trabajo genuino”, probablemente lamentando que con ello se

dé por sentado y engrosado el sentido común (invertido) que supone que los trabajadores (planeros) no trabajan, estirando aún más la brecha de comprensión de la realidad/verdad y el prejuicio de clase. Los verdaderos zánganos festejan que se acuse de ocioso a ese sector informal de la economía. No obstante, como observamos en el libro anterior, el poder popular se encarga de diferenciar y teorizar sobre este sujeto novedoso, lo cual muestra la vitalidad de la organización desde abajo. Coherentemente, Pinacchio subraya que hay aquí, en esta fractura abismal entre un Estado –o mejor, cierto gobierno timorato, dudoso y lánguido para dar respuesta– que desconoce el suelo en que se asienta, *una Nación que no se está pensando a sí misma mediante el trabajo*, lo cual aumenta la deformación y el peligro de incubar “un poder popular que crece al margen de las instituciones estatales, en desmedro de las partes y, por lo tanto, de todos”, y exhorta a la creación de imágenes y conceptos, a revitalizar las instituciones para reactivar la alianza de la nación real con el Estado, pero ahora mirándose cara a cara tal como son, y para que el último se reencuentre con “su más íntima razón de ser” (p. 170). El asunto, entonces, no era disolver la disyunción fundamental entre Estado y mercado, sino reactivar en y con el Estado los vínculos comunicantes que el mercado aspira a monopolizar; es decir, repensar el Estado desde las instancias sociales de organización que lo vitalizan y determinan su razón de ser, pues de lo contrario, tal como está sucediendo hoy, en estos lares y en otros, el mercado corroe el tejido, aísla, monetariza las relaciones e instrumenta las instituciones en términos de rédito predatorio y productividad. En este contexto, apostar nuevamente a la nación trabajadora, con las actualizaciones

debidas y la consiguiente visibilización de los y las hasta ahora ninguneados (algo de lo cual el peronismo sabe bastante), se presenta como un camino necesario e imprescindible.

3. *Ayni o Leviatán*

Aunque a primera vista pareciera no teorizar sobre la coyuntura o sobre la economía, el libro de Diana Braceras está profundamente entrelazado con el presente y con los desafíos de un futuro no muy lejano. Se centra en un concepto clave de la tradición andina, el *ayni*, para perfilarlo ya desde el subtítulo como *comunidad política* en contraposición al *monopolio del poder* del Leviatán. El libro, que proviene de una tesis de maestría y constituye claramente un trabajo en proceso que requiere cierto cuidado de edición, se compone de diez capítulos y condensa un abanico variado de confluencias que van desde la historia conceptual (línea Duso), el psicoanálisis (Freud y Lacan), la sociología (Durkheim y Mauss), hasta el conocimiento de idiomas y el trabajo de campo con pueblos originarios, la historia argentina y la militancia peronista, así como ciertas referencias del pensamiento latinoamericano (Kusch, Dussel, Quijano, Rafael Bautista, García Linera, Rivera Cusicanqui, etc.). Más allá de estos aspectos, Braceras combina magistralmente su formación psicológica de base con la agudeza en la interpretación de lo artístico y lo simbólico, y el manejo de una multiplicidad de fuentes y recursos. De todos modos, el título del libro arroja un interrogante inmediato, que aquí duplicamos: ¿qué significa *ayni*, y por qué sería una clave fundamental para comprender el presente?

Ante todo, dilucidar y precisar rápidamente qué es *ayni*, como si se pudiera traducir en

una palabra y listo, sería un procedimiento estrecho, simplificador y deformante. *Ayni* significa muchas cosas y, al mismo tiempo, se sustrae a la definición. Por consiguiente, el libro de Braceras resulta una larga exploración de esos múltiples significados que en parte se superponen y en parte se distinguen. En este sentido, el *ayni* se halla vinculado con el “subsuelo” (p. 4) como contracara de la Modernidad y su lógica civilizatoria, una contracara que se subleva en imágenes e íconos condensados que expresan una tradición ancestral milenaria, un saber convivir armonizando los opuestos con la forma lógica del “Tercero Incluido” (p. 10). El entramado del *ayni* manifiesta la existencia de una nación otra, la afirmación de la heterogeneidad constitutiva ya desde las entrañas de las comunidades indígenas y como un marco y una matriz colaborativa, recíprocamente articulada por un dar y devolver espontáneos y comprometedores, que lejos de ser extirpada se rehace en su otredad como resistencia y resurrección. Así, por ejemplo, la nación otra que enarbolaba la gesta independentista y que se cristaliza en el escudo, la moneda, las banderas o el himno, que se continúa con la Confederación y que sería derrotada por la lógica moderno-civilizatoria de la construcción oficial y desde arriba del Estado-nación en la segunda mitad del siglo XIX, no obstante revive con el Justicialismo. La premisa de Braceras sería que hay un sentido de justicia comunitaria que reconecta palin-genésicamente en diferentes contextos históricos.

Más aún, la nación otra no se limita a los últimos dos siglos, sino que va más allá. De la colonia, por ejemplo, Braceras recupera las palabras del virrey Toledo en 1572, que son proféticas: “el recuerdo y la imagen del mundo incaico «vendrá a criar yerba de libertad». Dos siglos después, el científico

Alexander von Humboldt escribía en sus memorias de viajes por América: «dondequiera que ha penetrado la lengua peruana, la esperanza de restauración de los incas ha dejado huellas en la memoria de los indígenas que guardan recuerdo de su historia nacional» (p. 69). Las “yerbas de libertad” se erigen en insumo perenne para inspirar el levantamiento social, la esperanza de una restauración. De ahí que la violencia de la aculturación no le impida al exterminador virrey Toledo darse cuenta de su victoria pírrica. Si el pensamiento europeo concibe la *causa sui* y su secularización en “muerto el rey, viva el rey”, ¿por qué no comprende que en estas tierras el suelo cobra vida propia y la comunidad, aun aniquilada, se levanta una y otra vez? “Lo indígena y lo europeo” –prosigue la autora– “pervive a través de los siglos y las historias ‘nacionales’ en las disputas, en los símbolos e instituciones, alianzas y guerras continentales, hasta el presente”, por lo cual la remisión “a un pasado autóctono [...] será un campo de batalla donde el antagonismo pervive, se oculta, se ignora o se reprime, a lo largo de la historia argentina y latinoamericana” (p. 70). Una vez más, las fuerzas del suelo.

Desde una perspectiva plástica, el *ayni* se simboliza con las manos cruzadas a la misma altura o en diferentes posiciones. “El ícono tiene una historia cercana a los cinco mil años de antigüedad, como símbolo sagrado, a lo largo de toda América. Los hallazgos arqueológicos en diversos soportes han concluido en considerar a las *manos cruzadas* como expresión telúrica recurrente en la paleo-semiótica andina” (p. 142). La imagen se repite en piedra, cerámica, tallados geográficos, dibujos y pinturas, y muestra la conexión entre dos manos, una que da y otra que recibe, pero en espejo –es decir, una palma hacia afuera y otra hacia adentro–, incluso

desafiando la anatomía y, por ende, expresando que prevalece lo simbólico. Con las manos se refleja la simetría y reciprocidad de la relación. Al igual que otros conceptos fundamentales de la filosofía andina, como *chakana* y *kipus*, *ayni* simboliza el cruce, el anudamiento organizacional y convivencial que ordena y vincula. "El *ayni* se hace, es una práctica, o un régimen de distintas prácticas que tienen como matriz de pensamiento lo que se denomina el método *yanan-tinkuy* (complemento y proporcionalidad) o pensamiento paritario", que supone como principio una dualidad complementaria cuyos elementos han de encontrarse y tratarse proporcionalmente, de modo que la convivencia, sostiene Braceras, "es el *sumaq kawsay*, vida de excelencia o vida virtuosa" (p. 148). El vivir bien o buen vivir concibe el mundo y la práctica como un entrelazamiento en reciprocidad de encuentros complementarios entre seres diferentes y opuestos. De ahí la autoridad compartida por parejas, y de ahí la cohesión interna del *ayllu* o comunidad. El *ayni* configura una práctica de compromiso y retroalimentación del lazo social, una fraternidad y sentido de pertenencia que permiten extender el apelativo de hermano/a a cualquier miembro de la comunidad, pues proviene de una misma ascendencia simbólica y de una memoria histórica común. Por tanto, el *ayni* "condensa ya de por sí todas las prácticas de colaboración, asistencia, regalos, esfuerzo conjunto de la comunidad, a la vez que consagra las prácticas rituales de contacto con lo sagrado, punto nodal de las dimensiones existenciales del *ayllu*" (p. 170).

Ahora bien, el *ayni* no está exento de complicaciones y eventuales conflictos. Así, por ejemplo, Braceras explicita dos tipos: "El [*ayni*] simétrico es el fundamental, implica la circulación de bienes, prestaciones y

ofrendas, en cierto grado de simetría o equidad, entre personas o grupos. El *ayni* asimétrico refiere a una donación sin equivalencia, donde juega la jerarquía de las funciones. Se trata del *don* correspondiente a un ejercicio rotativo de la función o a situaciones específicas, como el caso de los regalos más abundantes y preciados con que un *Inka* colmaba a un jefe vencido. En este caso, el vencido es transformado en deudor, su rango es considerado inferior y se pone así en marcha el ciclo de prestaciones recíprocas" (p. 173). La reciprocidad simétrica se articula de manera horizontal y entre pares, y la asimétrica de manera vertical y apuntalando una jerarquía. Llevado hasta sus últimas consecuencias, el *ayni* involucra el universo entero. No sólo puede significar un favor o una colaboración, sino también una venganza, una reivindicación de un orden quebrado que tendrá que ser respondida proporcionalmente. Y al revés, el vencer no otorga poder absoluto, sino que el vencedor busca de algún modo la persuasión o compensación, pero con un compromiso obligado, sea éste aceptado o no por el vencido. De las dos formas, se intenta restituir un equilibrio que se considera fracturado y que debe restablecerse, una necesaria inclusión de la diferencia con todas las tensiones que traiga consigo y como convergencia que refiere a una unidad de fondo que sustenta la legitimidad. Tal equilibrio es, en última instancia, cósmico.

De acuerdo con el amplio estudio de Braceras, el *ayni* llega hasta al Estado ético-social de las reformas constitucionales del siglo XXI que consagran el buen vivir, se presenta en múltiples voces y fiestas populares, y en el lazo social comunitario concebido no ya como resultante de la interacción de individuos autosuficientes, sino como precediendo y posibilitando

esa relación que termina de moldear la individualidad. Antes del individuo está el Nosotros, tan sencillo como el axioma que la autora toma de la investigación de Martha González Cochi: "«de una sola hebra no se logra nada», lo que significa que en la vida uno solo no puede construir nada, uno solo simplemente no existe, todo es complementario" (p. 185). El individuo nace y se desenvuelve dentro de un entramado de dones recíprocos no cuantificables ni utilitariamente calculables, pese a la exigencia presupuesta de proporcionalidad. La economía está atravesada por lo social, lo ético y lo metafísico, puesto que expone la simple comprensión de que la parte sin el todo de pertenencia perece. En efecto, entre los múltiples ejemplos de *ayni* que analiza Braceras llama la atención la equivalencia con el término *eljata*, que significa "alzar lo caído" (p. 195 n) y que se asocia con el préstamo y su consiguiente devolución. Aunque el *ayni* suele aparecer predominantemente como horizontalidad, en la medida en que ese horizonte va completándose en uno, también tiene un sentido vertical, el de la comunidad que contiene, y entonces tal verticalidad no siempre significa jerarquización o conflicto, sino que ciertamente puede indicar ayuda en una situación difícil, dar una mano, etc., como veremos en el escudo peronista.

Volvamos ahora a la ilación principal: si el *ayni* cristaliza otra manera de vincularse social y comunitariamente, entonces hay allí una *nación otra* que pervive desde costumbres y prácticas milenarias, se reactualiza mediante los símbolos, inspira los levantamientos en la colonia, la gesta independentista y la contracara de la Modernidad civilizatoria que construyó el Estado-nación oficial que Braceras concibe desde las teorías del derecho natural y del contrato social, principalmente Hobbes.

En contraste, afirma: "proponemos el *ayni* como base de las prácticas de reciprocidad, complementariedad y solidaridad que sostienen la Justicia de las relaciones comunitarias [...]. No se trata solo de 'tener' vínculos, se trata de la existencia misma, estamos constituidos por vínculos. El principio orgánico y biológico que estructura *lo vivo* implica que cada elemento existe por y para el otro, y ningún elemento puede comprenderse de manera aislada. La vida consiste en la organización compleja de la vida. Y nuestros pueblos aún lo saben" (p. 203). El sentido de "nuestros pueblos" opera como constante transhistórica y multiespacial que permite mancomunar a los originarios o indígenas, a los bárbaros salvajes o naturales, a la chusma, a los negros esclavizados "y [a] todas las gamas de colores del mestizaje, que también incluían los contingentes de inmigrantes", esto es, el "aluvión zoológico" y los múltiples estratos de la "clase inferior" que tanto denuncia Arturo Jauretche, la "paleta cromática" que según la autora se ubica en las antipodas del "terrorismo étnico" o "terror a la diferencia" (p. 222). El presupuesto clave y jauretcheano consiste en neutralizar la visión unilateral, discriminatoria y homogeneizante de la autodenominada gente decente, esto es: la mirada desde arriba, y reivindicar la mirada desde abajo como un mestizaje contenedor y asentado en el *ayni*. Por ende, dado que en la sabiduría bien guardada de nuestros pueblos anida la nación otra, la del *ayni*, hay que pensar en consecuencia otro Estado como contracara del Leviatán.

Previamente a la deducción de un *Estado otro* a partir de la nación otra, encontramos un contrapunto de Braceras con Rita Segato que resulta muy significativo. Así lo presenta: "el gesto decididamente heroico de Segato, dando carnadura a las

'formaciones nacionales de alteridad', no logra superar ciertos límites ideológicos que, en general, ciegan a la izquierda *nuestroamericana*, excluyendo de sus análisis o despreciando el valor de la experiencia peronista en el devenir nacional" (p. 206). Por un lado, Braceras subraya y elogia en los trabajos de Segato la perspectiva de la nación otra; por otro, sostiene que se deja llevar por el modelo del Estado-nación dominante y minimiza o subestima las alteridades que pugnar por realizar esa otredad y, en especial, el peronismo. En efecto, el peronismo sufrió todo tipo de consideraciones racistas (como "cabecitas negras") que sintetizan en el color de piel al ser del interior, a la barbarie, a las montañas, al gauchaje, a los negros, etc., y que dan cuenta de "la diversidad étnica de la nación" (p. 229). Entonces, aunque Segato admite la hegemonía no-suturada, la homogenización omnipresente, su institucionalización y consiguiente "terror étnico" (p. 213) o terror a la diferencia, la conducen a tomar la nación como la construcción y proyección que de ella hace la élite u oligarquía; es decir, según Braceras, Segato no ve más allá y culturaliza el concepto de nación de acuerdo con la visión oficial. Con una crítica jauretcheana, el asunto parece ser –para decirlo muy suavemente– la adopción automática de modelos foráneos incluso para la crítica, que de tanta repetición se torna mecánica. Desde luego, los pasajes son más contundentes y muy duros, exhortando a reivindicar la vitalidad de esa nación otra perseguida, proscrita y con tantas atrocidades sobre su carnadura. En última instancia, Braceras concluye que para Segato "la Nación no sería otra cosa que la sombra del Estado en manos de las élites políticas y culturales eurocéntricas que, genocidio mediante, se hicieron con el gobierno de la República" (p. 220). La linealidad de esta perspectiva unilateral conlleva

reducir la nación a lo que la oligarquía quiso hacer de ella, como si lo hubiera logrado sin fisuras, fundiendo las razas en el crisol.

Sin embargo, ahí nomás está la alteridad, lo no-suturado que emerge y que permitiría ver las cosas a la inversa. Al igual que el mestizaje, el acrisolamiento presuntamente armónico se revierte en una paleta de colores y diversidades que afloran con toda su fuerza. Desde el fondo, el subsuelo de la patria, emerge y crece ese fenómeno tan particular, heredero y recreador del *ayni*, que es el peronismo. Según Braceras, la lógica del tercero incluido, la preponderancia del "nosotros" en las lenguas originarias, la ley de reciprocidad y hasta el entrelazamiento de manos, se condicen con el sentimiento de hermandad y de justicia social que se manifiestan incluso en el escudo peronista, donde la diagonal de las manos denota la conciliación de clases, dado que "la única clase que reconoce es la de 'trabajador'" (p. 228). Al mismo tiempo, esta hermandad en diagonal significa, según un texto escolar de la época, la "mano del fuerte [que] se ofrece a la del desvalido" (p. 283). No se trata de una ayuda vertical que confirma los estratos jerárquicos, sino de una ayuda que en parte está a la par y en parte en una disparidad que, no obstante, sigue nutriéndose de la hermandad y revela precisamente que en la unidad se levanta el desvalido y se hace valer en un Nosotros común que pone de pie al subsuelo. Con una fuerte impronta kuscheana, lo maravilloso de Braceras reside en que conecta este pensar "en diagonal" –a nuestro entender, punto máximo de la especulación filosófica que profundiza y lleva hasta sus últimas consecuencias la comprensión de la reciprocidad en términos horizontal-verticales y organicistas– con "la sabiduría, la verdad y la justicia de la civilización andina" (p. 19).

Ahora bien, la posibilidad de revelar una nación otra en sintonía con un Estado otro en el razonamiento de Braceras marca una diferencia fundamental con la concepción de Segato y reside no sólo en valorizar el peronismo como un emergente cultural heterogéneo que desafía el poder establecido, sino también como efectiva desfetichización del Estado. En las varias páginas en que se desarrolla este áspero contrapunto, Braceras reconstruye la posición descolonial con cierto detalle, donde el Estado no suele contar con buena reputación en tanto se lo concibe únicamente como instrumento represivo de la clase dominante y como si la sociedad pudiera y debiera realmente vivir sin Estado. Esta idea de moda en los circuitos académicos eurocéntricos y poscoloniales del último cuarto del siglo pasado, traída sin crítica al contexto nuestroamericano, resulta muy peligrosa. El caso de Segato es un poco ambiguo, pues en algunos pasajes parece suscribir otro tipo de Estado. Más tajante sería el rechazo de Rivera Cusicanqui. Desde luego y sin ninguna duda, Braceras se distancia de esas posiciones. Para reconstruir un Estado acorde a la justicia, hay un fondo común que pervive transhistóricamente, la nación justa. Es el kuscheano "estar siendo un Pueblo cuando compartimos el mate o el tereré, el asado o su sinécdoque el choripán. Fiesta u homenaje 'ahora y siempre'", es la fiesta del mestizaje, que tierra adentro conecta "con el indio que aún canta en sus tonadas provincianas, sus lenguas híbridas *qheshwas* y guaraní-ticas, y el amor a las danzas y los cantos compartidos que abrazan a África en sus ritmos folclóricos, tanto como a los hijos hambrientos de la Europa que no encontraron aquí murallas a sus miserias y súplicas" (p. 257).

Frente a esta organicidad de base, se necesita otro Estado. Según Braceras, tal Estado otro se asienta en el *ayni* y se contrapone al Leviatán. El último capítulo del libro se titula precisamente "Estado en construcción: manos a la obra" (p. 266). Con mucho tino, toma un pasaje de Francesco Callegaro que reza así: "Acostumbrados a vivir en sociedades con Estado, hemos perdido conciencia de la contingencia del gran Dios mortal: imaginamos que es del orden del ser, mientras que es del orden del estar [...]. El Estado, lo hicimos y lo seguimos haciendo, si nos damos los medios para entenderlo como una institución social viva" (p. 268). La autora prosigue con la crítica a Hobbes, centrada en la cuestión de la justicia y/o legitimidad del Leviatán, y analiza con detalle la famosa imagen del libro. En este punto, cita un pasaje en el que Hobbes afirma que los pueblos salvajes de América viven realmente "en ese bestial estado [de naturaleza]" (p. 272). Pero el contexto de la cita resulta más que oscilante, porque allí Hobbes sostiene, por un lado, el carácter hipotético del estado de naturaleza, que perfectamente puede no haber existido nunca y, por otro, la inminencia del mismo, dado que todo Estado no-leviatánico está al borde de la guerra civil. De todos modos, si frente a la guerra de todos contra todos hay otras formas de sociabilidad y comunidad, y si lo político no concierne únicamente a las instituciones, que además son lo que hacemos con o lo que dejamos hacer en ellas, sino a la organicidad del *ayni*, entonces otro tipo de organización es posible y necesario. Así, por ejemplo, los preceptos de la comunidad andina de "Trabajar, decir la Verdad y ser Honrado" (p. 274), o la responsabilidad compartida y las autoridades revocables, son muestras de aquello que diferencia la interacción y el vínculo en la

comunidad nuestroamericana: la honestidad y la transparencia o coherencia entre lo dicho y lo hecho, mientras la Modernidad occidental fomenta el desdoblamiento entre apariencia y esencia, o entre lo externo y lo interno. En Hobbes, como en Descartes, el engaño –o lo que parece– juega un rol fundamental. En estas tierras esa traición resulta incomprensible.

Más allá del contrapunto, Braceras retoma un momento crucial de la historia reciente: el 2001. En ese desfundamiento del Estado surge la posibilidad de construir otro Estado (Lewkowicz), que la autora no duda en caracterizar con los principios del peronismo: justicia social, independencia económica y soberanía política. Y con el pueblo en el centro. Entre pasajes de Perón y Sampay, en los cuales la justicia se condice con la legitimidad y donde ese otro Estado se vitaliza con el involucramiento de la comunidad organizada, la cifra del enlace *ayni*-peronismo se puede resumir en las palabras de Evita sobre la “virtud fundamental del peronismo: el peronista nunca dice ‘yo’. El peronista dice ‘nosotros’” (p. 293). Ahí, en el nosotros, están siendo las fuerzas del suelo.

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 autoplagios. 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.

