

# Ideas <sup>23</sup>

23 Revista de filosofía moderna y contemporánea

## artículos

Fichte y los Incas. Sobre el potencial decolonial de la filosofía fichteana

**MARÍA JIMENA SOLÉ**

De la "angustia" a la "alegría matinal". En torno al surgimiento de la "filosofía latinoamericana" de Carlos Astrada

**MARTÍN PRESTÍA**

Un enfoque histórico-filosófico de dos relatos de Juana Manuela Gorriti: *La quena* y *"La novia del muerto"*

**NATALIA STROK**

Figuración planetaria.

Teoría de la forma-Antropocena

**EMMANUEL BISET**

## traducciones

Representación y representación política moderna: un diálogo con Jorge Dotti

**GIUSEPPE DUSO**

## reseñas

*Federalismo: para reinventar la democracia*

*Primavera en las tolderías*

Carlos Astrada y Rodolfo Kusch. *Diálogo*

entre el ser y el estar siendo

Dussel y Marx: *la exterioridad en debate*

Gilles Deleuze y Félix Guattari. *Una filosofía*

de los devenires revolucionarios

*Culto al cuerpo*

Jacques Rancière: *ensayar la igualdad.*

*Un nuevo cambio estructural en la esfera pública y la política deliberativa*

## 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](mailto:secretaria@revistaideas.com.ar)

FACEBOOK [RevistaIdeas](#)

INSTAGRAM [revista\\_ideas](#)

X [@IdeasRevista](#)

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

RAGIF. RED ARGENTINA DE GRUPOS DE

INVESTIGACIÓN EN FILOSOFÍA [www.ragif.com.ar](http://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 11 - Número 23

Abril de 2026 - Octubre 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**

(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - 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 - Universidad Pedagógica Nacional - 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 Ziriión Quijano**

(Universidad Nacional Autónoma de México - México)

## DONACIONES

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

\*\*\*



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



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

## editorial PÁGINA 7

### artículos PÁGINA 15

1. Fichte y los Incas. Sobre el potencial decolonial de la filosofía fichteana  
**MARÍA JIMENA SOLÉ PÁGINA 16**
2. De la "angustia" a la "alegría matinal". En torno al surgimiento de la "filosofía latinoamericana" de Carlos Astrada  
**MARTÍN PRESTÍA PÁGINA 44**
3. Un enfoque histórico-filosófico de dos relatos de Juana Manuela Gorriti: *La quena* y "La novia del muerto"  
**NATALIA STROK PÁGINA 75**
4. Figuración planetaria. Teoría de la forma-Antropoceno  
**EMMANUEL BISET PÁGINA 102**

### traducciones PÁGINA 131

1. Representación y representación política moderna: un diálogo con Jorge Dotti  
**GIUSEPPE DUSO TRADUCCIÓN: EZEQUIEL PINACCHIO PÁGINA 132**

### reseñas PÁGINA 147

1. Repensar la política, reinventar la democracia. ¿Una solución europea para los problemas de los argentinos?  
**EZEQUIEL PINACCHIO PÁGINA 139**  
Reseña de Duso, Giuseppe, *Federalismo: para reinventar la democracia*, trad. Matías X. González, Rosario, Editorial Facultad Libre/LIMES, 2025, 285 pp.
2. Las fuerzas del suelo 2  
**MARIANO GAUDIO PÁGINA 148**  
Reseña de:  
– Pafundi, César "Pafu", *Primavera en las tolдерías. Retazos de Kusch, Freire y Jauretche para trabajar en nuestra escuela*, Buenos Aires, MareMium y Municipalidad de General Alvarado, 2ª ed. 2024, 74 pp.  
– Delfino Polo, Fernando, *Carlos Astrada y Rodolfo Kusch. Diálogo entre el ser y el estar siendo*, Buenos Aires, Ciccus, 2025, 151 pp.  
– Staniscia, Alberto, *Dussel y Marx: la exterioridad en debate. Del rechazo a la aceptación*, Berazategui, Teseo, 2025, 338 pp.
3. Pensar la revolución y la revuelta desde el archivo  
**CRISTINA PÓSLEMAN PÁGINA 166**  
Reseña de Krtolica, Igor, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una filosofía de los devenires revolucionarios*, trad. de Patricio Landaeta, Santiago de Chile, Editorial Pehuén, 2025, 99 pp.
4. La tiranía de la imagen  
**CAROLINA DE LOS RÍOS PÁGINA 172**  
Reseña de Tejeda Díaz, Ysabel Noemi, *Culto al cuerpo: Las tensiones entre la salud y la apariencia*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2025, 182 pp.

5. La escena frágil de la igualdad. Escritura, ensayo y política posfundacional en Jacques Rancière

JESICA A. ORTIZ PÁGINA 181

Reseña de Bassas, Javier, *Jacques Rancière: Ensayar la igualdad*, Barcelona, Gedisa, 2019, 142 pp.

6. Un nuevo cambio estructural de la esfera pública

ANIBAL EXEQUIEL MONTAÑA PÁGINA 185

Reseña de Habermas, Jürgen, *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa*, trad. Juan Carlos Velasco, Madrid, Editorial Trotta, 2025, 110 pp.

**normas y políticas editoriales** PÁGINA 191

**editorial**

**S**i el caos fuera la solución, ¿cuál sería el problema? Si el fin del mundo aparece no sólo como terror, sino también como anhelo y decepción, ¿cómo se expresaría en este mundo? Si la política parece perdida y sólo queda la guerra, ¿cuál sería su relación con el caos y la desesperanza? ¿Cómo seguir creyendo, cómo volver a creer en la humanidad? Como un ping-pong lúdico y ebrio, nos acercamos al nihilismo entre sonrisas, escepticismo y pellizcos. Golpe a golpe, sin que nos demos cuenta, el fin del mundo se nos volvió deseo (*¿cómo el deseo llega a desear su propia aniquilación?*); y con la misma paulatina inexorabilidad estamos comenzando a vivir el costo de ese deseo. ¿Era eso lo que querías? La frustración por el fin del mundo parece viralizarse como un meme que capta la sensación de época. *¿Esto es el fin del mundo?* ¡No es tan romántico como nos lo imaginábamos!

Anhelamos que el mundo termine y el mundo no se fue con su fin. Somos náufragues de las tempestades de la modernidad, y contemplamos desde la orilla los restos de los navíos hundidos. En el silencio, sospechamos que la respuesta no es cómo sobrevivir como individuos desnudos y tiritantes, sino cómo volver a tejer una comunidad donde le otre sea algo más que objeto de nuestra pulsión de crueldad. *La resistencia es sentir el yo colectivo* (decía María Lugones).

El fin del mundo se cierne sobre nosotres a cada instante. Algunos detalles estallan delante nuestro, como pinceladas de un mundo en trance: el líder de la mayor potencia militar y económica anuncia –entre muchas inconsistencias disparatadas y crueldades de diverso calibre– *la desaparición de una civilización*; el mismo líder emprende una guerra que parece carecer de fin, de objetivo, de reglas, de sentido; el mundo amenaza con explotar, mientras por casa, aparte del absurdo de colarse en una guerra por fanatismo individual, las condiciones laborales se hostilizan, la posibilidad de un salario que alcance a fin de mes se vuelve una batalla diaria. Son algunas de las esquirlas del caos y desorden que marcan nuestra cotidianidad.

El balance entre el *no podemos más* y el *qué mundo horrible* nos deja sin matices. El deseo de fin del mundo ha sido producido y capitalizado por quienes quieren llenarlo de contenido efímero y expulsar a quienes pueden trabajar un mundo posible (ese nuevo mundo hasta la pandemia parecía cercano, con síntomas vitales como el estallido popular en Chile o el regreso del gobierno nacional y popular en la Argentina). Les náufragues, les sobrevivientes, nos negamos a aceptar que el mundo termine así; resistimos en medio de lo indecible, lo sufriente, lo hostil. Esta continuidad, que parece agónica, nihilista, cínica, tiene su límite en sí misma.

Seamos honestos: a nosotres mismas se nos volvió insoportable la hipocresía, la superficialidad de lo políticamente correcto, los valores democráticos vaciados de contenido y las ínfulas civilizadas. Deseamos el fin del mundo como lo conocíamos pero el deseo aclara su orientación cuando algunas de sus partes se cumplen. No queríamos que el fin del mundo nos toque así. No queríamos romper aquello que se constituye como base para organizarnos. *Nadie quería vivir tan mal*. Queríamos la conmoción de algunos paradigmas o la caída de algunas estructuras pero no la imposibilidad total de encontrarse con otro y que se despierte un futuro. El instinto de muerte se nos presentó con mucha fuerza e inundó nuestros territorios. Sentimos el terror de la tormenta neoliberal, que sacudió lo políticamente correcto, las banderas del progresismo y lo que ellos llaman la “cultura *woke*”; los consensos se movieron y todo empezó a agrietarse. Pareció naufragar nuestra propia mirada de mundo; a algunos nos pareció ridícula, comenzamos a criticarla por tibia, por superficial, por clasemediera. Sin embargo, lo políticamente correcto reflota en estos momentos y se presenta como resto salvable del naufragio. Si no pensamos lo *políticamente* correcto como una mera etiqueta cínica, sino como lo correcto *para la polis*, entonces podemos tejer a partir de allí valores para la resistencia a la crueldad y el individualismo. Pero hacerlo desde las esquirlas implica asumir hacia adentro y hacia afuera lo que debimos aprender hace más de cinco siglos: la reciprocidad y la veracidad.

En nuestro editorial 21, llegaba a nosotres la idea de la ronda de las Madres como forma de romper la linealidad del tiempo y la memoria, porque “en la ronda, es posible caminar a la vez hacia adelante y mirando hacia atrás, porque el atrás también queda adelante”. Esta imagen se acopla a la del naufragio actual. No nos referimos

a círculos de eterno retorno, ni a naufragios que sólo tienen como salida la salvación heroica individual. Notamos que se trata, más bien, de pensarnos inventando formas de caminar juntas, de ritmar nuestros pequeños pasos y de inventar orientaciones comunes. Esta imagen nos lleva al concepto de ritornelo, de Deleuze y Guattari, y a la escena que proponen para presentarlo: un niño en la oscuridad, asustado, comienza a canturrear y esa melodía le permite construir un territorio a partir del cual ubicar su vitalidad frente a las fuerzas disolventes del caos. Algo de eso parece ser parte de nuestra actualidad. A partir de esas imágenes, de comenzar a reconocernos en un caos al que se le puede arrancar un ritmo, un paso a paso, un resto a resto, llega a nuestra charla la propuesta de una forma de hacer. Hay caos, hay guerra, hay necesidad de reconocer el naufragio. Y también hay, en el ritmo del vaivén de las olas sobre la orilla, la posibilidad de crear, escarbando a fondo en los recorridos cristalizados, encontrándose con los contenidos olvidados, con las habilidades de narrarse, con las ansias de desplegar los debates que nos importan, con ganas de que las ideas nos vuelvan a entusiasmar. Los Derechos Humanos alojan un consenso que no se ha roto, pero que también, constatamos, está en riesgo permanente. Ya desde su inicio ese riesgo consiste en envolver una particularidad para hacerla pasar como si fuera lo universal, traficando abstracciones unilaterales e hipócritas. Occidente ha sabido capitalizar ese engaño. No obstante, contra la fuerza total, quizás lo que se puede ver allí es la toma de posición insistente frente a la disolución. De algún modo, supimos construir una crítica insistente como potencia, frente a la crítica disolvente que nos acercó al nihilismo.

El intento de romper consensos, que viene de la mano de la de-rechización del mundo, está encontrando su límite y ha puesto en evidencia la imposibilidad de abordar la organización social, la organización política, e incluso, la organización de la guerra cuando los consensos no están como base. Es que esa base, que parece abstracta, se sostiene en la realidad de los muchos, que vivimos de a pie y trabajamos para hacer mundo entre nosotres y desarmar la fantasía de los pocos ultrarricos que confían en que la destrucción y el caos no llegarán a rozarlos, o peor aún, que si los rozan podrán salvarse con poder y dinero. Ellos quieren salvarse en otros planetas, o en un paraíso digital donde podrían descargar sus conciencias. Ellos parasitan y destruyen nuestro mundo, y

condenan a las mayorías a la miseria, mientras intentan hacernos creer que no tienen ninguna responsabilidad, que sólo es el fin del mundo que llegó para nosotros.

Los ultrarricos son la figura del naufrago individual, que promueve un contrato individualista que se cuele en todos los intentos de organización y construcción. Cuando algo parece funcionar un poquito, los reconocimientos individuales, los logros personales, los esfuerzos íntimos aparecen como causa válida de resultados mejores. Es importante notarlo. Las reacciones, que parecen empezar un recorrido de salida a la desesperanza, muchas veces, se alimentan del malestar y se aíslan como individualmente potentes apenas logran una mejoría. Reacción y resistencia no son la misma acción. La reacción individualista llevada por la zanahoria de la libertad no abona al tejido colectivo, sino a la salvación personal y privada, tabicada en un *self* que se satura de frases hechas y ya no tiene nada que decir. El recorrido social se trunca, porque los malestares dejan de reconocerse en conjunto y las estructuras vuelven a generar la misma desigualdad, la misma injusticia, el mismo naufragio. La fantasía del naufrago libre se agota. Una libertad así no permite realizar la vida humana tal como la soñamos. No sólo por la evidente necesidad de lo común, sino porque la fuerza de disolución, esta vez, parece llegar hasta al individuo mismo reducido al acto de estímulo-reacción.

Sin embargo, el yo colectivo resiste. Los restos salvables comienzan a emerger. En Argentina, la marcha por los 50 años de la última dictadura cívico-militar regó una semilla. Recordar el pasado para no repetir el futuro apareció como un consenso claro. El repudio al negacionismo se presentó contundente. La memoria como ejercicio permanente nos mostró un camino posible. Inclusive el ejercicio de repasar nuestros propios argumentos sobre la Memoria, la Verdad y la Justicia, dejó florecer lo que allí habíamos plantado alguna vez. Volvimos a creer en algunas formas de organizarnos, escuchando, abriendo espacio, multiplicando manifestaciones de sentido, de compromiso, de ganas. Diferentes espacios se organizaron para juntarse a bordar, para reunirse en torno a la elaboración de una bandera colectiva, para encontrarse a buscar las historias de los desaparecidos y llevar con la foto esa historia a la marcha, surgieron diferentes charlas entre amigos, nos enteramos cuán cerca están de nosotros las biografías de los militantes que quisieron otro mundo cuando se

les vino el fin del suyo. El estado reflexivo se volvió común. De pronto descubrimos que la engañosa autosuficiencia atómica no tiene sentido si no se la reconfigura relacionamente: no solamente *soy si vos sos*, sino también *no soy si vos no sos*. Los 50 años se presentaron entonces, como acontecimiento, ante el cual podemos pensar que estuvimos a la altura.

Estas construcciones locales encuentran su obstáculo y su espejo en el orden internacional. La ley del más fuerte intenta vociferar que no necesita de razones ni consensos. Y esa legitimación global de la fuerza aparece también en lo micro, en las relaciones interpersonales, que redundan en la relevancia de lo físico como primordial cuando el derecho del más fuerte se cuele como sentido común y disemina su potencia en todas las capas de la vida humana. Esa forma de concebir el derecho, como derecho del más fuerte, abona a la legitimidad del discurso economicista neoliberal de acumulación extrema realizada a cualquier costo. Y combina sus trazos para afirmar que no hay derecho que rija sobre las partes más allá de la fuerza y para sugerir que el fin del mundo es la única opción. Destruirlo todo es el único horizonte de sentido de la era de la crueldad. Para dirigirnos hacia un “mejor mundo” basado en la conciencia moral individual y la caída de la hipocresía por derecha como nuevo paradigma.

Las Naciones Unidas parecían una institución donde reinaba la hipocresía; olvidamos que en sus cimientos se halla, a la vez, la posibilidad de consensos mínimos. Cuando nuestro país vota en contra del rechazo a la esclavitud y los derechos de las mujeres, los acuerdos que las Naciones Unidas supo tejer ya no parecen una cáscara vacía. Frente a la ruptura de los consensos internacionales vetustos o los progresistas enflaquecidos por el paso del tiempo, una contrareacción se revela natural. El mundo que se expresa, como resultado de la negación de los consensos mínimos y poco satisfactorios, es aún peor que el que teníamos. El golpe parece mortal pero seguimos aquí. Los dualismos se anulan por autofagocitación. ¿Acaso puede una civilización proponer aniquilar una civilización? En su misma enunciación denota la hipocresía. La dicotomía “civilización o barbarie” entra en crisis. ¿Dónde están los bárbaros si la lucha de “Occidente”, que Estados Unidos fingió encarnar, es contra una civilización? ¿O es que se supone, una vez más, que hay civilizaciones de primera y de segunda categoría? En efecto, lejos de aparecer como

el poder de la libertad civilizatoria frente a una teocracia iraní oscurantista, la potencia del Norte se muestra como la más salvaje, fanática y despótica de las fuerzas. Desde luego, el asunto no es nada nuevo, sino que tiene una larga historia colonial-imperial; sí quizás el decirlo abiertamente con desfachatez y jactancia, al modo de: ¿y qué, si ya no importa nada?

No se trata, sin embargo, de defender la teocracia iraní. Ni defenderla, ni enjuiciarla desde una aparentemente prístina posición universal. Se trata de aplicar la reciprocidad: ¿qué se diría si se cambian los sujetos de las acciones? ¿En nombre de qué se legitima una acción directa sobre una nación soberana? ¿Hasta dónde nos llevan las convicciones? ¿Cómo soportar, una vez más, que los que se creen portadores de la civilización y exhiben un fanatismo religioso por los negocios, así como los que miran para otro lado y juegan a la doble vara, se echen a la guerra (no en primera persona, claro está, sino mandando carne de cañón) simplemente porque buscan petróleo, demostrar fuerza, crear un nuevo imperio, controlar el mercado mundial o mantener el conglomerado armamentístico? ¿Cómo soportar el genocidio a cielo abierto, el sistemático atentado contra la población civil, la aniquilación, la decapitación, la usurpación de tierras, la destrucción y la muerte? ¿Cómo soportar las celebraciones e incluso los silencios cómplices? Una vez más, la herida del pasado colonial-imperial se activa en nuestras venas.

Los consensos políticamente correctos de los que hablábamos más arriba son sólidos en nuestro país: derechos de las mujeres y las minorías, sufragio universal, matrimonio igualitario, identidad de género, posibilidad del divorcio e interrupción voluntaria del embarazo son derechos adquiridos de sólida raigambre social. Sin embargo, esa resistencia ante la invasión extranjera, esa certeza, esa convicción de los valores nacionales y la propia perspectiva ante la presión de los poderosos, aparecen como una necesidad para enfrentar la fuerza de la ultraderecha, la posverdad y su batalla cultural. Allí aparece la pregunta sobre el fundamento político trascendente (la teología política) donde se aúnan los dioses monoteístas. ¿No es el *Deus mortalis* una de las voces fuertes de nuestra filosofía política?

Ante la posibilidad de recurrir a valores trascendentes para soportar el nihilismo y la posverdad, aparecen nuevas preguntas. ¿No tendremos que repensar una dimensión de trascendencia? ¿Es posible la resistencia a las violencias del poder sin esa trascendencia

que le permitió al pueblo resistir? En estas geografías, contamos con potencias menos trascendentes que han logrado grandes y extendidas resistencias frente a las tormentas neoliberales de otros tiempos. Las *fuerzas del suelo*, que han sostenido la fuerza del peronismo en la Argentina desde 1945, expresan una inmanencia que respalda una política fuerte y una intervención estatal decisiva, que hace falta hoy más que nunca. No se trata de la trascendencia del cielo, sino de la inmanencia del suelo popular. Los ritornelos de los que hablábamos más arriba, el canturreo en el que ya deseamos estar, son también canciones populares que pueden entonarse para sostener un poder político que se ponga del lado del pueblo.

*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*

GRUPO EDITOR

## artículos

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

# Fichte y los Incas.

Sobre el potencial decolonial  
de la filosofía fichteana

Fichte and the Incas.

On Fichte's Philosophy Decolonial  
Potential

**MARÍA JIMENA SOLÉ**

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS -  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)  
jimenasole@filo.uba.ar

Recibido el 15 de febrero de 2026 – Aceptado el 16 de marzo de 2026

**María Jimena Solé** (1978) es Investigadora Independiente del CONICET y Docente regular en la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Sus áreas de estudio son la ontología y la filosofía política en la modernidad filosófica, la era de la Ilustración y el idealismo alemán, así como el fenómeno de la recepción de ideas. Es miembro fundadora de la Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte (ALEF) y ha sido integrante electa del Consejo Directivo de la Internationale Fichte-Gesellschaft. Coordina el Grupo de investigación sobre Spinoza y el spinozismo y el Grupo de investigación sobre idealismo del Instituto de Filosofía (UBA). Entre sus publicaciones, se destacan: *Spinoza en Alemania (1670-1789)*, *Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Córdoba, Brujas, 2011; *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2013; *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2018; y en co-autoría con Sandra Palermo, *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar? Idea, transmisión y tarea de la filosofía en Kant, Fichte, Schelling y Hegel*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024.



RESUMEN: En el primer capítulo de su *Contribución para rectificar el juicio del público acerca de la Revolución francesa* (1793), Fichte refiere enigmáticamente al canto fúnebre de un "salvaje". Se trata de un guerrero inca, un personaje de la exitosísima novela del ilustrado francés Jean-François Marmontel titulada *Los incas o la destrucción del imperio del Perú* (1777), que denunciaba las atrocidades de la conquista de América. En este artículo nuestro que Fichte presenta a este "salvaje" como ejemplo de hombre libre. A partir de esta referencia y del análisis de la posición explícitamente anticolonialista que Fichte asume en esa obra, propongo encontrar en la filosofía fichteana insumos fructíferos para el desarrollo de un pensamiento decolonial, como la exhortación a la autonomía y la valoración positiva del aspecto sensible —es decir, empírico y, por lo tanto, ligado al cuerpo, a la propia historia, a la propia lengua y a la idiosincrasia— en vistas al despliegue de la cultura para la libertad, que es el fin final de la humanidad en su conjunto. De este modo, nuestro que adoptar el espíritu fichteano para leer a Fichte desde Latinoamérica enriquece y potencia nuestra búsqueda de una filosofía propia y auténticamente libre.

PALABRAS CLAVE: Libertad – Anticolonialismo – Revolución – Cultura

ABSTRACT: In the first chapter of his *Contribution to Rectifying Public Opinion on the French Revolution* (1793), Fichte enigmatically refers to the funeral song of a "savage". This is an Inca warrior, a character from the highly successful novel by the French Enlightenment writer Jean-François Marmontel entitled *The Incas or the Destruction of the Empire of Peru* (1777), which denounced the atrocities of the conquest of America. In this article, I show that Fichte presents this "savage" as an example of a free man. Based on this reference and an analysis of the explicitly anti-colonialist position that Fichte takes in this work, I propose to find in Fichtean philosophy fruitful inputs for the development of decolonial thought, such as the exhortation to autonomy and the positive valuation of the sensible aspect – that is, empirical and therefore linked to the body, to one's own history, one's own language and idiosyncrasy – with a view to the unfolding of culture for freedom, which is the ultimate goal of humanity as a whole. In this way, I show that adopting the Fichtean spirit to read Fichte from Latin America enriches and strengthens our search for a philosophy of our own that is genuinely free.

KEY WORDS: Freedom – Anti-Colonialism – Revolution – Culture

**H**acer filosofía en Latinoamérica implica, inevitablemente, poner en cuestión el canon filosófico heredado. El gesto crítico que vienen impulsando desde hace ya un largo tiempo movimientos como la filosofía de la liberación, el pensamiento decolonial y los feminismos, nos conduce no solo a revisar nuestras fuentes —las que estudiamos y las que enseñamos— sino también a repensar los principios y valores que guían nuestra actividad como académicas y profesoras. No pierde su fuerza, en particular, la cuestión que resuena en las voces de los intelectuales latinoamericanos desde que estas tierras dejaron de ser una colonia y se transformaron en naciones políticamente independientes: *cómo producir un pensamiento propio, una filosofía que sea nuestra* y no mera imitación de la filosofía europea. Como ya advertimos hace algunos años quienes hacemos esta revista, aunque es ciertamente incómodo —y hasta doloroso— es también inevitable, para quienes nos hemos formado en el paradigma de la filosofía europea, reconocer que los autores que estudiamos y admiramos pueden ser, ellos mismos, quienes nos imponen sus ideas, nos someten y finalmente nos impiden filosofar.<sup>1</sup>

¿Cómo estudiar a los idealistas alemanes sin que ello implique mantenernos en una penosa colonialidad mental? ¿Cómo leer, enseñar y traducir a Fichte, sin renunciar a un pensamiento propio? Esta preocupación ha animado durante los últimos años algunas iniciativas concretas llevadas a cabo en nuestros grupos de investigación, orientadas a repensar la especificidad del pensamiento latinoamericano y a indagar la recepción local de las ideas fichteanas.<sup>2</sup> Para

<sup>1</sup> Abordamos colectivamente esta problemática en el Editorial de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°15-16, 2022, pp. 7-12.

<sup>2</sup> Me refiero, entre otras, al Dossier publicado en el número 15-16 de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, dedicado a indagar la legitimidad y la especificidad de una eventual filosofía latinoamericana; a los textos presentados en nuestras jornadas *Caminos Cruzados 3*, donde pusimos en discusión a Spinoza, Fichte y Deleuze con pensadores argentinos; y finalmente el proyecto *Fichte en las Américas*, que para muchos de nosotros ha significado un punto de inflexión. Véase Gaudio, Mariano y Mc Namara,

muchos de nosotros, estas exploraciones representaron un punto de inflexión. Redescubrir la existencia de una tradición de lecturas de la filosofía fichteana en nuestras tierras, encontrar su *espíritu* en la letra pero también en las acciones de ciertas figuras centrales de nuestra historia y nuestra cultura, comprobar la fecundidad de sus ideas reinterpretadas desde el suelo americano para intervenir en nuestras problemáticas contemporáneas, transformó por completo nuestro vínculo con su pensamiento y nos ha permitido encontrar en sus escritos ciertos elementos, argumentos e ideas que potencian nuestro esfuerzo por desarrollar una filosofía propia.

El objetivo de este artículo es continuar avanzando en esa exploración del pensamiento fichteano en busca de insumos que nos permitan identificar y dismantlar las estructuras coloniales que perpetúan la desigualdad y la dominación, así como fomentar la valoración de la diversidad y la construcción de identidades culturales desde una perspectiva propia, sin imposiciones externas. Con este fin, quiero llamar la atención sobre una figura que Fichte menciona en el primer capítulo de su *Contribución para rectificar el juicio del público acerca de la Revolución francesa* [*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*] de 1793,<sup>3</sup> una figura cuya significación ha pasado desapercibida para los especialistas: un guerrero inca. Dedicaré los primeros dos apartados del artículo a reconstruir el contexto conceptual y argumental en el que Fichte evoca a este guerrero inca y a examinar qué función le atribuye. Mostraré que el inca es invocado nada menos que como ejemplo de hombre libre. Esta irrupción de un habitante originario de América del Sur en la *Contribución* y el destino que Fichte

le otorga en su argumento permiten ver la obra bajo una nueva perspectiva, pero además permite también revalorizar el proyecto filosófico de Fichte en su conjunto, especialmente para quienes lo leemos y lo estudiamos desde el suelo latinoamericano. De esto me ocuparé en las últimas dos secciones del artículo, mediante una reconstrucción de la crítica fichteana al colonialismo y compartiendo algunas reflexiones acerca del potencial de la Doctrina de la Ciencia para inspirar una filosofía auténticamente decolonial.

## 1. Revolución interior y cultura para la libertad

El principal objetivo de la *Contribución* es, como lo indica su título, *rectificar* el juicio del público acerca de la Revolución francesa mostrando que, contra lo que algunos teóricos del derecho sostenían, el pueblo tiene el derecho inalienable a cambiar su constitución política.<sup>4</sup> Con una radicalidad sin precedentes, Fichte defiende la legitimidad del acto revolucionario y denuncia como injusto el orden monárquico absoluto y los privilegios de la nobleza y la iglesia. Sin embargo, la *Contribución* no es una invitación a imitar a los franceses ni un llamamiento al pueblo alemán a levantarse en armas contra sus autoridades políticas. Aunque Fichte declara que “las cosas no pueden seguir tal como están en este momento”,<sup>5</sup> advierte que una revuelta popular pone al pueblo en un grave peligro. “Mientras los seres humanos no lleguen a ser más sabios y justos, todos sus

Rafael (eds.), Dossier “Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°15-16, 2022, pp. 13-124; Di Iorio, German, Sabater, Natalia, Scarfia, Lucas (eds.), *Caminos cruzados 3*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2023; Gaudio, Mariano, Palermo, Sandra y Solé, M. Jimena (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021 y Solé, M. Jimena y Millán Saibet, Elizabeth (eds.), *Fichte in the Americas*, Amsterdam-Leiden, Brill, 2023.

<sup>3</sup> Cito esta obra según mi traducción al español: Fichte, Johann Gottlieb, *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, trad. y notas Solé, M. J. y epílogo de Oncina Coves, F., Pamplona, Editorial Laetoli, 2024, utilizando la abreviatura “*Contribución*”. Además, indico la paginación de la edición crítica: Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. por R. Lauth, E. Fuchs y H. Gliwitzky, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 y ss. Como es habitual, me refiero a esta edición mediante la sigla GA, seguida de tomo y páginas.

<sup>4</sup> Fichte discute a lo largo de toda su obra con August Wilhelm Rehberg, autor de *Untersuchungen über die französische Revolution* [*Investigaciones sobre la Revolución francesa*] (Hannover, Ritscher, 1792 y 1793, 2 volúmenes). Desde un punto de vista tradicionalista y conservador, Rehberg defendió el programa del filósofo británico Edmund Burke y criticó los fundamentos políticos y filosóficos de la revolución, en particular el concepto de los derechos humanos universales. Rehberg consideraba el contrato social como un juramento de unión intergeneracional y transgeneracional, negando así a los ciudadanos el derecho a revocarlo. Al examinar los principios y las consecuencias de la Revolución Francesa, Rehberg critica su excesiva dependencia de la razón, a la que considera una facultad abstracta incapaz de fundar las leyes de la sociedad civil y que, en última instancia, destruye las instituciones existentes al imponer normas imposibles de alcanzar. Según Rehberg, solo la tradición heredada puede compensar las deficiencias de la razón e imponer un orden duradero. Véase Beiser, Frederick, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 302-309 y Oncina Coves, Faustino, “Epílogo”, en Fichte, J. G., *Contribución*, op. cit., pp. 292 y ss. También tuvo gran impacto el ensayo crítico de Friedrich von Gentz que apareció junto con su traducción al alemán de las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, de Edmund Burke.

<sup>5</sup> GA I/1, p. 204. *Contribución*, p. 13.

esfuerzos para ser felices serán en vano”, sostiene. La situación en la que se encuentran no garantiza que una revolución tenga efectos positivos. Al contrario, “[s]i lograran escapar de la cárcel del déspota, se matarían unos a otros con los restos de sus cadenas rotas”, sostiene Fichte en la primera página del libro.<sup>6</sup>

La revolución violenta no asegura el progreso hacia una situación mejor. Fichte ya había expresado su preferencia por el reformismo en su discurso sobre la *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa* [*Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas*], también publicado en 1793. Mediante convulsiones violentas y cambios políticos, un pueblo puede avanzar en cincuenta años más de lo que hubiese avanzado en mil, señala Fichte; pero esto también puede hacerlo retroceder y arrojarlo a la barbarie de siglos anteriores. La historia proporciona ejemplos de ambos casos. Las revoluciones violentas son, por lo tanto, siempre riesgosas porque si fracasan arrastran a los pueblos “de la miseria a una miseria aún peor”. Por eso, concluye Fichte, “[e]s más seguro el progreso paulatino hacia la más grandiosa ilustración y, con ella, al mejoramiento de la constitución”.<sup>7</sup>

Para evitar trocar una situación miserable por otra aun peor, para que quienes logren escapar de la cárcel del déspota no se maten entre ellos con los restos de sus cadenas, dice Fichte en la *Contribución*, hay un único camino: ser más sabios y más justos. Su propuesta no es, por lo tanto, que el pueblo se levante en armas contra los gobernantes, sino educarse a sí mismos y volverse *dignos* de la libertad. La Revolución francesa, entendida como una oportunidad para la formación del pueblo y no como un modelo a seguir, puede contribuir a este fin.

Según Fichte, todos los acontecimientos del mundo ofrecen a la humanidad la oportunidad de avanzar en su formación. Esto es así, no porque la humanidad aprenda algo *de ellos*, sino porque mediante el juicio y la reflexión acerca de esos acontecimientos “extrae más

fácilmente de sí misma aquello que ya se encuentra en ella”.<sup>8</sup> No se trata entonces de incitar a llevar a cabo una revolución política sino de aprovechar el espectáculo vecino para volverse más sabios. La Revolución francesa es para Fichte un acontecimiento importante, porque es “un rico cuadro didáctico acerca del gran libro de texto sobre *los derechos humanos y el valor humano*”.<sup>9</sup> Ese saber, que no debe permanecer en manos de unos pocos elegidos, ha de comunicarse y difundirse por todas las capas de la sociedad. Y eso es precisamente lo que la Revolución francesa propicia: en tanto que acontecimiento histórico a la vista de todos, brinda la oportunidad para que el pueblo en su conjunto tenga la posibilidad de instruirse. Solo así, mediante una educación popular sobre los derechos humanos y la justicia, la humanidad se asegura su propio progreso. Porque cuando estas ideas le pertenezcan a la mayoría, afirma Fichte, serán irremediablemente introducidas *en la vida*.<sup>10</sup>

Fichte está convencido de que el pueblo encontrará su libertad tan pronto como la conozca. Conocer la libertad evita que la confundan con la anarquía y es la única vía para evitar una revolución violenta. Solo así se logra garantizar el progreso hacia una situación mejor. Reflexionar sobre los acontecimientos revolucionarios brinda la oportunidad para educarse a sí mismo: “La Revolución francesa nos provee las indicaciones y los colores para lograr la iluminación del cuadro, incluso para los ojos más débiles”, dice Fichte. E inmediatamente añade: “Otra revolución, mucho más importante, a la cual no haré aquí más referencia, nos ha provisto la materia”.<sup>11</sup>

Esa *otra revolución* mucho más importante, que ha provisto la materia sobre la cual el acontecimiento histórico instruye al pueblo —el concepto mismo de libertad, de la dignidad humana— es el idealismo trascendental inaugurado por Kant. La identificación de la filosofía kantiana con una revolución no es una novedad de este libro. Años antes, en una carta dirigida a un amigo, Fichte había escrito que la lectura de la *Crítica de la razón práctica* le hizo experimentar una “revolución”<sup>12</sup> en su modo de pensar. El idealismo

<sup>6</sup> GA I/1, p. 203. *Contribución*, p. 11.

<sup>7</sup> GA I/1, p. 169. Cito según mi traducción: Fichte, J. G., *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa*, en Solé, M. Jimena, *¿Qué es ilustración? El debate en Alemania a finales del siglo XVIII*, Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes, 2018, p. 333.

<sup>8</sup> GA I/1, p. 203. *Contribución*, p. 11.

<sup>9</sup> GA I/1, p. 203. *Contribución*, p. 12.

<sup>10</sup> Cf. GA I/1, p. 204. *Contribución*, pp. 12-13.

<sup>11</sup> GA I/1, p. 204. *Contribución*, p. 13.

<sup>12</sup> GA III/1, p. 193. Carta a Heinrich Nikolaus Achelis de noviembre de 1790.

trascendental lo había introducido “en un mundo nuevo”<sup>13</sup> porque le permitió abandonar la visión determinista y fatalista a la que había adherido hasta ese momento, y que le ocasionaba tanto sufrimiento.<sup>14</sup> La visión idealista del mundo le proveyó la demostración de la existencia de la libertad humana. Este descubrimiento, que él mismo describe como un remedio para su mal y una fuente de alegría, es vivenciado como un renacimiento, una conmoción interior que introduce a quien lo experimenta en un orden de cosas superior, espiritual.<sup>15</sup> Es decir, como una auténtica experiencia revolucionaria. Así pues, si la Revolución francesa es un cuadro didáctico para instruirnos acerca de nuestros derechos, la materia de esta instrucción proviene de esta otra revolución, interior y filosófica, que necesariamente se da *antes* y que consiste en conocer la propia libertad. Pero aunque Fichte diga que no hará aquí más referencia a ella, de hecho lo hace y es en ese contexto que refiere al guerrero inca.

El planteo de Fichte consiste, entonces, en utilizar la Revolución francesa como punto de partida para reflexionar acerca de los derechos humanos y para demostrar que el derecho a la revolución es un derecho humano inalienable. El primer paso para llegar a esta iluminación es determinar cuál es el tribunal apropiado para juzgar sobre este asunto. La pregunta por la legitimidad de un hecho nos extrae del ámbito de la experiencia para introducirnos en el ámbito

del deber y la obligación, de lo que está permitido o no está permitido hacer. Por lo tanto, al juzgar acerca de la legitimidad de un hecho no es el tribunal de la historia al que hay que recurrir, sino que hay que juzgar según la ley moral, una ley inmutable que cada cual encuentra en su Yo puro. La investigación, entonces, “tiene que retroceder hasta la forma originaria de nuestro espíritu y no tiene que permanecer estancada en los colores que le imprimen el azar, la costumbre, los prejuicios que resultan de errores involuntarios o los que son voluntariamente propagados por el afán de opresión”.<sup>16</sup>

El ser humano, dice Fichte, como ser racional, “se encuentra sometido absoluta y exclusivamente a ley moral”; por lo tanto, “no le está permitido estar sometido a ninguna otra ley”.<sup>17</sup> Solamente allí donde la ley moral no le manda a realizar ninguna acción determinada, allí donde le concede permiso para obrar o para abstenerse de obrar, el ser humano está autorizado a imponerse a sí mismo una ley. Esa ley, que depende por completo de su voluntad, es una ley positiva; y ese ámbito en el que la ley moral no nos obliga sino que nos deja ejercer nuestro libre arbitrio es el ámbito de la política y los contratos. Así, en el terreno de la política, la ley positiva obliga solo porque cada cual se la impone a sí mismo.

La obligatoriedad de los contratos sociales surge únicamente de la voluntad de los contrayentes, de modo que la posibilidad de cambiar un contrato es idéntica a la posibilidad de establecerlo. “Cada modificación del primer contrato es un nuevo contrato, en el cual el viejo contrato es anulado, en algún aspecto o por completo, y confirmado, también en algún aspecto”,<sup>18</sup> dice Fichte. La pregunta por el derecho de un pueblo a cambiar su constitución se dirime, entonces, en la posibilidad de que exista un contrato que incluya entre sus condiciones su *validez eterna*. ¿Puede existir una constitución que todos aceptemos voluntariamente como inmutable? La respuesta de Fichte es que no. Una constitución que se instituya como inalterable sería imposible, ciertamente no desde un punto de vista lógico o formal, sino que su imposibilidad es moral, porque una constitución

<sup>13</sup> GA III/1, p. 167. Carta a Weissshun de agosto/septiembre de 1790. Véase también la carta a J. Rahn, del 5.9.1790 en GA III/1, pp. 169 y 174.

<sup>14</sup> Acerca de las convicciones filosóficas de Fichte previas a su adhesión al idealismo kantiano, véase *Algunos aforismos sobre religión y deísmo* [*Einige Aphorismen über Religion und Deismus*] en GA II/1, pp. 287-291. Este fragmento, publicado póstumo, constituye el testimonio principal de las convicciones juveniles de su autor. Presenta con gran patetismo el conflicto insalvable entre los resultados de la especulación y las exigencias del corazón. La razón prueba la existencia de una divinidad eterna, imperturbable, que produce el mundo a partir de su pensamiento e impone un orden causal inmutable según el cual todo cambio en el universo tiene una causa suficiente y necesaria. El corazón humano, por el contrario, requiere de un Dios compasivo, capaz de atender a las súplicas de los hombres y modificar su plan en virtud de ellas, un Dios antropomórfico al que se puede recurrir en busca de consuelo y salvación. Los seres humanos se encuentran, pues, desgarrados entre sus sentimientos y sus convicciones, entre la religión y el deísmo, entre el Dios del corazón que garantiza la libertad humana y el Dios del entendimiento que impone un determinismo inalterable. Cf. Solé, M. Jimena, “Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, análisis y traducción”, en *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, N 2, 2019, pp. 556-581.

<sup>15</sup> Véase *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, en GA II/3, pp. 332-333. Traducción al español: Fichte, J. G., *Sobre el espíritu y la letra en filosofía. En una serie de cartas*, trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos, en Fichte, J. G., *Filosofía y estética*, Valencia, Editorial de la Universidad de Valencia, 1998, pp. 155-156.

<sup>16</sup> GA I/1, p. 220. *Contribución*, p. 36. Este es el motivo por el que Fichte afirma que la investigación acerca de los fundamentos del orden político desplegada en la *Contribución* “se funda en principios morales”. (GA I/1, p. 240. *Contribución*, p. 65).

<sup>17</sup> GA I/1, p. 236. *Contribución*, p. 60.

<sup>18</sup> GA I/1, p. 240. *Contribución*, p. 65.

inmutable iría en contra de “la destinación de la humanidad”.<sup>19</sup>

La destinación de la humanidad, el fin final del ser humano, es lo que Fichte llama la cultura para la libertad. “Nada en el mundo sensible, nada en nuestros avances, en nuestro actuar o padecer, considerados como fenómenos, tiene valor para nosotros, salvo en la medida en que influye en la cultura”,<sup>20</sup> afirma. Cualquier goce sensible, cualquier deleite o disfrute ligado a nuestro aspecto sensorial, únicamente tiene valor en la medida en que es un medio para la cultura, que Fichte define como “el ejercicio de todas las fuerzas con vistas a la completa libertad, a la completa independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, nuestro Yo puro”.<sup>21</sup>

Es por medio de nuestro Yo puro y en virtud de la ley moral en nosotros, explica Fichte, que se establece “nuestro verdadero y último fin final”.<sup>22</sup> Todo lo que en nosotros no pertenece al Yo puro, no es en sí mismo nuestro fin sino un mero medio para la cultura. Fichte llama *sensibilidad* a todo lo que no pertenece a nuestro Yo puro. Pero la sensibilidad no se refiere —aclara— a las facultades inferiores de la mente o a las meras fuerzas corporales, sino que abarca “todas nuestras facultades corporales y anímicas en la medida en que pueden ser determinadas por algo externo a nosotros”.<sup>23</sup> Todo aquello en nosotros que puede ser “formado, ejercitado y fortalecido” pertenece a nuestra sensibilidad. La forma pura de nuestro Yo, en cambio, no puede ser formada, es incapaz de volverse más fuerte. Pero no puede tampoco debilitarse, porque es absolutamente inmutable. La cultura para la libertad consiste, por lo tanto, en descubrir la forma originaria de nuestro Yo y en determinarnos solo en virtud de esa forma originaria, sin permitir que nada exterior, nada sensible ni mundano se nos imponga y nos domine.

El fin final es la libertad, cuyo descubrimiento genera en el ser humano una profunda conmoción, lo hace ingresar en un mundo nuevo y es vivida como una revolución interior —esa *otra revolución mucho más importante* acerca de la cual Fichte había dicho que no diría nada—. Es en este momento de su argumentación que Fichte

introduce la inesperada referencia que transporta a sus lectores desde la Prusia absolutista y la Francia revolucionaria de finales del siglo XVIII, al Sur del continente americano durante la época de la conquista.

## 2. El guerrero inca y el combate contra lo exterior

En la medida en que nuestro fin final y nuestra destinación es ser libres, autónomos e independientes, nuestro costado sensible, advierte Fichte, jamás debe determinarnos sino que debe ser determinado por nosotros. Nuestro costado sensible “nunca debe ser activo más que por mandato de la razón”.<sup>24</sup> Para explicar esta afirmación, introduce el siguiente pasaje:

Acerca de la sensibilidad, podemos decir lo que dijo en su canto fúnebre acerca del peligro ese salvaje [*Wilde*] en Marmontel: “Desde nuestro nacimiento, nos ha llamado a un largo y terrible duelo por la libertad o por la esclavitud. Si me vences, nos dijo, entonces seré tu esclavo. Posiblemente seré para ti un sirviente muy útil. Pero siempre permaneceré un sirviente desganado y, tan pronto aflojes mi yugo, me volveré contra mi señor y vencedor. Pero si yo salgo vencedor, entonces te insultaré y te vejaré y te mantendré bajo mis pies. Ya que tú no puedes serme de ninguna utilidad, intentaré, según el derecho del vencedor, destruirte por completo”.<sup>25</sup>

Para ilustrar el desarrollo de la lucha por la libertad, para hablar sobre el camino hacia la emancipación, Fichte remite a la figura de un salvaje: “ese salvaje en Marmontel”. Se trata de un personaje literario, un guerrero inca que aparece en la novela histórica-filosófica escrita por Jean-François Marmontel (1723-1799), titulada *Les Incas ou la destruction de l'Empire du Pérou* [*Los incas o la destrucción del imperio de Perú*] y publicada en 1777. Ese mismo año apareció también su traducción al alemán.<sup>26</sup> A pesar de haber caído hoy en el olvido, la novela fue uno de los más grandes éxitos literarios de su

<sup>19</sup> GA I/1, p. 241. *Contribución*, p. 66.

<sup>20</sup> GA I/1, p. 241. *Contribución*, p. 66.

<sup>21</sup> GA I/1, p. 241. *Contribución*, p. 66.

<sup>22</sup> GA I/1, p. 241. *Contribución*, p. 66.

<sup>23</sup> GA I/1, p. 242. *Contribución*, p. 67.

<sup>24</sup> GA I/1, p. 241. *Contribución*, p. 66.

<sup>25</sup> GA I/1, pp. 241-242. *Contribución*, pp. 66-67.

<sup>26</sup> Marmontel, Jean-François, *Die Incas oder die Zerstörung des Reiches von Peru*, Frankfurt / Leipzig, Brönnner, 1777. La traducción al español fue publicada algunos años más tarde: Marmontel, J. F., *Los incas o la destrucción del imperio de Perú*, trad. por F. de Cabello, París, Masson e Hijo, 1822.

época.<sup>27</sup> Antes del final del siglo, fue reeditada más de once veces y probablemente sea su popularidad lo que explica el hecho de que Fichte no mencione el título del libro ni introduzca ninguna otra referencia, sino que simplemente se refiera a “ese salvaje en Marmontel”, dando quizás por sentado que cualquier lector sabía de qué estaba hablando.

Discípulo de Voltaire y miembro de la Academia francesa, Jean-François Marmontel fue uno de los protagonistas de la escena intelectual de la ilustración francesa. Publicó numerosos textos literarios y colaboró activamente en el proyecto de la *Enciclopedia*; entre 1758 y 1760 dirigió el *Mercure de France*, donde aparecieron sus *Cuentos morales* que fueron muy populares. Fue autor de otra novela, *Bélisaire*, publicada en 1764 y censurada por los teólogos de la Sorbona porque contenía una defensa radical de la tolerancia religiosa. La prohibición contribuyó a la difusión de la novela y le ganó gran notoriedad a su autor.

La novela citada por Fichte narra la conquista del Nuevo mundo para denunciar los crímenes cometidos por los invasores españoles en nombre de la evangelización. Según Marmontel, el verdadero responsable de la masacre de los pueblos originarios fue el *fanatismo*, que en la introducción a la novela define como “el espíritu de intolerancia y de persecución; el espíritu de odio y de venganza bajo el pretexto de defender la causa de un dios al que se cree enfadado”.<sup>28</sup> En vistas a este fin, el autor hace un uso crítico de las crónicas que narran la conquista —de cuya veracidad sospecha— y transforma el relato histórico aceptado. Al explicitar sus contradicciones, refuerza el mensaje que desea transmitir, este es, que la religión católica es responsable de los crímenes cometidos contra los pueblos originarios de Sudamérica y que es posible aspirar a una utopía de *buena conquista* basada en las teorías de Bartolomé de las Casas así como en los principios ilustrados de la tolerancia religiosa y el respeto por los derechos naturales.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Gallo, Pierino, “Introduction” en Marmontel, J. F., *Les Incas, ou, La destruction de l'Empire du Pérou*, ed. P. Gallo, París, Classiques Garnier, 2016, p. 13.

<sup>28</sup> Marmontel, J. F., *Los incas*, op. cit., t. 1, p. xxix. Texto levemente modificado.

<sup>29</sup> Acerca de cómo Marmontel utiliza las fuentes históricas y filosóficas en su novela, véase Gallo, Pierino, “Une source « philosophique » de l'Histoire des deux Indes (1780). Les Incas de Jean-François Marmontel” en *Dix-huitième siècle: revue annuelle de la Société Française d'Etude du Dix Huitième Siècle*, N° 49, 2017, pp. 677-692 y Macchi,

Todo lo dicho pone en evidencia que citar a Marmontel, y particularmente en el contexto de una obra sobre la Revolución francesa, resulta un gesto elocuente. Mediante esta referencia, hecha como al pasar y sin dar detalles, Fichte se sitúa ideológicamente en el mismo bando que los ilustrados franceses, abiertamente críticos de la religión, la monarquía absoluta y el colonialismo. De modo que, podemos pensar, la sola mención de Marmontel y la referencia a *Los Incas...*, debió resultar escandalosa para muchos lectores alemanes de su época. Pero lo que conserva aún hoy la capacidad de impactar a los lectores de todo el mundo —y sobre lo que quiero llamar la atención— es el *uso* que hace Fichte de la figura del guerrero inca en su propia argumentación, en particular por lo que esto nos permite concluir acerca de su posicionamiento político, ético y filosófico.

El personaje al que Fichte hace referencia y cuyas palabras reproduce de memoria, sin citar textualmente, es un anciano guerrero inca que pronuncia su propio canto fúnebre mientras es quemado en una hoguera por los soldados de Pizarro. Debido a su avanzada edad, el hombre había decidido quedarse atrás mientras que el resto de su pueblo huía de los invasores. Cuando éstos lo encuentran, lo interrogan para que les señale el lugar donde escondían los víveres. El anciano se niega y eso motiva la decisión de quemarlo vivo. Lo atan a un palo y encienden alrededor una fogata para quemarlo lentamente. Mientras arde en la hoguera, el anciano habla del combate en el que se encuentra desde el día de su nacimiento: un combate contra el peligro. Fichte habla de un combate contra el peligro [*Gefahr*], aunque en el original Marmontel refiere a un combate contra el dolor.<sup>30</sup> La sustitución del dolor por el peligro no altera el sentido

Flores, “Marmontel y su «*Les incas ou la destruction de l'empire*» leyendo crónicas de Indias durante el último tercio del siglo XVII”, en *Bibliographica americana: Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, N° 17, 2021, pp. 93-105.

<sup>30</sup> “Cuando yo vine al mundo, me asió al instante el dolor, y yo inocente lloraba, porque era niño. Nada obstaba que yo viese que todo sufría y moría alrededor de mí: yo solo hubiera querido no tener ni que sufrir, ni que morir; y como niño, me entregaba a menudo a la impaciencia. Llegué a ser hombre, y el dolor me dijo: Luchemos juntos, y si tu eres el más fuerte, yo cederé; mas si, al contrario, te dejas abatir, yo te despedazaré, yo me fijaré sobre ti, y batiré mis alas como el buitre sobre su presa. Si así es, le dije yo a mi turno, es menester que luchemos uno con otro y sin tardanza nos pusimos a pelear cuerpo a cuerpo. Sesenta años hace que dura este combate, y he aquí que aún vivo sin haber vertido una sola lágrima.” (Marmontel, J. F., *Los incas*, op. cit., t. 1, pp. 164-165; para que la lectura sea más fácil, modernicé la ortografía y algunas expresiones, sin cambiar su sentido).

del discurso del guerrero. Fichte compara el combate a que refiere el inca con el combate de todo ser humano contra la sensibilidad. Así como el inca declara estar en una larga lucha contra el peligro —o contra el dolor—, todos nosotros nos esforzamos diariamente para evitar transformarnos en esclavos de la sensibilidad y por afirmar nuestra libertad, nuestra independencia frente a todo lo exterior.

La escena a la que Fichte remite es conmovedora. En la narración de Marmontel, el inca continúa su discurso diciendo que hace sesenta años que dura ese combate y que, a pesar de haber tenido que pasar muchas desgracias, el dolor no ha logrado doblegarlo. Ha visto caer a sus amigos bajo los golpes de los conquistadores y, a pesar de ser sensible a su desgracia, logró ahogar sus quejas. Ha visto morir a su hijo, pero ni la ternura paternal logró mojar sus párpados. “¿Qué quiere pues de mí ahora el dolor? ¿No sabe él todavía quién soy?”,<sup>31</sup> exclama y dirigiéndose a los conquistadores, les advierte que pronto llegará su turno de sufrir y morir. “Ahora venís a despojarnos,” les dice, “pero más tarde os arrancaréis unos a otros nuestros míseros despojos”.<sup>32</sup> Cansado de escuchar los insultos del inca, que aumentaban a medida que aumentaba su dolor, uno de los españoles llamado Morales tomó un arco y le disparó una flecha que le atravesó el pecho y lo hirió de muerte. Pero tampoco esto detuvo el discurso del inca, que miró a Morales “con semblante orgulloso y tranquilo” y tratándolo de joven insensato, le reprochó haberse perdido, por su impaciencia, “la más bella ocasión de aprender a sufrir”.<sup>33</sup> Armado con un espíritu invencible frente al dolor, el rostro luminoso del guerrero inca, dice Marmontel, “pinta la altivez de un alma libre”.<sup>34</sup>

Restablecer el contexto de la referencia, que Fichte deja implícito, permite entender la función que le atribuye en su argumento. Para explicar a sus lectores alemanes la situación en la que todos los seres humanos nos encontramos desde nuestro nacimiento, para ilustrar el dificultoso combate que hemos de librar frente a la sensibilidad que amenaza con imponerse sobre nosotros y dominarnos, y que es el primer paso hacia la libertad, Fichte recurre a las palabras de un *inca*, a un “salvaje” cuya humanidad había sido puesta en cuestión

<sup>31</sup> Marmontel, J. F., *Los incas*, op. cit., t. 1, p. 165.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 164; énfasis mío.

por algunos teólogos españoles y que todavía a finales del siglo XVIII muchos europeos seguían cuestionando. Pero además, el guerrero inca le sirve a Fichte como un ejemplo del triunfo del Yo puro sobre la sensibilidad. El inca es un hombre libre y, por lo tanto, un *ejemplo a seguir*.

No son entonces los revolucionarios franceses a quienes hay que imitar. Es, por el contrario, un inca, un habitante nativo del Perú, quien es presentado como modelo de conducta para toda la humanidad, como una inspiración para afrontar la difícil tarea de cultivarnos a nosotros mismos para la libertad. Él ha logrado saberse libre y conservar su autonomía frente a lo externo. Incluso siendo torturado y a la hora de su muerte conserva el talante sereno de quien sabe que su dignidad, su valor y su libertad no pueden serle arrebatados. En el guerrero inca la revolución interior se vuelve visible en su resistencia, precisamente, frente a los invasores, frente a los conquistadores extranjeros que traen el sometimiento y la esclavitud. Esa resistencia activa y orgullosa solo es posible porque él ya ha vencido en ese otro combate, previo y más importante, contra el dolor, el peligro o la sensibilidad. El guerrero inca es el *auténtico* revolucionario.

### 3. Crítica al colonialismo y exhortación a la autonomía

La aparición de la figura del inca de Marmontel y el modo en que Fichte la incorpora en su argumentación permiten considerar la *Contribución* desde una nueva perspectiva y volver a pensar acerca de su verdadero objetivo. Lo que quiero sugerir es que no se trata solo de rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa. Su aspiración es, paradójicamente, mucho más revolucionaria: el libro se propone ser una exhortación a la autonomía.

Ya en la Introducción al texto Fichte afirma que un autor no puede pensar *por* sus lectores, sino solo *antes* que ellos. “Toda nuestra enseñanza debe apuntar a despertar el pensamiento autónomo; de lo contrario, con nuestros más bellos dones estaríamos ofreciendo un regalo muy peligroso a la humanidad”,<sup>35</sup> escribe. El objetivo de la *Contribución* —al igual que el de la Doctrina de la ciencia en su

<sup>35</sup> GA I/1, p. 207. *Contribución*, p. 16.

conjunto— es conducirnos a pensar por nosotros mismos, liberarnos de los prejuicios y combatir la apatía para descubrir nuestra propia libertad, para experimentar la revolución interior que nos sitúa en un mundo nuevo, donde la sensibilidad y todo lo exterior ya no nos esclaviza sino que, como el guerrero inca, seamos capaces de servirnos de todo ello para nuestros fines.

El mensaje nos interpela y resuena con nuestros propios deseos. Como mencioné al comienzo de este artículo, es precisamente esta búsqueda la que enciende nuestro fuego filosófico. Así como los intelectuales argentinos que a comienzos del siglo XIX llamaron a desarrollar una filosofía nacional para cortar las cadenas invisibles de la dependencia cultural que nos mantenían sometidos a las potencias europeas, experimentamos hoy la necesidad de continuar cimentando nuestra autonomía, de pensarnos y construirnos con conceptos forjados en nuestro suelo, en nuestras lenguas, en nuestros contextos culturales.<sup>36</sup> Fichte nos exhorta precisamente a eso, a pensar por nosotros mismos y desarrollar una filosofía propia. Sin embargo, aunque la *letra* sea clara, hemos aprendido a desconfiar del *espíritu* de esta clase de mensajes que pueden funcionar como un placebo o incluso a transformarse en una trampa —*piensen lo que quieran, pero obedezcan*, dice Kant en su famoso artículo sobre la ilustración—. Pero además, en la medida en que presupone el universalismo de la razón moderna occidental, la consigna ilustrada de ejercer la razón implica que nos despojemos de nuestras particularidades, nuestros rasgos identitarios y distintivos. Así, el llamamiento pierde su potencial emancipador y no solo nos hunde en la embarazosa minoría de edad, sino que, todavía peor, nos induce a la imitación de lo que hacen los otros.

Así, retornamos a la incomodidad de la pregunta que anima estas reflexiones: ¿cómo estudiar la filosofía europea sin que ello implique

mantenernos en una penosa colonialidad mental, y cómo estudiar a Fichte sin renunciar a un pensamiento propio? Al plantearle esta pregunta a la *Contribución*, al obligar al texto a responder a nuestro interrogante —procedimiento que Fichte mismo nos propone que hagamos si queremos ser lectoras activas y desvelar realmente el mensaje del texto—<sup>37</sup> la desconfianza se disipa.

En primer lugar, como mostré, Fichte está convencido de que pensar por uno mismo es el primer paso hacia una emancipación efectiva, una transformación del orden político, social, cultural. El avance de la cultura para la libertad es irrenunciable y por eso las revoluciones políticas son legítimas, y a veces necesarias. Precisamente, tal como desarrollé, uno de los argumentos centrales del texto apunta a mostrar que las monarquías absolutas vuelven las revoluciones políticas necesarias porque obstaculizan la cultura para la libertad que es el supremo fin final de la humanidad. Según Fichte, “nadie es *cultivado* sino que cada uno tiene que *cultivarse a sí mismo*” y por eso “[t]oda conducta meramente pasiva es lo exactamente opuesto a la cultura”.<sup>38</sup> La formación únicamente se logra mediante la autoactividad y apunta a la autoactividad. En la medida en que se dirige a la libertad y depende del uso de la libertad, “no puede establecerse ningún plan de cultura, cuyo cumplimiento sea necesario”.<sup>39</sup> Pero aunque no puede ser producida artificialmente ni nadie puede ser obligado a formarse a sí mismo, la cultura para la libertad sí puede ser sofocada e impedida. Según Fichte, ninguna constitución política debería ser un obstáculo en este progreso y por eso el pueblo está legítimamente autorizado a modificar la que lo haga.

De esto se sigue el radical rechazo de la monarquía absoluta, que consiste en la imposición arbitraria y sin límites de la voluntad del monarca hacia el interior y en la expansión de las fronteras del reino hacia el exterior.<sup>40</sup> Despotismo y colonialismo son, según Fichte, las dos tendencias inescindibles de *la monarquía*

<sup>36</sup> Véase, entre otros, Gaudio, Mariano, “Fichte frente al colonialismo y la colonialidad” y Palermo, Sandra, “Amor de patria, su acción. Cosmopolitismo, su pensar. La cuestión de la *Deutschheit* en los *Discursos a la nación alemana* pensada desde este lado del mundo”, ambos artículos incluidos en Di Iorio, C., Sabater, N. y Scarfia, L. (eds.), *Caminos Cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze, op. cit.*; y Santoro, T., “Tríplice revolução fichtiana: notas para um pensamento latino-americano mais livre” en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M. J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF ediciones, 2021; Garcia, Luis Felipe, “A deutsche Nation e a razão tupiniquim”, en *Trans/Form/Ação*, v. 41, n. 4, 2018, pp. 53-74.

<sup>37</sup> Cf. GA I/8, pp. 264 y ss. En la sexta lección de los *Caracteres de la edad contemporánea* [*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*], Fichte realiza una crítica a la cultura de la ilustración de la época y propone una nueva manera de leer. Desarrollo estas ideas en Palermo, S. y Solé, M. Jimena, *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar? Idea, transmisión y tarea de la filosofía en Kant, Fichte, Schelling y Hegel*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024, pp. 150 y ss.

<sup>38</sup> GA I/1, p. 244. *Contribución*, p. 70.

<sup>39</sup> GA I/1, p. 244. *Contribución*, p. 70.

<sup>40</sup> Cf. GA I/1, p. 245. *Contribución*, p. 72.

*absoluta*, que lejos de fomentar o incluso de permitir el progreso de la cultura para la libertad de los ciudadanos, los despoja de su carácter moral y los reduce a engranajes de una máquina, autómatas que solo obedecen órdenes ajenas. Los príncipes no aspiran a mantener el equilibrio de poderes, ni a proteger al pueblo de la invasión exterior, sino que su objetivo es *aniquilar en la humanidad toda libertad de la voluntad*, excepto la suya propia.<sup>41</sup> Para lograrlo, denuncia Fichte, para asfixiar el último germen de la autoactividad en los seres humanos y volverlos enteramente pasivos, han hecho que sus opiniones dependan por completo de una autoridad externa: “Aquel a quien no le está permitido determinar lo que quiere creer, jamás se atreverá a determinar lo que quiere hacer”,<sup>42</sup> concluye.

De esta manera Fichte muestra que la esclavitud política solo persiste por la previa imposición de una *esclavitud espiritual*. Los déspotas, advierte Fichte, saben, intuyen y sienten que “junto con la libertad ilimitada de pensamiento, la monarquía ilimitada no puede subsistir”.<sup>43</sup> El ejercicio del pensamiento propio de manera autónoma y sin limitaciones es, por lo tanto, el único medio para poner fin a cualquier situación de sometimiento. Claramente, la exhortación a pensar por sí mismos es el primer paso hacia una emancipación real, hacia un cambio en las instituciones políticas, sociales, religiosas. Lejos de ser compatible con una sumisa aceptación de un orden injusto, la incitación fichteana a abandonar la apatía y ejercer el propio entendimiento implica introducir un cambio en el mundo: si en un contexto de opresión a lo único que se puede aspirar es a ser *dignos* de ser libres, esa aspiración solo cobra sentido en la medida en que conducirá a una emancipación efectiva en el plano político.

En segundo lugar —y creo que en este punto podemos encontrar el verdadero potencial decolonial de la filosofía fichteana—, la exhortación que encontramos en la *Contribución* a servirnos de nuestra propia razón no exige el sacrificio de nuestras peculiaridades y de nuestra identidad propia. En contra de lo que quizás podríamos anticipar viniendo de un pensador alemán del siglo XVIII, el avance

<sup>41</sup> Cf. GA I/1, p. 249. *Contribución*, p. 77.

<sup>42</sup> GA I/1, p. 250. *Contribución*, p. 79.

<sup>43</sup> GA I/1, p. 251. *Contribución*, p. 80.

en la cultura para la libertad —fin final de todo ser humano— no implica tener que anular nuestras características propias sino, al contrario, requiere conocerlas y fomentarlas.

En la medida en que nuestro verdadero y último fin final es establecido para nosotros por medio de, y en la forma de nuestro Yo puro, entonces todo lo que en nosotros no pertenece a esta forma pura no es en sí mismo nuestro fin sino un mero medio para nuestro fin espiritual superior. Como desarrollé más arriba, lo que no pertenece a nuestro Yo puro es, según Fichte, lo que pertenece a nuestra *sensibilidad*, que abarca nuestras facultades corporales y anímicas en la medida en que pueden ser determinadas por algo externo. Desde el día de nuestro nacimiento libramos un duelo contra la sensibilidad, un duelo contra la heteronomía, al igual que el guerrero inca frente al dolor. Ahora bien, según Fichte, en este combate tienen que suceder dos cosas con la sensibilidad:

Primero, debe ser sometida y sujeta, no debe mandar sino que debe obedecer, no debe prescribirnos nuestros fines ni tampoco determinarlos. Esta es la primera acción de liberación de nuestro Yo: la *dominación* de la sensibilidad. Pero no todo está concluido con esto. La sensibilidad no solo debe dejar de ser ama y señora, sino que debe ser una sirvienta. Todavía más, debe ser una sirvienta diestra y capaz. Debe ser de utilidad. Con vistas a lograrlo, cada uno tiene que movilizar todas sus fuerzas, formarlas por todos los medios, elevarlas y fortalecerlas al infinito. Esta es la segunda acción de liberación de nuestro yo: la *cultura* de la sensibilidad.<sup>44</sup>

La cultura para la libertad consiste, primero, en vencer y someter a la sensibilidad, para que no mande sino que obedezca, para que no seamos llevados por causas externas sino que logremos auto-determinarnos según la forma pura de nuestro Yo. Pero este sometimiento de la sensibilidad no significa aniquilarla sino, al contrario, consiste en *cultivarla*: transformar a la sensibilidad en un instrumento útil para los fines del Yo. La única manera de lograr esto, dice Fichte en el pasaje que acabo de citar, es que cada cual *movilice* sus fuerzas, las *forme* por todos los medios posibles, las *eleve* y *fortalezca* al infinito. No se trata, entonces, de anular el aspecto de nuestro ser que nos

<sup>44</sup> GA I/1, p. 242. *Contribución*, p. 67.

convierte en seres humanos particulares, en yoes empíricos con un determinado cuerpo, una determinada lengua, una historia y una idiosincrasia propia. Se trata de potenciarlo.

Según Fichte, hay que ejercer estos dos derechos del vencedor sobre la sensibilidad para ser *libres* y depender solo de sí mismo, de nuestro Yo puro. Solo así se evita ser un instrumento ejecutado al unísono en el gran concierto del mundo sensible dando cada vez el tono que la ciega fatalidad quisiera extraer de él. Solo ejerciendo el primer derecho, el que se logra imponiéndose sobre la sensibilidad, el ser humano logra *querer* actuar por sí mismo. “Pero sin hacer valer el segundo —escribe Fichte—, su voluntad sería una voluntad *impotente*: él querría y eso sería todo”.<sup>45</sup> Sería una voluntad vacía, como un amo sin sirvientes. Estaría todavía sujetado a sus cadenas, y su impotente querer solo lograría hacerlas tintinear. Por eso, si la primera acción del vencedor le asegura el *querer*, únicamente la segunda, que consiste en el cultivo de la sensibilidad, esto es, en el reclutamiento y el fortalecimiento de nuestras facultades, les asegura el *poder*.

La *Contribución* es, por lo tanto, principalmente una exhortación a la independencia, a vivir según nuestra propia razón y a rechazar cualquier situación de opresión. Se trata, en el fondo, de un mensaje mucho más peligroso y potencialmente más disruptivo del orden político que la supuesta incitación a llevar a cabo una revolución en el territorio alemán. Algunos años más tarde, defendiéndose de la acusación de ateísmo, Fichte se quejaría de que sus perseguidores no se atrevían a admitir cuál era el verdadero cargo en su contra. Según él, lo que realmente les causaba temor no era su pretendido ateísmo sino su fama de jacobino o demócrata.<sup>46</sup> Sin embargo, en una carta a Reinhold escrita en esa misma época, señala otro motivo, otra razón mucho más poderosa que animaba la persecución en su contra. Fichte dice estar convencido de que sus enemigos persiguen en él “al librepensador que empieza a hacerse entender”. A diferencia de Kant, cuyo mensaje permanecía para muchos oscuro, él había logrado transmitirlo y

<sup>45</sup> GA I/1, p. 243. *Contribución*, p. 68.

<sup>46</sup> “Para ellos, soy un demócrata, un jacobino; de eso se trata, ni más ni menos” (GA I/6, p. 72. Traducción al español: Fichte, J. G., *Escrito de justificación jurídica...*, trad. F. Oncina Coves, en Rivera de Rosales, Jacinto, y Cubo, Oscar (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, p. 233.)

difundirlo. “Lo que les asusta como un fantasma es la autonomía (*Selbstständigkeit*) que, como oscuramente presienten, despierta mi filosofía”,<sup>47</sup> concluye.

#### 4. Leer a Fichte desde Latinoamérica

La irrupción del personaje de la novela de Marmontel para ilustrar la batalla contra la sensibilidad y el triunfo de la cultura nos convoca a repensar el mensaje de la *Contribución* y el potencial de la filosofía fichteana en su conjunto para desarrollar un pensamiento decolonial. El hecho de que para Fichte el modelo a seguir en nuestro esfuerzo por cultivar la libertad sea un habitante originario de Sudamérica, un anciano inca que ha logrado vencer a la sensibilidad, resulta sumamente significativo. La superioridad moral del inca respecto de los invasores españoles introduce una grieta en el eurocentrismo que caracteriza, en general, a todos los pensadores incluidos en el canon filosófico de la modernidad. Resulta igualmente notable que, en el contexto de una justificación de la legitimidad del cambio de las constituciones políticas, Fichte critique el colonialismo como un aspecto inescindible del absolutismo monárquico. La conquista de territorios extranjeros y el sometimiento sin límites del pueblo a la voluntad del monarca son denunciados como igualmente injustos.

Pero más allá de las críticas explícitas al colonialismo, al despotismo y a la religión como instrumento de opresión, la filosofía fichteana se muestra también fructífera para la producción de un pensamiento auténticamente decolonial al invitarnos a repensar el vínculo entre lo universal y lo particular. En el horizonte de un proyecto filosófico-político que no está dispuesto a renunciar ni a la idea de humanidad ni a la idea de nación, la particularidad adquiere un carácter irreductible. Ciertamente, el esfuerzo por ser autónomos y guiarnos solamente por la razón que Fichte identifica con la cultura para la libertad es una aspiración a lo universal. Esa razón fichteana, ese Yo absoluto es un Yo puro. Sin embargo, como mostré, esto no implica tener que anular nuestras características propias, sino que requiere conocerlas, pero también fomentarlas, cultivarlas y transformarlas en herramientas para cumplir con nuestra destinación

<sup>47</sup> GA III/3, p. 355-356.

ética. Leída de este modo, la propuesta de Fichte no conduce a la homogenización de todos los yoes según el modelo del europeo adulto, blanco, varón, propietario, etcétera. Por el contrario, el Yo fichteano, en su pureza, presupone y requiere una identidad cultural e histórica determinada.

Esta valoración positiva de la particularidad persiste a lo largo de la obra de Fichte y aparece especialmente reforzada en los *Discursos a la nación alemana*, donde la crítica a la monarquía universal desemboca en un rechazo explícito del cosmopolitismo que esconde la imposición de la idiosincrasia y la lengua de una determinada nación a toda la humanidad. El texto es contundente:

La naturaleza espiritual sólo pudo manifestar la esencia de la humanidad con las más variadas matizaciones en los individuos y con la individualidad en general en los pueblos. Solamente cuando cada uno de estos pueblos abandonado a sí mismo se desarrolla y configura conforme a su idiosincrasia, y en cada uno de ellos cada individuo a su vez se desarrolla y configura también según lo que es común a ese pueblo y a su propia peculiaridad, sólo entonces se refleja realmente el fenómeno de la divinidad tal como debe; y solamente aquel que, o bien no tuviese ni idea de la regularidad y el orden divino, o fuese un enemigo declarado de los mismos, podría atreverse a atacar esa ley suprema del mundo espiritual. Solamente en las peculiaridades de las naciones, invisibles y ocultas incluso a sus propios ojos y que constituyen el nexo a través del cual se vincula con la fuente de la vida primaria, radica la garantía de su dignidad, virtudes y méritos presentes y futuros; pero si estos se insensibilizan por la mezcla y el roce, surge entonces el alejamiento de la naturaleza espiritual, de éste, a su vez, la trivialidad y la fusión de todos ellos, que, así mezclados, terminarán por sucumbir.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> GA I/10, p. 231. Traducción al español: *Discursos a la nación alemana*, trad. M. Jesús Varela y L. A. Acosta, Madrid, Técnos, 1988, pp. 230-231. El pasaje apunta al nervio que atraviesa cualquier propuesta de construir una filosofía nacional y ha dado lugar a un extenso debate entre los especialistas. Además de los escritos de Gaudio, Palermo, Santoro y García ya mencionados, véase: Balibar, Étienne, "Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»", en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 10, 2011, pp. 11-23; De Pascale, Carla, "Der Primat Deutschlands bei Fichte", en *Fichte Studien*, N° 3, 1991, pp. 68-85; Heinrichs, Johannes, "National Sprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die deutsche Nation", en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 51-73; Lauth, Reinhardt, "Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation", en *Fichte Studien*, N° 4, 1992, pp. 197-230; Radrizzani, Ives, "Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch", en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 7-19.

Cada individuo tiene la misión de fortalecer, formar y elevar sus fuerzas particulares. Cada pueblo tiene la obligación de conservar su identidad y su idiosincrasia. La exhortación a la autonomía consiste, entonces, en abrazar las propias peculiaridades y potenciarlas. No se agota en el llamado a pensar por uno mismo, obedecer únicamente a la razón, sino que incluye y enfatiza la necesidad de reconocer y profundizar los rasgos característicos que son la fuente de la propia vida y de la propia dignidad, y que abren la posibilidad de construir vínculos de mutuo beneficio con los otros.

Así, no solo encontramos en los textos de Fichte una explícita crítica al colonialismo —el sometimiento de un pueblo por parte de otro— y al cosmopolitismo —entendido como la pérdida de la identidad cultural— sino que encontramos un llamamiento a preservar el carácter originario en los individuos y en los pueblos. Añadiendo otra dimensión a la consigna kantiana del *Sapere aude!*, Fichte nos exhorta a atrevernos a pensar *por* nosotros mismos pero *como* nosotros mismos. Es en este sentido que alienta nuestra búsqueda: lejos de imponer una racionalidad universal que borra las diferencias y nos obliga a olvidar nuestras peculiaridades, Fichte enseña que la única manera de filosofar —de desarrollar un pensamiento propio y autónomo— es reconociéndolas, elevándolas y fortaleciéndolas. Nuestras peculiaridades no son un obstáculo para la filosofía, sino que son la condición de posibilidad de un ejercicio auténticamente filosófico de nuestra razón; son la condición que hace posible una filosofía que —como afirma en *El concepto de la Doctrina de la Ciencia*— no sea una mera repetición de fórmulas y palabras vacías apiladas en la memoria, sino que sea el resultado de la producción libre de quien la realiza.<sup>49</sup>

Interpretar a Fichte de este modo, poner este aspecto del pensamiento fichteano de relieve —y apartarnos, en cambio, de las interpretaciones tendenciosas que lo vinculan al universalismo, al nacionalismo e incluso al totalitarismo— es, ciertamente, el resultado de una *decisión*. Leer a Fichte desde Latinoamérica implica rechazar la tentación de la lectura que se queda en la mera letra. Decidimos hacer el esfuerzo de penetrar en su espíritu, separándolo de su letra allí donde sea necesario.<sup>50</sup> Ponemos en práctica una lectura activa

<sup>49</sup> Cf. GA I/2, p. 119.

<sup>50</sup> Un ejemplo grandioso de esta práctica de lectura, la encontramos en el texto de Yolanda

que aspira a comprometerse y apropiarse de las ideas que surgen en el encuentro con los textos, traerlas a nuestro espacio geográfico y a nuestro presente, para hacer uso de ellas, para formarnos, para educarnos. Y al hacer todo esto, no estamos más que siguiendo las indicaciones del propio Fichte, que no se cansa de exhortar a sus lectores a libertad, como cuando en el prefacio a su *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, sostiene que escribe para aquellos que buscan activamente la verdad y, en cambio, invita a cerrar el libro a quienes “por obra de una larga servidumbre de espíritu se han perdido a sí mismos”.<sup>51</sup> La provocación de Fichte llega a nuestros oídos: no queremos perdernos a nosotros mismos.

Si Fichte nos interpela, si su mensaje nos sigue interpelando, es porque su exhortación a la acción y a la autonomía resuena en nosotros, habitantes de una región que todavía lucha por emanciparse de los poderes externos, una región todavía considerada —material y simbólicamente— periférica. Apropiándonos del más decidido espíritu fichteano y poniendo en práctica sus directrices, aceptamos su invitación a pensar *con él*, y a no aceptar pasivamente sus ideas, a pensar sin condicionamientos exteriores, a engendrar una filosofía que no esté al servicio de intereses ajenos, sino que sea *nuestra*, que sea expresión de una auténtica libertad.

Estes, “La recepción, desarrollo y aplicación en las Américas de la exposición sobre género, matrimonio y familia de J. G. Fichte”, en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M.J. (eds.), *Fichte en las Américas*, op. cit., 2021.

<sup>51</sup> GA I/4, p. 185.

## Bibliografía

- Balibar, Étienne, “Fichte y la frontera interior. A propósito de los «Discursos a la nación alemana»”, en *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 10, 2011, pp. 11-23;
- De Pascale, Carla, “Der Primat Deutschlands bei Fichte”, en *Fichte Studien*, N° 3, 1991, pp. 68-85.
- Di Iorio, Germán, Sabater, Natalia, Scarfia, Lucas, (eds.), *Caminos cruzados 3*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023. URL: <https://ragifediciones.com.ar/index.php/re/catalog/book/38>
- AA.VV., “Editorial” en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°15-16, 2022, pp. 7-12. URL: <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/article/view/27>
- Estes, Yolanda, “La recepción, desarrollo y aplicación en las Américas de la exposición sobre género, matrimonio y familia de J. G. Fichte”, en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M.J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Erster Teil. Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit*
- , *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, trad. M. J. Solé y epílogo de F. Oncina Coves, Pamplona, Editorial Laetoli, 2024.
- , *Discursos a la nación alemana*, trad. M. Jesús Varela y L. A. Acosta, Madrid, Técnos, 1988.
- , *Sobre el espíritu y la letra en filosofía. En una serie de cartas*, trad. y notas F. Oncina Coves y M. Ramos, en Fichte, J. G., *Filosofía y estética*, Valencia, Editorial de la Universidad de Valencia, 1998.
- , *Algunos aforismos sobre religión y deísmo*, en Solé, María Jimena, “Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, análisis y traducción”, en *Revista de Estudios Kantianos*, Editada por la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE), Vol. 4, N 2 (2019), pp. 556-581.
- , *Escrito de justificación jurídica...*, trad. F. Oncina Coves, en Rivera de Rosales, J. y Cubo, O. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009.

- , *Discursos a la nación alemana*, trad. M. Jesús Varela y L. A. Acosta, Madrid, Técnos, 1988.
- Gallo, Pierino, "Introduction" en Marmontel, J. F., *Les Incas ou La destruction de l'Empire du Pérou*, ed. de P. Gallo, París, Classiques Garnier, 2016.
- (ed.), *(Re)lire «Les Incas» de Jean-François Marmontel*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2019.
- García, Luis Felipe, "A deutsche Nation e a razão tupiniquim" en *Trans/Form/Ação* [en línea], v. 41, n. 4, 2018, pp. 53-74, URL: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=384272784004>.
- Gaudio, Mariano, "Fichte frente al colonialismo y la colonialidad" en Di Iorio, C., Sabater, N. y Scarfia, L. (eds.), *Caminos Cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze y la filosofía*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023.
- Gaudio, Mariano y Mc Namara, Rafael (eds.), Dossier "Filosofía latinoamericana (o nuestroamericana): problemas y propuestas, en el centenario del natalicio de Rodolfo Kusch", en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, N°15-16, 2022, pp. 13-124. URL: <https://revistaideas.com.ar/ojs/index.php/ideas/issue/view/1>
- Gaudio, Mariano, Palermo, Sandra y Solé, M. Jimena (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.
- Heinrichs, Johannes, "National Sprache und Sprachnation. Zur Gegenwartsbedeutung von Fichtes Reden an die deutsche Nation", en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 51-73.
- Lauth, Reinhard, "Der letzte Grund von Fichtes Reden an die deutsche Nation", en *Fichte Studien*, N° 4, 1992, pp. 197-230.
- Macchi, Florencia, "Marmontel y su «Les incas ou la destruction de l'empire» leyendo crónicas de Indias durante el último tercio del siglo XVII", en *Bibliographica americana: Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, N° 17, 2021, pp. 93-105
- Marmontel, Jean-François, *Die Incas oder die Zerstörung des Reiches von Peru* Frankfurt, Leipzig, Brönnner, 1777.
- , *Los incas o la destrucción del imperio de Perú*, trad. por F. de Cabello, París, Masson e Hijo, 1822.
- Palermo, Sandra, "Amor de patria, su acción. Cosmopolitismo, su pensar. La cuestión de la *Deutschheit* en los *Discursos a la nación alemana* pensada desde este lado del mundo", en Di Iorio, C., Sabater, N. y Scarfia, L. (eds.), *Caminos Cruzados de la política: Spinoza, Fichte, Deleuze y la filosofía*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2023.

- Palermo, Sandra y Solé, M. Jimena, *¿Aprender la filosofía o aprender a filosofar? Idea, transmisión y tarea de la filosofía en Kant, Fichte, Schelling y Hegel*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2024
- Raddrizzani, Ives, "Ist Fichtes Modell des Kosmopolitismus pluralistisch", en *Fichte Studien*, N° 2, 1990, pp. 7-19.
- Santoro, Thiago, "Tríplice revolução fichtiana: notas para um pensamento latino-americano mais livre", en Gaudio, M., Palermo, S. y Solé, M.J. (eds.), *Fichte en las Américas*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2021.
- Solé, M. Jimena y Millán Saibet, Elizabeth (eds.), *Fichte in the Americas*, Amsterdam-Leiden, Brill, 2023.
- Solé, M. Jimena, "Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, análisis y traducción", en *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, N 2, 2019, pp. 556-581.

# De la “angustia” a la “alegría matinal”

En torno al surgimiento de  
la “filosofía latinoamericana”  
de Carlos Astrada<sup>1</sup>

From “Anxiety” to  
“Morning Gaiety”

On the Rise of Carlos Astrada’s  
“Latin American Philosophy”

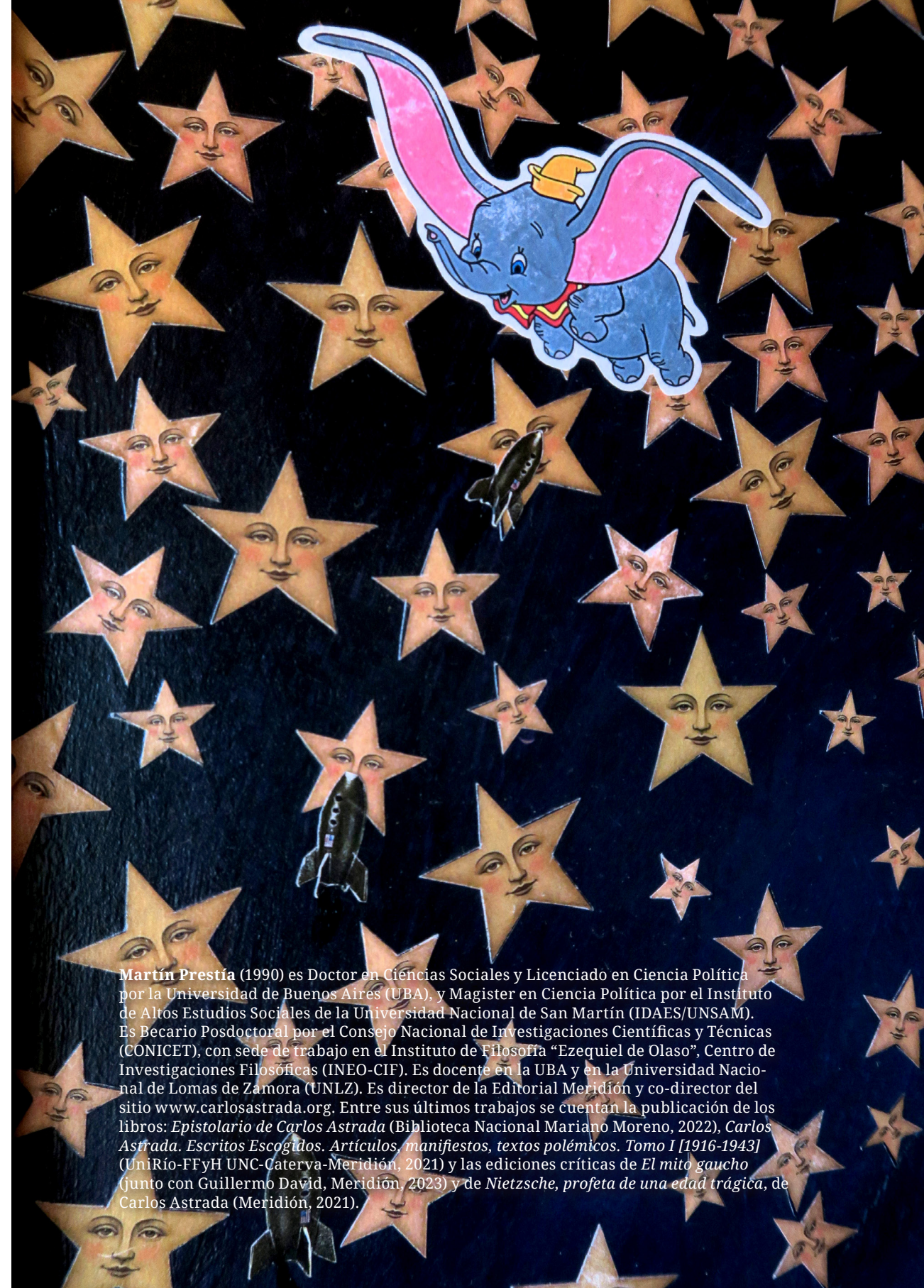
**MARTÍN PRESTÍA**

[martinprestia@gmail.com](mailto:martinprestia@gmail.com)

(INSTITUTO DE FILOSOFÍA “EZEQUIEL DE OLASO” - CENTRO DE  
INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS - CONSEJO NACIONAL DE IN-  
VESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)

*Recibido el 14 de noviembre de 2025 – Aceptado el 10 de febrero de 2026*

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este trabajo fue expuesta en las XII Jornadas de Sociología de la UNLP, los días 4, 5 y 6 de diciembre de 2024. Agradezco a los compañeros del Proyecto de Investigación “Libertad, metafísica y política. Una exploración histórica y conceptual del surgimiento de la filosofía de la liberación en el campo filosófico argentino” (UNIPE), como también a Paula Jimena Sosa y Facundo Bey, por sus atentas y cuidadosas lecturas.



**Martín Prestía** (1990) es Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). Es Becario Posdoctoral por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con sede de trabajo en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”, Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Es docente en la UBA y en la Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLZ). Es director de la Editorial Meridión y co-director del sitio [www.carlosastrada.org](http://www.carlosastrada.org). Entre sus últimos trabajos se cuentan la publicación de los libros: *Epistolario de Carlos Astrada* (Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022), *Carlos Astrada. Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (UniRío-FFyH UNC-Caterva-Meridión, 2021) y las ediciones críticas de *El mito gaucho* (junto con Guillermo David, Meridión, 2023) y de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de Carlos Astrada (Meridión, 2021).

RESUMEN: El propósito del presente artículo es ofrecer elementos para comprender el surgimiento de la «filosofía latinoamericana» de Carlos Astrada. Para ello, se mostrará que nace en conjunto con otras dos dimensiones centrales de las últimas décadas de su trayectoria intelectual: la impugnación del existencialismo y la adscripción al marxismo. Las tres dimensiones aparecen articuladas por primera vez en "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", de 1954. El artículo se divide en tres apartados, que buscan reconstruir y poner de manifiesto el "camino" que lleva a cada una de las dimensiones mentadas. El primer apartado examina la aproximación astradiana al marxismo, que tiene lugar hacia fines de la década de 1940. Ello se vincula a su interpretación "revolucionaria" del existencialismo como "filosofía de nuestra época". Para mediados de la década de 1950, en cambio, produce una cesura entre ambas corrientes filosóficas. El segundo apartado tematiza la impugnación astradiana del "segundo" Heidegger, frente al cual reivindica el enfoque abierto por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura, que tiene lugar a comienzos de la década de 1950, permite, a un tiempo, el rechazo de la *Kehre* y la ponderación del existencialismo como "filosofía" y "clima espiritual". Pocos años después, considera a la filosofía de su maestro y al existencialismo como completamente agotados. El tercer apartado, finalmente, busca condensar lo expuesto a partir del análisis de "La filosofía latinoamericana..." y otros textos de su entorno, al tiempo que poner de manifiesto los vínculos de las dimensiones tratadas con la tarea filosófico-política que Astrada considera central: la elaboración de una filosofía latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: Existencialismo – Marxismo – Filosofía Latinoamericana – Filosofía Argentina

ABSTRACT: The main aim of this article is to analyse the rise of Carlos Astrada's "Latin American Philosophy". To this end, it argues that this project arose together with two other central dimensions of the final decades of his intellectual trajectory: his rejection of existentialism and his adherence to Marxism. These three dimensions appear articulated for the first time in "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma" (1954). The article is divided into three sections, each seeking to reconstruct and highlight the "path" leading to the dimensions in question. The first section examines Astradian's approach to Marxism, which took place in the late 1940s. This development is linked to his "revolutionary" interpretation of existentialism as "the philosophy of our time." By the mid-1950s, however, he introduced a decisive break between the two philosophical currents. The second section addresses Astrada's challenge to the "late" Heidegger, against whom he upholds the orientation opened by *Sein und Zeit*. This interpretative operation, carried out in the early 1950s, allowed him both to reject the *Kehre* and to value existentialism as a "philosophy" and as a "spiritual climate." Only a few years later, he would consider Heidegger's philosophy, as well as existentialism more broadly, to be entirely exhausted. Finally, the third section seeks to condense the findings drawn from the analysis of "La filosofía latinoamericana..." and other related texts, while bringing to light the links between the dimensions discussed and the philosophical-political task that Astrada regarded as central: the elaboration of a Latin American Philosophy.

KEY WORDS: Existentialism – Marxism – Latin American Philosophy – Argentine Philosophy

El propósito del presente artículo es ofrecer elementos para comprender el surgimiento de la "filosofía latinoamericana" de Carlos Astrada (1894-1970) que caracteriza al período tardío de su producción.<sup>2</sup> Para ello, se mostrará que la búsqueda astradiana de establecer una filosofía latinoamericana nace en conjunto con otras dos dimensiones centrales de las últimas décadas de su trayectoria intelectual: la impugnación del existencialismo y la adscripción al marxismo. Las tres dimensiones aparecen articuladas por primera vez en "La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma", una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo, en agosto de 1954.<sup>3</sup> A los fines analíticos, el artículo se divide en tres apartados, que buscan reconstruir y poner de manifiesto el "camino" que lleva a cada una de las dimensiones mentadas.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Pueden identificarse tres períodos en la producción de Carlos Astrada, que no deben comprenderse como fases fijas, sin nexos comunicantes entre sí, sino como momentos de una totalidad cuya delimitación y descripción pretende únicamente facilitar la labor heurística. El primero de ellos, "juvenil", dominado por una filosofía vitalista, se extendería entre los años 1916 —en que publica su primer texto conocido, "Unamuno y el cientificismo argentino"— y 1927, cuando viaja a Alemania a raíz de la obtención de una beca por el ensayo "El problema epistemológico en la filosofía actual". En su estadía europea, hasta 1931, se produce el encuentro determinante con el pensamiento de Martin Heidegger, a cuyos cursos asiste. Con el impacto de *Ser y tiempo* y los textos y conferencias de los años inmediatamente posteriores comenzaría su período de "madurez", existencialista. La etapa "tardía" de su producción, que se abriría con *La revolución existencialista*, de 1952, supone un viraje hacia la dialéctica hegel-marxiana. Para una introducción, ya clásica, a la obra y vida de Carlos Astrada, véase: David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.

<sup>3</sup> Sobre la relevancia de este texto en el derrotero intelectual de Astrada, véase: Oviedo, Gerardo, "La «diferencia práctica». Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 27, 2022, pp. 67-89. Oviedo propone la sugerente tesis de que Astrada no sería tan solo un "precursor" de la Filosofía de la Liberación, "sino más bien un fundador —aunque ciertamente lateral y olvidado—, así como un impulsor central de una futura *Teoría de la Liberación Latinoamericana*". *Ibid.*, p. 89; énfasis original.

<sup>4</sup> Otros trabajos que se han ocupado de este período y que dialogan con algunas de las tres dimensiones aquí tratadas, son: Bustos, Nora A., "«Colonialismo» y «vínculo telúrico» en la obra de Carlos Astrada", en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 19, mayo-octubre de 2024, pp. 14-39; Cordero Salusso, Santiago, "De instrumento

El primer apartado analiza la aproximación astradiana al marxismo. Hacia fines de la década de 1940, Astrada traza un puente entre la analítica existencial de Martin Heidegger y la filosofía marxiana, fundamentalmente a partir de la noción de *praxis*. Ello está vinculado a su interpretación “revolucionaria” del existencialismo como “filosofía de nuestra época”. Para mediados de la década de 1950, en cambio, produce una cesura entre ambas corrientes filosóficas.

El segundo apartado tematiza la impugnación astradiana de Heidegger. En varios textos de comienzos de la década de 1950, Astrada despliega una serie de críticas hacia el “segundo” Heidegger, frente al cual reivindica el enfoque y las problemáticas abiertas por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura permite, a un tiempo, el rechazo de la senda abierta por la *Kehre* y la ponderación del existencialismo como “filosofía” y “clima espiritual”, en línea con buena parte de su producción de las dos décadas previas. Pocos años después, considera a la filosofía de su maestro y al existencialismo como completamente agotados. En ello tendrá poca relevancia la discusión en torno al humanismo, que también será abordada en el presente trabajo.

El tercer apartado, finalmente, busca condensar lo expuesto a partir del análisis de la citada ponencia de 1954 y otros textos de su entorno, al tiempo que poner de manifiesto los vínculos de las dimensiones tratadas con la tarea filosófico-política que Astrada considera central: la elaboración de una filosofía latinoamericana.

## I. Apertura hacia el marxismo

Hacia comienzos de 1949, Carlos Astrada lleva adelante un intento de articulación entre algunos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger y de Karl Marx. Ello puede verse en dos textos: “Apatridad y humanismo. *Homo curans* heideggeriano y *homo*

de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)”, en *Anacronismo e Irrupción* 14 (25), 2023, pp. 38-68; Eiff, Leonardo, “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”, en *El banquete de los dioses*, vol. 4, n° 6, mayo-noviembre 2016, pp. 187-210; Oviedo, Gerardo, “Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx”, en *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, n° 5, diciembre de 2018, pp. 53-77; Sucksdorf, Cristián, “Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada”, en *Las Torres de Lucca*, 10 (19), 2021, pp. 157-167.

*oeconomicus*” y “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”.<sup>5</sup> Retoma con ello una línea de indagación que había iniciado más de tres lustros atrás, con la conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”,<sup>6</sup> que los textos de 1949 reelaboran en varios pasajes. Vistos en conjunto, estos últimos proponen un acercamiento entre ambos pensadores a partir de una serie de cuestiones fundamentales: la primaria orientación práctico-teleológica del *Dasein*, la unidad sujeto-objeto, la dimensión colectiva de lo humano y la estructura ontológica de la historicidad.

Las primeras líneas de “Apatridad y humanismo” delimitan el terreno en que se moverá la argumentación, que pretende proporcionar elementos para el encuentro entre el “humanismo preconizado por Heidegger”, como Astrada lo llama, y el “humanismo real o concreto de Marx”: “el hombre es un peregrino que se busca a sí mismo, urgido siempre por centrarse en su humanidad, es decir, solo allí donde la llama hogareña de su ser puede arder luminosa y sosegada”. Pero ese “hogar”, que anhela en su nostálgico peregrinaje —su “verdadera patria”, dirá casi al final del escrito—, no está en el “pasado”; no es un punto histórico al que el ser humano pudiera retornar, ni supone una “tradición” de la cual él “se hubiera apartado”, sino que reside en el futuro: es una “meta” que “se cierne allende todas las posiciones ya alcanzadas y hasta sobrepasadas”.<sup>7</sup> El desarrollo argumental astradiano procurará, entonces, identificar aquello que obstaculiza el camino del ser humano hacia su humanidad.

<sup>5</sup> “Apatridad y humanismo” es un capítulo del libro *Ser, humanismo, “existencialismo”*, con pie de imprenta de enero de 1949. “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” es un artículo editado originalmente en alemán en *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, libro colectivo publicado con motivo de los sesenta años de Heidegger. El artículo fue solicitado por Wilhelm Szilasi en una carta fechada el 19 de junio de 1949. Astrada habría enviado rápidamente su trabajo: el 28 de julio del mismo año, Szilasi le envía una nueva misiva, en la que agradece por el “hermoso ensayo”, recibido “en tiempo y forma”. Astrada, Carlos, *Epistolario* (2 volúmenes), comp.: Martín Prestía, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022, pp. 400-404.

<sup>6</sup> Esa conferencia, al igual que otros dos escritos contemporáneos, “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” y “Fundamentación filosófica de la sociología”, tienen como principal hilo conductor la centralidad de la categoría de *praxis*. Para un análisis pormenorizado de esos textos, véase: Prestía, Martín, “La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932”, en *El banquete de los dioses*, n°12, enero-junio de 2023, pp. 137-167.

<sup>7</sup> Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo” (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1949, p. 35.

En la Edad moderna, el ser humano ha quedado preso de un “destino universal” de “apatridad”. Ello es resultado de la fase “metafísica de la historia del ser”, “que hace de la trascendencia del ser un mero predicado de un objeto suprasensible y que imagina rematar en lo trascendente con la aprehensión del ser como cosa”, escribe Astrada en paráfrasis de Heidegger. Y agrega: “pero esta manera de desocultación del ente oculta el ser, y con esta ocultación se aleja el hombre de su *ec-sistencia*, de su propio ser, hogar de su humanidad”.<sup>8</sup> Siguiendo de cerca lo planteado en *Brief über den “Humanismus”* —de donde ha tomado el término “apatridad”, con el cual traduce el vocablo *Heimatlosigkeit*—, dirá que “la apatridad del hombre moderno se origina en la enajenación de sí mismo”, fenómeno “que ha sido visto y explicitado filosóficamente por Hegel, y después exhibido, en todas sus consecuencias económicas y sociales, por Marx”. Entendida como “fenómeno global y unitario”, la “auto-enajenación del hombre” no es más “que una necesaria consecuencia de su sistemática enajenación en sus productos”: “el Estado, las Iglesias o Confesiones”, “las sociedades profesionales”, “la propiedad capitalista”, “los productos de la industria”, “los valores objetivos”, “las exteriorizaciones del culto y del rito”. Aunque creados por el ser humano, esos productos “no le pertenecen”, “no son su propiedad”, y “ejercen un poder sobre él, condensado y sistematizado en el poder de la economía capitalista que lo encadena y esclaviza, deshumanizándolo”. El único modo en que el ser humano puede retornar a sí mismo es a través de una *praxis* “capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas radicalmente”.<sup>9</sup> Así, Astrada conduce su argumentación hacia el problema de la actividad práctica del ser humano y sus relaciones con la teoría, central en su intento de aproximación de las perspectivas de Heidegger y Marx. Ambos coincidirían en “subvertir” la “filosofía tradicional” y “las direcciones idealistas del pensamiento moderno”.<sup>10</sup>

El tema es introducido en su dimensión gnoseológica. Según Astrada, Heidegger establece el carácter práctico del conocimiento: el ser humano infiere “el sentido del mundo” mediante una actividad, que precede a “todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>10</sup> *Ibidem.*

Más aún: “la esencia de las cosas reside en su utilización por parte del *Dasein*; el hombre hace al mundo, a su mundo, materia de vivencia únicamente en el obrar”.<sup>11</sup> En estos pasajes, Astrada condensa el § 15 de *Sein und Zeit*, que tematiza el modo de ser del útil (*Zeug*), esto es, el “estar a la mano” (*Zuhandenheit*). En toda actividad práctica hay, implícita, una teoría. Pero la teoría es también, originariamente, un operar movido por el trato pragmático del ser humano. Algunas líneas más adelante, presenta la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” de un ente —el *Dasein*— cuyo ser es el cuidado (*Sorge*). “En última instancia”, sintetiza, “teoría y práctica son comportamientos primarios que se implican recíprocamente, pero cobrando primacía la *praxis*”.<sup>12</sup>

A continuación, Astrada traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una necesidad pragmática.<sup>13</sup> En líneas generales, la argumentación astradiana se dirige contra la sobreestimación del papel de la “teoría”, comprendida en los limitados términos de una “contemplación” o captación de una “esencia” que radicaría en el objeto, al margen de todo obrar. El acceso meramente teórico al mundo olvida que éste es el resultado de un largo proceso de transformación, condensación de su actividad práctica acumulada. La *praxis*, concebida como modificación del mundo circundante, implica una apropiación de sus límites, que llevan ínsitos la huella humana. La unidad sujeto-objeto, establecida primeramente en términos gnoseológicos, queda también trazada en el terreno ontológico: al modificar sus circunstancias, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* es el vector de un proceso de autoproducción humana que se despliega, infinito, en la historia.

Del mismo modo que “Heidegger y Marx”, “Apatridad y humanismo” traza un encuentro entre el decisionismo heideggeriano, en que el *Dasein* “empuña la existencia” —y, con ello, descubre su

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>13</sup> La prioridad otorgada a la *praxis* permite también una aproximación de ambas posiciones a la del pragmatismo, un vínculo novedoso y fugaz en la producción astradiana. Quedará recogido en *La revolución existencialista*, que reformula estos pasajes: Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Destino, 1952, pp. 54-55. También en su último libro sobre Heidegger, que recoge “Apatridad y humanismo”: Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970, pp. 101-103.

posibilidad fáctica “propia”—, y la *praxis* marxiana comprendida como “acción radical”. Ello supone, consecuentemente, un paralelismo entre las categorías de apatridad y enajenación, de un lado, y de existencia propia y hombre total, del otro. No como una equivalencia directa entre ambas díadas conceptuales, sino como una aproximación a partir del análisis de la vida histórico-fáctica.<sup>14</sup> La acción radical “asciende desde la raíz misma, aun no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano” y va hacia ella, con el propósito de despejar las instancias objetivas en las que aquel hallaría disueltas sus potencialidades. Marx la postula como resultante de la “situación” histórica contemporánea, esto es, la auto-enajenación en sus productos, con especial primacía de la explotación y la dominación capitalistas. La acción radical debe conducir a “la posibilidad histórica para la realización del hombre total, del hombre humano, vale decir, para un retorno del hombre a sí mismo”.<sup>15</sup> Así, junto con las consideraciones gnoseológica y ontológica, la noción de *praxis* gana su entera proyección política.

La aproximación entre los “humanismos” marxiano y heideggeriano encontrará desarrollo en “Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial”, en el que Astrada recoge y amplía buena parte de los postulados en torno a la actividad práctica, en un intento expreso por responder a “la petición de Heidegger” —en la *Carta*— de “iniciar «un diálogo productivo con el marxismo»” —cita con la que finaliza su artículo.<sup>16</sup> Su primer apartado reproduce, en una exposición más ceñida y técnica, lo planteado para Heidegger en torno al “carácter primario de la *praxis*”. Pero introduce también la dimensión colectiva de toda realidad humana, a partir de la determinación co-existencial del *Dasein*. En tanto estar-en-el-mundo, la existencia humana es también un “estar con otros”, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” —resume Astrada con una referencia al

§ 74 de *Sein und Zeit*.<sup>17</sup> Con ello, asegura, están planteados los fundamentos ontológicos para una *praxis* que supere el ámbito del ente humano individual y se plasme como “*praxis* social” o “histórica”, en relación con los “contenidos ónticos” o “situación concreta” de la comunidad en que aquel se inserta. Tal *praxis*, “vehículo” de la “decisión” —o resolución (*Entschluss*)—, tiende al rescate del “cadente *Dasein* de las cosas y estructuras consolidadas en el hoy”, a la transformación de la herencia cristalizada en “todos los bienes, hechos históricos, materiales, cosas por los cuales se expresó una existencia *sida*”.<sup>18</sup> Junto con ello se impone “la destrucción del conjunto de significaciones, interpretaciones e ideas en que todo ese material ha sido filosóficamente transcrito. No otro sentido tiene en Heidegger la programada «tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía»”.<sup>19</sup> En este punto, Astrada alude a la estructura heideggeriana de la “repetición-revocación” (*Wiederholung-Widerruf*), por la cual el *Dasein*, en la resolución anticipatoria, “repite” posibilidades de ser que se entrega a sí mismo como “legado” y “tradicición” y, abierto a su más propia posibilidad, “revoca”, en un mismo movimiento, aquello que “en el hoy” repercute aún como “pasado”.<sup>20</sup> Con una acción de ese tipo queda abierta, según Astrada, la oportunidad para que el *Dasein* logre una recuperación de su “enajenación” y efectivice una reconfiguración de su situación, “a fin de expresarse adecuadamente, de acuerdo a sus posibilidades reales”. La *praxis* social, sintetiza, se orienta hacia “la modalización óntica de la existencia propia”.<sup>21</sup>

En su desarrollo argumental, Astrada introduce una suerte de disonancia al interior de la analítica existencial, que al cabo de unos pocos años se convertirá en elemento de ruptura.<sup>22</sup> “Para Heidegger —escribe—, el *Dasein* está siempre decidido. Esta decisión ontológica lo lleva a aceptar su propio «ahí» fáctico [...]. Pero Heidegger nos

<sup>14</sup> Para un análisis de la gravitación del joven Herbert Marcuse en estos desarrollos astradianos, véase: Prestía, Martín, “La primera aproximación de Carlos Astrada...”, *op. cit.*

<sup>15</sup> Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, “existencialismo”*, *op. cit.*, p. 39; énfasis propio.

<sup>16</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen *Praxis*”, en AAVV., *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1949, p. 171. Todas las traducciones me pertenecen; para ellas he tomado como referencia el capítulo “V. Posibilidad de una *praxis* histórico-existencial” de *La revolución existencialista*, que reproduce el contenido del artículo con ligeras modificaciones.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 168-169.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>20</sup> Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad.: Jorge E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015, pp. 402-403. *Sein und zeit* (1927), Tübingen, M. Niemeyer, (16. Aufl.) 2016, pp. 385-386.

<sup>21</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit...”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>22</sup> Difiero en este punto de la interpretación de David, para quien la ruptura con Heidegger ya está abiertamente planteada en este texto. David, Guillermo, *Carlos Astrada...*, *op. cit.*, p. 207.

dice: «Para qué, a veces, el *Dasein* fácticamente se decide no puede por principio elucidarlo el análisis existencial» (*Sein und Zeit*, p. 386).<sup>23</sup> Con ello, Astrada refiere al carácter formal de la estructura ontológica de la propiedad (*Eigentlichkeit*). La analítica existencial no puede indicar los contenidos de la resolución. Pero la propiedad de un poder-ser tampoco modifica los contenidos de éste: sólo conmina a la asunción plena de su responsabilidad, a hacer suyas sus concretas posibilidades fácticas. Por eso es que Astrada agrega, algunas líneas más adelante: “cabe indagar si el *Dasein*, por tener fácticamente su «historia», no puede hacer el tránsito desde su existencia propia a un «para qué» concreto, es decir el paso a una *praxis* existencial de la historia”.<sup>24</sup> Lo que está en juego, como ya ha sido indicado, es el rescate del ser humano de todas las instancias y estructuras objetivas, cristalizaciones de relaciones sociales, en que se halla auto-enajenado pero que, sin embargo, debe atravesar, pues se le imponen como resultado de la situación histórica en que se encuentra: la economía capitalista, la técnica moderna, el Estado. De ese modo, la liberación del ser humano a la que conduciría la filosofía existencial —con su “destrucción” de las concepciones filosóficas y teológicas de la Metafísica tradicional, que en otros textos Astrada subsume bajo la denominación general de “platonismo”—<sup>25</sup> tiene su correlato en la vida de la producción y en el terreno de la organización política.

## II. Ruptura con Heidegger y reivindicación del existencialismo

También hacia fines de la década de 1940, Astrada publica una serie de escritos que tiene al existencialismo como eje central. La temática ya había sido abordada desde comienzos de la década anterior, si bien de modo fragmentario. Textos como “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, de 1949, o la reseña crítica al libro de Guido de Ruggiero *L'Esistenzialismo*, del año anterior, resultan, en verdad, una síntesis de casi dos décadas de producción, que no modifica

<sup>23</sup> Astrada, Carlos, “Über die Möglichkeit...”, *op. cit.*, p. 167.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Véase, por ejemplo: Astrada, Carlos, “Ruptura con el platonismo” (1943), en *Escritos Escogidos. Artículos, manifestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp.: Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterna Editorial; Meridión, 2021, pp. 660-662.

en lo esencial los grandes vectores de sus pareceres previos.<sup>26</sup> Bien tempranamente, en *El juego existencial* —su primer libro, de 1933—, Astrada manifiesta una reflexividad en torno a la “filosofía existencial” y sus relaciones con el existencialismo como “clima espiritual”. Plantea el *leitmotiv* central de su visión, que sostendrá durante los siguientes veinte años: el existencialismo es la “filosofía de nuestra época”, e incursiona en los temas que serán centrales en los debates de las décadas de 1940 y 1950: las interpretaciones “religiosas” y “ateas” de la corriente —o, mejor, “trascendentes” e “inmanentes”—; la distinción entre filosofía “existente” y “existencial” —a partir de la distancia abierta entre aquellos pensadores que abordan la cuestión de la existencia desde el punto de vista óntico y aquellos que enfocan el problema en el terreno ontológico—; y los nexos y discontinuidades del existencialismo con la filosofía previa. Finalmente, sienta posición sobre la conversión del existencialismo en moda, a la que no condena.

“El existencialismo, filosofía de nuestra época” presenta una narración histórica de la génesis y desarrollo de la corriente, que la hace partir desde el seno mismo del idealismo alemán —Fichte, Schelling, Hegel— y sus derivados —Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Feuerbach—, aunque considera que el desplazamiento hacia la problemática existencial anidó también en otras manifestaciones culturales de la época, tales como el arte, la literatura y la poesía. Así, el existencialismo es presentado como un clima espiritual o sensibilidad que anuncia y acompaña el despliegue de una filosofía. En otros términos, éste y otros textos astradianos permiten identificar dos usos para el vocablo “existencialismo”, uno amplio y otro restringido. El primero apunta a interpretarlo como una tonalidad epocal

<sup>26</sup> “El existencialismo, filosofía de nuestra época” fue una de las comunicaciones presentadas por Astrada en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en Mendoza hacia fines de marzo y comienzos de abril de 1949. La reseña del libro de Guido de Ruggiero apareció en el primer número de *Cuadernos de Filosofía*, revista fundada y dirigida por el propio Astrada desde el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, en 1948. Para una revisión pormenorizada del contenido de cada fascículo de los *Cuadernos* y una interpretación de los debates y ejes que estructuran la revista, véase: David, Guillermo, “Los *Cuadernos de Filosofía* y la modernización filosófica”, en Claudio Panella y Guillermo Korn (comps.), *Ideas y debates para la nueva Argentina: revistas culturales y políticas del peronismo (1946-1955)*, Volumen II, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2014, pp. 171-180. Para una lectura que coloca el foco en las posiciones filosófico-políticas de la publicación en el marco del campo intelectual de la época, véase: Sosa, Paula Jimena, “El papel de *Cuadernos de filosofía* en el campo filosófico durante el primer peronismo”, *Cuadernos de humanidades*, n° 39, 2024, pp. 70-86.

que recorre los diferentes productos culturales, pero también —y fundamentalmente— el modo de ser del hombre contemporáneo. El segundo, en cambio, lo ciñe a la analítica del existir ensayada por Heidegger, que Astrada reputa la más alta indagación ontológica de la época. El sentido amplio trasunta una serie de premisas implícitas, que se expresan las más de las veces como el drama profundo de una conciencia individual. Entre ellas se cuentan la necesidad de recuperar al ser humano de las diversas formas de enajenación; la ponderación de los estratos pre-rationales de la vida humana, menospreciados por el racionalismo ilustrado; la singularidad irreiterable del “hombre de carne y hueso”; la consideración de las relaciones entre libertad, decisión y responsabilidad; la historicidad de todas las esferas de la vida y la asunción de nuestra irrevocable finitud. El sentido restringido, por su parte, remite a la elucidación de la existencialidad que Heidegger propone en *Sein und Zeit*, y que continúa en los textos, lecciones y conferencias de los años inmediatamente posteriores, con los que Astrada tuvo contacto directo.

A pesar de los límites señalados al tematizar al existencialismo en su acepción amplia, no puede perderse de vista que Astrada considera su difusión en términos positivos, pues en ella iría cifrada una transformación profunda en la orientación emotiva e intelectual del ser humano. Por eso es que no cabe tampoco el rechazo del existencialismo como moda. En cierto sentido, la relación establecida entre el existencialismo como clima espiritual, filosofía y moda, expresa la propia dinámica histórico-espiritual. En su mutua imbricación se articula el “devenir-filosofía del mundo” y el “devenir-mundo de la filosofía”, por utilizar los términos que Astrada toma directamente de Marx en el tardío *Existencialismo y crisis de la filosofía*.<sup>27</sup> Esa fórmula doble no debe interpretarse como un etapismo esquemático o una simple sucesión cronológica —un antes y un después que se sucederían como instancias que se agotan en sí mismas, compartimentos estancos dispuestos consecutivamente en una suerte de despliegue evolutivo—, sino como un proceso dialéctico desplegado en la historia. Si los temas que Heidegger expresa estaban en el clima espiritual de la época es porque el mundo ha devenido-filosofía. Pero si la época se asienta sobre esas nuevas bases filosóficas,

<sup>27</sup> Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963, pp. 216 ss.

aquilatadas por la filosofía existencial, es porque la filosofía deviene-mundo, se “mundaniza”. En esa proyección e incidencia histórica —verdadero rasero de la “realidad” de una filosofía— estaría contenido su carácter político y revolucionario.

Hacia fines de 1948, Astrada publica una reseña de *Platons Lehre von der Wahrheit* y *Brief über den “Humanismus”*, textos de Martin Heidegger que habían aparecido el año anterior, compilados en un mismo volumen.<sup>28</sup> El escrito astradiano, incluido en el primer fascículo de *Cuadernos de Filosofía*, se propone la tarea de difundir los últimos desarrollos del maestro. La reseña compone una reposición pormenorizada de los textos heideggerianos, que sigue de cerca la letra de su autor. Ambos son colocados en la estela de *Ser y tiempo* y, como tales, aparecen “vinculados a lo medular” de su “problemática”.<sup>29</sup> En esa clave, Astrada realiza una lectura confirmatoria de las operaciones de Heidegger sobre su propio derrotero filosófico. En “Relación del ser con la ec-sistencia” ratifica esas consideraciones cuando indica que, si *Sein und Zeit* representó la “primera etapa del programa heideggeriano”, camino que llevó de la interrogación por el “sentido del ser” a la “temporalidad”, *Brief über den “Humanismus”* y *Vom Wesen der Wahrheit* se proponen, “dentro de la misma posición [del pensamiento heideggeriano], y sin variar su enfoque central”, recorrer el camino “inverso” y trazar la “segunda etapa de su programa”, “que debe llevarnos del tiempo al ser, o sea desde el ente hombre, advenido a la ec-sistencia, al ser como *trascendencia*”.<sup>30</sup>

Llegados a este punto, quisiera enfatizar el carácter discipular de la lectura y posición astradianas en su primera recepción de estos textos heideggerianos. En ese sentido, también en “Apatridad y humanismo” puede encontrarse una reivindicación del “pensar

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit — Mit einem Brief über den Humanismus*, Bern, Francke, 1947. El texto sobre la doctrina platónica es originalmente un ensayo de 1940, preparado para un encuentro privado. Su contenido se vincula a la lección *Vom Wesen der Wahrheit*, dictada en la Universidad de Friburgo en el Semestre de Invierno 1930-1931, a la que Astrada asistió, y cuya traducción publicó en el primer fascículo de los *Cuadernos de Filosofía*. “Platons Lehre von der Wahrheit” ya había aparecido en la revista *Geistige Überlieferung*, 2, Berlin, 1942, pp. 96-124.

<sup>29</sup> Astrada, Carlos, “Platón y la esencia de la verdad y Carta sobre el «Humanismo», de Martin Heidegger” [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, n° 1, 1948, p. 55.

<sup>30</sup> “Relación del ser con la ec-sistencia”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, p. 655; énfasis original.

primario" heideggeriano, al que Astrada introduce como parte de un armazón conceptual que lo vincula intrínsecamente a la noción de *praxis*.<sup>31</sup> En "Sobre la posibilidad de una *praxis* histórico-existencial", por su parte, la cuestión del "para qué" concreto de la resolución, aunque Astrada subraya que no compete al análisis ontológico-existencial, es presentada como un interrogante que puede responderse desde el propio Heidegger. De ese modo, también la serie de pasos que lo conducen hacia el marxismo puede ser interpretada desde una perspectiva discipular: como ha sido indicado anteriormente, con ellos Astrada no haría más que responder a la petición heideggeriana incluida en la *Carta*.

La publicación, en enero de 1949, de *Ser, humanismo, "existencialismo"*, condensa la perspectiva aquí enfatizada. En el Prefacio, recorrido por un tono intimista, escribe:

Intentamos, a través de los cinco títulos que integran este trabajo, una aproximación, no a una doctrina filosófica, conclusa e inconclusa, a una posición ya consolidada y dosificada por las solitas exposiciones de los manuales, sino a la dinámica misma del pensar magistralmente incitador de Martín Heidegger.

[...] Le rendimos, así, el homenaje a que, a la distancia de los años, nos mueve cordialmente aquel vínculo del discipulado que él creó en nosotros con su magisterio, con la autenticidad de su palabra fértil de sugerencias, y en la que seguimos percibiendo el timbre especulativo y humano que sólo dan el intrépido amor a la verdad y una indeclinable libertad de espíritu.<sup>32</sup>

La "ruptura" con Heidegger sobrevendrá al año siguiente, en una reseña de *Holzwege*. A la luz de ese libro, Astrada considera que, en el pensamiento de aquel, "prima un giro filosófico distinto del que diera la pauta en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Grundes*, giro manifiesto en *Platons Lehre von der Wahrheit* y, con singular fuerza, en *Brief über den «Humanismus»*". Se trata de la "tendencia" a "pensar lo primariamente *inicial* que, para él, es el ser, y no la ec-sistencia en el sujeto humano".<sup>33</sup>

Como puede verse, Astrada ha producido una modificación sobre

su primera interpretación del "pensar primario" heideggeriano, al que ya no considera como parte de una línea filosófica que puede conducir al ser humano hacia el rescate de la auto-enajenación; antes bien, el nuevo "giro" de la filosofía de quien fuera su maestro aparece, ahora, como una instancia que opera esa misma enajenación por otras vías. Más aún: su derrotero es el de un pensador arcaizante que, tras producir una rectificación en "el rumbo de la problemática de *Sein und Zeit*" y realizar "una transposición del sentido de sus términos fundamentales", ha escamoteado "la dimensión propiamente existencial para anclar sin impedimento en el mito del ser".<sup>34</sup> La senda heideggeriana ha devenido otro de los "mitos regresivos" de la época, al que Astrada opone los "mitos prospectivos", "vivientes" —con lo que, podría interpretarse, reinscribe *El mito gaucho* en esta dualidad abierta en torno al mito—. Al ubicar el ser en los "orígenes" del hombre —y a los cuales éste habría de volver—, Heidegger encalla en un mutismo ensordecedor a la hora de dar cuenta de las condiciones histórico-fácticas de la vida humana contemporánea, dominada por la técnica y la organización económica y política capitalistas. Por eso, las invectivas astradianas se dirigen exclusivamente al "segundo" Heidegger, frente al cual seguirá reivindicando las posiciones de *Sein und Zeit*.

Hacia 1951, Astrada publica un opúsculo de gran relevancia en su itinerario intelectual, *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*. Allí estiliza parte de su concepción filosófico-política y establece los términos con que pretende orientar su línea de indagación por venir: "sobre el fundamento de la libertad como poder que emerge del fondo irracional del *Dasein*, se perfila nítidamente la exigencia de un *humanismo autista* o *humanismo de la libertad*, en una acepción radical".<sup>35</sup> El volumen está dividido en dos grandes apartados. El primero, "La problemática de la libertad en la filosofía de Schelling", recoge una exposición de la temática que Astrada había colocado como introducción a *La esencia de la libertad humana*, publicado el año anterior por el Instituto de Filosofía a su cargo. Allí repone la concepción schellinguiana de la libertad y traza un nexo con el planteo heideggeriano incluido en *Vom Wesen des Grundes* y en *Vom Wesen der*

<sup>31</sup> Cf. Astrada, Carlos, *Ser, humanismo, "existencialismo"*, op. cit., pp. 40-41.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 5-7.

<sup>33</sup> Astrada, Carlos, "Holzwege, de Martin Heidegger" [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, año 2, fasc. IV, n° 5, 1949-1950, p. 62; énfasis original.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>35</sup> Astrada, Carlos, *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1951, p. 58; énfasis propio.

*Wahrheit*, textos que retomará en la segunda parte del libro, dedicada a trazar su propia concepción de la libertad. En esa clave, “Destino de la Libertad” —como titula al segundo apartado del libro homónimo— resulta ocasión para una nueva serie de críticas al maestro. Astrada distingue claramente entre *Vom Wesen des Grundes* y *Vom Wesen der Wahrheit*. Este último quedaría implicado en el “giro” del pensar heideggeriano: como tal, es parte de un “trascendentalismo arcaizante y mitologizante”, que trasunta una “ontología estacionaria e inofensiva”.<sup>36</sup> En el primero de los textos citados, en cambio, Heidegger se habría “aproximado más a la verdadera dimensión del problema de la libertad”, al presentarla en su sentido “prevolitivo de causalidad ontológica”, fundamento primario que hace de la existencia humana el lugar de manifestación del ente en su totalidad.<sup>37</sup> No obstante, la concepción heideggeriana de la libertad no sería más que una “estructura vacía”, una “libertad exangüe” que resulta “impotente para afirmarse en acto”.<sup>38</sup> Heidegger no ha planteado el problema de la “posibilidad de realización” de la libertad, esto es, el horizonte de su “efectividad”.<sup>39</sup> Si la libertad es “potencia decisoria en el llegar a ser sí mismo del hombre”, lo que está en juego, entonces, es “el horizonte de la historicidad”, con todos sus contenidos ónticos. Astrada retoma la cuestión del “para qué” concreto de la existencia humana, pero en esta ocasión impugna expresamente el carácter “puramente formal” de la analítica del *Dasein*.<sup>40</sup>

El Heidegger de la *Kehre* habría concebido al ser como una instancia “trascendente”, “supra-temporal”, ante la cual el ser humano se halla en una relación de “completa heteronomía”.<sup>41</sup> Con ello, la libertad del hombre “desaparece en la medida en que se lo deshumaniza, para hacerlo vacar como esencia fantasmática a la «verdad del ser», y quedar enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto mitologizado”. La *humanitas* no estaría “al servicio del ser”, como

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 46-47. Cabe no perder de vista que *Vom Wesen des Grundes* es uno de los principales textos en los que Astrada había desplegado su análisis de la libertad en *La ética formal y los valores*. Cf. Astrada, Carlos, *La ética formal y los valores*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, 1938, pp. 37-40.

<sup>38</sup> Astrada, Carlos, *Destino de la Libertad*, op. cit., p. 49.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 44-46.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

pretende Heidegger, “sino que ella queda aniquilada por éste”.<sup>42</sup> En síntesis, si la Metafísica había trazado un camino de apatridad, el pensamiento heideggeriano sume al ser humano en un estado de apatridad aún mayor. *Destino de la Libertad* se completa con una serie de críticas a Sartre, filósofo que comenzaba a ganar difusión en los debates en torno al existencialismo y al humanismo, tras la publicación de *L'Être et le Néant* (1943) y la célebre conferencia *L'existentialisme est un humanisme* (1946).

Se torna necesario destacar, precisamente, el papel central que juega el “humanismo” en la ruptura con Heidegger. Se trata del punto en que los senderos entre maestro y discípulo se bifurcan: mientras Heidegger denuesta toda forma de humanismo anterior —a las que considera implicadas en la “metafísica de la subjetividad”— y propone el paradójico “humanismo” del *Dasein* como “pastor del ser”, Astrada avanza en la postulación de un “humanismo politicista” y un “humanismo autista”, que luego devendrá el “humanismo de la libertad” de *La revolución existencialista* y de su cosmovisión final.<sup>43</sup> La distancia tomada ante el Heidegger de la *Kehre* puede estructurarse enteramente alrededor de este tema.

Hacia mediados de 1952, Astrada viaja a Europa por segunda vez. En su periplo por distintas ciudades del continente dicta una serie de conferencias y disertaciones de diversa índole, en las que aborda temas vinculados al humanismo, la filosofía existencial, la técnica, la influencia alemana en la conformación del pensamiento argentino y la figura del gaucho.<sup>44</sup> En Friburgo se produce su reencuentro con Heidegger, quien le obsequia *Holzwege*. Astrada asiste a la conferencia *Was heisst Denken?*, de la cual escribe una reseña para *Cuadernos de Filosofía*. Allí sintetiza la orientación decisiva que ha tomado el pensamiento de quien fuera su maestro —a quien

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Además de su discusión con la concepción heideggeriana, el “humanismo de la libertad” condensa una diatriba con los humanismos previos, esteticistas y románticos, que Astrada madura a partir de una lectura de Werner Jaeger y Hans Freyer. Pero también es necesario apuntar que sus desarrollos se enmarcan en los debates de la segunda posguerra y de la Guerra Fría, y reflejan la búsqueda de alternativas filosóficas y políticas tras la catástrofe bélica. El sentido del vocablo “humanismo”, disputado entre opciones cristianas, marxistas y existencialistas es una de las principales dimensiones en que se desplegaron esos debates.

<sup>44</sup> A propósito de este viaje, véase el minucioso análisis de David, Guillermo, *Carlos Astrada...*, op. cit., pp. 220-229.

caracteriza, con ironía, “símbolo de la ultimidad del pensar... europeo”—: “en definitiva es el ser el que piensa en el hombre, y el que habla en su lenguaje [...]. Lo único que cabe esperar es que el ser advenga al hombre, a su visión, cuando esto suceda por destinación del ser mismo”.<sup>45</sup>

En ese mismo fascículo de los *Cuadernos* aparece un adelanto de su libro *La revolución existencialista*, “El humanismo y sus fundamentos ontológicos existenciales”, capítulo en que estiliza sus desarrollos en torno al “humanismo de la libertad” y recoge las críticas al humanismo existencialista de Sartre y al paradójico “humanismo” heideggeriano. Aquí, el planteo de Astrada en torno a las insuficiencias de Heidegger se hará sin ambages: el “tránsito del poder ser a su actualización, de lo existencialmente virtual a lo existencialmente efectivo” supone la realización de “un «para qué» integral y concreto: lo humano en el hombre, la libertad humana como total rescate de su ser de toda autoenajenación”.<sup>46</sup>

En síntesis, la serie de críticas lanzadas al “segundo” Heidegger puede ubicarse en una línea similar a su impugnación del “platonismo” de la década anterior. Transfigurado en una instancia trascendente, la concepción del ser de su maestro ha devenido una “potencia objetiva” que influye unilateralmente sobre los hombres; ellos deben dedicarse únicamente a la escucha atenta de su voz, en bucólica devoción y el más quedo de los recogimientos. Heidegger se ha desentendido de la Historia, del drama de la concreta existencia del ser humano en comunidad. En su reseña a *Holzwege*, Astrada lo resume de modo taxativo: la “«historia del ser»” da la espalda a la “*historicidad del ser*”.<sup>47</sup> Heidegger no representa ya al existencialismo como “filosofía de nuestra época”, fórmula en la que se juega su incidencia práctica, su “mundanización”. Su pensamiento recorre una

<sup>45</sup> Astrada, Carlos, “La etapa actual del último Heidegger. «¿Qué significa pensar?»”, en *Cuadernos de Filosofía*, año III-V, fasc. VI, n° 7-9, 1950-1952, pp. 106-107.

<sup>46</sup> Astrada, Carlos, *La revolución existencialista*, op. cit., p. 109. Asimismo, traza una serie de contrapuntos con toda concepción que minimice el papel del cuerpo en la vida humana, entre las que se incluyen la “dogmática cristiana” y la propia visión de Heidegger. El hilo conductor de la corporalidad es un elemento que recorre toda su filosofía de madurez, y que debe ser resaltado como una nota específica de su existencialismo. He desarrollado este argumento en: Prestía, Martín, “La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada”, Estudio preliminar a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. crítica: Martín Prestía, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 29-36.

<sup>47</sup> Astrada, Carlos, “*Holzwege*, de Martin Heidegger”, op. cit., p. 62; énfasis original.

vía muerta, una “senda perdida”, “situación individual sin duda, pero que trasunta un estado casi general de la filosofía europea en esta encrucijada histórica de la humanidad occidental”.<sup>48</sup>

### III. América Latina, el “amanecer de una época creadora”

Hacia comienzos de la década de 1950, junto con su apertura hacia el marxismo y sus críticas a Heidegger, Astrada inicia una indagación en torno a las peculiaridades del pensamiento latinoamericano y la organización política y económico-social del continente. Los antecedentes inmediatos de esa línea de indagación lo constituyen *El mito gaucho* (1948) y la disputa con Ernesto Grassi en torno a la presunta “a-historicidad” de la naturaleza americana (1949), en los que traza la tarea de establecer una filosofía y una cultura autónomas, en polémica tensión dialéctica con la filosofía europea. Paradójicamente, el anuncio de esa autonomía tuvo una expresión taxativa en las tierras del Viejo Continente. Durante su segundo viaje por Europa, Astrada publica “Iberoamérica y la filosofía de los siglos XIX y XX”, un texto en que presenta, sucintamente, las grandes corrientes filosóficas que habrían nutrido la reflexión americana: “Iluminismo, romanticismo, historicismo, positivismo, vitalismo y existencialismo”.<sup>49</sup> Con ello inscribe, ante el público europeo, su propia filosofía existencial en las preocupaciones que exigiría la época. “Cada estadio en la autoconciencia nacional de los pueblos latinoamericanos está en relación con una de las diversas y sucesivas filosofías u orientaciones doctrinarias que han dominado en el desarrollo del pensamiento europeo”, afirma. Y, si bien no puede hablarse de una filosofía americana de cuño original —la cual solo se vislumbra como una posibilidad incipiente, a la que llama “amanecer de una época creadora”—, sí puede destacarse la labor de una “historia de las ideas” que, sin ser aún filosofía, resulta material propicio, preparatorio, para la reflexión autónoma, expresiva del modo de ser

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> El artículo, posiblemente también una conferencia o disertación radiofónica presentada en alguna de las estaciones de su viaje, apareció originalmente en alemán, con el nombre de “Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts”, en la revista *Übersee Rundschau* de noviembre de 1952. Para la traducción he tomado como referencia el texto “Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica”, que reproduce con modificaciones algunos de los párrafos del artículo en alemán. Cf. Astrada, Carlos, “Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica”, en *Hoy en la cultura*, año I, n°1, 1961.

americano. Todo ello se encuentra imantado por una “idea central”: la “realización de la libertad en lo político y en lo social”.<sup>50</sup>

Hacia el final de su artículo, Astrada introduce un argumento que será recurrente en sus trabajos en torno a esta temática: el continente americano ha incorporado las ideas filosóficas europeas a partir de un criterio instrumental, orientado por “los problemas concretos que atañen al hombre, a su vida, a sus urgencias políticas y exigencias pedagógicas”. En una lectura que puede filiarse en grandes exponentes del pensamiento local decimonónico, pondera una filosofía alejada de toda “actividad pura”. En este aspecto central, arriesga, “quizá se está definiendo y concretando su aporte sistemático al acervo universal de la filosofía”.<sup>51</sup>

A mediados de 1953 aparece “Mito, tiempo e historicidad”, en el que Astrada revisita el problema del mito a partir de un comentario de las perspectivas de Schelling, Cassirer y Eliade. El breve texto, publicado en *Cuadernos de Filosofía* y luego reformulado en los capítulos I y II de *El marxismo y las escatologías* (1957),<sup>52</sup> aborda la ontología de las “culturas precolombinas”, cuyo elemento fundamental residiría en el devenir cíclico. Aunque el tema está apenas presentado, su inclusión resulta especialmente relevante, pues muestra otro de los aspectos en los que va cifrada su apertura —siquiera temática— a la dimensión latinoamericana.

En agosto de 1954 presenta dos ponencias en el Congreso Internacional de Filosofía de São Paulo: “El mensaje especulativo en la filosofía de Schelling” y “La filosofía latinoamericana como exponente de una cultura autónoma”. La primera —que en ese año también apareció en los *Cuadernos de Filosofía*, en una versión más breve— continúa la exposición crítica de los aspectos fundamentales de la filosofía schellinguiana y, en líneas generales, del idealismo alemán, que Astrada recorre desde hace al menos un lustro. La segunda, central para los propósitos del presente artículo, vuelve a plantear la tarea de una filosofía vernácula, emancipada de las categorías y

<sup>50</sup> Astrada, Carlos, “Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts”, en *Übersee Rundschau*, Ibero-Amerika-Tag, Heft 20/21, Hamburg, November 1952, p. 552.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> Astrada, Carlos, “Mito, tiempo e historicidad”, en *Cuadernos de Filosofía*, año V-VI, fasc. VII, n° 10-11-12, 1952-1953, pp. 27-33; Astrada, Carlos, *El marxismo y las escatologías*, Buenos Aires, Ediciones Procyón, 1957, pp. 21-50.

contenidos de la realidad histórica europea, para lo cual reformula y amplía considerablemente el citado artículo “Iberoamérica...”. Vistos en conjunto, ambos escritos consuman su ruptura con el existencialismo y su viraje al marxismo.

Como he intentado poner de relieve en el apartado anterior, los textos astradianos de comienzos de la década de 1950 contenían una serie de críticas al “segundo” Heidegger, frente al cual reivindicaban el enfoque y las problemáticas filosóficas abiertas por *Sein und Zeit*. Tal operación de lectura había permitido un rechazo de la *Kehre*, al tiempo que una ponderación del existencialismo como “clima espiritual” y “filosofía”. “La filosofía latinoamericana...”, en cambio, sentencia el completo agotamiento de toda expresión del existencialismo, corriente a la que considera circunscripta a una manifestación de la “existencia europea”.<sup>53</sup> Si bien “el espíritu americano” presenta “interés e inquietud” por aquella corriente de pensamiento, ello se debe únicamente a su “carácter emocional” y al hecho de que su “problemática” cale “en las estructuras concretas de la historicidad”. Así, entre el existencialismo y el “temperamento americano” habría “puntos de contacto” y “afinidad”, establecidos a partir de la “primacía” del “factor emocional e intuitivo”, que orienta toda indagación “hacia lo concreto, lo viviente y lo histórico”. Con ello, Astrada termina por reducir la analítica del *Dasein* a un “método”, que puede resultar una “vía de acceso al núcleo ontológico de la existencia americana y sus módulos expresivos”.<sup>54</sup> Ello puede interpretarse como una reescritura de su propia trayectoria: *El mito gaucho* (1948) habría obedecido a tal perspectiva, como también lo hará *Tierra y figura* (1963). A la postre, sin embargo, la ontología existencial heideggeriana remata en la “angustia”, “estado de ánimo” que, lejos de recoger una situación de carácter universal, es tan solo el correlato de una civilización que se encuentra en abierta “decadencia y disgregación”. El fracaso del existencialismo es el fracaso de Europa, que “ha llegado al límite de sus posibilidades históricas”. En contraposición, la existencia latinoamericana encarnaría un temperamento de tipo “eufórico”, “levantado”, una “alegría matinal” que anuncia grandes posibilidades. Siempre según Astrada,

<sup>53</sup> Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma”, en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, Tomo III, p. 1079.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 1080.

ello conducirá al hombre de nuestro continente a “apropiarse triunfalmente de las realidades de su ámbito circundante y de los contenidos de su mundo histórico, a los que imprimirá la forma de un estilo de vida americano”.<sup>55</sup>

Complementariamente, mientras que los textos del filo de las décadas de 1940 y 1950 se habían caracterizado por un intento expreso de trazar un puente entre la analítica heideggeriana y el pensamiento hegel-marxiano —vinculado a su interpretación “revolucionaria” del existencialismo, es decir, como un intento de incorporación de elementos del marxismo a la filosofía existencial—, su participación en el Congreso de Filosofía de São Paulo pone en marcha una cesura entre ambas corrientes filosóficas. La principal distancia se estructura en torno al tratamiento de la relación entre individuo y totalidad social. En “La filosofía latinoamericana...” —y a contrapelo de caracterizaciones previas—, el existencialismo es presentado como una línea filosófica que considera únicamente al ser humano individual, singularizado y escindido de la comunidad a la que pertenece, mientras que el marxismo acentuaría la dimensión de la “convivencia”, con especial énfasis en los factores históricos y socio-económicos. Astrada ofrece similares argumentos a la hora de analizar las consecuencias que traería el predominio de las *Stimmung* de la “angustia” o la “alegría”.<sup>56</sup> En “El mensaje especulativo en la filosofía de Schelling”, finalmente, despliega esa línea argumental al introducir las críticas que Schelling y Marx lanzaron al idealismo hegeliano con motivo del “reconocimiento de la instancia existencial subyacente en el proceso lógico-dialéctico”: mientras que la postura del primero se resuelve en una “evasión de la realidad” —del mismo modo que “acontece en las del existencialismo contemporáneo, incluso en la más raigal”; esto es, Heidegger—, la del segundo “apunta a la concreta existencia histórica y tiene una efectiva proyección en lo social”.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Años después, en una extensa nota a pie de página incluida en *Fenomenología y praxis*, sintetiza: “Heidegger es, sin ninguna duda, el mayor filósofo de nuestra época, aunque la *Stimmung* de su filosofía vaya a contrapelo del curso de la historia”. Astrada, Carlos, *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967, p. 79.

<sup>57</sup> Astrada, Carlos, “El mensaje especulativo de Schelling”, en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, 1956, p. 32. En trabajos posteriores, llegará a calificar la postura de Heidegger como “solipsista”. Véase: Astrada, Carlos, *Trabajo y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, p. 40. Para el Astrada “existencialista”, en cambio, la cuestión del solipsismo no

Como puede verse, Astrada ha conducido su análisis a la dimensión político-social. En este terreno, considera que el marxismo es un “fundamento teórico” adecuado —pero también un “instrumento”— para la organización de la lucha latinoamericana por la “liberación en lo económico y en lo social”. Las “masas explotadas” del continente resultarían “accesibles al influjo del marxismo por la afinidad entre éste, la forma de organización social que propugna su doctrina, y el espíritu colectivista que imperaba en los pueblos amerindios, el cual sobrevive en las comunidades indígenas del Perú y del Altiplano boliviano”. En una línea argumental que se tornará recurrente en los años que siguen, aproxima, formalmente y en su contenido, al *ayllu* —la “organización agraria” previa a la conquista española— y los “sistemas organizatorios” propuestos por el marxismo, ensayados “en Rusia y en otros países europeos”.<sup>58</sup>

De allí también que la cultura latinoamericana dirija su “mirada inquisitiva” a Europa, pero también “a las culturas milenarias que florecieron en su suelo”. La elaboración de una filosofía autónoma —a la que Astrada considera un “factor integrante fundamental” de aquella cultura, en la que ésta adquiere “conciencia de sí misma y de su orientación vernácula”— puede resultar una “conjugación” de la “*ratio* discursiva”, propia de la filosofía occidental, y “el pensar intuitivo”, “de inspiración arcaica”, característico de las civilizaciones americanas destruidas por la conquista y la colonización.<sup>59</sup> Con ello, reelabora también una de las principales líneas de su empresa filosófica general, que supone lo que en otros trabajos he caracterizado como una “racionalidad ampliada”.<sup>60</sup>

surge nunca como un obstáculo en el pensamiento de Heidegger, pues la existencia propia se da en referencia a una instancia colectiva. En otras palabras, la asunción de la finitud en la “resolución anticipatoria” se entiende siempre, en la interpretación astradiana, como sustracción del “uno impersonal” y, a un tiempo, reenvío del *Dasein* a la comunidad nacional o pueblo político, a cuyo destino está irrevocablemente unido.

<sup>58</sup> Astrada, Carlos, “La filosofía latino-americana...”, *op. cit.*, pp. 1082-1083.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

<sup>60</sup> Véase: Prestía, Martín, “La sombra del viajero...”, *op. cit.*, pp. 42-50; y Prestía, Martín, “Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada”, en *Revista de Filosofía*, vol. 47, n° 1, 2022, pp. 157-175.

## A modo de colofón

Como he intentado poner de manifiesto en el presente artículo, hacia fines de la década de 1940 Astrada cree posible una aproximación entre las perspectivas de Martin Heidegger y Karl Marx. En principio, ello no supondrá una adscripción filosófica al marxismo, sino un intento de incorporación de ciertas problemáticas vinculadas a la dimensión de la *praxis* y la enajenación a su personal versión del existencialismo, caracterizada por una orientación ético-política y una constante preocupación por la vida histórica. Astrada mantendrá esta posición a comienzos de la década siguiente, pero iniciará una ruptura con Heidegger, al distinguir tajantemente los desarrollos filosóficos de *Sein und Zeit* y los de la *Kehre*. Su libro *La revolución existencialista*, de 1952, representa la elaboración más acabada de estas dimensiones analizadas, como también el intento de fundamentación de su "humanismo de la libertad".

En 1954, Astrada escribe "La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma", texto en que formula, por primera vez, su completa ruptura con el existencialismo y su pasaje definitivo al marxismo. Tal operación tiene lugar de modo conjunto, en el marco del anuncio de una tarea filosófica por venir: la elaboración de una filosofía latinoamericana. Buena parte de su derrotero posterior estará signado por esa pretensión, que recoge también su aspiración por establecer un humanismo de nuevo cuño, capaz de recobrar y alojar el tesoro de las culturas amerindias. Según el propio Astrada, una filosofía de esas características puede ser el punto de partida para una alternativa, en el continente americano, a la civilización científica, europeo-occidental, de la cual deberá instrumentalizar sus aplicaciones técnicas. En los últimos tres lustros de su producción, Astrada dedicará varios textos a esta temática, que gana terreno sobre sus desarrollos y ahonda lo planteado en el texto de 1954. Dejo mencionados, a modo de posible itinerario de lecturas: "Integración universalista de Latinoamérica" (1957), "Las dos Américas" (1959; reformulado en 1966), "La generación de 1837. *Praxis* e instrumentalidad en el pensamiento de Echeverría y la *Joven Generación argentina*" (1960), "Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica" (1961), "Penetración Imperialista y cambio social" (1963) y "Autonomía y universalismo de la Cultura Latinoamericana" (1967). A ello debe agregarse una serie de disertaciones y conferencias, entre las que se destaca un ciclo de tres, titulado "El

pensamiento europeo en la evolución histórica de América Latina", que tuvo lugar en la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, durante el invierno de 1960. Finalmente, indicaciones fragmentarias en torno a la cuestión pueden encontrarse en varios trabajos adicionales de esos años, como también en algunos de sus libros, entre los que sobresale *Tierra y figura* (1963).

Estos años están signados por una profusa actividad intelectual. Astrada publica casi cincuenta artículos y más de quince libros, prepara la edición de varios trabajos para el sello Devenir y, durante el trienio 1967-1969, lleva adelante la revista *Kairós* junto a Alfredo Llanos, su discípulo y amigo. Asumido definitivamente marxista, buena parte de sus indagaciones está dedicada a la profundización de los problemas abiertos por la dialéctica y su prospección histórica, en un periplo que va desde el libro *Hegel y la dialéctica* (1956) hasta su reescritura final, poco antes de morir: *La dialéctica en la filosofía de Hegel* (1970).

Asimismo, un ademán de revisión y balance sobre los pasos trazados se plasma en la reedición, con modificaciones, de algunos de sus libros previos, que da cuenta de las transformaciones que ha atravesado tanto en el plano filosófico como en el político. En 1963, a más de una década de su publicación original, Astrada reedita *La revolución existencialista* con un nuevo título: *Existencialismo y crisis de la filosofía*. El cuerpo del texto original permanece sin alteraciones;<sup>61</sup> lo que distingue ambas versiones es una "Conclusión" en que recapitula y enfatiza los alcances —y límites— de la que fuera una de sus más importantes obras. El cambio de título de la obra resulta suficientemente ilustrativo de la torsión que Astrada ha dado a su pensamiento. Si a comienzos de la década de 1950 la filosofía existencial representaba la principal corriente de su época, base de un humanismo que permitía recoger la apelación del marxismo a la *praxis* revolucionaria, en la "Conclusión" de 1963 sentenciaba que todas las modulaciones del existencialismo "han revelado, al enfrentarse con las doctrinas de la filosofía anterior, su propia insuficiencia, quedando implicadas, como remate de ellas, en su situación de crisis

<sup>61</sup> A diferencia de otras reediciones preparadas por Astrada, que incluyen importantes reescrituras, agregados y supresiones al cuerpo del texto original, como el emblemático caso de *El mito gaucho*, publicado en 1948 y reeditado en 1964. Que la segunda edición de *La revolución existencialista* reproduce fielmente la primera lo evidencia la propia maquetación del libro, que conserva el título original en cada página.

y caducidad”. El existencialismo “trasunta la quiebra de las estructuras ideológicas de la filosofía burguesa” y expresa la crisis de un “tipo de hombre dominante —el burgués y el pequeño burgués— en la actual etapa decadente de la civilización capitalista occidental”.<sup>62</sup> El contraste no podría ser mayor. Sin embargo —y pese al diagnóstico, que en sus líneas generales no difiere de cualquier análisis marxista de la época—, Astrada señala que, ubicado al interior de la “filosofía burguesa”, la vasta corriente existencialista había tenido “un alcance revolucionario”, y había ayudado a poner al descubierto “los falsos supuestos y el estado de crisis” de aquella.<sup>63</sup> Repite con ello la operación de reescritura de su libro en torno a Nietzsche —que pasa de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, en 1945, a *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, en 1961— y que es, a un tiempo, una auto-justificación de su anterior derrotero intelectual: tanto las “filosofías de la vida” como el “existencialismo” habrían contribuido al rescate del ser humano de sus enajenaciones en la objetividad. Ello supone una “superación dialéctica” de sus posiciones previas, que en cierto sentido morigera la tajante cesura producida en el texto de 1954.

Finamente, durante el último año de su vida revisa y reformula varios trabajos, que recoge en *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970). Se trata de una suerte de postrera reconciliación con la obra del maestro, a cuya reposición, reelaboración y crítica estuvo consignado desde fines de la década de 1920.

<sup>62</sup> Astrada, Carlos, *Existencialismo y crisis de la filosofía*, op. cit., pp. 201-202.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 201.

## Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos, “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”, en *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp. Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión, 2021, pp. 468-473. [Publicado originalmente en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, año II, n°10, abril de 1933, Buenos Aires, pp. 1053-1060].
- , “Ruptura con el platonismo”, en *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*, comp. Martín Prestía, Río Cuarto, UniRío Editora; Córdoba, Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Buenos Aires, Caterva Editorial; Meridión, 2021, pp. 660-662. [Publicado originalmente en *Temporalidad*, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943].
- , *La ética formal y los valores. Ensayo de una revaloración existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Plata, 1938.
- , “Platón y la esencia de la verdad y Carta sobre el «Humanismo»”, de Martín Heidegger” [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, fasc. I, n° 1, 1948, pp. 55-64.
- , *Ser, humanismo, “existencialismo” (Una aproximación a Heidegger)*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1949.
- , “Über die Möglichkeit einer existenzial-geschichtlichen Praxis” [“Sobre la posibilidad de una praxis histórico-existencial”], en AAVV., *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern, A. Francke Ag. Verlag, 1949, pp. 165-171.
- , “Holzwege, de Martin Heidegger” [Reseña], en *Cuadernos de Filosofía*, año 2, fasc. IV, n° 5, 1949-1950, pp. 61-65.
- , “El existencialismo, filosofía de nuestra época”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo I, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 349-358.
- , “Relación del ser con la ec-sistencia”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo II, Universidad Nacional de Cuyo, 1950, pp. 655-659.

- , *Destino de la Libertad. Para un humanismo autista*, Buenos Aires, Ediciones Kairós, 1951.
- , "La etapa actual del último Heidegger. «¿Qué significa pensar?»", en *Cuadernos de Filosofía*, año III-IV-V, fasc. VI, n° 7-8-9, noviembre de 1950 — febrero-noviembre de 1951 — febrero de 1952, pp. 104-108.
- , "Iberoamerika und die Philosophie des 19 und 20 Jahrhunderts", en *Übersee Rundschau*, Ibero-Amerika-Tag, Heft 20/21, Hamburg, November 1952, p. 552.
- , "El mensaje especulativo de Schelling", en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, sob os auspícios da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, Tomo I, pp. 19-33.
- , "La filosofía latino-americana como exponente de una cultura autónoma", en *Anais del Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, Publicação do Instituto Brasileiro de Filosofia, sob os auspícios da Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, Tomo III, pp. 1077-1083.
- , *La revolución existencialista*, Buenos Aires, Ediciones Nuevo Destino, 1952.
- , "Influencias filosóficas y sociales en Latinoamérica", en *Hoy en la cultura*, año I, n°1, 1961.
- , *Existencialismo y crisis de la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963.
- , *Trabajo y alienación*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- , *Fenomenología y praxis*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- , *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1970.
- , *Epistolario* (2 volúmenes), comp.: Martín Prestía, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, 2022.
- Bustos, Nora A., "«Colonialismo» y «vínculo telúrico» en la obra de Carlos Astrada", en *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 19, 2024, pp. 14-39.
- Cordero Salusso, Santiago, "De instrumento de dominio a medio para la liberación: la categoría de técnica en la filosofía de Carlos Astrada (1952-1959)", en *Anacronismo e Irrupción*, 14 (25), 2023, pp. 38-68.
- David, Guillermo, *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2004.
- , "Los Cuadernos de Filosofía y la modernización filosófica", en Claudio Panella y Guillermo Korn (comps.), *Ideas y debates para la nueva*

- Argentina: revistas culturales y políticas del peronismo (1946-1955)*, Volumen II, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 2014, pp. 171-180.
- Eiff, Leonardo, "El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo", en *El banquete de los dioses*, vol. 4, n° 6, 2016, pp. 187-210.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, trad. Jorge E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2015.
- , *Sein und zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, (16. Aufl.) 2016.
- Oviedo, Gerardo, "Humanismo dialéctico y praxis revolucionaria. Carlos Astrada, lector de Karl Marx", en *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, n° 5, 2018, pp. 53-77.
- , "La «diferencia práctica». Latinoamericanismo filosófico y liberación descolonizadora en los escritos del segundo Astrada", en *Revista de Hispanismo Filosófico*, n° 27, 2022, pp. 67-89.
- Prestía, Martín, "La sombra del viajero: presencia de Nietzsche en la filosofía de Carlos Astrada", Estudio preliminar a Astrada, Carlos, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, ed. crítica: Martín Prestía, Buenos Aires, Meridión, 2021, pp. 9-57.
- , "Filosofía, ciencia y religiosidad en el pensamiento del joven Carlos Astrada", en *Revista de Filosofía*, vol. 47, n° 1, 2022, pp. 157-175.
- , "La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932", en *El banquete de los dioses*, n°12, enero-junio de 2023, pp. 137-167.
- Sosa, Paula Jimena, "El papel de *Cuadernos de filosofía* en el campo filosófico durante el primer peronismo", *Cuadernos de humanidades*, n° 39, 2024, pp. 70-86.
- Sucksdorf, Cristián, "Alienación, humanismo y libertad. Heidegger y Marx en el humanismo de Carlos Astrada", en *Las Torres de Lucca*, 10 (19), 2021, pp. 157-167.



# Un enfoque histórico-filosófico de dos relatos de Juana Manuela Gorriti: *La quena* y “La novia del muerto”<sup>1</sup>

A Historical-philosophical Approach to Two Stories by Juana Manuela Gorriti: *La quena* and “La novia del muerto”

**NATALIA STROK**

natiska@gmail.com

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

Recibido el 30 de noviembre de 2025 – Aceptado el 2 de febrero de 2026

<sup>1</sup> El presente artículo es la versión en español del publicado en inglés: “Two stories of Juana Manuela Gorriti under historical-philosophical analysis: *La quena* and ‘La novia del muerto’”, *Journal of the History and Women Philosophers and Scientists*, 2025, 2, pp. 1-20.

RESUMEN: En este artículo me propongo presentar a la escritora argentina Juana Manuela Gorriti (1816/8–1892) y analizar su novela breve *La quena* y su cuento “La novia del muerto”. Mi aproximación es histórico-filosófica, basada en la hipótesis de que en su obra literaria, que pertenece al movimiento romántico en América Latina, Gorriti incorpora reflexiones políticas y sociales. Entre los temas sobre los que reflexiona se encuentra el rol de las mujeres en la sociedad y también su pensamiento sobre los pueblos indígenas y la esclavitud. En primer lugar, ofrezco un panorama biográfico para establecer su contexto histórico. Luego, desarrollo brevemente las principales corrientes de pensamiento argentino en este tiempo y me detengo, particularmente, en la Generación del '37 en el Río de La Plata. En la segunda parte, examino los dos textos mencionados anteriormente, que se encuentran incluidos en su libro *Sueños y realidades* (1865), donde se puede observar el tratamiento de los temas determinados en su reflexión. Por último, ofrezco mis conclusiones sobre lo destacado en el análisis.

PALABRAS CLAVE: Juana Manuela Gorriti - Crítica Social - Escritura Romántica - Pensamiento Latinoamericano.

**Natalia Strok** es licenciada y doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Profesora Adjunta en la cátedra de Metafísica (FaHCE, UNLP), como Jefa de Trabajos Prácticos en la cátedra de Historia de la filosofía medieval (FFyL, UBA) y es Investigadora Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía “Alejandro Korn” (UBA-CONICET). Sus áreas de investigación se vinculan con autores y autoras no canónicos, en particular, con el grupo de los Platónicos de Cambridge del siglo XVII, especialmente Ralph Cudworth y Anne Conway, y con filósofas modernas como Damaris Masham y Marie de Gournay, intentando abrir este horizonte hacia América latina. Entre sus últimas publicaciones se destacan “Lo hegemónico en el alma: críticas al voluntarismo y al intelectualismo en la filosofía de Cudworth”, *Cuadernos Filosóficos. Segunda época*, n. 21, 2024, “Two stories of Juana Manuela Gorriti under historical-philosophical analysis: *La quena* and ‘La novia del muerto’”, *Journal of the History and Women Philosophers and Scientists*, 2025, 2, pp. 1-20, y su traducción del inglés al español de *Un tratado sobre el libre albedrío* de Ralph Cudworth (RAGIF, 2023). Ha realizado estadias de investigación con becas en Alemania (DAAD), Brasil (CAPES) y Estados Unidos (Fulbright).

ABSTRACT: In this article, I introduce the Argentine writer Juana Manuela Gorriti (1816/8–1892) and analyse her short novel, *La quena*, and her short story, “La novia del muerto”. My approach is historical-philosophical, based on the hypothesis that her literary works, which belong to the Latin American Romantic movement, incorporate political and social reflections. These reflections address themes such as the role of women in society, as well as her thoughts on Indigenous peoples and slavery. First, I provide a biographical overview to establish the historical context. Next, I outline the main currents of Argentine thought during her time, particularly the Generation of '37 in the Río de la Plata. In the second part, I examine the two texts mentioned above, which are included in her book *Sueños y realidades* (1865), where we can see how she deals with the topics identified in her reflection. Finally, I offer my conclusions on the highlights of the analysis.

KEY WORDS: Juana Manuela Gorriti - Social Critique - Romantic Writing - Latin-American Thought.

## Introducción

En 1999 María Rosa Lojo prologó el volumen *Juanamauela, mucho papel*, editado por Amelia Royo. Lojo denuncia en aquellas páginas la dificultad que enfrentan las escritoras de encontrar “un cuarto propio” en las Historias de la literatura argentina que se fueron produciendo desde el siglo XIX.<sup>2</sup> Por suerte, para el momento en que se publicó el libro editado por Royo proliferaron estudios sobre Juana Manuela Gorriti desde las disciplinas literarias e históricas, que se publicaron en Latinoamérica, muchas veces en volúmenes colectivos.<sup>3</sup> Sin embargo, no se han desarrollado investigaciones o trabajos desde la disciplina filosófica o histórico-filosófica.

<sup>2</sup> Lojo, María Rosa, “Prólogo” en Royo, Amelia (ed.), *Juanamauela, mucho papel*, Salta, Ediciones del Robledal, 1999, pp. 11-12.

<sup>3</sup> Algunos de ellos son: Batticuore, Graciela, “Historias cosidas, el oficio de escribir” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 30-37; Berg, Mary, en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 69-79; Berg, Mary, “Juana Manuela Gorriti narradora de su época” en Jaramillo, María Mercedes y Osorio, Betty (eds.), *Las desobedientes. Mujeres de nuestra América*, Bogotá, Panamericana, 1997, pp. 131-146; Cresta de Leguizamón, María Luisa, “Aportes de Juana Manuela Gorriti a la narrativa argentina” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 61-68; Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego, “Juana Manuela Gorriti” en Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego, *Mujeres de la política argentina*, Buenos Aires, Aguilar, 2001, pp. 143-165; Domínguez, Nora, “Historia literaria de una intimidad argentina. De viajes, fragmentos y familias” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 20-29; Efrón, Analía, *Juana Gorriti. Una biografía íntima*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998; Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1993; Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti: cuentas pendientes” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 47-60; Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti”, *Cuadernos hispanoamericanos* 639, 2003, pp. 31-40; Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999; Zuccotti, Liliana, “Gorriti, Manso: de las Veladas literarias a *Las conferencias de maestra*” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 96-107.

La primera respuesta que podría darse a esta ausencia es el hecho de que Gorriti es, en todo caso, una escritora de literatura y no una filósofa.<sup>4</sup> A su vez, a esto se podría contraponer que no era posible para las mujeres reconocerse como filósofas en el siglo XIX latinoamericano, razón por la cual su modo de escritura se encuentra condicionado. Esto encuentra apoyo, incluso más allá de lo propio del género femenino, que de por sí sufre desventaja con respecto al masculino, porque no se habla de “filósofos argentinos” en sentido estricto en este tiempo, sino de intelectuales, escritores, periodistas, políticos, educadores, religiosos. Y, por eso, incluso en la actualidad, en la mayoría de las universidades argentinas, la materia en la carrera de filosofía se denomina “Pensamiento argentino y latinoamericano”.<sup>5</sup> Entonces, en este sentido de intelectuales latinoamericanos<sup>6</sup> me interesa abordar aquí a esta escritora, con sus particularidades.

De esta manera, en este artículo me propongo presentar a Juana Manuela Gorriti y su literatura desde una perspectiva histórico-filosófica. Esto significa que no desarrollo un análisis literario de sus cuentos, sino que busco en ellos expresiones de su pensamiento que encuentran justificación en su contexto histórico y, como ejemplos de reflexión, pueden ser considerados filosóficos. Me acerco, entonces, a sus escritos de acuerdo a la práctica de la historia de la filosofía, por la cual procuro reconstruir posibles argumentos y determinar conceptos.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Incluso, Juana Manuela tampoco es una escritora popularmente conocida actualmente en Argentina. Véase Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, op. cit., pp. 12-13.

<sup>5</sup> En la Universidad de Buenos Aires la carrera de filosofía se abrió en 1896, por lo cual no es posible hablar de filósofos profesionales antes de esta época. Cabe aclarar que se encuentran actualmente excepciones a la denominación de “Pensamiento argentino”, como en el caso de la Universidad Nacional de La Plata donde la materia correspondiente se llama “Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas en Argentina y América Latina”: <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/programas/pp.13197/pp.13197.pdf>, o en la Universidad Nacional Pedagógica donde se denomina “Filosofía argentina”: <https://unipe.edu.ar/carreras/carreras/licenciaturas/item/930-licenciatura-en-filosofia>

<sup>6</sup> Altamirano, Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina I*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 11-12 y 15-17; Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores, 2010, p. 11.

<sup>7</sup> La tarea se lleva a cabo en el modo en el que Silvia Magnavacca analiza la filosofía medieval en la obra literaria de Jorge Luis Borges. Se basa en la premisa de que las lecturas y experiencias del escritor se realizaron por un acercamiento a partir de preguntas filosóficas. Magnavacca, Silvia, *Filósofos medievales en la obra de Borges*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, p. 20.

En particular, me interesa mostrar a partir de su novela breve *La quena* y su cuento “La novia del muerto” el modo en el que la crítica política y social irrumpe en los escritos románticos de la autora,<sup>8</sup> dando cuenta así de un pensamiento reflexivo. Esta crítica incluye temas como el lugar de las mujeres, así como también la relación con los pueblos originarios y la esclavitud. La hipótesis que guía este estudio es que Gorriti plasma sus reflexiones sobre la realidad circundante y el devenir histórico en su narrativa. Por eso, una incursión en sus cuentos y novelas puede echar luz sobre un período histórico importante en la gestación de la cultura latinoamericana, en general, y argentina, en particular.

Para ello, en primer lugar, realizaré un recorrido biográfico en busca de un contexto adecuado, ya que lo histórico tiene un lugar importante en sus narraciones, además de presentarla a quien no la conozca. En un segundo momento, mostraré los lineamientos generales en los que se cataloga el pensamiento argentino de su época, la generación del ‘37 en el Río de La Plata. Por último, incursionaré en sus textos, en particular, en *La quena* y “La novia del muerto”, reunidos en *Sueños y realidades* (1865). Por último, ofreceré algunas conclusiones.

## Panorama de su vida

### *Infancia en Argentina*

Juana Manuela nació en Los Horcones, Rosario de la Frontera, Salta, norte de Argentina, el 15 de junio de 1816, o quizás en 1818.<sup>9</sup> Faltaban unas semanas apenas para que se declarara la independencia en nuestro país o habían pasado dos años. El padre de Juana Manuela, José Ignacio Gorriti (1770-1835), fue el primer lugarteniente de Martín Miguel de Güemes (1785-1821), y, un poco más tarde, fue también asesor de su gobierno. Este gobernador se destacó en la historia argentina por su rol en las guerras de independencia, particularmente en la llamada “guerra gaucha”, como se conoce a

<sup>8</sup> Unzueta explica que el romance es el género novelístico dominante en Hispanoamérica a mediados del siglo XIX. Unzueta, Fernando, *La imaginación histórica y el romance nacional en Hispanoamérica*, Lima-Berkeley, Latinoamericana Editores, 1996, p. 70.

<sup>9</sup> Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti”, op. cit., p. 31.

los enfrentamientos contra los seguidores de la corona española, realistas, que se desarrollaron en el norte del país.

A pesar de vivir en una época bélica, Gorriti pudo recibir instrucción. Estudió francés, literatura y religión en una escuela de monjas, pero abandonó el establecimiento por no soportar la vida en el convento.<sup>10</sup> Entonces, su familia se ocupó de la educación: sus tíos, el canónigo Juan Ignacio Gorriti (1766-1842), quien es conocido en la historia de Latinoamérica por su incursión en los debates políticos y educativos,<sup>11</sup> ofició como maestro de la joven, a quien se suman las enseñanzas de Facundo Zubiría (1794-1861), por parte materna. Se agrega que José Ignacio, su padre, contaba con la biblioteca más importante del norte argentino durante la época de Rivadavia.<sup>12</sup> Esto evidencia que su familia le facilitó un camino vanguardista, sin importar su género.<sup>13</sup>

Mientras tanto, su padre fue tres veces gobernador de la provincia de Salta. Es la época de los enfrentamientos entre unitarios y federales, dos facciones políticas antagónicas: por un lado, quienes fomentan la centralidad de Buenos Aires como cabeza de un país todavía en gestación, y, por otro, quienes dan primacía a la autonomía de las distintas provincias que lo conforman como estados confederados. José Ignacio Gorriti era un unitario moderado, que se vio forzado a aliarse a la Liga del interior, dirigida por José María Paz o el “Manco” Paz (1791-1854), en razón de los conflictos interprovinciales. Por esto, cuando en 1831 se produce la victoria federal, primero en Tucumán, provincia vecina, de la mano del caudillo Facundo Quiroga (1788-1835),<sup>14</sup> la familia Gorriti debió exiliarse en Tarija, Bolivia. El exilio resulta en una experiencia existencial para

nuestra autora que, como veremos a continuación, le permitió absorber diferentes tradiciones y reunir las, explica Altuna, bajo las marcas del “progreso” y la “ilustración”.<sup>15</sup>

### *En Bolivia y Perú*

En Bolivia, Juana Manuela conoció a Manuel Isidoro Belzú (1808-1865), militar boliviano, con quien se casó en 1833. Tuvieron tres hijas, una de las cuales falleció en la infancia. La relación de la pareja fue tormentosa y por ello también destacada en los avatares políticos de Bolivia. Belzú tenía una agitada vida política y militar, mientras que Gorriti comenzaba a hacerse conocer por su cultura en las tertulias de las ciudades de Sucre,<sup>16</sup> Oruro y La Paz, donde residió sucesivamente.

En 1841, el presidente José Ballivián Segurola (1805-1852) designó a Belzú gobernador de Cobija. Se interpretó que la decisión política se debía al apoyo militar que había dado el segundo para que Ballivián alcanzara la presidencia. Pero las visitas frecuentes del presidente a Juana Manuela mezclaron un *affaire* sentimental con las razones de Estado y se generó un escándalo. La relación, que había tenido acusaciones de infidelidad cruzadas, terminó en 1843, cuando Gorriti y Belzú se separaron.

Juana Manuela se instaló en Lima, junto a sus hijas, donde trabajó como maestra de niñas, principalmente, de familias acomodadas. Para ella era fundamental su independencia económica, así como también la de todas las mujeres,<sup>17</sup> por lo cual se destaca su apuesta a la educación femenina. Allí inició su vida de escritora profesional y de mujer interesada en los debates públicos, rodeada de los intelectuales del lugar. Enríquez sostiene que Lima es el modelo que Gorriti toma para la construcción de América, más que Europa, a donde nunca viajó.<sup>18</sup>

<sup>10</sup> Enríquez, Mariana, “Prólogo” en Juana Manuela Gorriti, *Sueños y realidades*, Buenos Aires, Penguin Clásicos, 2019, p. 13; Berg, Mary, “Juana Manuela Gorriti narradora”, *op. cit.*, p. 132.

<sup>11</sup> Una aproximación a la figura de Juan Ignacio Gorriti, su formación y su incursión en los debates educativos puede encontrarse en Tizziani, Manuel, “Le poison du matérialisme: une approche de la diffusion des Lumières radicales en Ibéro-Amérique” en *Reflexos* [Online], 9, 2025, URL: <http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1850>

<sup>12</sup> Esta biblioteca incluye textos filosóficos, literarios, históricos y jurídicos, de autores clásicos y contemporáneos como Rousseau, Chateaubriand, los Padres de la Iglesia, el Siglo de Oro español y Garcilaso de la Vega, entre otros. Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, *op. cit.*, pp. 298-299.

<sup>13</sup> Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti”, *op. cit.*, p. 31.

<sup>14</sup> Gorriti menciona a este caudillo federal, el Tigre de los llanos, en sus cuentos y es el personaje principal del reconocido *Facundo* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento.

<sup>15</sup> Altuna, Elena, “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*” en Royo, Amelia (ed.), *Juanamuela, mucho papel*, Salta, Ediciones del Robledal, 1999 p. 29.

<sup>16</sup> Allí se reunió con su familia y su relación fluida con su tío, Juan Ignacio Gorriti, alimentaron el desarrollo de sus dotes literarios. Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego, “Juana Manuela Gorriti”, *op. cit.*, p. 145.

<sup>17</sup> Enríquez, Mariana, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 15.

<sup>18</sup> Enríquez, Mariana, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 18.

En 1845, Gorriti publicó por entregas su novela *La quena* en el diario *El Comercio* de Lima, donde se aprecia su idea de la América mestiza, enmarcada en una historia de amor.<sup>19</sup> Esta obra es considerada la primera novela publicada por una persona nacida en tierras argentina. A partir de entonces, Gorriti fue dando a conocer otros escritos, y, entre ellos, uno de los primeros folletines sudamericanos, *Peregrinaciones de un alma triste*, en el que se declaraba continuadora de la obra de Flora Tristán en la lucha por la emancipación femenina y contra la discriminación.<sup>20</sup>

Mientras tanto, Belzú continuó con su carrera política y llegó en 1848 a la presidencia de Bolivia. Su gobierno se extendió hasta 1855. En 1865 Belzú fue asesinado y, si bien no había podido recomponer su relación con Juana Manuela, ella viajó a Bolivia para hacerse cargo de la situación: volvió para recuperar su cuerpo y organizar a sus seguidores, quienes la respetaban. Gorriti debió regresar a Perú en forma clandestina para no ser capturada, porque el peligro era grande.

En Lima, Gorriti se convirtió en el centro de la bohemia.<sup>21</sup> Era muy respetada en el mundo literario limeño y funcionaba como modelo para las primeras escritoras peruanas. Allí organizó las veladas literarias, totalmente pioneras, donde se reunían hombres y mujeres de la cultura, se hablaba de literatura y política, y hasta se contaba a veces con la presencia de las hijas e hijos de las personas invitadas. Estas veladas, organizadas por Gorriti y Ricardo Palma, fueron la manifestación de una elite ilustrada con una orientación pragmática, explica Altuna: quienes participaban tenían la voluntad de crear un arte que contribuyera al progreso de la nación.<sup>22</sup>

También fundó el periódico *La Alborada de Lima* con el poeta Numa Pompilio Llona. Allí Gorriti militaba por los derechos de las

<sup>19</sup> Molina encuentra en algunas piezas bibliográficas un error al afirmar que *La quena* se publicó en la *Revista de Lima* porque esta no existía hasta 1860, mientras que *El Comercio* fue fundado en 1839. Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, op. cit., pp. 309-310.

<sup>20</sup> Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo y Arguindeguy, Diego, "Juana Manuela Gorriti", op. cit., p. 148.

<sup>21</sup> La cultura de esta época en Perú es también romántica, incluso, con mayor desarrollo que en Argentina. Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, op. cit., pp. 306-309.

<sup>22</sup> Altuna, Elena, "Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*", op. cit., p. 31.

mujeres, pero, por sobre todo, por el derecho a la educación. Siguió así la línea de su padre, José Ignacio Gorriti, de Domingo Faustino Sarmiento y de Juana Manso.<sup>23</sup>

### Buenos Aires

En 1874 Gorriti viajó por primera vez a Buenos Aires, donde su nombre ya resonaba. Había terminado hace años el gobierno del caudillo federal Juan Manuel de Rosas (1793-1877).<sup>24</sup> Dos años después de esa visita, en 1876, el editor Carlos Casavalle dio a conocer la primera edición de *Panoramas de una vida*, dos tomos que incluían distintas obras de Juana Manuela, entre ellas una biografía de Belzú, relatos de las guerras civiles sudamericanas y un *Divino perfil de Camila O'Gorman*, uno de los primeros rescates literarios de esta figura.

Luego de estar unos años más en Perú, Gorriti se radicó en Buenos Aires de forma permanente, en razón de una pensión que le concedió el gobierno. Organizó veladas literarias, fundó el diario *La Alborada del Plata* y publicó su *Cocina ecléctica* (1890). Residió allí hasta su muerte, en 1892. Zuccotti nos dice que con ella quizás muere una de las últimas testigos de las guerras de la Independencia.<sup>25</sup> A diferencia de la otra gran figura femenina de la época, Juana Manso (1819-1875), a quien se le negó el entierro por haberse convertido al anglicanismo y no aceptar volver al catolicismo en su lecho de muerte,<sup>26</sup> Gorriti fue despedida con un gran entierro a cargo del gobierno. Quizás porque había organizado las Veladas Literarias y se había mostrado como una hábil anfitriona, que sabía usar la palabra en su favor,<sup>27</sup> porque, como veremos, su relación con la religión tampoco es tan nítida. Nos dice Enríquez:

Desde muy joven, Juana Manuela Gorriti se hizo cargo de su posición, su historia y el rol que jugaba la política en su vida. Y daría cuenta de sus opiniones, en su literatura y en intervenciones

<sup>23</sup> Enríquez, Mariana, "Prólogo", op. cit., p. 16.

<sup>24</sup> El gobierno de Rosas finalizó en 1852. En el momento en que Gorriti viajó a Buenos Aires gobernaba Sarmiento, quien fue presidente de Argentina entre 1868-1874.

<sup>25</sup> Zuccotti, Liliana, "Gorriti, Manso: de las Veladas literarias a *Las conferencias de maestra*", op. cit., p. 97.

<sup>26</sup> Su cuerpo estuvo insepulto durante dos días y fue finalmente enterrado en el Cementerio de los disidentes. *Ibid.*, p. 96.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 96-100.

públicas hasta su muerte. Nunca dejó de escribir. Ni en el exilio, ni en la tristeza, ni en la vejez.<sup>28</sup>

## La generación del '37 y la literatura

La generación del '37 es considerada como el primer movimiento intelectual animado por un propósito de interpretación de la realidad argentina que enfatizó la necesidad de construir una identidad nacional, explica Terán.<sup>29</sup> Se inició con la creación del Salón Literario de Buenos Aires en 1837 y perduró hasta 1880, periodo durante el cual su ideología romántica fue hegemónica. El grupo dialogaba con la tradición literaria e intelectual francesa principalmente. El proyecto político, económico y cultural que se quería imponer miraba desde Buenos Aires, cuyo programa nacionalista liberal fue avalado en 1862 con la apertura del Congreso Nacional, hacia la Europa no española y hacia un EE.UU. considerado paradigmático.<sup>30</sup> Fernández explica que los intelectuales románticos, aunque, en general críticos por partes iguales frente a unitarios y federales, se acercaron a los primeros en la lucha frente a la dictadura de Rosas. Sin embargo, no se trató de un acercamiento ideológico, sino que fue motivado por la necesidad de lograr instituirse dentro del ejercicio del poder para transformar la realidad y construir la nacionalidad, como poseedores del capital intelectual.<sup>31</sup>

Un rasgo de ese romanticismo que se profesaba en el espacio sociocultural americano es la valoración de lo idiosincrático, lo propio, lo auténtico de cada nación, en oposición al cosmopolitismo ilustrado.<sup>32</sup> Sin embargo, también resulta destacable su diferenciación con respecto al movimiento europeo, que sostiene la exacerbación

<sup>28</sup> Enríquez, Mariana, "Prólogo", *op. cit.*, p. 14.

<sup>29</sup> Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>30</sup> Cebrelli, Alejandra, "Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti" en Royo, Amelia (ed.), *Juanamuela, mucho papel*, *op. cit.*, p. 54.

<sup>31</sup> Fernández, Sebastián Alejo, "Esteban Echeverría y el saintsimonismo: La religión de los herederos de Mayo. Modelos de construcción ciudadana (1830-1850)" en *Temas de Historia Argentina y Americana*, 29 (2), 2021, (pp. 9-36), <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/14494>, p. 27.

<sup>32</sup> Castelfranco, Diego, "¿Hacia un nuevo cristianismo? Religión y heterodoxia en la Joven Generación Argentina", *Revista de Indias*, vol. 80, n. 279, 2020, (pp. 381-414), <https://doi.org/10.3989/revindias.2020.011>, pp. 386-387.

del yo, ya que en el Río de La Plata se privilegiaba lo público por sobre lo privado.<sup>33</sup>

Cresta de Leguizamón explica que a partir del nacimiento del país a la vida independiente, la mujer empezó a actuar en el campo de las letras. Y el romanticismo, como lo concibe la Generación del '37, fue el terreno en el que se encontraron las verdaderas escritoras, con fuerte vocación y conciencia profesionalizada.<sup>34</sup> A mediados del siglo XIX, se produjo una progresiva institucionalización de la literatura que se evidenció en la proliferación de periódicos, folletines, entregas, revistas, imprentas y publicaciones narrativas en general. El propio Sarmiento afirmaba que las novelas han educado a la mayoría de las naciones y que han sido un medio de publicidad en las sociedades modernas. Así, la proliferación de la industria periodística, editorial y de traducciones creó un público lector relativamente amplio y una incipiente comunidad crítica.<sup>35</sup> Los intelectuales de esta época, como Sarmiento, sostenían que la literatura tenía una utilidad eminentemente educativa, y la lectura individual, una clara función social.<sup>36</sup> En este sentido, Gorriti se autolegitimó mediante la recuperación de una memoria familiar validada desde lo heroico y por su retórica romántica, que se consideraba la más adecuada para construir el capital simbólico de las nuevas naciones latinoamericanas.<sup>37</sup>

Es necesario realizar una breve aclaración en cuanto a la incorporación de Gorriti a este movimiento. Si bien es razonable ubicar a nuestra autora entre los nombres de Echeverría y Mármol, Mizraje explica que su incorporación quedó en la serie de Rosa Guerra, Juana Manso, Eduarda Mansilla, Josefina Pelliza. Y esto se debe a su condición de mujer y provinciana, más que al hecho de ser joven para la Generación del '37 (porque para mujeres estaba la porteña Mariquita Sánchez, para provincianos, Domingo Faustino Sarmiento).<sup>38</sup> Por

<sup>33</sup> Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, *op. cit.*, pp. 63-65.

<sup>34</sup> Cresta de Leguizamón, María Luisa, "Aportes de Juana Manuela Gorriti a la narrativa argentina", *op. cit.*, p. 63.

<sup>35</sup> Unzueta, Fernando, *La imaginación histórica y el romance nacional en Hispanoamérica*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, pp. 103-4.

<sup>37</sup> Cebrelli, Alejandra, "Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti", *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>38</sup> Mizraje, María Gabriela, "Juana Manuela Gorriti: cuentas pendientes", *op. cit.*, p. 47.

su parte, Batticuore aclara que si bien los “jóvenes” del 37 alentaron la figura de la lectora, la autoría femenina hasta este momento no había formado parte del imaginario romántico, sino como excepción (por Mariquita Sánchez). Incluso avanzado el siglo XIX, la literatura de escritoras provoca cierta incomodidad que inquietaba a hombres públicos, letrados y hombres de familia. Gorriti acertó en explorar en la ficción lo autobiográfico y, así, esos sufrimientos pudieron llegar al gran público a través de la prensa o el libro.<sup>39</sup> Parte de nuestra tarea es darle el lugar que se merece en la historia del pensamiento latinoamericano.

### En sus textos

Zucotti explica que el romanticismo es más que una elección estética para Gorriti, es también una decisión vital. Esto es así porque en este siglo XIX la estética romántica le permite una continuidad entre la velada literaria, que ella desarrolló en su casa, y la escritura de ficciones. Gorriti rechazó el naturalismo para las novelas, porque eligió un modo de decir cortés, que en última instancia resulta ser, en cierto sentido, un estilo femenino.<sup>40</sup>

Si pensamos en la familia Gorriti y en su cercanía a los unitarios, quizás hubiera sido posible encontrar en los cuentos y novelas de Juana Manuela un rechazo rotundo al federalismo. Sin embargo, sus relatos no son la lucha entre dos polos absolutamente opuestos, sino que las tonalidades de grises proliferan, dando cuenta de un pensamiento crítico y reflexivo. En esto se distingue de importantes intelectuales como Sarmiento o Mármol, que marcaban la violencia sobre todo del lado federal. Y, por eso, Gorriti realiza una variación sobre una característica propia del romance, la de representar a la sociedad en términos antinómicos.<sup>41</sup> Como afirma Cristina Iglesia: “Gorriti hace literatura en contra de sus propias convicciones políticas, colocándolas, también, en situación de riesgo”.<sup>42</sup> Porque eso es la

guerra también y ella ha vivido tanto las guerras de independencia, como las guerras internas de la gestación de la Argentina.

Siguiendo a Zucotti, es posible afirmar que el triunfo de los americanos sobre los españoles contrasta con la patria inhabitable de la que tienen que exiliarse los Gorriti, al finalizar las guerras de independencia. En este marco, además, al contrario de los escritores públicos, y en gesto similar a Juana Manso, Gorriti revierte una consecuencia de la historia: su uso político. La comprensión y la verdad del pasado no quieren utilizarse para intervenir en las facciones que las contiendas políticas contemporáneas le ofrecen, sino para subrayar de qué manera guerras y política la han despojado del espacio doméstico que le hubiera pertenecido. En todo caso, lo político es la búsqueda de la paz y la denuncia del lugar que les queda a las mujeres en la guerra, ya que pierden su rol social reconocido al carecer del espacio doméstico donde lo ejercían.<sup>43</sup>

Deleis, de Titto y Argundeguy explican que Gorriti utiliza un estilo punzante, cuando es necesario, pero que es reconocida por su buen humor, sutileza y magnanimidad. Presenta un espíritu solidario y comprometido con la realidad al denunciar los aspectos más sórdidos del trato a los indígenas, a las mujeres y a los oprimidos en general, como veremos a continuación.<sup>44</sup> Molina destaca que en *Sueños y realidades* se encuentran leyendas peruanas y argentinas, que constituyen temas centrales. Y así, la presencia del aborigen la convierte en la única novelista argentina que lo tiene en cuenta en este momento.<sup>45</sup>

Cresta de Leguizamón advierte que Gorriti es un antecedente de literatura fantástica, ya que en sus narraciones se encuentran elementos de este género, como lo tétrico, lo maldito, lo sepulcral, lo misterioso.<sup>46</sup> A finales del siglo XIX la literatura fantástica se definía como aquella que trataba de fenómenos extraños que podían ser

---

Manuela Gorriti, *op. cit.*, p. 9.

<sup>39</sup> Batticuore, Graciela, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina 1830-1870*, Buenos Aires, Sudamericana, 2022, pp. 418-419.

<sup>40</sup> Zucotti, Liliana, “Gorriti, Manso: de las Veladas literarias a *Las conferencias de maestra*”, *op. cit.*, p. 100.

<sup>41</sup> Losada, Alejandro, *La literatura en la sociedad de América Latina: Perú y el Río de La Plata 1837-1880*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 2019, p. 75.

<sup>42</sup> Iglesia, Cristina, Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana*

<sup>43</sup> Zucotti, Liliana, “Legados de guerra” en Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria, op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>44</sup> Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo y Argundeguy, Diego, “Juana Manuela Gorriti”, *op. cit.*, 143.

<sup>45</sup> Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti, op. cit.*, pp. 319-320.

<sup>46</sup> Cresta de Leguizamón, María Luisa, “Aportes de Juana Manuela Gorriti a la narrativa argentina”, *op. cit.*, pp. 66-67.

explicados por causas naturales o sobrenaturales, y la posibilidad de vacilar entre uno y otro creaba el efecto. Por eso, en Gorriti lo fantástico puede leerse como un efecto de lectura provocado por la huella en la escritura de ideogramas enfrentados sin posibilidad de resolución. En este sentido, dice lo indecible desde una ambigüedad que, años después, será considerada un valor fundacional de esta literatura, sin leer la fuerte impronta ideológica y cultural que conlleva.<sup>47</sup> Royo da cuenta de que Gorriti es un antecedente del género fantástico porque se acerca a ello tanto por el rescate de leyendas populares, en busca de una cultura nacional, como por el misterio y lo fantasmagórico.<sup>48</sup>

### La quena

Me detendré ahora en su novela breve *La quena*. El texto está estructurado en doce capítulos y una conclusión. Apareció publicada en entregas, como mencionamos, a partir de 1845, para finalmente ser reunida en el primer volumen de *Sueños y realidades*.<sup>49</sup>

El relato se inicia en Lima, descripta a partir de oposiciones e imágenes que rememoran todos los sentidos, como una ciudad melancólica durante la noche. En la bruma nocturna aparece Hernán, el protagonista, que se encuentra con su amada Rosa, recordando la escena del balcón en *Romeo y Julieta* de Shakespeare. Se trata de la trágica historia de amor de dos jóvenes, Hernán de Camporeal y Rosa de Osorio. La joven española está prometida, en contra de su voluntad, al “odioso oidor Ramírez”, amigo y colega de su padre, mientras que el joven Hernán no puede pedir su mano por un secreto que guarda. La historia resulta ser también la de sus familias.

Este es el secreto que Hernán cuenta a su amada: es “descendiente de una raza proscrita que vosotros, sobre todo tu padre, miráis con tanto desprecio, después de haberla destronado y de haberos

<sup>47</sup> Cebrelli, Alejandra, “Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti”, *op. cit.*, p. 62.

<sup>48</sup> Royo, Amelia, *Juanamuela, mucho papel*, *op. cit.*, pp. 157-158.

<sup>49</sup> *Sueños y realidades* se publica en 1865 en Buenos Aires y reúne una cantidad de cuentos y relatos de la escritora. Se trata de la primera obra en libro de Gorriti. Fue editado por Vicente Quesada en la imprenta de Carlos Casavalle. Véase: Batticuore, Graciela, *La mujer romántica*, *op. cit.*, pp. 401-402.

engrandecido con sus riquezas”.<sup>50</sup> Aquí Gorriti ingresa en la temática de los pueblos originarios.<sup>51</sup> Hernán es un hijo de los incas,<sup>52</sup> como dice Rosa emocionada, de los indígenas conquistados por los españoles y también relegados por la aristocracia americana, por la que corre a su vez sangre de esos conquistadores. Se advierte aquí la postura favorable al pueblo inca de parte de Gorriti,<sup>53</sup> porque Rosa incluso menciona como héroes a “Manco Capac y Atahualpa”.<sup>54</sup> Hernán resalta su situación desdichada, incluso cuando su padre es un importante conde español, por lo cual Rosa no comprende, en principio, el problema. Sin embargo, ahí se abre un relato enmarcado sobre María, la madre indígena del protagonista. Por eso el relato continúa en Cuzco, Buenos Aires y Madrid.

Gorriti destaca la belleza de María en su juventud, su banda púrpura en la frente que la distingue como princesa.<sup>55</sup> La mujer está enamorada del español con quien tuvo a su hijo.

Resulta interesante que Gorriti pone en boca de los indígenas de la novela las ideas de la Ilustración: la igualdad, la libertad y el conocimiento.<sup>56</sup> La escritora muestra que ha tenido contacto con la filosofía francesa<sup>57</sup> de estos tiempos porque el cacique en la narración afirma

<sup>50</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, Buenos Aires, Penguin Clásicos, 2019, p. 37.

<sup>51</sup> Cresta de Leguizamón explica que los protagonistas, aunque inmersos en una influencia romántica, prefiguran compasión por los indígenas, “raza vencida, expoliada y condenada a una existencia oscura”, que responde más a motivaciones políticas y sociales, que puramente sentimentales. En esta inclusión de “indios” Gorriti es pionera. Cresta de Leguizamón, María Luisa, “Aportes de Juana Manuela Gorriti a la narrativa argentina”, *op. cit.*, p. 66.

<sup>52</sup> El tema de los Incas se encuentra también en su cuento “El postrer mandato” de *Panorama de una vida* (1876). Allí Gorriti cuenta la historia de Atahualpa y planta los motivos de la resistencia y de la emancipación. Altuna, Elena, “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*”, *op. cit.*, p. 34.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>54</sup> Manco Capac es el personaje de leyendas, considerado fundador de la cultura inca en Cuzco (siglo XIII), mientras que Atahualpa (ca. 1500-1533) fue el último soberano Inca.

<sup>55</sup> Los Incas son la realeza del pueblo quechua.

<sup>56</sup> El conocimiento como fruto de la instrucción que es fuente de autonomía para el individuo, de acuerdo a Condorcet. Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008, p. 74. Siguiendo a Alberini, Terán explica que en la Generación del '37 impera un romanticismo de medios y un iluminismo de fines. Véase: Terán, Oscar, *Historia de las ideas en Argentina*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>57</sup> Como se mencionó, Gorriti tuvo contacto con la filosofía francesa a través de la biblioteca de su padre, véase nota 11. Francia era muy interesante para los intelectuales argentinos de este tiempo, especialmente para el primer gobierno independiente. Véase: Gallo, Klaus, “A la altura de las luces del siglo: el surgimiento de un clima

que llegará un día en que la ciencia de los hombres descubrirá los tesoros, y al ser ellos libres e iguales, los utilizarán para la dicha de la humanidad. El indígena confía en que la inteligencia prevalecerá.

En contraposición, en el relato se destaca la inferioridad con la que el español Camporeal trata a la madre de su hijo, ya sea por ser mujer, ya por ser indígena, o ambas.<sup>58</sup> El español rapta al niño, lo arranca de los brazos de su madre para llevarlo a su tierra natal. Gorriti toma una postura contraria a los conquistadores, en apoyo a la gesta de las naciones latinoamericanas y su cultura, en consonancia con las ideas de la Generación del '37.

Así, la historia narra los avatares del pequeño Hernán y su madre, separada del hijo, pero también el reencuentro y el relato del secreto de su pueblo. María, princesa inca, recibió la información de su padre, que a su vez la recibió del suyo. Resulta destacable que ella es la única heredera y su padre afirma que hubiera preferido el pecho fuerte de un hijo, pero sabe que Dios le dará esa fortaleza para soportarlo también a ella. Todo el oro del pueblo se encuentra en la ciudad subterránea, espejo de la ciudad de Cuzco, para evitar perderlo en la avaricia de los conquistadores.<sup>59</sup> Las llaves de las más de cien puertas quedaron al resguardo de los descendientes de los reyes. Cuando no había descendiente, la llave se tiraba al lago y la puerta se perdía. Por eso, quedan dos: una fue recibida por María en su infancia, la otra quedó en manos de un anciano. Solo entre ellos pueden mencionar el secreto.

Las virtudes que menciona el padre inca, abuelo de Hernán, son la sobriedad y la fortaleza.<sup>60</sup> Esas virtudes distinguen a esta estirpe

---

intelectual en la Buenos Aires posrevolucionaria” en Altamirano, Carlos (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina I*, op. cit., pp. 186-203; y para la Generación del '37: Cebrelli, Alejandra, “Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti”, op. cit., pp. 53-54.

<sup>58</sup> El hombre explica que las promesas a mujeres no son como las que se hace entre hombres y apela a su “país perdido entre desiertos” para desacreditar sus orígenes. Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, op. cit., p. 41.

<sup>59</sup> La ciudad subterránea funciona también como cementerio de los reyes y sus descendientes. El tema del tesoro escondido en lo subterráneo se encuentra en otros cuentos de *Sueños y realidades* como “Gubi Amaya” y el “El tesoro de los incas”, y también en “El poster mandato”, incluido en *Panorama de una vida* (1876). Véase: Batticuore, “Historias cosidas, el oficio de escribir”, op. cit., p. 31 y Altuna, Elena, “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*”, op. cit., pp. 34-37.

<sup>60</sup> Altuna explica que en este caso la autora conserva las oposiciones propias del “romance”: buenos/malos, justos/violentos, honrados/mendaces. *Ibid.*, p. 37.

que agoniza. Por eso, le recuerda que esos tesoros se encuentran ocultos para el momento en que se pueda restablecer el reinado inca, así que no deben tocarse. Sin embargo, María desobedece la voluntad de su padre para sobrevivir y recuperar al hijo, por lo cual pende sobre ella una maldición. La tarea del hijo es la de redimirla. Así habla María: “Prométeme que tú serás ese libertador, y que para redimir a nuestros hermanos no emplearás el odio que pida la sangre de sus amos, sino la ilustración que los haga sus iguales, la ilustración, el más sublime y seguro medio de libertar los pueblos”.<sup>61</sup>

Gorriti, que vivió guerras en su infancia y juventud, pide siempre por la paz y la hermandad de los pueblos. El pedido por la ilustración irrumpe en la escritura de una mujer argentina, en asociación con el pedido por la paz para los pueblos originarios que son nuestros hermanos. Sacar al pueblo de la ignorancia es la tarea encomendada al protagonista, que cumple con una profecía según la cual el libertador ha vivido entre los enemigos y aprendió su ciencia de la conquista. Hernán se entusiasma y se imagina blandiendo con una mano una espada de fuego y con la otra arrojando los signos de la esclavitud al abismo.<sup>62</sup> La esclavitud se combate con el conocimiento.

Sin embargo, este proyecto ilustrado se ve truncado en el relato. Es posible que sea una muestra del romanticismo en su pensamiento, que rompe con la creencia en una historia unilineal, con la idea del progreso iluminista.<sup>63</sup> Por su parte, Altuna cuestiona justamente si no se debe a las leyes internas del romance, que obligan a Gorriti a abandonar esta línea.<sup>64</sup> En lo que sigue la historia cuenta las desdichas de los protagonistas, quizás por aquella maldición, y el origen del instrumento musical que da título al escrito, que evoca la tristeza y la muerte.

Finalizado, entonces, el relato enmarcado del pueblo de Cuzco, *La quena* incluye a otro personaje a destacar: Francisca, la negra africana, esclava favorita de Rosa, la joven protagonista. Así, el tema de la esclavitud vuelve a irrumpir desde otra perspectiva.

---

<sup>61</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, op. cit., p. 52.

<sup>62</sup> En el *Facundo* de Sarmiento lo hispánico se asocia a la barbarie, hay un rechazo así también a la colonia. Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina*, op. cit., pp. 72-73.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>64</sup> Altuna, Elena, “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*”, op. cit., p. 39.

La esclava negra siente que algo la une con Hernán de Camporeal que no le desagrada tanto como los restantes blancos, porque en el joven ve un dolor similar al de ella. De este modo, la conexión es con el pueblo indígena esclavizado. Sin embargo, Francisca utiliza su astucia para engañar a su ama por la promesa de libertad que le hace Ramírez, el español al que el padre de Rosa la había prometido y que sabe del amor de los jóvenes. Ahora, entonces, se trata de la posibilidad de la libertad para la esclava. Francisca engaña pero no por maldad, sino por necesidad para obtener el oro que la haga libre: “¡He ahí tu libertad Zifa o Francisca, como te llaman los blancos, desde que, haciéndote arrodillar en medio de tus doscientos compañeros encadenados, su sacerdote arrojó sobre tu frente ese nombre extraño que nada dice a tus recuerdos, quitándote el de Zifa, primera voz que tus hijos balbucearon en tus brazos!”<sup>65</sup>

Juana Manuela no presenta a un personaje que detente maldad, sino a uno que busca recuperar su libertad y su identidad. Gorriti apela a los recuerdos de Francisca sobre África y sus niños pequeños, eso que le fue arrebatado y ahora puede ser recuperado.<sup>66</sup> Los blancos le quitaron su libertad y su identidad, y ahora ella la recupera vendiendo la libertad de otros blancos; su sentimiento es el de la venganza.<sup>67</sup> Los blancos son peores que los leones de su África natal. Por eso, tras el engaño de la esclava, son Rosa y Hernán quienes pierden en parte su libertad, al recibir información falsa y ser condenados a vivir en la ignorancia: Hernán cree que su amada lo ha engañado y se hace cura, Rosa piensa que su amado ha muerto.

En *La quena*, Gorriti incorpora también al personaje del judío, descrito como repugnante y mostrando así cierto antisemitismo

<sup>65</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, op. cit., p. 56.

<sup>66</sup> Notamos cómo los motivos del exilio y del viaje son decisivos en el relato. Siguiendo a Berg, en *La quena* se presenta un triángulo de proscritos: 1. El príncipe Inca, que pertenece a un reino desintegrado y pierde su identidad; 2. La enamorada española, alejada de su tierra; 3. La esclava negra que los traiciona por la promesa de mandarla de vuelta a África con sus hijos. Esta combinación imposibilita la estabilidad y la resolución, es el problema de la ausencia de espacio nacional. Berg, Mary, “Viajeras y exiliadas”, op. cit., p. 70.

<sup>67</sup> Esto se contrapone a lo expresado por María, madre indígena, con respecto a no actuar de acuerdo al odio.

propio de la época.<sup>68</sup> El hombre, que se llama a sí mismo “astrólogo”, además tiene poderes de hechicero,<sup>69</sup> ya que fabrica una poción para simular la muerte en quien la ingiera, en la misma línea que *Romeo y Julieta*.

Sin embargo, su halo negativo no es mayor que el del cristiano español, protagonista malvado de la historia. Ambos son descriptos como demonios pero, en última instancia, el viejo judío fabrica el líquido a pedido del español. De hecho, es maltratado por el aristócrata y, si bien con ironía, el judío, que da cuenta de su inferioridad, le dice: “¡Eh! Noble señor, ¿mancharías vuestras manos con la sangre de un judío?”<sup>70</sup> El oidor Ramírez es capaz, incluso, de asesinar a un sacristán en lo que sigue del relato.

Quizás aquí también se pueda encontrar otro llamado de atención sobre injusticias, si atendemos a que ya se mencionó a indígenas y africanos.<sup>71</sup> Aunque se advierte que no se presenta el mismo tratamiento en los tres casos, ya que el judío es descrito de manera más peyorativa. El personaje incuestionablemente malvado, en todo caso, es el del hombre rico, Ramírez, que maltrata y utiliza a todos los demás para su beneficio egoísta. Dice Enríquez sobre otro cuento también de *Sueños y realidades*, “El ángel caído”, que aplica de todas formas a este relato: “Juana Manuela Gorriti rara vez exalta a

<sup>68</sup> Hacia 1860 se produce el primer matrimonio entre judíos en Argentina y esto es una rareza porque hasta entonces la tolerancia religiosa no alcanzaba al judaísmo. Hay marcas de antisemitismo en el texto, pero al igual que en el caso de la africana, que también detenta actos que podríamos denominar malvados, no parece tratarse solo de esa dimensión. Es posible que haya ahí también una crítica al orden establecido. Véase: Mizraje, Alejandra, “Juana Manuela Gorriti”, op. cit., p. 35.

<sup>69</sup> Cebrelli explica que la hechicería reaparece en la escritura de Gorriti luego de más de cincuenta años de silencio. La brujería resulta el emergente del atraso y de la malicia de ciertos sujetos que sufren el doble estigma de la ignorancia y de su pertenencia a una región no central. Su práctica es resultado de los fluidos contactos culturales con el viejo continente, como vemos en *La quena*. En la literatura de Gorriti, como apreciamos, ha perdido la marca de género femenino. Véase: Cebrelli, Alejandra, “Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti”, op. cit., p. 61. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que, en esta caso, quien hace uso de la poción es un miembro de la aristocracia.

<sup>70</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, op. cit., p. 61.

<sup>71</sup> En la novela *Peregrinaciones de un alma triste*, incluida en *Panorama de una vida* (1876), la protagonista emprende un viaje y se cura de enfermedades que la acuciaban. Solo le queda una enfermedad, la del Judío errante: tiene que estar en movimiento constante para que no reaparezcan sus síntomas. Aquí la figura del judío se equipara a la del nómada, que carece de una tierra. En el caso de esta historia Gorriti presenta en el Judío errante un beneficio para la protagonista. Berg, Mary, “Viajeras y exiliadas”, op. cit., p. 72.

la aristocracia y, con frecuencia, como en este caso, los pone como ejemplo de la injusticia”.<sup>72</sup> Se advierte así en su reflexión que no se trata de enaltecer a quienes más tienen, sino lo contrario.

Así vemos en el relato de *La quena* ese ideal de hermandad entre los pueblos en el pensamiento de Gorriti, donde el valor se pone en el conocimiento que propicia la liberación, de acuerdo con las ideas de la Generación del '37. Sin embargo, el final de la novela es trágico, posiblemente como una característica propia del romanticismo en el que se inserta.

En ese mismo tono de hermandad puede ser leída su obra *Cocina ecléctica* (1890), que es una oda a la amistad en la reunión de las recetas de sus amigas de la patria grande.<sup>73</sup> En ella, las recetas de distintas partes de América son metáforas de las distintas partes del continente y sus habitantes. Juana Manuela ha vivido en Argentina, en Perú y en Bolivia y se muestra hermanada con todo el continente.<sup>74</sup>

### *La novia del muerto*

Paso ahora a uno de las muchas narraciones en la que la temática es la de la rivalidad entre federales y unitarios y el amor que supera las fisuras nacionales. “La novia del muerto” es un cuento dividido en siete secciones que Gorriti dedica a su amigo Vicente Quesada. Se publicó de manera fragmentaria en la prensa a lo largo de la década del '50 y con posterioridad fue reunido en *Sueños y realidades*.<sup>75</sup>

El relato transcurre en Tucumán en los tiempos de las luchas entre federales y unitarios, posteriores a la declaración de la

independencia en Argentina. En la introducción se lee: “Imagen del edén, el bien y el mal aspirando a poseerla, sostienen allí perpetua lucha”.<sup>76</sup> La ciudad es descripta por la belleza de la naturaleza y por ser el escenario de grandes acontecimientos patrióticos.<sup>77</sup> Este cuento comparte escenario con el *Facundo* de Sarmiento y así Gorriti se convierte en su interlocutora.<sup>78</sup>

Aunque parece la lucha entre dos opuestos, unas líneas después se afirma que se trata de una “guerra fratricida”. El cuento trata la historia de amor entre Horacio Ravelo, comandante unitario, descripto como un joven bello y valiente del que todas las jóvenes están enamoradas, y la bella Vital Avendaño, hija de un montonero federal.<sup>79</sup> La referencia es, una vez más, a la obra de Shakespeare y la posibilidad de que el amor trascienda las rivalidades: “Sí, pero como el amor de Julieta y Romeo, el suyo había salvado el abismo de odio que los separaba”.<sup>80</sup>

Esas guerras propiciaron la muerte de muchos, pero también el destierro de tantos otros, expresa en el cuento, como es el caso de la propia familia Gorriti. La autora no deja de señalar la atmósfera angustiante en la que viven los personajes, que, sin embargo, no evita que se desarrolle el amor. La joven Vital, que sabe de los planes de su padre y los federales, se siente invadida por alucinaciones. Mientras que también descubrimos en boca de otro personaje que, ante la muerte, el odio puede convertirse en piedad. De acuerdo con Batticuore, las heroínas de Gorriti asumen la política como un deber irrevocable.<sup>81</sup>

En el desenlace del cuento, Gorriti nos hace testigos del descenso a la locura<sup>82</sup> de la protagonista, víctima de violencia sexual por parte

<sup>72</sup> Enríquez, Mariana, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 19.

<sup>73</sup> Iriarte, Josefina and Torre, Claudia, “La mesa está servida” Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, *op. cit.*, (pp. 45-61), pp. 45-46.

<sup>74</sup> El recetario en el siglo XIX responde al ademán taxonómico propio del siglo, por eso enumera y clasifica, con el aval racionalista de ciencia, el encanto estético de un arte y el valor moral de nutrir a la familia. El gusto burgués se ha apoderado de la cocina. Sin embargo, en *Cocina ecléctica* los platos se mantienen cercanos a la naturaleza, no buscan el impacto de lo visual, sino que dejan fluir olores y sabores con sensualidad. Se trata de encontrar la alegría por el placer de haber logrado la comida bien hecha. Iriarte, Josefina y Torre, Claudia, “Juana Manuela Gorriti. Cocina ecléctica. ‘Un sí es no es de ajo molido’” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 82-83.

<sup>75</sup> En *Sueños y realidades* se encuentran también “El guante negro”, “La hija del mazhorquero” y “El lucero del manantial” con la misma temática.

<sup>76</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, *op. cit.*, p. 151.

<sup>77</sup> En Tucumán se desarrolló el Congreso por el cual se declaró la independencia de Argentina en 1816.

<sup>78</sup> Iglesia, Cristina, *El ajuar de la patria*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>79</sup> En ella el amor es representado por sentimientos opuestos como “tristeza y alegría, dicha y dolor”. Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>80</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, *op. cit.*, p. 156.

<sup>81</sup> Batticuore, Graciela, *La mujer romántica*, *op. cit.*, p. 425.

<sup>82</sup> Batticuore sostiene que en este cuento la locura se convierte en dulce espera de la muerte, como la espera adormilada de la Julieta de Shakespeare. Batticuore, Graciela, *La mujer romántica*, *op. cit.*, pp. 427-428.

de un sacerdote, que la engaña.<sup>83</sup> En su delirio, vaga por los campos, intocada por el paso del tiempo, llamando a su amado, a quien ve en sus visiones. Termina el cuento: “Ah! ¡Quién sabe si ese misterio, que los hombres llaman con tanto terror locura, no es muchas veces la visión anticipada de la eterna felicidad!”<sup>84</sup> Hay también en esta escena final un plantarse de la mujer que se niega a la muerte.<sup>85</sup>

El bien y el mal no están determinados para uno u otro bando, y, en el medio, se hacen presentes el amor y la situación de las mujeres abusadas por los hombres. Batticuore incluso destaca que la protagonista se reconoce feliz de ser dueña de un amor prohibido.<sup>86</sup> De acuerdo con Quintana, Juana Manuela critica el orden imperante en la época de Rosas, todo es puesto en tela de juicio, no solo un bando.<sup>87</sup> De esta manera, da cuenta de un pensamiento autónomo. Por su parte, Vicens explica: “Gorriti encontró en la ficción un terreno fértil para denunciar no solo la tiranía rosista sino también el encierro y el sometimiento femeninos”.<sup>88</sup>

<sup>83</sup> El tema de la relación con la religión es un tópico a destacar que merece una mayor investigación. A lo largo de este trabajo hemos visto la figura del judío, así como un respeto por la Iglesia, aunque con sacerdotes que cometen abusos. Es un momento histórico difícil para la tolerancia religiosa, si recordamos que Gorriti fue a una despedida modesta de Juana Manso, a quien se le negó el entierro propiamente por haberse convertido al anglicanismo. La Generación del '37 no tiene un tratamiento sistemático de la religión, aunque sí comparte un rechazo a las prácticas del catolicismo, heredado de España, opuesta a la civilización. Estas críticas fueron más o menos veladas. Para Esteban Echeverría, por ejemplo, la unión de la Iglesia con el Estado lleva el germen del despotismo, como lo atestigua el período colonial y la tiranía de Rosas. Él propone la figura de un sacerdote que debía predicar una moral de carácter humano, que cimentara la concordia entre los hombres (Castelfranco, Diego, “¿Hacia un nuevo cristianismo? Religión y heterodoxia en la Joven Generación Argentina”, *op. cit.*, pp. 407-408). El sacerdote del cuento de Gorriti es una muestra de degradación, así como en *La quena* era un sacerdote el que le quitaba la identidad a la esclava. Sin embargo, ella era cristiana, ha crecido en el seno de una familia católica y se encuentra entre sus escritos una “Oración” a “Jesús, Verbo Divino” (Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, *op. cit.*, pp. 14, 464-465).

<sup>84</sup> Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, *op. cit.*, p. 197

<sup>85</sup> Quintana, Isabel, “Juana Manuela Gorriti y sus mundos” en Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, *op. cit.*, p. 75. Quisiera destacar que el nombre de la protagonista es “Vital” que justamente significa lo conectado a la vida, opuesto a la muerte.

<sup>86</sup> Batticuore, Graciela, *La mujer romántica*, *op. cit.*, p. 428

<sup>87</sup> Quintana, Isabel, “Juana Manuela Gorriti y sus mundos”, *op. cit.*, p. 74.

<sup>88</sup> Vicens, María, “Decir nosotras, ese nuevo placer. Amistad, deseo y autoría en la Argentina del siglo XIX” en Batticuore, Graciela y Vicens, María (eds.), *Historia feminista de la literatura argentina. Mujeres en revolución. Otros comienzos*, Villa María, Editorial Universitaria de Villa María, 2022, p. 368.

## Conclusión

La vida de la propia Gorriti la ubica en un lugar importante para la cultura latinoamericana, por su familia argentina ligada a las luchas independentistas y por su relación con Bolivia. La profesionalización de la escritura que pudo desarrollar de alguna manera le suma más importancia. Juana Manuela era leída y en sus obras se encuentran reflexiones sobre la política y la sociedad que interesan. Es una de las formas en las que las mujeres podían opinar en estos momentos de la historia argentina.

En una primera aproximación me es posible afirmar que se trata de una escritora que desarrolla un pensamiento propio. La literatura, que se enmarca en el romanticismo, resulta terreno propicio para comunicar sus propios sufrimientos y las reflexiones que le suscitan los acontecimientos. La exaltación de la importancia del conocimiento se encuentra presente en sus reflexiones, en una búsqueda de universalidad,<sup>89</sup> pero también con la intención de fundar lo propio. Resulta destacable su incorporación de personajes poco usuales en tratamientos no convencionales, como es el caso de la esclava o el judío. A su vez, la búsqueda de una cultura propia, le permite incorporar la temática indígena y jugar con los opuestos de las facciones de las guerras civiles internas.

En la actualidad, quienes nos dedicamos a la historia de la filosofía empezamos recién a conocer a estas mujeres que escribieron en la gestación de nuestra nación, luego de haber descubierto muchas filósofas en la historia de la filosofía. Considero que una mirada filosófica sobre los escritos de una escritora como Juana Manuela Gorriti puede echar luz sobre un período histórico importante para la conformación del pensamiento argentino y latinoamericano.

<sup>89</sup> La búsqueda de universalidad sigue las ideas de la Generación del '37, que toma a su vez idea de la ilustración, como mencionamos antes. Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina*, *op. cit.*, p. 80.

## Bibliografía

- Altamirano, Carlos, *Historia de los intelectuales en América Latina*, volumen 1, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Altuna, Elena, “Alianzas imposibles: la tematización del mundo indígena en Juana Manuela Gorriti y las *Veladas Literarias*” en Royo, Amelia (ed.), *Juanamuela, mucho papel*, Salta, Ediciones del Robledal, 1999, pp. 27-51.
- Batticuore, Graciela, “Historias cosidas, el oficio de escribir” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 30-37.
- Batticuore, Graciela, *La mujer romántica. Lectoras, autoras y escritores en la Argentina 1830-1870*, Buenos Aires, Sudamericana, 2022.
- Berg, Mary, “Viajeras y exiliadas en la narrativa de Juana Manuela Gorriti” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 69-79.
- Berg, Mary, “Juana Manuela Gorriti narradora de su época” Jaramillo, María Mercedes y Osorio, Betty (eds.), *Las desobedientes. Mujeres de nuestra américa*, Bogotá, Panamerica, 1997, pp. 131-146.
- Castelfranco, Diego, “¿Hacia un nuevo cristianismo? Religión y heterodoxia en la Joven Generación Argentina”, *Revista de Indias*, 80, no. 279, 2020, pp. 381-414. <https://doi.org/10.3989/revindias.2020.011>.
- Cebrelli, Alejandra, “Desde un doble margen. Alteridad y hechicería en la narrativa de Juana Manuela Gorriti” en Royo, Amelia (ed.), *Juanamuela, mucho papel*, Salta, Ediciones del Robledal, 1999, pp. 53-68.
- Cresta de Leguizamón, María Luisa, “Aportes de Juana Manuela Gorriti a la narrativa argentina” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 61-68.
- Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo, Arguindeguy, Diego, “Juana Manuela Gorriti” en Deleis, Mónica, de Titto, Ricardo, Arguindeguy, Diego, *Mujeres de la política argentina*, Buenos Aires, Aguilar, 2001, pp. 143-155.
- Domínguez, Nora, “Historia literaria de una intimidad argentina. De viajes, fragmentos y familias” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 20-29.
- Efrón, Analía, *Juana Gorriti. Una biografía íntima*. Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- Enríquez, Mariana, “Prólogo” en Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, Penguin Clásicos, 2019, pp. 13-26.
- Fernández, Sebastián Alejo, “Esteban Echeverría y el saintsimonismo: La religión de los herederos de Mayo. Modelos de construcción ciudadana (1830-1850)” en *Temas de Historia Argentina y Americana* 29, no. 2, 2021, pp. 9-36.
- Gorriti, Juana Manuela, *Sueños y realidades*, Buenos Aires, Penguin Clásicos, 2019.
- Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, Feminaria editora, 1993.
- Iriarte, Josefina y Torre, Claudia, “Juana Manuela Gorriti. Cocina ecléctica. ‘Un sí es no es de ajo molido’” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 80-86.
- Iriarte, Josefina y Torre, Claudia, “La mesa está servida” Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, Feminaria editora, 1993, pp. 45-61.
- Lojo, María Rosa, “Prólogo” en Royo, Amelia (ed.), *Juanamuela, mucho papel*, Salta, Ediciones del Robledal, 1999, pp. 11-14.
- Losada, Alejandro, *La literatura en la sociedad de América Latina: Perú y el Río de La Plata 1837-1880*, Frankfurt, Verlag Klaus Dieter Vervuert, 2019.
- Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti: cuentas pendientes” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 47-60.
- Mizraje, María Gabriela, “Juana Manuela Gorriti”, *Cuadernos hispanoamericanos* 639, 2003, pp. 31-40.
- Molina, Hebe Beatriz, *La narrativa dialógica de Juana Manuela Gorriti*, Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 1999.
- Quintana, Isabel, “Juana Manuela Gorriti y sus mundos” en Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, Feminaria editora, 1993, pp. 72-79.
- Terán, Oscar, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editoras, 2010.
- Tizziani, Manuel, “Le poison du matérialisme : une approche de la diffusion des Lumières radicales en Ibéro-Amérique”, *Reflexos* [Online], 9, 2025: <http://interfas.univ-tlse2.fr/reflexos/1850>

Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la ilustración*, trad. Noemí Sobregués, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

Unzueta, Fernando, *La imaginación histórica y el romance nacional en Hispanoamérica*, Lima-Berkeley, Latinoamericana Editores, 1996.

Vicens, María, “Decir nosotras, ese nuevo placer. Amistad, deseo y autoría en la Argentina del siglo XIX” en Batticuore, Graciela y Vicens, María (eds.), *Historia feminista de la literatura argentina. Mujeres en revolución. Otros comienzos*, Villa María, Editorial Universitaria de Villa María, 2022, pp. 347-382.

Zucotti, Liliana, “Legados de guerra” en Iglesia, Cristina (ed.), *El ajuar de la patria. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti*, Buenos Aires, Feminaria editora, 1993, pp. 80-93.

Zuccotti, Liliana, “Gorriti, Manso: de las Veladas literarias a `Las conferencias de maestra`” en Fletcher, Lea (ed.), *Mujeres y cultura en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Feminaria Editora, 1994, pp. 96-107.

# Figuración planetaria

Teoría de la forma-  
Antropoceno

Planetary Figuration.

Theory of Anthropocene-Form

**EMMANUEL BISET**

biseticos@gmail.com

(CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS – UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - ARGENTINA)

*Recibido el 7 de octubre de 2025 – Aceptado el 19 de marzo de 2026*

**Emmanuel Biset** es Doctor en Filosofía por la Université Paris 8 y por la Universidad Nacional de Córdoba. Investigador de Carrera en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina y Profesor de la Universidad Nacional de Córdoba. Director del Proyecto “Arqueologías del porvenir” y del Programa de Investigación “Estudios en teoría política” del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. Su investigación actual se centra en formas de pensamiento político alrededor del cambio climático y la disrupción digital. Su última publicación es el libro colectivo *Arqueologías políticas del porvenir*, editado por la Universidad Nacional de Córdoba en el año 2024.



RESUMEN: En este artículo presento cinco conceptos para avanzar, de manera preliminar, en una estética del Antropoceno. En primer lugar, tomo como punto de partida el concepto de “figuración” en Gayatri Spivak para indagar lo planetario como una alteridad inquietante. En segundo lugar, reconstruyo la definición de “forma” en Denise Ferreira da Silva como una ruptura con su concepción moderna. En tercer lugar, presento el concepto de “tectónica” desde la teoría del Antropoceno de McKenzie Wark, entendida como el lugar de una indagación sobre la organización en tanto preocupación formal. En cuarto lugar, analizo el concepto de “sensor” en Jennifer Gabrys como una forma de definir la percepción distribuida contemporánea. Finalmente, empleo el concepto de “fricción” desde Patricia Reed para mostrar las diferencias immanentes a la tectónica. Figuración, forma, tectónica, sensor y fricción son conceptos que permiten avanzar, provisionalmente, en una teoría de la forma-Antropoceno.

PALABRAS CLAVE: Estética – Antropoceno – Forma - Figuración.

Abstract: This article introduces five concepts to advance, in a preliminary way, an aesthetic of the Anthropocene. First, it takes Gayatri Spivak’s notion of *figuration* as a starting point to explore the planetary as a radical alterity. Second, it reconstructs Denise Ferreira da Silva’s definition of *form* as a rupture with its modern conception. Third, it draws on McKenzie Wark’s theory of the Anthropocene to present the concept of *tectonics* as the site of an inquiry into organization as a formal concern. Fourth, it examines Jennifer Gabrys’s concept of *sensor* as a way of defining contemporary distributed perception. Finally, it employs Patricia Reed’s concept of *friction* to reveal the differences immanent to tectonics. Together, *figuration*, *form*, *tectonics*, *sensor*, and *friction* constitute a provisional framework for a theory of Anthropocene-form.

KEY WORDS: Aesthetics – Anthropocene – Form - Figuration.

*Una manera en la que ambos, humanos y no humanos, conectamos es a través de la forma. Olvida el lenguaje.*

—ANNA L. TSING

## Introducción

Este texto surge de la inquietud que me suscitó una pequeña cita de Claire Colebrook en un texto dedicado a indagar críticamente el estado actual de las humanidades que han girado a pensar lo posthumano. Partiendo de la paradoja de un conjunto de disciplinas definidas como humanidades que, desde problemas como el cambio climático o la disrupción digital, están desarrollando un conjunto de indagaciones que cuestionan la excepcionalidad de lo humano, Colebrook sostiene que aun en este cuestionamiento se producen “proyecciones antropomórficas por otros medios”. Estas proyecciones se dan cuando el organicismo autosuficiente o la autopoiesis están por todas partes; esto es, el humanismo subrepticio del posthumanismo se encuentra en el privilegio de la vida y una ontología relacional del entrelazamiento que totaliza el horizonte de lo pensable, lo cual “ha conducido a un paisaje posthumano en el cual hay un sistema dinámico general con los animales, las máquinas y los códigos digitales, todos entretejidos para constituir una sola ecología”.<sup>1</sup>

En este paisaje posthumano, los procedimientos cognoscitivos por excelencia son “extensivos”. ¿Qué significa esto? Que buena parte de las estrategias teóricas contemporáneas consisten en delimitar alguna propiedad que le habría sido sustraída a lo que excede lo humano para restituírsela. La materia habría sido pasiva; ahora se

<sup>1</sup> Colebrook, Claire, “Humanidades posthumanas”, traducido por Jazmín Acosta, en *Arqueologías del porvenir* [en línea], 2014, p. 9. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>

postula su vibración; las cosas habrían carecido de agencia; ahora son actantes; el cosmos habría sido excluido de la política; ahora se piensa en términos de cosmopolítica. En cualquiera de estos casos, como indicio de un procedimiento contemporáneo habitual, se delimita una cierta carencia para “extender” un rasgo que habría sido exclusivo de lo humano: “si el hombre, en tanto que ser particular y excepcional, ha sido derrotado, lo que se salva es, no obstante, una lógica de la vida (teológico-orgánica) altamente normativa, en la que el cuerpo delimitado y autosuficiente con un mundo propio es afirmado contra diversos reductivismos calculadores”.<sup>2</sup> Dicho de otro modo, si lo que está más allá de lo humano es un todo viviente, único y autoexpresivo, se termina por hipostasiar aquello que se buscaba abandonar.

En este marco, Colebrook señala que no sorprende que esto haya producido un retorno a “modos luditas de darwinismo literario” que postulan un retorno de los estudios literarios a la vida, a lo útil y significativo de la vida. Pues bien, precisamente cuando aborda esta forma de ciertos estudios literarios, se encuentra la cita que origina este texto:

No sólo las versiones explícitas de darwinismo literario han provocado un rechazo de la alta teoría (una alta teoría que supuestamente había aprisionado al pensamiento en el lenguaje [...]); también se ha proclamado un posthumanismo más general que considera la ausencia del hombre como una licencia para una nueva literalidad, con un discurso directo sobre la vida, el afecto, los cuerpos y la ética/política.<sup>3</sup>

Me interesa preguntar sobre lo que Colebrook identifica como una “nueva literalidad”; esto es, frente a un supuesto aprisionamiento humano dentro del lenguaje, se postula un retorno a la existencia real o material. Y así se postula la posibilidad de un “discurso directo” sobre la vida, la materia, el afecto, los cuerpos, etc.

He allí el problema: el retorno a una nueva literalidad como solución frente al supuesto aprisionamiento en el lenguaje. Si en términos generales se nombra nuestra época bajo el vocablo Antropoceno, como una era en la que parece imposible negar las

transformaciones radicales producidas por el cambio climático y la disrupción digital, resulta pertinente indagar si la irrupción del afuera (natural o tecnológico) sólo puede ser abordada mediante esa literalidad que postula un abandono del lenguaje. La hipótesis que me interesa defender es que existe una tercera posibilidad frente a esta dicotomía entre formalismo lingüístico o literalidad material: la construcción de una teoría de la forma no subsidiaria del lenguaje. Esto implica pensar la imposibilidad de un pensamiento literal de lo planetario sin postular como consecuencia el carácter irreductible de la mediación lingüística y sus formas en la constitución de lo real. Para avanzar en esta indagación, quisiera proponer a modo de indagación preliminar cinco conceptos para construir una teoría de la forma-Antropoceno: figuración, forma, tectónica, sensores y fricción. Para ello convoco un conjunto de nombres propios que van desde Spivak a Ferreira da Silva, de Wark a Tsing.

### Figuración imposible del planeta

Para comenzar a desandar los modos en que el Antropoceno exige pensar la forma, parto de un texto de Ursula K. Heise que indaga los patrones narrativos y metafóricos, tanto en el ámbito retórico como visual, que han moldeado la percepción de la ecología global. Heise sostiene que los dispositivos culturales —tradiciones, imágenes, historias— ejercen una influencia fundamental en las políticas ambientales (incluso más que los datos fácticos). En este marco, muestra el contrapunto entre dos figuras retóricas en las representaciones del planeta Tierra. Por un lado, un momento donde las imágenes del planeta funcionaban como *alegoría* que reducía la complejidad del sistema Tierra a imágenes simples que acentuaban la armonía, el holismo y la conectividad: “aldea global” (McLuhan), “nave espacial Tierra” (Fuller), “Gaia” (Lovelock). Imágenes construidas desde una ecología armoniosa, equilibrada, regida por la autorregulación. Por otro lado, más recientemente, se busca dar cuenta de la heterogeneidad en el planeta, donde el collage reemplaza a la alegoría para dar cuenta de la tensión entre la conexión de procesos globales y la heterogeneidad de procesos locales. Señala Heise: “El análisis de géneros como la alegoría y el collage muestra la

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 10.

importancia de las elecciones formales en la imaginación y la representación”.<sup>4</sup>

Esta preocupación por las elecciones formales es central en Gayatri Spivak cuando plantea la necesidad de interrogar las figuras retóricas que habilitan diferentes lecturas de lo planetario.<sup>5</sup> Tomar como punto de partida una indagación sobre las figuras retóricas contrasta con la exigencia ideológica de comprensibilidad inmediata. Acentuar la necesidad de una práctica de lectura no es menor, puesto que la tarea en nuestra escena teórica es precisamente redefinir la lectura frente a dos posibilidades: o bien el formalismo heredado de la French Theory o bien la tentación de literalidad de la escena posttextual. Frente a ello, es necesario inventar una teoría que componga la mediación radical que excede el repliegue sobre el lenguaje y la apertura a un afuera no remitido a escala humana.

Desde ahí puede comprenderse la apuesta por lo planetario como figura en contraste con el globo en Spivak. Mientras el globo aparece en nuestras computadoras, proyectando una ilusión de control, el planeta remite a una alteridad radical, sobrescribe el globo, deshace su totalidad al dislocar la uniformidad de los sistemas e intercambios globales. Lo planetario es una figura abierta a una taxonomía de lo otro. Escribe Spivak: “El planeta pertenece a la especie de la alteridad, a otro sistema; y, sin embargo, lo habitamos, en préstamo. No es susceptible de un contraste con el globo. No puedo decir «el planeta, por otro lado». Cuando invoco el planeta, pienso en el esfuerzo necesario para imaginar la (im)posibilidad de esta intuición no derivada”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Heise, Ursula K., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 65.

<sup>5</sup> Indudablemente esta indagación se inscribe en los modos en que la deconstrucción entiende el trabajo de lectura. Jacques Derrida o Paul de Man serán algunas referencias ineludibles al respecto. En su libro *Alegorías de la lectura*, De Man escribe: “El paradigma de todos los textos consiste en una figura (o un sistema de figuras) y su deconstrucción. Pero, dado que este modelo no puede ser clausurado mediante una lectura final, engendra, a su vez, una superposición figurada suplementaria que narra la ilegibilidad de la narración anterior”. De Man, Paul, *Alegorías de la lectura*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Lumen, 1990, p. 235. Si la alegoría en Paul de Man es un modelo de cómo opera la lectura crítica es porque muestra la imposibilidad de una lectura reducida a la referencialidad. Esta misma operación es la que Spivak declina sobre lo planetario. Sin embargo, este es precisamente el asunto a abordar: ¿cómo dar cuenta de esa imposibilidad de referencialidad literal sin reconducir la figuración a un modo de comprensión del lenguaje?

<sup>6</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a Discipline*, Nueva York, Columbia University

La dificultad estriba en que lo planetario se resiste a la representación; es la búsqueda de una figuración de aquello que no puede ser representado como totalidad. Esto no lleva a generar una figura evasiva, sino que se dirige a cuestionar la misma representación. Para Spivak, si nos pensamos como sujetos planetarios y no como agentes globales; como criaturas, no como entidades, la alteridad no se deriva de nosotros ni es nuestra negación dialéctica: nos incluye tanto como nos excluye. Imaginar el planeta es ya una transgresión, porque no se trata de algo continuo ni específicamente discontinuo con lo humano. Lo planetario es el nombre de una diferencia, de la duración y la distancia, donde es posible pensar de otro modo el ser humano y sus vínculos. Por ello, sostiene que la figuración planetaria no busca representar “adecuadamente” al planeta, ni postular una naturaleza indivisa. Su tarea es otra: dar lugar a una *alteridad inquietante*. Pensar figuras que entrenen en la lectura, no para capturar lo que ocurre, sino para intensificar la experiencia de extrañeza: *lo planetario como figuración de lo inquietante*.<sup>7</sup>

De modo que no se trata de reintroducir la relación entre una heterogeneidad pensada como diferencia local o cultural y una globalidad como conectividad del sistema Tierra, sino precisamente de pensar la figuración planetaria como el nombre de una alteridad de otra escala, una diferencia que interroga toda escala. Al pensarnos como criaturas planetarias, esa alteridad se mantiene latente. Es una heterogeneidad que interrumpe toda política identitaria. El planeta es un espacio interior y exterior: nos contiene y nos expulsa. Es la experiencia de una alteridad discontinua, misteriosa, incluso imposible. En contraste con las políticas de la diferencia y las abstracciones

Press, 2003, p. 72.

<sup>7</sup> El uso de la palabra “figuración” remite a una amplia tradición de discusión sobre la categoría de “figura” que encuentra en los trabajos de Erich Auerbach un antecedente central (cuya oposición entre alegoría y figura sería necesario acentuar). Para lo que interesa aquí, resulta de especial relevancia retomar la definición de Donna Haraway en su trabajo sobre figuras como el cyborg, el OncoRata, las especies compañeras o las figuras de cuerdas. A partir de estas referencias, Haraway señala que “[l]as figuraciones son imágenes performativas que pueden ser habitadas”. Haraway, Donna J., *Testigo modesto*, trad. Emma Song, Buenos Aires, Rara Avis Ediciones, 2021, p. 79. En este sentido, las figuras exceden lo textual; son, como ella escribe, *material-semióticas*, representan mundos desde sus configuraciones materiales. En esta definición, Haraway acentúa que las figuras tienen que ser “trópicas”: no son idénticas a sí mismas sino que refieren a algo externo, perturbando certezas y binarios establecidos. Cf. Lury, Celia; Viney, William; Wark, Scott (eds.), *Figure: Concept and Method*, Singapur, Palgrave Macmillan, 2022.

universalistas, lo planetario propone una generalidad inaprensible. Es la experiencia de una Tierra que escapa a todo sentido predefinido. Por eso, al reivindicar su heterogeneidad radical, lo planetario impugna tanto el imaginario de un sistema-Tierra gobernable como las ilusiones de una representación auténtica de lo no humano.

Uno de los riesgos de los imaginarios del Antropoceno —quiero subrayarlo— es reintroducir, bajo nuevos nombres como “materialidades posthumanas” o “cosas actantes”, una visión romantizada del mundo natural. Contra ello, mi punto de partida es lo planetario como figura imposible: una figuración que insiste, pero fracasa. Escribiera Spivak: “El «planeta» es, aquí, como quizás siempre, una catacresis para inscribir la responsabilidad colectiva como un derecho. Su alteridad, su experiencia determinante, es misteriosa y discontinua, una experiencia de lo imposible”.<sup>8</sup> Mi punto de partida es este entonces: no se trata de buscar una representación adecuada del Antropoceno como nombre de la devastación ambiental, tampoco de mostrar su expresión en realidades locales o específicas. Por el contrario, el desafío es indagar cómo podemos seguir figurando aquello que no se puede representar. La figuración de una experiencia imposible, de aquello que inquieta. Antropoceno es la figuración de la crisis de la figuración.

<sup>8</sup> Spivak, *Death of a Discipline*, op. cit., p. 102. La referencia a figuras retóricas, la catacresis en este caso, aquí me interesa recuperarla para señalar el modo en que las representaciones, las narraciones, las figuraciones son centrales para comprender el Antropoceno. En un libro del año 2019 titulado *Allegories of the Anthropocene*, Elizabeth M. DeLoughrey señala que el Antropoceno es en gran medida una indagación sobre cómo es posible representar un fenómeno cuyas escalas exceden formas de la imaginación temporal y espacial circunscriptas a lo humano. Sea mediante figuras, sea mediante alegorías, la relación del ser humano con el planeta se encuentra mediada por un conjunto de tropos que conllevan modos de imaginar el espacio y el tiempo. Por una parte, en relación al tiempo, no sólo se va a insistir en la necesidad de pensar en términos de un “tiempo profundo” de escala geológica, sino que el mismo término “Antropoceno” supone un discurso de la “ruptura” con lo precedente. Por otra parte, en relación al espacio, se ha acentuado la existencia de un giro espacial que privilegia el espacio sobre el orden del tiempo surgido de las filosofías de la historia de la modernidad tardía destacando la “planetariedad” como categoría central. Sin embargo, la misma posibilidad de dar cuenta de lo planetario se construye desde la centralidad de las ciencias del sistema Tierra que, en ciertas ocasiones, aun en el privilegio del entrelazamiento de procesos, parece reinventar una cierta “totalidad”. Totalidad y ruptura parecen dos meta-categorías que constituyen los imaginarios del antropoceno. No son tropos específicos, sino supuestos que le dan sentido a los tropos de aquello que no encuentra una representación literal. Cf. DeLoughrey, Elizabeth M., *Allegories of the Anthropocene*, Durham, Duke University Press, 2019.

## Poética material de la forma

Si lo que está en juego es pensar una figuración del Antropoceno, la pregunta clave es: ¿qué tipo de forma puede sostener esta operación? En su libro *Cómo piensan los bosques*, Eduardo Kohn aborda precisamente este problema desde la idea de una “fluida eficacia de la forma”. Para Kohn, abordar el Antropoceno supone atender a un concepto de relación entre humanos y no humanos, pero para ello es necesario comprender “cómo emergen ciertas configuraciones de constricción sobre la posibilidad y la manera particular en que estas configuraciones se propagan en el mundo de tal modo que resultan en un tipo de patrón”.<sup>9</sup> Es esta precisamente la definición de “forma” que propone, como un patrón que constriñe posibilidades y que no es impuesto por el humano al mundo, puesto que son las disposiciones geométricas que configuran un mundo. Estas formas, señala Kohn, son “emergentes”: surgen propiedades relacionales no reductibles a las partes más básicas.<sup>10</sup> Lo importante es entender que estas formas suponen jerarquías sin moralizarlas. La forma es un patrón espacial que congela el tiempo y cuya eficacia surge de una configuración del mundo que habilita ciertas posibilidades y niega otras.

Esta concepción de la forma que excede lo humano resulta central, no sólo en tanto habilita una figuración no humana del planeta, sino también en cuanto desactiva ciertos supuestos que moralizan el entrelazamiento humano-no humano con conceptos como rizoma, donde la exclusión de la jerarquía es un a priori. En este mismo sentido, diversos textos de Denise Ferreira da Silva proponen

<sup>9</sup> Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht Libros, 2021, p. 217.

<sup>10</sup> Acentúo aquí el uso de la palabra “emergencia” porque introduce la discusión en torno al emergentismo que tiene en Terrence Deacon una figura central. Si forma no refiere a las estructuras mediante las cuales el ser humano comprende el mundo, ni tampoco a una forma ideal platónica, sino a la producción y propagación de patrones morfodinámicos, resulta necesario indagar su lógica generativa. Esta lógica es lo que Deacon piensa como dinámica emergente, esto es, una dinámica donde las configuraciones de limitaciones sobre la posibilidad resultan en propiedades sin precedentes en un nivel superior. Lo que emerge nunca está separado de la forma de la que proviene y sin embargo genera algo diferente. Cf. Deacon, Terrence W., “The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization” en Weber, B. H. y Depew, D. J. (eds.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, MIT Press, 2003, pp. 273-308; Deacon, Terrence W., “Emergent Complexity” en Clayton, P. y Davies, P. (eds.), *The Re-emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 111-132.

desarmar las concepciones modernas de forma, para abrir paso a otra comprensión de lo formal. Según ella, la modernidad organiza su noción de forma a partir de tres principios: *determinación, separabilidad y secuencialidad*.<sup>11</sup> Y la combinación de estos tres elementos dará lugar a una definición del concepto de “forma” moderno como “determinación formal”. Para Ferreira da Silva, la modernidad supone la conjugación de una “escena de la regulación” y una “escena de la representación” que termina por constituir una “poesis trascendental” que abandona la preocupación por las formas de la naturaleza para entender la forma como una determinación universal que produce un objeto. La forma no está ahí afuera, sino que es una determinación de la materia.

Para Ferreira da Silva, la “determinación” se entiende desde la estructura del juicio que asigna valor a algo al referirlo a un universal, donde el conocimiento se entiende como unidad de cualidades formales. La forma surge de juicios que la producen mediante medición y clasificación. Por ello propone dos tareas: ir más allá de la determinación formal y suspender la “crítica” como forma de pensamiento moderna. Más que una crítica formal y analítica de obras, hace falta una *poética*. Esta poética se dirige a indagar lo material sin analizarlo desde una determinación formal impuesta. En Ferreira da Silva la poética se constituye mediante cuatro movimientos.

*Primero*, esta poética —feminista, negra— se ocupa de la materia en *estado bruto*, esto es, donde la cosa aparece como referente de la indeterminación: suspende la determinación formal del sujeto. De modo que no se trata de analizar una obra de arte como aquello pasible de ser subsumido en un principio formal, sino de producir mediante una poética una recodificación de la materia. Esto no implica una reivindicación del contenido más allá de la forma que sigue presa del mismo dualismo. Una poética empieza al descomponer la gramática que reconduce la obra de arte a una antropología o ideal de humanidad, para activar una recomposición de su materialidad.

*Segundo*, una poética material no solo libera la obra de arte del juicio estético centrado en el sujeto, sino de aquella operación

<sup>11</sup> Ferreira da Silva, Denise, *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

mediante la cual la figuración de lo sensible está mediada por la razón trascendental y la imaginación está al servicio de formas del entendimiento. Se trata de una recomposición de la materia donde la forma es un “cómo” que suspende la forma como estructura que constituye el objeto, pero también la forma como finalidad, orientación, teleología. En ambos casos el problema es formal: en el primero, es la valorización de la forma en la materia como determinación de un sujeto; lo que vale no es la materia, sino la determinación formal que el sujeto produce en ella; en el segundo, es la valorización de la materia como expresión de una alteridad cuya forma final es un ideal de humanidad. Dar forma, ordenar en vistas a un fin. Una poética planetaria tiene que abrir a otras formas, una forma sin determinación del sujeto ni orientación final a la humanidad.

*Tercero*, una poética material, al disolver la determinación, hace de la materia bruta algo esquivo, poco claro, incierto, desarticulando aquello que constituye el eje de la crítica: la posibilidad de fijar límites, esto es, entender la diferencia como separación. De allí que, sostiene Ferreira da Silva, haga falta volver a la forma aristotélica como figura en tanto composición: “En lugar de una posición formal de dirección, este tipo de sensibilidad aprecia la condición material dada de profunda implicación. Es decir, tiene en cuenta —sin convertirlo en discurso— el hecho de que todo lo que existe es también y únicamente una *re/des/composición de constituyentes materiales básicos* que, a través de innumerables transiciones y transmisiones, entran en la formación del mundo mediante procesos”.<sup>12</sup>

*Cuarto*, una poética material abre a un pensamiento de la obra de arte más allá de la representación, donde las preguntas dejan de ser por qué, cuándo, dónde, para ser cómo y qué. Este *cómo* permite pensar los componentes de una obra como materia prima:

Quando la luz negra incide sobre la obra de arte, su materia prima brilla. Como tal, este método de reflexión y pensamiento es crítico solo en la medida en que reconoce los límites del mundo tal y como lo imagina el sujeto, y no pretende permanecer dentro de ellos. Lo que ocurre es que la atención se centra en aquello de la obra de arte que se resiste a las aprehensiones

<sup>12</sup> Ferreira da Silva, Denise, “How” en *e-flux Journal* [en línea], n.º 105, diciembre de 2019. URL: <https://www.e-flux.com/journal/105>, p. 03.

reduccionistas de los discursos críticos —su exigencia de un sujeto— e insiste en significar en lo bruto.<sup>13</sup>

La figuración planetaria es una indagación formal que responde a la pregunta *cómo*. Suspendiendo una posición formal como apreciación donde la sensibilidad es una variación de la figuración de lo humano como subjetividad, se trata de una poética que recompone lo que existe en tanto materia indeterminada: “Pensar la obra de arte como poética, como «una composición que es siempre ya una recomposición y una descomposición de composiciones anteriores y posteriores», requiere estar preparado para la llegada del devenir como materia y su interrogación inmanente de la temporalidad de las formas”<sup>14</sup>. La forma es un *cómo* que conjuga descomposición y recomposición. Una descomposición del formalismo para abrir a una forma en tanto composición de figuras. Esta poética revela cómo todos los intentos por reducir, disciplinar y contener la materialidad inmanejable del mundo son inútiles. Hay que dar lugar a desviaciones formales, no mediante un método de subversión, sino mediante re(tornos) subrepticios.

### Organización tectónica de los aparatos

Una teoría de la forma-Antropoceno es una destitución de la determinación formal. Pero en Ferreira da Silva esto no lleva a restituir un antagónico, como si se pudiera decir contra la forma una defensa de la materia. Por el contrario, se trata de la *materia como forma*, en tanto toda materia bruta surge de procesos de descomposición y recomposición. En Kohn o Ferreira da Silva, la forma es una organización del devenir de la materia que constriñe posibilidades —genera patrones— y donde emergen posibles. En tanto dinámica, devenir que produce una fluida eficacia, la forma es una organización que resiste la desorganización inevitable de la materia. Esto es lo que nombra la palabra “entropía”: ante la creciente desorganización de la materia, solo queda la posibilidad de su negación como organización parcial que finalmente fracasa. Descomposición y recomposición pueden entenderse como organización y desorganización de la

materia. Esto es precisamente lo que recupera Rodrigo Nunes en su presentación de la obra de A. Bogdanov al señalar que sus escritos sobre tectología resultan centrales en tanto construyen una imagen del universo en la que todo está conectado, enfatizan la fuerza entrópica de la desorganización donde todo debe entenderse como una tensión entre actividad y resistencia, señalan que el equilibrio final es imposible y, por todo esto, solo resta dar lugar a procesos de organización parciales frente a una desorganización que prevalecerá.<sup>15</sup>

La recuperación de Bogdanov que propone Nunes en la introducción de sus escritos traducidos al portugués se asienta en un trabajo precedente de McKenzie Wark que encuentra en el autor ruso las bases para una teoría del Antropoceno.<sup>16</sup> Desenterrando textos de Bogdanov y Platonov, sostiene que una teoría del Antropoceno tiene que pensar desde la relación trabajo-naturaleza, o mejor, es necesario pensar desde la materia, desde la oposición entre actividad y resistencia. No para reificar una definición de cada uno de estos términos, sino para tomar como punto de partida una definición de Antropoceno como *ruptura metabólica*: las moléculas extraídas por el trabajo para fabricar cosas para los seres humanos no regresan a un ciclo que pueda renovarse.<sup>17</sup>

Para indagar qué puede significar esto, es necesario partir de una serie de presupuestos. Ante todo, pensar que existen poblaciones que construyen mundos; estas poblaciones, o especies, siempre juegan con límites difusos de lo humano. Construir un mundo es el encuentro de dos cosas: trabajo y naturaleza. La naturaleza no tiene una definición fija, sino que es solo aquello que resiste, la materia que resiste al trabajo. Hay siempre actividad y resistencia, pero no como algo fijo, puesto que todo es simultáneamente activo y pasivo: una cosa u otra depende de la perspectiva. La relación entre ambas dimensiones es de lucha. Ahora bien, si se piensa la naturaleza como

<sup>13</sup> Ferreira da Silva, Denise, “In the Raw” en *e-flux Journal* [en línea], n.º 93, septiembre de 2018. URL: <https://www.e-flux.com/journal/93/222213/in-the-raw/>, p. 07.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 07.

<sup>15</sup> Nunes, Rodrigo, “Del punto de vista de la organización”, traducido por Sofía Benencio, en *Arqueologías del porvenir* [en línea]. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>

<sup>16</sup> Wark, McKenzie, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, Londres, Verso, 2015.

<sup>17</sup> El acento en la “ruptura metabólica” es una constante en los trabajos contemporáneos sobre Antropoceno desde la teoría crítica. Sin embargo, no deben leerse estas interpretaciones como una totalidad reunida en torno a la palabra Capitaloceno. Como ha mostrado Facundo Nahuel Martín, existen diferencias teóricas irreductibles entre algunos de los principales referentes de esta discusión en torno a la ruptura metabólica como John Bellamy Foster, Jason Moore, Andreas Malm, etc. Cf. Martín, Facundo Nahuel, *Ilustración sensible*, Buenos Aires, IPS, 2024.

materia que resiste, se destituye cualquier teoría que la romantice bajo una idea de armonía. Existe una “tragedia de la totalidad”: hay un esfuerzo del trabajo que siempre fracasa ante la materia. O mejor: existe una desalineación entre lo inerte, lo vivo y el diagrama organizativo. El desafío de una tectónica es encontrar formas dinámicas que fracasen ante la resistencia de la materia. Y fracasan porque la entropía muestra que todo sistema tiende a la desorganización. Por ello, dada la desorganización como resultado final, solo es posible trabajar en formas del fracaso, esto es, islas de *organización*, pensar un orden de procesos plurales y activos en una materia que tiende a la desorganización final.

La organización es la unión de elementos mediante gastos de energía, esto es, una combinación de actividades que supera las resistencias que se le oponen. La organización de un sistema es una función de la relación entre actividades y resistencias que encuentra en un ambiente. Por esto mismo es siempre un proceso. Esta práctica, señala Wark, funciona como una *poética*: “Ni teoría ni ciencia, la tectología es una práctica que generaliza el acto de sustitución por el cual una cosa se entiende metafóricamente a través de otra. Es una práctica de construcción de cosmovisiones”.<sup>18</sup> ¿Qué significa esto? Que se trata de un trabajo experimental que aplica la comprensión de un proceso a otro proceso diferente, que funciona como *analogía*. Dicho de otro modo, el método funciona mediante una sustitución lateral: las propiedades formales de una actividad pueden convertirse en plataforma experimental para cualquier otra. Una tectónica es una práctica experimental de la sustitución que funciona como programa para alcanzar una forma superior de organización. Wark acentúa que una tectónica es, en última instancia, “una pedagogía sobre cómo surgen, evolucionan, interactúan y decaen las formas”.<sup>19</sup>

La tectónica funciona como máquina metafórica que opera cuando la vinculación de elementos de diferentes sistemas, en la zona donde se superponen, produce un nuevo sistema. Como en Ferreira da Silva, no existen elementos discretos, sino zonas donde se superponen mediante una conjunción; esto es, los sistemas

se entrelazan en los márgenes. Un entrelazamiento dinámico: la preservación de una forma siempre surge de un equilibrio precario entre cambios emergentes y cambio en la dirección contraria. La tectónica es un trabajo de experimentación con las formas mediante sustituciones poéticas que forman nuevos sistemas desde la vinculación de diferentes sistemas. En tanto máquina, el resultado de una experimentación solo puede evaluarse en tanto funciona o no funciona. Sabiendo que, en última instancia, fracasará, puesto que la tragedia es que las cosas, en el fondo, son intratables, y por ende solo se trata de buscar formas para tramar una relación con un mundo recalcitrante.

Wark sostiene que una tectónica funciona mediante el método que los situacionistas llamaron *détournement*, un trabajo de crear y recrear sentido en situaciones dadas mediante dos procedimientos: *experimentación y sustitución*.<sup>20</sup> Se trata de tomar prestados y corregir elementos ya existentes; mediante la experimentación, sustituir una forma por otra en un espacio no euclidiano de posibilidades: pliegues, bifurcaciones y caminos que se abren. Una práctica que trabaja con sustituciones en encuentros y sensaciones particulares para abrir otras formas. Precisamente, es el trabajo con las formas en tanto “medio” aquello que evita dos tentaciones contemporáneas: o bien la extensión posthumana de agencia a la materia, o bien la postulación de un absoluto externo. La forma es siempre medio.

De modo que una tectónica de las formas es un pensamiento de la mediación, pero no se trata de volver a postular la mediación entre sujeto y objeto, sino una especie de mediación radical como práctica de la organización. Recuperando el trabajo de Karen Barad, Wark sostiene que esta mediación radical se produce mediante “aparatos” en intermediaciones, ni sujetos ni objetos, que se ubican en un lugar liminal e indeterminado.<sup>21</sup> Los aparatos proporcionan una forma

<sup>18</sup> Wark, *Molecular Red...*, op. cit., p. 42.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>20</sup> En diferentes textos McKenzie Wark recupera el concepto de “*détournement*” del situacionismo para definir un modo de trabajo con la teoría, un modo de establecer una relación con el pasado y una forma de escritura: “Y así pues, ¡una vez más, camaradas!, si queremos convertirnos en críticos de nuestro tiempo, vamos a probar un poco de *détournement* para producir un tipo de lenguaje diferente del que hemos recibido, en vez de interpretar la esencia eterna del texto como si fuéramos capaces de reproducirla”. Wark, McKenzie, *El capitalismo ha muerto*, trad. Federico Fernández Giordano, Barcelona, Holobionte Ediciones, 2021. p. 48.

<sup>21</sup> Karen Barad trabaja el concepto de aparato en su lectura de Nils Bohr para cuestionar su representación como un instrumento que funciona como simple medio neutral para observar la realidad. Frente a esta definición, los aparatos son una condición

real y material de la mediación. Un aparato es aquello que realiza un corte concreto del mundo; es el medio como técnica que permite observar, medir y teorizar el mundo. Para Wark, esto cambia las coordenadas de una de las preguntas contemporáneas centrales, puesto que no hay que buscar nuevas agencias, sino pensar la agencia como efecto de una situación que incluye un aparato: una especie de exterioridad dentro de los fenómenos. Pensar la doble ruptura de la tectónica: frente a un materialismo especulativo que produce solo contemplación y frente a posthumanismos materiales que producen agencia distribuida. Es un *realismo de la mediación productiva*, del aparato como aquello que produce lo inhumano en el interior de lo humano. Aparatos que se enfrentan siempre a la fricción de lo existente. Si la naturaleza es lo que resiste al trabajo, si siempre hay actividad y resistencia, no hay registro perfecto de lo existente: hay fricciones en los aparatos.

### Percepción distribuida en sensores

El recorrido por Spivak, Ferreira da Silva y Wark permite pensar la figuración planetaria desde una teoría de la forma como tectónica. En este sentido, se trata de indagar modos de construir figuraciones del planeta, imaginaciones y articulaciones, como formas políticas de indagar la Tierra. Lukas Likavčan va a señalar que esto se puede entender como una planetología comparada que rastrea imaginarios en el espacio geopolítico.<sup>22</sup> Lo *geo* de la política se construye entonces mediante esas figuraciones del planeta. Sin embargo, como señalaba Wark, esas figuraciones son siempre construidas por aparatos. Esto significa que en la actualidad el imaginario planetario está conformado por infraestructuras de detección y modelización

discursiva y material que produce fenómenos, esto es, no median entre un sujeto y un objeto sino que constituyen la posibilidad misma de la objetividad. “Sostengo que los fenómenos no son el mero resultado de ejercicios de laboratorio diseñados por sujetos humanos; más bien, los fenómenos son patrones diferenciales de materialización («patrones de difracción») producidos a través de complejas intra-acciones agenciales de múltiples prácticas materiales-discursivas o aparatos de producción corporal, donde los aparatos no son meros instrumentos de observación, sino prácticas de delimitación —(re)configuraciones materiales específicas del mundo— que se vuelven materia. Estas interacciones causales no tienen por qué involucrar a los seres humanos”. Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007, p. 140.

<sup>22</sup> Cf. Likavčan, Lukáš, *Introduction to Comparative Planetology*, Viena, Strelka Press, 2019.

del clima, de la exploración espacial, de problemas ambientales. Imágenes satelitales, modelos computacionales y recopilación de datos que se producen mediante diferentes infraestructuras de sensores en la Tierra.

En este sentido, es necesario subrayar dos cuestiones. En primer lugar, a diferencia de imágenes como *Blue Marble*, las imágenes disponibles en la actualidad son producidas por aparatos no humanos; son lo que Harun Farocki llama “tomas fantasmas”. Si en un momento la figuración planetaria surgía de imágenes de la totalidad del planeta Tierra como esfera celeste, en la actualidad las figuraciones surgen de aparatos que recolectan datos brutos que provienen de una multiplicidad de sensores planetarios. Los sensores producen solo una imagen de lo planetario desde la opacidad de datos parciales, esto es, son imágenes sintéticas ensambladas mediante algoritmos computacionales (son imágenes operativas, no representativas).<sup>23</sup> En segundo lugar, quisiera subrayar, recuperando ciertos trabajos de Jennifer Gabrys, que se trata entonces de declinar aquello que Wark llama “aparatos” en términos de *sensores*. En la actualidad, solo es posible una figuración planetaria mediada por sensores humanos y no humanos. Esto significa que la figuración planetaria, donde la forma es una tectónica, debe pensarse como una interfaz de sensores. En este mismo sentido se entiende el giro hacia lo no humano en la producción visual, esto es, la automatización generalizada en la creación de imágenes. La tarea es indagar una tectónica de la forma en la interfaz de sensores que permiten captar fenómenos más allá de nuestra sensibilidad.

Atender a los sensores permite avanzar en dos direcciones, no solo en el desplazamiento de la alegoría al collage que señalaba Heise, sino en cómo la posibilidad misma de formular la cuestión del Antropoceno surge de una computación planetaria. Gabrys va a sostener que para pensar esto hay que dar cuenta del *devenir ambiental de la computación*. Esto supone atender, ante todo, a prácticas de monitoreo mediante sensores ambientales distribuidos. En

<sup>23</sup> En la clásica definición de Farocki: “llamé «imágenes operativas» a estas imágenes que no están hechas para entretener ni para informar. Imágenes que no buscan simplemente reproducir algo, sino que son más bien parte de una operación”. Farocki, Harun, *Desconfiar de las imágenes*, trad. Julia Giser, Buenos Aires, Caja Negra, 2015, p. 153. Cf. Parikka, Jussi, *Imágenes operativas*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2025.

la actualidad, no solo los satélites monitorean el clima: hay sensores de calidad del aire, de actividad sísmica, de vida salvaje. Los sensores funcionan entonces como la máquina de percepción contemporánea, pero no deben interpretarse como si permitieran una representación más precisa o adecuada de lo que es el planeta. Por el contrario, los sensores, en tanto dispositivos de teledetección que recopilan datos, crean nuevos entornos y programan la Tierra. Por paradójico que resulte, la figuración planetaria como alteridad inquietante se produce en redes de sensores humanos y no humanos. Los sensores, entonces, están cambiando el sujeto de la experiencia, lo que exige el desarrollo de “nuevas teorías de la percepción que no se basen en un sujeto antropocéntrico a priori ni en una relación mediada entre sujeto y objeto. La percepción aquí no se refiere exclusivamente a las modalidades humanas de percepción, sino que tiene que ver con formaciones distribuidas y conjunciones de experiencias entre sujetos perceptivos humanos y no humanos, en y a través de los ambientes”.<sup>24</sup>

Las redes de sensores constituyen en la actualidad una forma de computación ubicua que no vuelve al planeta más visible, sino más invisible: se trata de la monitorización de personas, infraestructuras y acontecimientos mediante la captura de datos a partir de una multiplicidad distribuida que mide variables simples. Por ello mismo, los sensores no representan el planeta, sino que lo “constituyen”: “Los ambientes no son telones de fondo fijos para la implementación de dispositivos sensores, sino que participan en procesos

<sup>24</sup> Gabrys, Jennifer, *Program Earth: Environmental Sensing Technology and the Making of a Computational Planet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016, p. 22. Me interesa destacar la vinculación de esta teoría de la percepción con lo que Joanna Zylińska denomina “la máquina de percepción”. Si desde su libro *Nonhuman Photography* ha indagado la fotografía como una inscripción de luz, materia y tiempo que excede lo antropocéntrico, en el libro *The Perception Machine* avanza con una teoría de la máquina de percepción que va más allá de la fotografía. Escribe Zylińska: “mostrar el funcionamiento de la máquina de percepción en la que vivimos actualmente, profundizando cada vez más en ella, desde lo ambiental y lo social, pasando por lo computacional, hasta llegar a lo neuronal. También he argumentado que cada vez nos vemos más observados, rastreados y tocados por un volumen cada vez mayor de cámaras, escáneres y sensores, al tiempo que emergemos como «nosotros» precisamente a través de este proceso de percepción maquínica. Por lo tanto, el aparato de imagen maquínica tiene una función predictiva: nos proyecta hacia el futuro por medio de imágenes, al tiempo que reproduce una determinada versión de ese futuro ante nuestros ojos”. Zylińska, Joanna, *The Perception Machine: Our Photographic Future Between the Eye and AI*, Cambridge, MIT Press, 2023, p. 222.

de devenir junto con estas tecnologías”.<sup>25</sup> Se da un doble proceso: la computación se vuelve ambiental y los ambientes se vuelven computacionales. Lo que significa que existe una co-constitución entre sensores y ambientes.

La palabra “sensor” remite a cualquier forma mediante la cual las computadoras introducen datos en procesos de cálculo internos que retornan como otros datos. En principio, se pueden pensar los sensores como dispositivos de entrada que permiten la monitorización del ambiente, y así su medición y cálculo. Pero, al mismo tiempo, producen el ambiente que tienen que registrar; son procesos en tanto “formas de dar forma”. Dicho de otro modo, los sensores generan compromisos experimentales que concretan nuevos existentes y ambientes. No es el esquema sujeto-objeto redefinido, donde el lugar de sujeto ahora es delegado en dispositivos de monitoreo artificiales que registran el mundo, como si fuera una relación entre existentes preconstituidos, sino un proceso que configura los existentes en su intercambio. Lo planetario deja de ser un objeto antecedente para entenderse como un proceso que va constituyendo existentes y relaciones. Por ello mismo, lo planetario no es sino el nombre de una multiplicidad: “La monitorización más distribuida que realizan los sensores medioambientales apunta a las formas en que la Tierra podría representarse no como un mundo, sino como muchos”.<sup>26</sup>

La cuestión a pensar es cómo lo planetario se reconfigura a través de la computación. Si la computación es un proceso que computa datos para llegar a otro punto de síntesis, la programación es el modo de hacer operativa esa computación. La programación es un modo de generar operaciones que se articulan a través de los dispositivos sensores. Si las tecnologías transforman los objetos en información, producir información genera nuevos objetos, genera diferentes realidades, no las refleja. La expansión de tópicos de monitoreo co-constituye los ambientes. En este sentido, la tecnología digital se compone de disposiciones materiales procesuales que permiten pensar la distribución de la experiencia en y a través del ambiente. La programación de sensores genera y materializa entidades, creando nuevos sujetos de experiencia. Los sensores, de este modo, no generan un mapa del territorio, sino un campo de resonancia y

<sup>25</sup> Gabrys, *Program Earth...*, op. cit., p. 9.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 14.

de relaciones compuesto de múltiples aspectos. Es una “oportunidad para compromisos polifónicos entre máquinas, sujetos, temporalidad y materialidades”.<sup>27</sup> De allí que no sean solo un lugar de vigilancia, medición y control, sino también de experimentación abierta.

### Fricción de mundos desestructurantes

Avanzar en una tectónica es declinar la pregunta por la forma, indagando no solo la interfaz de sensores, como infraestructura de la sensibilidad contemporánea, sino cómo su mismo procesamiento exige una inteligencia sintética, una articulación de inteligencia artificial y humana. Una tectónica se da en la composición entre infraestructura sensible e infraestructura cognitiva. Ahora bien, una tectónica trabaja siempre en el movimiento de placas: sea la interfaz de sensores, sea la inteligencia sintética, es necesario pensar una geografía vertical, el espesor de capas que se superponen. La cuestión es que entre las placas, que nunca son discretas, se producen siempre fricciones. Si el devenir ambiental de la computación permite entender la Tierra como programación habilitada por sensores, esto mismo genera una multiplicidad de mundos. Es precisamente esta multiplicidad la que requiere un pensamiento de la *fricción*. Este concepto, recuperado de ciertos trabajos de Anna Tsing que piensan una etnografía de lo global, no solo permite pensar la interconexión entre diferencias a partir de fragmentos contingentes, sino que se inscribe precisamente en una metafórica tectónica.<sup>28</sup> La fricción no es resistencia; es productiva e inestable, es la diferencia, el movimiento en el espesor de las placas de la Tierra.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>28</sup> Cf. Tsing, Anna Lowenhaupt, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.

<sup>29</sup> En su libro *Los hongos del fin del mundo*, Anna Tsing reintroduce el concepto de “fricción” para pensar diferentes ontologías. Tsing señala que diferentes textos vinculados al “giro ontológico”, como las obras de Eduardo Viveiros de Castro o Eduardo Kohn, están preocupadas por la creación de mundos que interrumpan el hilo discursivo del sentido común. Las ontologías alternativas muestran que otros mundos son posibles. Y, en este sentido, son centrales los trabajos que abren a pensar ontologías no humanas en tanto todo organismo forja un mundo. En este marco, Tsing señala que “los diversos proyectos de construcción de mundos se solapan. Mientras que la mayoría de los estudiosos utilizan la ontología para segregar las perspectivas una a una, pensar en términos de creación de mundos posibilita la estratificación y la fricción históricamente consecuente”. Tsing, Anna Lowenhaupt, *Los hongos del fin del mundo*, trad. Francisco J. Ramos Mena, Buenos Aires, Caja Negra, 2023, p. 47.

En este marco, me interesa recuperar ciertos textos de Patricia Reed donde la tectónica como forma aparece tematizada como diagrama: una escritura tectónica de lo formal. Si la figuración planetaria es imposible —si es el nombre de una alteridad inasible—, entonces la tectónica es la estratificación de esas formas de imposibilidad que, sin embargo, producen mundos. Reed sostiene que un mundo se compone de contenidos, de su identificación y de la configuración de sus relaciones. La identificación de contenidos y relaciones permite una orientación práctica: modelos para navegar el mundo, criterios de habitabilidad. Así, la configuración de un mundo se desarrolla en la práctica. Sin embargo, lo decisivo es otra cosa: al interior de cada mundo y entre mundos se producen fricciones. Un mundo es más perdurable cuantas más fricciones logra absorber; o, dicho de otro modo, un mundo se agota cuando ya no puede procesar las fricciones que lo habitan. La tarea consiste, entonces, en “reconocer el umbral de fricciones insuprimibles que germinan desde el interior de un mundo existente”,<sup>30</sup> lo que equivale a hacer inteligible su incompletitud. Y reconocer su incompletitud es, a su vez, reconocer su fin.

La configuración de un mundo —contenidos, identificaciones, relaciones— conlleva también ideales narrativos de futuridad que le otorgan continuidad a pesar de las fricciones. Cada mundo comporta un género de futuridad propio que condiciona sus posibilidades inventivas y limita sus umbrales de transformación. Solo al reconocer las fricciones insuprimibles que vuelven contingente un mundo es posible advertir que el género de futuridad que lo sostiene ya no resulta ni sostenible ni deseable. Y es ahí donde se habilita una invención radical. Tal invención requiere figuraciones que trabajen en el umbral mismo de esas fricciones: figuraciones capaces de configurar una futuridad inasimilable para el mundo tal como es. La pregunta que se impone es cómo indexar una habitualidad posible a esa futuridad imposible. Esta es precisamente nuestra situación contemporánea. Habitamos un umbral de fricciones que interrumpe nuestras formas de orientación y desestabiliza la configuración dominante del futuro. Se trata de una fricción de segundo orden: no solo la fricción interna de un mundo consigo mismo, sino la fricción entre mundos.

<sup>30</sup> Reed, Patricia, “The End of a World and Its Pedagogies” en *Making & Breaking* [en línea], n.º 2, 2021. URL: <https://makingandbreaking.org/article/the-end-of-a-world-and-its-pedagogies/>

En esta tensión aparece también la diferencia entre la creación de un mundo común y la existencia de múltiples mundos.

La apuesta pasa por buscar figuraciones capaces de indexar formas a las fricciones: una implicación estructural desestructurante. ¿Cómo dar lugar a esa figuración? Aquí entra en juego la idea de forma tectónica. Frente a un mundo globalizado que aplanar superficies y reduce dimensiones, se trata de activar formas que trabajen con el espesor, con los estratos del suelo: una *verticalidad densa*. Esto da lugar a diagramas, a una diagramática pensada como dinámica de fricciones. Si hay una forma-Antropoceno, es precisamente una figuración de fricciones tectónicas. Reed afirma: “[...] la habitabilidad planetaria debe priorizar el «espesor» estructural, partiendo de un énfasis en los «sitios» [sites] de relación que son inherentes a las condiciones formales de dimensionalidad aumentada. Dentro de un marco referencial de estas características, el problema pasa de cuestiones sobre dónde están las cosas (como entidades autónomas) a cómo las cosas se «unen»”.<sup>31</sup> Esto exige pensar una *diferencia sin separabilidad*, es decir, figuraciones de fricciones planetarias que abran paso a otras configuraciones de futuridad.<sup>32</sup>

La cuestión, entonces, es cómo relacionarnos con una futuridad imposible sin reducirla a los marcos del mundo existentes, esto es, preguntar cómo no forzar lo extraño dentro de paradigmas de conocimiento familiares. Si utilicé la expresión “diagrama” para pensar la forma tectónica de la figuración planetaria, es porque es necesario dar lugar a una cierta gramática, una escritura formal, que trabaje en la composición de infraestructuras sensoriales e infraestructuras

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> La expresión “diferencia sin separabilidad” es recuperada de trabajos de Denise Ferreira da Silva donde aborda la necesidad de tramar un concepto de diferencia que exceda los supuestos modernos que definen la “diferencia cultural”. Ferreira da Silva se pregunta: “¿Qué pasaría si, en lugar del Mundo Ordenado, imagináramos cada ser existente (humano y más que humano) no como formas separadas que se relacionan a través de la mediación de fuerzas, sino como expresiones singulares de todos y cada uno de los demás seres existentes, así como del todo entrelazado en/como el cual existen? ¿Y si, en lugar de buscar en la física de partículas modelos para elaborar un análisis más científico o crítico de lo social, recurriéramos a sus hallazgos más inquietantes, como la no localidad (como principio epistemológico) y la virtualidad (como descriptor ontológico), como descriptores poéticos, es decir, como indicadores de la imposibilidad de comprender la existencia con las herramientas del pensamiento, que no pueden sino reproducir la separabilidad y sus auxiliares, a saber, la determinación y la secuencialidad?” Ferreira da Silva, Denise, “Difference Without Separability” en *e-flux Journal* [en línea], n.º 36, julio de 2016, URL: <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/difference-without-separability/>

cognitivas. No es posible pensar el Antropoceno sin la mediación técnica de recolección de datos, pero por eso mismo es necesario pensar cómo hacemos otra cosa con eso. Es precisamente esto lo que abre el concepto de fricción: indagar los movimientos tectónicos en las infraestructuras de sensores que producen la imaginación del planeta. Con esto quiero decir que no se trata de restituir ningún tipo de idealización tras una imagen armónica del planeta. Por el contrario, una tectónica busca indagar formas en la fricción en capas: 1) en la interfaz de sensores humanos y no humanos (construir nuevos modos de datar lo que existe); 2) en la inteligencia sintética como modos de cognición (nuevos modos de programar lo que existe); 3) la fricción siempre se da en el choque de capas tectónicas, esto es, entre sensores, entre inteligencias y entre sensores e inteligencias. Fricciones en este mundo, intramundanas, en vistas a otro mundo indexado por otra futuridad, intermundana. Combinar la desidentificación con este mundo con un compromiso afirmativo con otros mundos posibles.

## Cierre

En un pasaje central de su libro sobre el Antropoceno, McKenzie Wark identifica de este modo el desafío del pensamiento crítico del siglo XXI:

El pensamiento crítico de principios del siglo XXI expresa el deseo de otra vida de dos maneras principales. Una es el resurgimiento de una especie de subjetividad revolucionaria, un sublime leninista psicoanalítico. La otra es una especie de absoluto especulativo, una teoría purificada de cualquier dimensión fenomenológica meramente humana y liberada en un cosmos hipercaótico o vitalista. La primera radicaliza la categoría del sujeto; la segunda absolutiza la categoría del objeto. Lo que tiende a quedar evacuado en ambos casos es la parte intermedia, el medio entre el objeto y el sujeto.<sup>33</sup>

En el recorrido realizado, he intentado señalar que recuperar ese medio, esa medialidad que incluso excede su determinación desde el binomio sujeto-objeto, supone construir una nueva teoría de la forma. Mi hipótesis es que la figuración imposible de lo planetario como alteridad se puede construir desde la forma como tectónica de

<sup>33</sup> Wark, *Molecular Red...*, op. cit., p. 126.

fricciones. Para decirlo de modo simple: *la teoría de la forma-Antropoceno es aquella de una tectónica.*

Una tectónica es una teoría de la medialidad o la mediación, que destituye la hipóstasis del sujeto (del neomaterialismo relacional posthumano) y destituye la hipóstasis del objeto (de la reinención del absoluto de cualquier realismo). Acentuar la forma, estimo, permite construir una perspectiva que evita la tentación del sujeto de los materialismos posthumanos que reifican la agencia y la tentación del objeto de los movimientos especulativos que reifican la exterioridad. De modo que la tarea actual parece surgir de un contraste con dos tendencias centrales de la escena teórica. De un lado, la preeminencia de los materialismos posthumanos, cuya extensión de lo humano en una ontología relacional muchas veces omite no sólo una reflexión sobre la forma, sino sobre su estratificación. Una tectónica siempre declina la relación en un *pensamiento de la diferencia*. De otro lado, el acento en la suspensión del vínculo sujeto-objeto desde una exterioridad absoluta muchas veces prescinde de una indagación sobre los modos del afuera, sobre su devenir. Por ello, una tectónica indaga las fricciones en una percepción distribuida en aparatos. Se trata de avanzar hacia un *formalismo* de nuevo cuño.

El acento en la mediación es una indagación de lo inhumano en lo humano, esto es, de una exterioridad inhumana inerte en el corazón de lo humano. La forma como dinámica de placas tectónicas en fricción es una mediación que siempre se ubica entre procesos de acción y reacción, de actividad y resistencia, esto es, entre la organización y la desorganización final. Este formalismo no se construye desde una definición del lenguaje como estructura ni desde una sistematización de los tropos retóricos que constituyen la figuración. Por el contrario, la forma es un conjunto de patrones desde los cuales se da una dinámica de la diferencia, que conecta y desconecta. Como señala Tsing, hay que indagar el juego de las formas no solo en tanto medio de la interacción entre las cosas, sino en tanto infraestructura material que las constituye. Hay formas en movimiento ahí afuera, formas que se producen en la fricción entre los seres. Por ello, la tarea es construir una teoría de la forma en la dinámica de esas fricciones, estratificaciones en movimiento, que van haciendo mundo.

Figuración planetaria: la forma-Antropoceno como tectónica de fricciones.

## Bibliografía

- Barad, Karen, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Bratton, Benjamin, *The Stack. Soberanía y software*, trad. Santiago Armando y A. Nicolás Venturelli, Buenos Aires, Interferencias, 2025.
- Colebrook, Claire, "Humanidades posthumanas", traducido por Jazmín Acosta, en *Arqueologías del porvenir* [en línea], 2014. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>
- De Man, Paul, *Alegorías de la lectura*, trad. Enrique Lynch, Barcelona, Lumen, 1990.
- Deacon, Terrence W., "The Hierarchic Logic of Emergence: Untangling the Interdependence of Evolution and Self-Organization" en Weber, B. H. y Depew, D. J. (eds.), *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, MIT Press, 2003, pp. 273-308.
- Deacon, Terrence W., "Emergent Complexity" en Clayton, P. y Davies, P. (eds.), *The Re-emergence of Emergence*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 111-132.
- DeLoughrey, Elizabeth M., *Allegories of the Anthropocene*, Durham, Duke University Press, 2019.
- Farocki, Harun, "Phantom Images" en *Public*, n.º 29, 2004.
- , *Desconfiar de las imágenes*, trad. Julia Giser, Buenos Aires, Caja Negra, 2015.
- Ferreira da Silva, Denise, *Toward a Global Idea of Race*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- , "Difference Without Separability" en *e-flux Journal* [en línea], n.º 36, julio de 2016. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://www.e-flux.com/journal/36/61245/difference-without-separability/>
- , "1 (life) ÷ 0 (blackness) = ∞ - ∞ or ∞ / ∞: On Matter Beyond the Equation of Value" en *e-flux Journal* [en línea], n.º 79, febrero de 2017. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://www.e-flux.com/journal/79/94686/1-life-0-blackness-or-on-matter-beyond-the-equation-of-value/>

- , "In the Raw" en *e-flux Journal* [en línea], n.º 93, septiembre de 2018. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://www.e-flux.com/journal/93/222213/in-the-raw/>
- , "How" en *e-flux Journal* [en línea], n.º 105, diciembre de 2019. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://www.e-flux.com/journal/105/>
- Gabrys, Jennifer, *Program Earth: Environmental Sensing Technology and the Making of a Computational Planet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.
- , *How to Do Things with Sensors*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2019.
- Haraway, Donna J., *Testigo\_modesto*, trad. Emma Song, Buenos Aires, Rara Avis Ediciones, 2021.
- Heise, Ursula K., *Sense of Place and Sense of Planet: The Environmental Imagination of the Global*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Kohn, Eduardo, *Cómo piensan los bosques*, trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht Libros, 2021.
- Likavčan, Lukáš, *Introduction to Comparative Planetology*, Viena, Strelka Press, 2019.
- Lury, Celia; Viney, William; Wark, Scott (eds.), *Figure: Concept and Method*, Singapur, Palgrave Macmillan, 2022.
- Martín, Facundo Nahuel, *Ilustración sensible*, Buenos Aires, IPS, 2024.
- Nunes, Rodrigo, "Del punto de vista de la organización", traducido por Sofía Benencio, en *Arqueologías del porvenir* [en línea]. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/>
- Paglen, Trevor, *Experimental Geography*, Nueva York, Melville House, 2009.
- Parikka, Jussi, *Imágenes operativas*, trad. Maximiliano Gonnet, Buenos Aires, Caja Negra, 2025.
- Reed, Patricia, "Diagrammatics of the Planetary" en *e-flux Journal* [en línea], n.º 101, 2019. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://www.e-flux.com/journal/101/>
- , "Making Ready for a Big World" en *Making & Breaking* [en línea], n.º 1, 2019. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://makingandbreaking.org/article/patricia-reed-making-ready-for-a-big-world/>
- , "The End of a World and Its Pedagogies" en *Making & Breaking* [en línea], n.º 2, 2021. Consultado el 04/10/2025. URL: <https://makingandbreaking.org/article/the-end-of-a-world-and-its-pedagogies/>
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Death of a Discipline*, Nueva York, Columbia University Press, 2003.

- Tsing, Anna Lowenhaupt, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, *Los hongos del fin del mundo*, trad. Francisco J. Ramos Mena, Buenos Aires, Caja Negra, 2023.
- Wark, McKenzie, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*, Londres, Verso, 2015.
- , *El capitalismo ha muerto*, trad. Federico Fernández Giordano, Barcelona, Holobionte Ediciones, 2021.
- Zylinska, Joanna, *The Perception Machine: Our Photographic Future Between the Eye and AI*, Cambridge, MIT Press, 2023.

**traducciones**

# Representación y representación política moderna: un diálogo con Jorge Dotti<sup>1</sup>

GIUSEPPE DUSO

TRADUCCIÓN: EZEQUIEL PINACCHIO

<sup>1</sup> N. del T.: Compartimos este apartado del libro de Giuseppe Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Milano, FrancoAngeli, 2022, que no ha sido incluido en la versión en castellano: *Federalismo. Para reinventar la democracia*, trad. M. X. González y edición de F. Callegaro, Rosario / San Martín, Facultad Libre / LIMES - UNSAM, 2025. Si bien en lo fundamental se trata de una traducción del texto tal como figura en el original, a partir del intercambio con el traductor, el autor del libro, Giuseppe Duso, ha introducido algunas modificaciones y agregados puntuales con el fin de que el planteo gane en autonomía relativa respecto de la totalidad del libro.



**S**i se reconoce en Platón la comprensión filosóficamente más aguda y adecuada de la estructura de la representación,<sup>2</sup> surge entonces la pregunta de qué relación tiene ésta con la representación política moderna; y para abordar esta cuestión resulta útil confrontar nuestra perspectiva de la teología política con la concepción de Jorge Dotti.<sup>3</sup> Dotti es, de hecho, uno de los pocos intérpretes que no ve la clave de la teología política en el carácter absoluto de la soberanía, sino en el núcleo estructural de la representación. Nuestra afinidad con su lectura de la teología política se sustenta en que él también considera la representación como algo central, no sólo para la política, sino como “mediación crucial” para la experiencia humana en cuanto tal. Sin embargo, esta afinidad encuentra su límite en el hecho de que Dotti considera que el movimiento de trascendencia propio de la representación se habría de realizar en la soberanía estatal, sin llegar a advertir las aporías que son inherentes a tal dispositivo. En consecuencia, para Dotti, la recaída en la inmanencia no es el resultado lógico de la soberanía sino más bien el efecto de traicionarla, un desvío que se produce cuando la representación (*Repräsentation*) pierde su finalidad propia, constituida en torno a la justicia y el bien común, para convertirse en representación [*Vertretung*] de intereses particulares. La confrontación con la interpretación de Dotti parece útil, por tanto, para tratar de aclarar el tema de la teología política en la modernidad y, sobre todo, el sentido que tiene para nuestro

<sup>2</sup> N. del T.: Para una comprensión del modo en que el autor entiende la estructura de la representación en Platón, el lector dispone en castellano del primer capítulo de Duso, Giuseppe, *La representación política*, trad. G. Losada, San Martín, UNSAM, 2015.

<sup>3</sup> Retomo aquí el párrafo dedicado al pensamiento de Dotti contenido en “Teología política y secularización moderna”, en M. Basso, M. Piccinini (eds.), *Doctrinas políticas, conceptos, comunidad de discurso. En diálogo con Merio Scattola*, Padua, Universidad de Padua, 2020, especialmente pp. 59, 67, en donde se tienen especialmente en cuenta los ensayos de Dotti, “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, publicado en *Avatares filosóficos*, n° 1, 2014, pp. 25-54; y “El Hobbes de Schmitt”, publicado originalmente en *Cuadernos de Filosofía*, n° 32, 1989, pp. 57-69, luego reeditado en el n° 6 de *Conceptos Históricos*, 2018, pp. 148-164 (de ahí se toman las citas).

presente. Mientras que para Dotti, tanto por las implicancias del mismo razonamiento filosófico como por experiencias políticas concretas (entre gobernantes y gobernados), se impone el deber de ser fieles al núcleo originario de la dimensión estatal, batallando contra las resistencias, las oposiciones y las degeneraciones de tipo particularista; para nosotros, en cambio, es precisamente la pretensión universalista de la *voluntad general* inherente al dispositivo de la soberanía lo que debe ser puesto en discusión.

Para esclarecer los puntos en los que se cruzan nuestros itinerarios, es decir las investigaciones de Dotti con las nuestras, se debe considerar ante todo que, al ser estructural para la experiencia y para el pensamiento, y por constituir el nodo central de la teología política, la representación se identifica con el problema mismo de la filosofía política. En efecto, como hemos dicho en otras ocasiones, no se trata tanto de la trascendencia, sino de aquella tensión dirigida hacia la idea que resulta necesaria para la comprensión de la experiencia y de la práctica, lo mismo que para su orientación. Tanto en la interpretación de Dotti como en la nuestra, adquieren relevancia los ensayos schmittianos de la segunda década del siglo XX, y por tanto la temática de la idea y de la visibilidad que emerge en ellos. El Estado no se entiende como mera máquina, sino como instrumento necesario para la realización secular de aquel derecho en el que la instancia de justicia se muestra superior y no reducible a la *forma política*. Entonces, en la medida en que involucra la estructura de la representación, la decisión soberana no implicaría una voluntad arbitraria, sino la necesaria referencia a la justicia.

El nexo de la representación aparece así como el elemento estructurante de la soberanía y constitutivo (*vertebrador*) del Estado: Dotti lo considera como un nexo vertical, es decir, realizado en un mando político que siempre proviene de arriba. Naturalmente, él tiene presente que en el procedimiento racional del Leviatán que culmina en la figura del soberano, el proceso de *autorización* tiene mucha relevancia; pero, con razón, niega que de allí surja algún protagonismo efectivo de los ciudadanos o algún tipo de poder “desde abajo” –inmanente–. Al igual que Schmitt, Dotti considera que el soberano no es sólo un resultado del pacto, sino un presupuesto del mismo. De este modo, la representación, identificada con la soberanía, aparece como categoría *moderna*, que caracteriza esa concepción teológico-política nacida con Hobbes y que encuentra su plenitud

en el pensamiento de Schmitt. El Estado aparece entonces como la expresión verdadera del carácter innegable de la estructura representativa, de la “decisión perenne que va imponiendo realizaciones inmanentes del elemento trascendente”,<sup>4</sup> es decir, de la operatividad de la idea en la experiencia. Para respaldar esta decidida afirmación de la trascendencia, Dotti se refiere precisamente al “cristal de Hobbes” y a “la coronación de la Reforma”.

Para esta identificación sin reservas de la representación y de lo teológico-político con el Estado, resulta especialmente relevante y esclarecedora su interpretación de Hobbes, a la cual define como “de inspiración schmittiana, aunque no se encuentran en Schmitt indicaciones en este sentido”.<sup>5</sup> Esta interpretación tiene como base el significado que se atribuye a la figura del ateo. Un ateo, o un “insensato”, es aquel que “niega que sea posible un régimen de justicia como orden imparcial en el que se realiza una idea de bien común” que no se reduzca al egoísmo de sus miembros. El ateo es el que se opone a la constitución de la *polis* justa, a lo político (*das Politische*), y a la decisión que genera esa universalidad artificial que erradica el antagonismo natural. El ateo es, en definitiva, quien “en su corazón afirma que no existe algo como la justicia”.<sup>6</sup> Como se puede observar, en esta interpretación, se identifican sin más la función soberana del Estado y el movimiento de trascendencia implicado en la idea de justicia.

Sobre esta figura y, por lo tanto, sobre la argumentación relativa a la transición de lo natural a lo político, se basa la propuesta de Dotti, quien ve la referencia a la instancia trascendente no solo en el ejercicio del poder por parte del soberano-representante, sino también en ese escenario del contrato (al que Schmitt no le da mucha importancia) en el cual los individuos son los sujetos. En efecto, la decisión que lleva a los individuos a trascender el estado natural y establecer la sociedad civil, es decir, a dejar de lado sus intereses inmediatos y su orgullo para vivir en la *polis*, no estaría motivada por un miedo genérico a los otros o a la muerte, sino por el “temor de Dios”, que coincide con la decisión en favor de ciertos valores, en función de los cuales se acepta que alguien, aunque sea un igual, decida sobre la justicia y haga efectiva la protección que nos permite vivir en libertad. De este modo, la referencia a

<sup>4</sup> Dotti, Jorge, “El Hobbes de Schmitt”, *op. cit.* p. 156.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>6</sup> *Ibidem.*

Cristo puede verse también, laicamente, como la renuncia a ser juez sobre la propia causa (renuncia central en las doctrinas del contrato social), para que reine un orden justo. En resumen, en el mismo acto del contrato se ve una *opción por la justicia* y, por tanto, el movimiento típico de la representación como implicación de la idea [N. del T.: en este caso, la idea de justicia], que entonces no estaría confinada tan sólo al ejercicio del poder propio del soberano-representante.

Desde el punto de vista teórico, la identificación de la representación con la soberanía encuentra su confirmación en el modo en que Dotti considera la interpretación schmittiana del pensamiento de Rousseau y, desde el punto de vista de la democracia contemporánea, en el significado que le da a la legitimación popular del poder y a la participación de los ciudadanos. En relación con la interpretación de Rousseau, es preciso acordar con Dotti en su análisis ya que no considera la oposición al principio representativo hobbesiano como una vía de escape, sino más bien como una innovación complementaria de la lógica de la soberanía.<sup>7</sup> A este propósito parece que se puede afirmar, no solo que el pueblo como poder constituyente vive concretamente en el Estado constituido que es su realización, como dice Dotti, sino que, en Rousseau, la misma acción constituyente hace necesaria la mediación del gran legislador, quien desempeña precisamente una función representativa. Por consiguiente, acordamos con Dotti en que los principios de identidad y representación no son más que una “diferenciación interna del principio representativo”.<sup>8</sup>

La interpretación de Dotti capta en el pensamiento schmittiano esa complejidad de la relación entre derecho y Estado, entre idea y plano mundano, entre la justicia y la fuerza, que se pierde en las interpretaciones que lo reducen al decisionismo y a una concepción política enteramente basada en el nihilismo. Sin embargo, nos parece que su interpretación no tiene plenamente en cuenta la radical separación [*Trennung*] que Hobbes pretende realizar respecto al pensamiento anterior, mediante una *nuova scienza* la cual tiende a proporcionar una concepción unívoca de la justicia con la cual se neutralice el conflicto que surge de los diferentes modos en que se la entiende. Tal operación solo parece posible mediante la reducción de lo justo a un dispositivo

<sup>7</sup> Dotti, Jorge, “La representación teológico-política”, *op. cit.*, pp. 142-146.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 42.

formal que impide formular una pregunta sobre la justicia relativa a los contenidos del mando político, o mejor dicho, impedir que tal pregunta sea decisiva para el orden y la obligación política. Y esta cuestión no está confinada en el ámbito de la mera teoría, puesto que el dispositivo conceptual tiende a su realización histórica, la cual en efecto se concreta a partir de la Revolución francesa. La ley, es decir el mando del soberano (más tarde, del representante del pueblo soberano), es justa en cuanto expresa la voluntad del sujeto colectivo. Entonces, aunque se pudiera reconocer en el acto del pacto una “elección por la justicia” por parte de los individuos, ésta coincidiría con la institución del soberano (que, por otra parte, como dice Dotti, no es solo resultado, sino también presupuesto), y no con la indicación de reglas de justicia a las cuales él debe conformar sus actos. En suma, no hay posibilidad para los súbditos de referirse a un horizonte de justicia para juzgar al soberano: de este modo se les priva de esa relación con la idea de representación, que, siendo crucial para la experiencia, como dice Dotti, no puede no estructurar la experiencia de todos.

Aunque se reconociera en la soberanía la relación con una instancia de justicia, quien eventualmente tendría la tarea de intentar determinar en sus actos lo que es justo en cada contingencia es pura y exclusivamente el soberano –es decir aquel que ejerce el poder (tal como afirma críticamente Voegelin respecto de Schmitt)–, mientras que los ciudadanos renunciarían a esa tarea de tal manera que su elección por la justicia implica su mera obediencia y pasividad política. Esto se debe a que lo que es decisivo para la obligación política no son los contenidos del mando, sino el hecho de que el mando (la ley) provenga de quien está legitimado por el proceso de autorización. Este mecanismo formal, si bien por un lado pretende realizar el orden, por otro viene a negar, contradiciendo, tanto el exceso de la idea de justicia como la estructuración de la relación con la idea para la práctica política de todos.

En el momento en que reflexiona sobre la constitución democrática (desde la óptica de la soberanía), Dotti reconoce en el legislador, precisamente gracias a la función que le es propia, la posibilidad de caer al nivel de una mera representación de intereses, en el plano empírico y económico, pero no considera tal peligro intrínseco al mismo carácter formal del dispositivo de la soberanía, en el cual por un lado se considera justo lo que quiere el pueblo, pero por otro lado esta voluntad del pueblo está determinada en sus contenidos

mediante una lucha entre partidos, de tal manera que se impone como común una voluntad particular.

A la luz de las aporías que se han puesto de relieve, se puede decir que el concepto moderno de representación implica la estructura originaria de la representación, pero al mismo tiempo, contradictoriamente, la niega mediante un intento de fundación inmanente de la política. Si esto es así, entonces el problema que se nos plantea es cómo pensar esa estructura en el marco de *otra manera de concebir la política*, en la cual se impliquen la necesaria relación con la idea de justicia y la politicidad y participación de los ciudadanos. Eso intentamos, en efecto, cuando proponemos el federalismo como vía regia para repensar la democracia.

### Repensar la política, reinventar la democracia.

¿Una solución europea para los  
problemas de los argentinos?

EZEQUIEL PINACCHIO  
(UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL - ARGENTINA)

Reseña de Duso, Giuseppe,  
*Federalismo: para reinventar  
la democracia*, trad. Matías X.  
González, Rosario, Editorial  
Facultad Libre/LIMES, 2025,  
285 pp.

Recibida el 15 de febrero de 2026 —  
Aceptada el 30 de marzo de 2026



“...ustedes, en Italia, están después  
de la democracia; nosotros, antes”.

Giuseppe Duso asegura que la versión en español de su libro es “mejor” que la original, que el resultado es “más eficaz” (p. 254). Se trata de una afirmación curiosa, cuyo

significado es cualquier cosa menos evidente. ¿Cómo es posible que una traducción mejore aquello que se propone traducir? ¿Qué sentido tiene decir que la obra ha conseguido mayor eficacia tan lejos de casa, hablando en otro idioma y para otra gente? A lo largo de estas páginas intentaremos ofrecer una respuesta a estas preguntas. Y, para hacerlo, vamos a reconstruir el argumento desplegado por Duso en el libro, estableciendo algunos contrapuntos con la versión italiana. (Para quien quiera tener una excelente reconstrucción del original en italiano, cuenta en castellano con: Casagrande, Agustín, "Para una historia conceptual de la democracia". Reseña crítica de Giuseppe Duso, *Reinventare la democrazia. Dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini*, Milano, Franco Angeli, 2022, 340 pp.).

## 1. Ni calco, ni copia

Con solo cotejar los índices de ambas versiones ya se advierten diferencias. A simple vista, se percibe el severo "ajuste" que sufrió la obra al aterrizar en estas tierras: de los diez capítulos que componían el original han quedado solo cinco, apenas la mitad. Entre los valiosos materiales que no han logrado cruzar el Atlántico, aquí destacamos "Representación y representación política moderna: un diálogo con Jorge Dotti.", que traducimos y compartimos en este número de *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*. Otro cambio importante se advierte en la distribución del argumento. Mientras en la versión italiana se distinguen claramente dos momentos: "Primera parte: Perché ripensare la democrazia" y "Seconda parte: Pensare in modo diverso l'ordine politico", la traducción elude esta distinción resaltando la continuidad y así la conexión interna entre el trabajo de la crítica y la dimensión propositiva (pp. 268-269). Estos

desplazamientos, que parecen alejarnos del original, funcionan como un acercamiento más directo y más frontal al corazón mismo del planteo. O al menos eso parece sugerir el propio Duso cuando asegura que esta versión es más "compacta y lineal" (p. 19).

Esta firme decisión editorial se expresa, sin disimulo, en la elección misma del título. *Para reinventare la democrazia: dal popolo sovrano all'agire politico dei cittadini* ha sido transformado en español en *Federalismo: para reinventar la democracia*. De este modo, se ubica la dimensión propositiva del libro en el centro de la escena. Es decir, no sólo dice qué es lo que se pretende hacer, sino también establece, desde el comienzo, de qué modo se pretende hacerlo. Lo cual obliga a formular sin más demoras una pregunta, que acaso sea la pregunta: ¿qué es el federalismo?

Como suele ocurrir con las cuestiones importantes, las preguntas más simples de realizar, incluso las más obvias, son también las más difíciles de responder. Avancemos, no obstante, en una primera caracterización del federalismo para obtener una referencia que permita aproximarse a su sentido e incluso una temprana indicación sobre su carácter novedoso y programático.

Casi al final de la introducción que escribió para la versión en español, Duso afirma: "Esta tarea, que se presenta aquí por medio del término *federalismo*, más allá de la tradición a la cual hace referencia, es una tarea nueva; consiste en pensar la democracia más allá del horizonte de la soberanía que condiciona las constituciones democráticas y entonces más allá de la democracia, tanto representativa como directa, ya que estas no constituyen una alternativa, sino que son dos caras de un mismo dispositivo" (p. 18).

## 2. Pensar de otro modo

*Para reinventar la democracia* es preciso, entonces, pensar de otro modo. Pero, ¿cómo pensar de otro modo? Aquí se impone decir unas palabras sobre la historia conceptual *como* filosofía política, es decir, sobre la "radicalización filosófica" que la escuela de Padua le ha impreso a la *Begriffsgechichte* (p. 156).

En la senda abierta por historiadores como Reinhart Koselleck y Otto Brunner, la escuela de Padua asume la existencia de una *Trennung*, es decir, de un "período bisagra" en el cual se constituye el lenguaje político moderno. Este período implica una ruptura, e incluso una auténtica catástrofe, en la cual las palabras clave de nuestro vocabulario político alteraron su sentido, empezando a significar no sólo algo distinto, sino también algo completamente opuesto a lo que antes significaban. La historia conceptual enseña que la asimilación de dichos significados, sin el debido control epistémico, conduce a retro-proyectar sentidos parciales (modernos, eurocéntricos, liberales...) hacia todo tiempo y todo espacio, revirtiendo en una violenta homogeneización de la experiencia humana. *Individuo, libertad, igualdad, derecho, sociedad civil, Estado, etc.*, se imponen como un sentido común que ordena y orienta nuestros modos de vivir y de morir, las maneras de comprender y de hacer. En esto radica, según Duso, buena parte del interés que la historia conceptual puede tener en América Latina: en que se trata de una línea de investigación que permite "cuestionar la supuesta universalidad de la racionalidad con la cual se ha pensado la política en Occidente" (p. 9).

*Pensar de otro modo* supone, en primera instancia, afrontar las consecuencias del carácter específicamente moderno de

nuestra manera de comprender el mundo. Pero esto no es todo; falta algo más. Si los estudios dirigidos por Koselleck demuestran la significativa correlación entre la *Sattelzeit* (es decir, la *Trennung* o "período umbral") y el ciclo revolucionario europeo que va desde 1750 hasta 1850, la radicalización impulsada en Italia permite indagar las condiciones de posibilidad "filosófica" de dicho proceso histórico. Contra todo pronóstico, y por las razones que mencionaremos, en Padua se sostiene que se debe retroceder un siglo entero para hallar la génesis de los conceptos políticos modernos.

## 3. Génesis, lógica, aporía

Avanzar con la historia conceptual *como* filosofía política conduce a cuestionar el alcance de ciertas nociones básicas de nuestro sentido común, como las que sostienen la comparación entre "democracia de los antiguos" y "democracia de los modernos". A la luz de esta perspectiva, se torna evidente que, si bien es cierto que en la historia existen dos modos incompatibles de concebir la democracia, la diferencia no radica en la distinción entre democracia directa (de los antiguos) y democracia representativa (de los modernos), ya que ambas declinaciones pertenecen al mismo imaginario moderno. En efecto, una vez asumida esta ruptura conceptual (*Trennung*), se impone distinguir entre una concepción "clásica" y otra específicamente "moderna" de la democracia, pero en un sentido diferente del habitual. Pues, mientras que en el primer caso la democracia se refiere a una forma de gobierno entre otras posibles, en el segundo, en cambio, se remite a la idea de "soberanía del pueblo". Ahora bien, como explica el libro, la democracia como forma de gobierno se inscribe en un orden compuesto por principios

como los de *pluralidad, gobierno y justicia*; mientras que la "soberanía popular" es un concepto que sólo se comprende sobre la base de premisas estrictamente modernas como *individuo, poder y libertad*.

El segundo capítulo del libro se encarga de reconstruir los conceptos de la democracia moderna explorando su *génesis*, reconstruyendo su *lógica* e iluminando sus *aporías*. En relación con lo primero, Duso afirma que es preciso remontarse hasta la obra de Thomas Hobbes para comprender el surgimiento del entramado conceptual político moderno. Como anticipamos, no es a mediados del siglo XVIII que nace la modernidad política, sino un siglo antes. Por eso, "si nos preguntamos de dónde provienen estos conceptos que se vuelven opinión socialmente difundida a partir de la Revolución francesa, y que informan las modernas constituciones, tenemos que remontarnos al nacimiento de la ciencia política moderna. Por paradójico que pueda parecer, la génesis de los conceptos de la democracia se encuentran ya no en Rousseau, sino en Hobbes" (p. 70).

Las investigaciones realizadas por Duso durante décadas permiten afirmar, sin titubeos, que las páginas del *Leviatán* (1651) alojan el auténtico punto de bifurcación en el cual los términos de la tradición (*potentia, potestas, imperium*, etc.) resultan vacíos de su sentido original y son rellenados con significados completamente nuevos, hasta entonces imposibles, impensables, los cuales harán posible más tarde concebir la democracia (moderna) como "poder del pueblo".

El establecimiento de individuos libres e iguales por naturaleza como punto de partida del argumento hobbesiano conlleva la completa neutralización de las principales categorías de la tradición. Asimismo, la caracterización del estado de naturaleza

como estado de guerra genera el *clima* propicio para que, con el fin de resguardar sus vidas, multitud de individuos consientan en renunciar a su derecho a todo. Mediante un auténtico "pacto para vivir", los muchos habrán de constituir un soberano, fuente de la ley y guardián del orden. Así, la superación del estado de naturaleza da lugar a un estado civil ordenado en torno a un poder absoluto e irresistible (puesto que ha sido autorizado por todos), estado en el cual las disputas en torno al buen gobierno y la justicia quedan clausuradas con la consagración del severo lema: *Auctoritas, non veritas, facit legem*.

Como queda claro en su diálogo con Dotti, Duso considera que el núcleo vital de la construcción hobbesiana radica en el dispositivo de la representación. Ocurre, pues, que la ficción de los individuos libres e iguales reclamaba, si es que se quiere dar lugar a algún tipo de unidad política, la intervención de esa otra ficción, igualmente notable. En los marcos de la tradición que Hobbes viene a liquidar, el concepto de representación existía pero tenía un sentido completamente diferente, ya que la unidad de la *polis*, la comunidad o el pueblo, era concebida como algo natural, es decir, como una entidad previa e independiente de cualquier consentimiento u opinión de los particulares. En esto radica, por cierto, el carácter decisivo de la célebre pregunta hobbesiana: *¿Cómo es posible constituir la unidad política si los individuos son muchos?* En efecto, una vez que se aceptan los términos de esta pregunta, todo el resto del recorrido se impone con implacable rigor lógico.

"La invención de Hobbes se sitúa en este lugar teórico estratégico: en el *Leviatán* propone una teoría de la acción nueva, según la cual es posible que una *persona* (el representante) —a partir de una lógica de puesta en escena que remite a la etimología teatral

del término— no actúe por sí misma, sino *en nombre del cuerpo político*." (p. 76). De este modo se vislumbra el nexo interno entre sujeto individual y sujeto colectivo que define el terreno de la política moderna: a través del representante, la multitud de individuos habrá de constituirse en pueblo (uno, homogéneo, absoluto). La noción de "pueblo soberano" con la cual identificamos la democracia actualmente se inscribe en estas precisas coordenadas. Es este, por cierto, el "horizonte de la soberanía" que, según Duso, debemos sobrepasar para reinventar la democracia.

#### 4. Clásica y moderna

El tercer capítulo del libro se encarga de traer a la luz algunas de las condiciones que hacían posible esa otra forma de la política, previa a la *catástrofe* provocada por la puesta en acción de la ideología moderna. Las principales categorías que Duso rastrea en la tradición, atravesando el pensamiento de Platón, Aristóteles, Marsilio de Padua, Maquiavelo y Althusius, son las de pluralidad y gobierno. La primera, porque permite expresar las diferencias reales que componen la sociedad, otorgando prioridad a las relaciones que constituyen y determinan la voluntad del individuo; y la segunda, porque expresa una función de mando que no se agota en la voluntad soberana, por colectiva que esta sea, sino que remite a un horizonte de justicia que la excede y la orienta.

La reconstrucción del modo en que estos pensadores conciben la constitución, el pacto, la justicia, entre otras realidades y experiencias concretas, permite entender por qué, a pesar de las engañosas continuidades sugeridas por las persistencias terminológicas, no hay punto de

equivalencia posible entre las *partes* de la *polis* o la pluralidad de la *comunidad* medieval, de un lado, y los *partidos* políticos, del otro. Nuevamente, no se trata de que la función de los partidos haya cambiado con la modernidad; el punto a destacar es que la función de los partidos sólo tiene algún sentido al interior de la conceptualidad inaugurada por Hobbes, o sea, en el horizonte de la política entendida como lucha por el poder (legítimo) a través de la representación del pueblo (uno, total). En este sentido, Duso explica que no se deben confundir la pluralidad y el pluralismo; aquello refiere a la constitución misma de la sociedad, a las diferencias objetivas entre sus partes reales; este, en cambio, a multitud de opiniones subjetivas, aleatorias y circunstanciales (p. 129).

El cuarto capítulo del libro es menos lineal pero, en parte por eso mismo, más revelador de la estrategia que define la versión en español. Si bien la estructura se corresponde en gran medida con el sexto capítulo del original, "Buon governo e agire politico dei governanti...", en la traducción se han intercalado apartados tomados de otros capítulos. Son precisos y preciosos "injeritos" que buscan apuntalar la centralidad de las categorías de comunidad plural y función de gobierno en la obra de Althusius. Pues, como Duso no se cansa de repetir, el pensamiento del jurista y filósofo alemán es una fuente insuperable para quien quiera comprender la política en un horizonte alternativo al hobbesiano (p. 117).

Sin embargo, el capítulo en cuestión no se agota en la exégesis de *La Política* (1603). En diálogo con la obra más reciente de Pierre Rosanvallon, se ofrece una serie de contrapuntos en los cuales los dos sentidos de la democracia, el moderno y el clásico, se van recortando y definiendo el uno sobre el

otro. Si de un lado tenemos la democracia como legitimación del poder, del otro se conserva la distinción entre gobernantes y gobernados; si de un lado se impone una democracia de la autorización, con la primacía de las elecciones y el paradójico y sintomático "mandato libre", del otro lado asoma una teoría democrática del gobierno, en donde el accionar de los ciudadanos sea posible, real y efectivo.

## 5. Hacia el federalismo

El último capítulo, "Pensar el federalismo: entre categorías y constitución", retoma una idea que ya hemos mencionado, pero en la cual conviene insistir: reinventar la democracia supone *pensar de otro modo* la política. A contramano de la famosa tesis 11 de Marx, se podría decir que si es cierto que los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, de esto no se sigue sin más que hayan aportado poco a su transformación; al contrario. El modo en que la construcción teórica hobbesiana condiciona las revoluciones políticas del siglo XVIII podría tomarse como "botón de muestra" de la singular eficacia que pueden tener ciertas ideas. Sin embargo, esto no significa que para reinventar la democracia se deba construir otro modelo teórico, como el de Hobbes pero con otro signo ideológico. Tal como lo entiende Duso, el federalismo no implica pensar una "forma política" alternativa, sino una forma alternativa de pensar la política (p. 189). La historia enseña que las experiencias de organización federalista "han terminado por asumir la forma Estado, con su lógica centralista y la pérdida de la función de la pluralidad" (p. 192). De aquí que se deban indicar las categorías a partir de las cuales se abre un horizonte democrático con probabilidades de no ser absorbido por la implacable lógica moderna.

Por eso, aunque por momentos se pueda tener esa impresión, el retorno a Platón, Aristóteles o Althusius no encubre un gesto nostálgico, ni tramita un deseo de "rehabilitación". El "atravesamiento" de los clásicos persigue, en realidad, otros objetivos. Por un lado, permite recortar con mayor nitidez el carácter insólito, excepcional, del dispositivo conceptual con el cual pensamos y hacemos política. Por otro, ayuda a recordar que esta forma de pensar, que no ha existido siempre, tiene una génesis estrictamente "teórica", formal y abstracta, que explica su constante tensión con la experiencia dada, o sea, su potencial transformador, incluso revolucionario. Finalmente, el retorno a los clásicos ofrece una fuente de sentido alternativo, en el cual se recobran ciertas categorías que han permitido y acaso aún permitan pensar la política de otro modo. *Pluralidad, gobierno y justicia* funcionan como las principales coordenadas para una relocalización y reorientación de la realidad efectiva, actual.

La tarea consiste en observar la experiencia contemporánea a través del prisma del federalismo para encontrar allí los soportes reales, no utópicos, de la transformación social y política. Que el federalismo se piense *entre* categoría y constitución quiere decir que se ubica en la tensión, potencialmente creativa, entre formas de saber y determinaciones efectivas de la realidad. El "giro sociológico" que la versión en español le imprime a la historia conceptual *como* filosofía política permite entender mejor, no sólo la exclusión de muchos momentos que el original le dedica a la teología política, sino también el tipo de agenda política e intelectual que se desprende del diálogo entre Europa y América Latina que impulsa el libro, y sobre el cual volveremos al final.

## 6. Re-inventamos o erramos

En el epígrafe de esta reseña se menciona un "antes" y un "después" de la democracia, a la vez que se delimita un "ellos" y un "nosotros". Ellos, italianos, que ya han dejado atrás la democracia; y nosotros, argentinos, que ni siquiera hemos llegado a ella. Ellos, en Europa, con las condiciones dadas para pensar *más allá* de la democracia; y nosotros, en América Latina, en otras condiciones, muy diferentes.

Si destacamos este singular comentario que Jorge Dotti le hiciera a Duso es porque el modo en que exagera la distancia y la diferencia con su colega sirve para justificar la posibilidad de un acercamiento, la deseabilidad de una traducción. Es que, a su modo, esta afirmación recuerda la necesidad de asumir el lugar, o la situación, desde la cual se piensa. Dotti nos advierte, con razón, que no es prudente importar sin más los problemas, conceptos y programas de otros. Pero si no hay soluciones europeas para los problemas de los argentinos, no es sólo porque no hay soluciones estrictamente europeas, sino porque tampoco hay problemas que sean exclusivamente argentinos. Que Giuseppe Duso haya encontrado en la Unión Europea su "ocasión" para repensar la democracia (p. 244) no clausura de antemano la posibilidad de un diálogo productivo con sus ideas. Pero obliga a tomar ciertos recaudos, como señala Francesco Callegaro precisamente en ese diálogo: "[...] porque si bien es cierto que hay un sistema constitucional compartido, que se remonta a las mismas doctrinas político-jurídicas, por otra parte, no podemos dar por sentado que el sentido común se haga la misma idea de la democracia de uno y otro lado del Atlántico" (p. 257).

Este año se cumplen 50 años del inicio de la última dictadura militar. ¡Medio siglo! ¿No es esta una ocasión propicia para repensar la democracia? Si así fuera, podríamos empezar preguntando qué imagen devuelve nuestro sentido común cuando tratamos de pensar aquello que está "antes" de la democracia. ¿No es acaso la dictadura aquello que se impone como oscuro trasfondo sobre el cual se recorta nuestra democracia, con sus contornos más o menos luminosos?

¿Y "antes" de la dictadura? ¿Qué encontramos cuando intentamos imaginar lo que había "antes" de la dictadura? El extendido acuerdo según el cual en 1983 se habría conquistado el "retorno de la democracia" conduce el razonamiento por caminos sinuosos. Inclina a suponer, por ejemplo, que antes de la dictadura era posible hallar esta misma democracia que ahora tenemos. Democracia o dictadura, dictadura o democracia... En un marco de alternancia tan estrecho como este, tan maniqueo y repetitivo, se entiende que cualquier invitación a criticar la democracia despierte sinceras suspicacias. A fin de cuentas, si la única alternativa a esta democracia es aquella dictadura, entonces no hay mucho más que pensar.

Al margen de nuestra extendida y ampliamente justificada sensibilidad al respecto, es crucial entender que esta reacción no constituye un fenómeno aislado. En la mayor parte de Occidente se encuentran obstáculos para pensar alternativas al orden vigente, especialmente entre quienes se dedican a pensar. Es difícil cuestionar el régimen vigente, incluso cuando resulta evidente que en nombre de la "soberanía del pueblo" se consagran mecanismos y procesos donde la voluntad popular casi no cuenta. Parece no alcanzar con ver, una y otra vez, que es en el marco de esta racionalidad formal identificada con la

democracia que se hace posible conducir naciones enteras a la guerra sin más brújula que la dudosa moral de un presidente electo, o que un jefe de Estado se jacte de querer destruirlo, mientras gobierna mediante decretos de necesidad y urgencia, ignorando sistemáticamente las leyes sancionadas por el Congreso de la Nación y los fallos del Poder judicial.

Sin embargo, los reparos contra cualquier crítica dirigida a la democracia persisten. Debido a ello Duso aclara, en varias ocasiones, que sus objeciones se dirigen al modo en que lo democrático (no) se despliega en el horizonte de la soberanía actual, y no a la democracia en tanto tal. El federalismo no pretende atentar contra los valores democráticos de la participación, la igualdad y la libertad, sino contra el dispositivo conceptual y constitucional que les impide alcanzar una manifestación real, concreta y efectiva. Evocar el horizonte de la pluralidad, la función de gobierno y la excedencia de la idea de justicia, no son recetas infalibles para repensar la política y reinventar la democracia. Son apenas un punto de partida, coordenadas mínimas pero fundamentales para constituir otro horizonte filosófico y político. Por eso, si el federalismo es ante todo una tarea, es preciso definir su agenda. Es el propio Duso quien enumera los ejes que se abren para quienes quieran asumir este desafío. Francesco Callegaro, instigador y en cierta medida co-autor de esta traducción (p. 19), los resume en estos términos: “[...] grupos y trabajo, gobierno y economía, libertad y elecciones, federalismo y América Latina” (p. 284). Como se ve, se trata de un programa ambicioso.

“Democracia y federalismo, entre Europa y América Latina...” es el título del diálogo entre Giuseppe Duso, Francesco Callegaro, Matías X. González y varios de los principales referentes de la nueva Escuela de

Padua, con el cual se cierra la obra aquí comentada. Una versión “mejor” que la original porque no duda en traicionar la letra para permanecer fiel a su espíritu, esencialmente filosófico, polémico y propositivo. Un libro más “eficaz” que el italiano, a pesar de algunas evidentes complicaciones en la traducción, porque asume sin titubeos el inmenso desafío de pensar de otro modo, para reinventar la democracia, con todos los riesgos que esto implica.

## reseñas

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

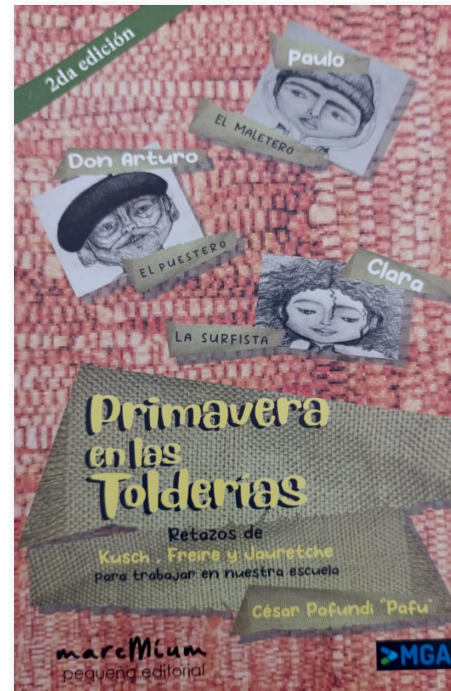
## Las fuerzas del suelo 2

MARIANO GAUDIO  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES — ARGENTINA)

Reseña de:

- Pafundi, César “Pafu”, *Primavera en las tolderías. Retazos de Kusch, Freire y Jauretche para trabajar en nuestra escuela*, Buenos Aires, MareMium y Municipalidad de General Alvarado, 2ª ed. 2024, 74 pp.
- Delfino Polo, Fernando, *Carlos Astrada y Rodolfo Kusch. Diálogo entre el ser y el estar siendo*, Buenos Aires, Ciccus, 2025, 151 pp.
- Staniscia, Alberto, *Dussel y Marx: la exterioridad en debate. Del rechazo a la aceptación*, Berazategui, Teseo, 2025, 338 pp.

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

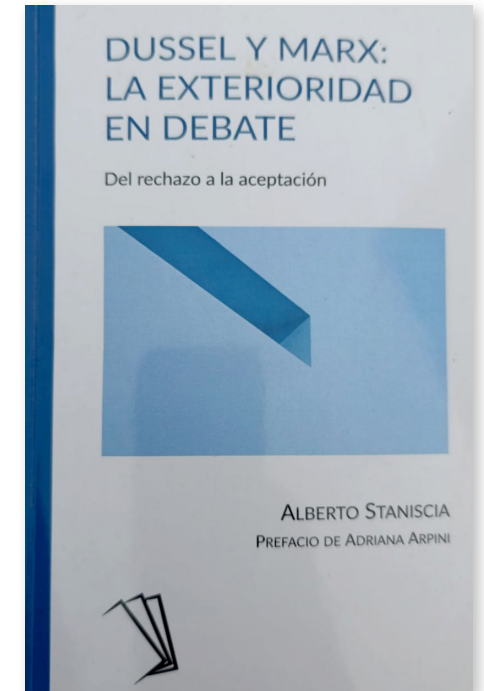


Continuando con el impulso de “Las fuerzas del suelo” del número anterior (*Ideas*, N° 22, pp. 266-284), donde los libros revelaban la necesidad de explorar la raíz telúrica común —lo que denominamos “abajismo”— como una constante de la filosofía latinoamericana y a modo de diagnóstico y prospectiva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



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

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



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

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

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

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

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

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

### 1. Primavera en las toderías de César Pafundi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Dussel y Marx de Alberto Staniscia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Pensar la revolución y la revuelta desde el archivo

CRISTINA PÓSLEMAN  
(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN – ARGENTINA)



Reseña de Krtolica, Igor, *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una filosofía de los devenires revolucionarios*, trad. de Patricio Landaeta, Santiago de Chile, Editorial Pehuén, 2025, 99 pp.

Recibida el 20 de febrero de 2026 –  
Aceptada el 17 de marzo de 2026

*Gilles Deleuze y Félix Guattari. Una filosofía de los devenires revolucionarios* ha visto la luz bajo el sello de la Editorial Pehuén, traducido cuidadosamente por Patricio Landaeta.

Algo del orden del ansia revolucionaria palpita en este libro de Igor Krtolica. Algo que, aunque sin intenciones de exceder el registro teórico –no pretende inicialmente ser un manual para la militancia–, recoge la flecha de la línea de pensamiento que insiste en creer en la humanidad y más allá. El libro interpela a sus lectorxs como un texto del presente para el presente, al que cabe atender para, en clave del Nietzsche de Deleuze y Guattari, extraer de él el futuro que urge crear. Pero el presente al que el libro llama, no funciona como una categoría general o abstracta. En cambio, se propone fundamentalmente, pero no sólo –cabe aclarar–, como un mapa de los devenires revolucionarios para lectorxs atravesadxs y reunidxs por el efecto del coloso digital.

La escritura asume un tono que respeta el más puro estilo ensayístico de la tradición filosófica académica. Aunque por momentos se despliega como una praxis que actualiza preguntas y presenta desafíos fundamentales a la filosofía de Deleuze y Guattari, movilizandolos aspectos sensibles que rayan la experiencia vital. Cabe resaltar la maestría con la que el autor maniobra las ligaduras que enlazan las categorías que pueblan los diferentes textos abordados, de manera tal que las duplas: mayor/menor, micro/macro, entre otras, son llevadas a límites que movilizan a cualquiera que haya renunciado a ir más allá de las lecturas estandarizadas.

El libro se presenta como una “clínica universal de los devenires”, atenta a la vitalidad singular de un grupo o de un acontecimiento, que sugiere transformar

la relación con la historia en una relación con los devenires no-históricos que palpitan bajo la superficie de los hechos (p. 11). Pero este pronunciamiento que el autor recoge de la obra de Deleuze y Guattari, para nombrar alguno de los muchos que explora a lo largo del texto, se cuece ahora con otros ingredientes. El abordaje demuestra con creces estar en condiciones de recoger la flecha de estos autores e interrogar la transición ya consolidada de la era del individuo y las masas, a la del dividual y las bases de datos.

Pero la fecundidad de este trabajo no se deja apreciar sino en la medida en que atendemos a la conexión contextual en la cual el autor articula su lectura. Igor Krtolica se hace cargo, desde el principio, de la responsabilidad de pensar la filosofía política de Deleuze y Guattari a más de cincuenta años del Mayo de 1968, pero también de aquel otro septiembre de 1973, cuando Chile se convierte en el primer experimento neoliberal latinoamericano. Recurriendo a la propuesta de François Hartog (*Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, París, Seuil, 2003), Krtolica sitúa el enfoque en un “régimen de historicidad presentista” (p. 10). Efectivamente asumido en este texto, este régimen se ocupa de desentrañar el atascamiento de la dialéctica entre la memoria de las luchas pasadas (la “melancolía de izquierda” de Enzo Traverso) y las posibilidades de emancipación futuras. Fenómeno que Krtolica nombra como “inflación memorial” y que pareciera no abrir ningún futuro (p. 11).

Para explorar este atascamiento, el texto se suma a la ineludible ensayística que insiste en examinar la fecundidad de la pregunta planteada por Spinoza y redescubierta por Reich, sobre por qué los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación. Este interrogante

adquiere en este texto una escalofriante vigencia. Al involucrar a las nuevas tecnologías de control digital, la hipótesis ya no apunta meramente al deseo de la represión visible del Estado o del patrón, sino a una servidumbre maquínica donde los individuos se someten voluntariamente a sistemas y algoritmos que elaboran respuestas de forma “aparentemente” autónoma (p. 14). Krtolica retoma de Anne Alombert (*Schizophrénie numérique*, París, Allia, 2023) el tratamiento de la expresión acuñada por Antoinette Rouvroy y Thomas Berns (“Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation?” en *Réseaux*, n° 177, vol. 1, 2013, pp. 163-196) de “gubernamentalidad algorítmica” (p. 15). Lo inquietante de esta teoría es que supone que el poder se ejerce mediante la regulación anticipativa y la prevención, cortocircuitando las pulsiones en tiempo real antes de que puedan transformarse en proyectos colectivos o deseos singulares portadores de novedad. De ahí que el enigma de la auto represión del deseo encuentra una respuesta concreta en los medios socio técnicos de captura, donde las subjetividades ya están prefabricadas en una especie de supermercado capitalista-digital de posiciones deseantes, y donde, como expresa el autor, sólo nos queda elegir “libremente” a cuál queremos conformarnos (p. 15). Sea nombrado como microfascismo o como fascismo molecular, se trata de una operativa que no necesita de grandes aparatos de propaganda, sino movilizar procesos inmanentes de normalización (p. 56). En este sentido, la propuesta nos deja pensando en que para que estos procesos microfascistas sean inhabilitados, no hay otra salida que aprender sobre el funcionamiento de las redes sociales y la lógica de los algoritmos. Nos deja la pregunta acerca de si la realización de esta tarea está cerca o lejos de ser factible.

Otra marca que compone este presente al que hay que atender, es la inquietud actual por una Nueva Internacional Fascista potenciada digitalmente, donde líderes de extrema derecha utilizan las tecnologías de la información para fines de control y movilización de masas atomizadas (p. 11). El autor concibe este fenómeno como una máquina de guerra capitalista mundial que difumina la distinción entre lo civil y lo militar, combinando operaciones de microinseguridad para reprimir minorías, con el mantenimiento de un orden macrosecuritario global basado en el miedo permanente (p. 16).

Siguiendo la filosofía de Deleuze y Guattari, naturalmente que en este contexto cabe atender a la experiencia esquizofrénica como proceso de producción, donde el inconsciente se conecta directamente con lo real en toda su intensidad. Krtolica se enfoca en la consideración de la esquizofrenia como experiencia de un mundo que fluye, en el que el viviente humano se presenta como *Homo natura* y *Homo historia*, y donde la interrupción de este proceso vital por el encierro psiquiátrico o la asignación de un yo determinado es lo que transforma la ruptura en colapso y la potencia en patología (p. 38). Pero este problema tiene su aplicación particular cuando se trata de la relación entre esquizofrenia y militancia. La experiencia militante de Guattari salpica la hipótesis acerca de la vinculación entre el esquizoanálisis como procura de liberación del deseo de su complicidad inconsciente con las estructuras represivas, con el trabajo de revitalización de las fuerzas sociales estancadas por el ideal ascético del militante tradicional.

En este panorama, la catástrofe ecológica aparece no sólo como una amenaza, sino como una oportunidad, para el capitalismo, de realizar lo que Krtolica, tomando la

categoría de Deleuze y Guattari, nombra como una "destrucción creativa", que significa la integración de la crisis dentro de una nueva valorización ecocida (p. 16). Al respecto es citado Andreas Malm ("Pire que la catastrophe climatique? La catastrophe climatique + le fascisme" en *Contretemps*, 2021) cuando advierte sobre algo peor que la catástrofe climática: la combinación de esta con el fascismo emergente (p. 17).

Frente a este escenario sombrío, Krtolica apuesta por la potencia fabuladora del arte y del pensamiento para la invención de un "pueblo que falta" (p. 183). La célebre fabulación creadora es protegida del riesgo de ser entendida como una simple operación de imaginación. En cambio, se pondera, en la estela del bergsonismo de Deleuze, su condición de facultad visionaria, consistente en inventar un pueblo menor, eternamente menor, en un devenir revolucionario que los algoritmos no pueden anticipar ni cortocircuitar (p. 86).

Pero es sin duda la magnífica lectura de la teoría sobre la creación como acto de resistencia lo que confirma su adhesión incondicional a lo que nos arriesgamos a considerar como una suerte de anhelo deleuze-guattariniano de discontinuar la estela adorniana de la imposibilidad de crear. Aunque cabe resaltar que, en la lectura de Krtolica, la propuesta clínica de Deleuze y Guattari, leída desde nuestro presente, se aleja de cualquier optimismo ingenuo para situarse en las condiciones reales de la creación, que son siempre condiciones de imposibilidad (p. 17). La creación sólo se vuelve inexorable cuando la situación es intolerable, con subjetividades prefabricadas y el control ejerciéndose mediante la predicción algorítmica de nuestras necesidades. Frente a la gubernamentalidad algorítmica que busca reemplazar la novedad por la predicción, la fabulación creadora

aparece como un acto de resistencia vital para construir proyectos colectivos que los sistemas no pueden anticipar. En este sentido, arte y pensamiento se presentan como modos ejemplares de operar el maridaje entre creación y resistencia, siempre que estos no se propongan como meta contemplar lo eterno ni reflejar la historia, sino diagnosticar nuestros devenires actuales para encontrar las grietas por donde el futuro respira (p. 90).

En este despliegue se hace necesaria una aclaración sobre el estilo. Y es que, en este contexto, no es una cuestión estética sino un asunto político que invoca a un pueblo que no existe en los censos, un pueblo menor que se inventa a sí mismo en cada línea de fuga (p. 83). Como nos presenta Krtolica, la clínica de los devenires revolucionarios es, en última instancia, una apuesta por la salud de la humanidad contra todo lo que busca reducirla a una base de datos o a un indicador de mercado (p. 20). Este libro nos facilita una brújula indispensable para navegar la transición ya consolidada hacia las sociedades de control, recordándonos que los efectos del coloso digital dependen de nuestra complicidad.

Ahora bien, llama la atención la profusión de fuentes en lengua francesa, prioritariamente en un francés que responde a las pautas de la academia metropolitana. Así nombra Frantz Fanon, referencia fundamental en la obra conjunta de Deleuze y Guattari, a la teoría que pretende universalizar la experiencia de lxs colonizadxs bajo el canon europeo, ignorando la especificidad de la situación colonial (Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963/2007, p. 36). Para quienes estamos preocupadxs en atender a las políticas de modulación de los archivos con los que lidia una investigación, que consideramos la dimensión que instituye

nada menos que cuáles poblaciones son incluidas y cuáles se excluyen, esta escasa referencia a "otros" archivos implica otra cosa más que un dato de color. Inmediatamente nos preguntamos si se trata de algo que debemos incorporar como marca contextual epistemológica –de mínima–, y entenderla como testimonio histórico filosófico de la persistencia del estilo de la hermenéutica occidental eurocentrada; o si se trata de una inconsistencia epistémica en la propia producción de lxs ensayistas de la obra de Deleuze y Guattari, que debemos asumir, entonces, como objeto fundamental de una crítica. En todo caso, tensando aún más las clavículas de la clínica de los devenires revolucionarios –tal como este libro nos motiva a hacer–, evocamos nuevamente a Fanon, el psiquiatra antecesor de Guattari en Saint Albain, militante por la independencia argelina, filósofo y escritor, a quien Deleuze y Guattari se refieren a la hora de teorizar los límites de la clínica. Con el filósofo martiniqués en el horizonte, los autores denuncian la violencia epistemológica que supone aplicar el dispositivo del inconsciente edípico como una categoría universal, revelando que, en el contexto colonial, la psicopatología no es un drama familiar privado sino el resultado de una sociogenia donde la estructura racista de la metrópolis modula y fractura la subjetividad de lxs colonizadxs. El propio Guillaume Sibertine Blanc ("El giro decolonial en la psicosis: Frantz Fanon, inventor del esquizoanálisis" en *Revista Cult*, n° 208, 2015), uno de los autores de referencia centrales de este libro, ha trabajado sobre la hipótesis de que Fanon puede ser considerado como el inventor del esquizoanálisis, aduciendo que a partir de la lectura de este autor, Deleuze y Guattari pueden argumentar la imposibilidad de separar la clínica de la política, lo que en el contexto colonial surge de entender que el deseo y

sus síntomas son producciones sociales inmanentes, desplazando así el foco desde el drama individual hacia la estructura de poder metropolitana.

Por otra parte, como lectorxs atentxs a los avances de la ultraderecha en nuestros países latinoamericanos en particular –por supuesto sin dejar de tener en el horizonte lo que ocurre al respecto en otros escenarios contemporáneos–, nos cabe presentar al menos dos inquietudes.

Una tiene que ver con la modulación de la dupla mayor/menor cuando se trata de hacer un parangón entre los movimientos de resistencia de las minorías que pululan a partir de la segunda mitad del siglo pasado y los procesos de proletarización. El autor retoma la posición de Sibertin-Blanc (*Política y Estado en Deleuze y Guattari. Ensayo sobre el materialismo histórico-maquínico*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2017), a quien venimos de citar, quien afirma que “los factores de constitución de minorías no son fundamentalmente otros que los factores de la proletarización”, localizando el origen de estos movimientos en las dinámicas de desarrollo desigual del capitalismo mundial (p. 63). Desde la perspectiva fanoniana, esta equiparación resulta problemática, ya que el proceso de proletarización y el de colonización son considerados inconmensurables debido a que, mientras en la primera la humanidad del sujeto no se discute fundamentalmente –tratándose de una explotación de la fuerza de trabajo–, en la colonización se trata de una prohibición ontológica. La experiencia colonial impone una estructura segregativa que sitúa a las poblaciones racializadas en una zona de no-ser (Fanon, Frantz, *Piel negra, más caras blancas*, Madrid, Akal, 2009, p. 49), donde su identidad colectiva está en crisis perpetua y su propia condición humana es puesta en duda. Por tanto, la lucha de

las minorías colonizadas debe enfrentar la complicidad de la modernidad con la desontologización, exigiendo una clínica que reconozca los límites de los marcos teóricos universalistas europeos frente a la especificidad del “pueblo que falta” en los territorios oprimidos.

Finalmente, para compartir la otra inquietud, retomamos el potente epílogo de Patricio Landaeta, quien lanza una alerta frente a la retórica antiestatalista que palpita en una gran parte de la ensayística sobre Deleuze y Guattari. Landaeta sugiere pensar en la necesidad de articular, en esta clínica de los devenires revolucionarios, memorias y archivos que normalmente son excluidos a la hora de pensar los conflictos en nuestras latitudes, habilitando así una expansión crítica del texto de Krtolica desde archivos de la resistencia situados. Con los cinco años de las revueltas chilenas en el horizonte, el autor del epílogo nos invita a un gesto audaz: pensar *contra* Deleuze y Guattari para rescatar la posibilidad de una institucionalidad que no sea mera captura (p. 98). De acuerdo a esta invitación, nos cabe pensar un Estado y una democracia capaces de hacerse cargo del “deseo de los otros” sin devorarlos bajo la axiomática del capital. En Argentina, nos cabe defender un Estado y una democracia en proceso de degradación, subsumidos absoluta y lastimosamente al atropello de un colonialismo disfrazado de proceso de modernización, a cargo de un esquema geopolítico en decadencia.

En todo caso, celebramos esta publicación que, sin pretensiones de exhaustividad, da sobradas muestras de su efectividad a la hora de nutrir el archivo deleuze-guattariniano. Celebramos también el gesto didáctico, si se quiere, con el que nos permite profundizar en la comprensión de las teorías de Deleuze y Guattari. Más

prudente sería dejar a lxs lectorxs hacerse de opiniones al respecto. Pero es el caso con este libro, que cabe resaltarlas, para distinguir el abordaje que acá se lleva a cabo, entre los usos variados que esta filosofía ha recibido. Ya que muchos de estos apuntan a legitimar aproximaciones difícilmente sustentables por la propia obra, sólo por razones de auge de la circulación editorial. Usos que lejos de sumar al ámbito de los estudios sobre Deleuze y Guattari, no hacen más que resquebrajar acuerdos interpretativos de larga data e inhabilitar su potencia.

Por eso, esta publicación nutre el archivo habilitando la revisión de la situacionalidad específica de las resistencias, permitiendo lecturas que replanteen el alcance de las luchas minoritarias –desde los ecos de Mayo de 1968, el 11 de septiembre de 1973, la revuelta chilena de 2019, pero también desde esa manifestación popular que ansiamos en Argentina en estos precisos días–, situándolas frente a las formas contemporáneas de fascismos y microfascismos que se infiltran en el deseo social.

## La tiranía de la imagen

CAROLINA DE LOS RÍOS  
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Tejeda Díaz, Ysabel Noemi, *Culto al cuerpo: Las tensiones entre la salud y la apariencia*, Bogotá, Editorial Aula de Humanidades, 2025, 182 pp.

Recibida el 5 de noviembre de 2025 –  
Aceptada el 10 de febrero de 2026

La búsqueda del bienestar físico y la salud también puede volverse dañina. No sólo tenemos que cuidarnos de los problemas ampliamente conocidos, como la obesidad, la anorexia o el sedentarismo, sino también de la imposición social por alcanzar cierto estándar de belleza y salud. La obsesión por la búsqueda de un cuerpo perfecto, aún en nombre de la salud, termina a menudo empeorándola. En su libro "Culto al cuerpo", la Dra. Ysabel Noemi Tejeda Díaz nos propone reflexionar acerca del culto al cuerpo y la sobrevaloración de la apariencia física. Con este libro, intenta concientizar a la población acerca de los peligros de la obsesión por adecuarnos a los estándares de belleza y salud que a menudo tienen un efecto negativo en la salud física y mental. La Dra. Tejeda tiene un doctorado en filosofía pero además es médica, investigadora y profesora de la Facultad de Ciencias de la Salud de la Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana. En 2023 presentó su tesis titulada "Aproximaciones fenomenológicas del culto al cuerpo" en la Universidad del País Vasco, España.

El culto al cuerpo es un conjunto de ideas y de prácticas. En resumen, consiste en ver al cuerpo como mero accesorio que moldeamos y trabajamos para que se ajuste a ciertos estándares, a menudo arbitrarios. Se sobreestima la imagen y se idealiza la belleza. En consecuencia, se modifica el cuerpo mediante dietas, ejercicio o tratamientos cosméticos y quirúrgicos para crear una apariencia que se ajuste a los estándares de belleza del momento. El cuerpo se vuelve un objeto de mercado donde se plasman las últimas tendencias. Al mismo tiempo, el culto al cuerpo vincula las características de la persona (incluso su valor y moralidad) a su apariencia, y estigmatiza a quien no trabaja sobre su cuerpo. Como es de esperar, esto tiene

importantes consecuencias en nuestra dinámica cotidiana y en cómo vivimos nuestro cuerpo.

En este libro, la Dra. Tejeda entreteje de manera singular la perspectiva fenomenológica con un punto de vista médico y sociológico, ampliando el alcance de sus reflexiones acerca del cuerpo y enriqueciendo el análisis. Se trata de un texto que invita a la reflexión y lo logra sobremedida. No sólo presenta los puntos centrales del culto al cuerpo, sino que abre caminos para continuar pensando estos temas y nos recuerda la importancia de reflexionar sobre este fenómeno sociocultural que nos afecta cotidianamente, pero que casi siempre pasa desapercibido y es normalizado por una sociedad que rara vez lo pone en tela de juicio. En este caso, no se trata exclusivamente de un interés académico, sino que están en juego nuestra salud y bienestar, tanto físico como psicológico.

El primer capítulo ofrece un panorama general de la noción de corporeidad en la fenomenología, a partir de las reflexiones de Husserl y Merleau-Ponty. En particular, resulta relevante destacar la concepción del cuerpo como un todo integral, como algo más que la mera suma de sus partes, lo cual, como veremos, contrasta con la perspectiva del cuerpo promovida por el paradigma del culto al cuerpo. Para Tejeda, los significados del cuerpo se pueden resumir en tres puntos. El primero es el cuerpo como escenario y superficie de expresión de las posturas, deseos y miedos del ser humano. Un ejemplo de esto, según Tejeda, es el tatuaje entendido como medio de expresión escrita y/o gráfica que indica posesión y autonomía, es decir, el tatuaje es visto como una forma de expresar la libertad sobre el propio cuerpo. El segundo es la fundamental proyección para el otro, el ser para los demás, el lugar de comunicación

con el otro y como medio de reconocimiento del otro. Comunicación que es posible incluso sin palabras o gestos, como cuando, según la forma en que elegimos vestirnos, peinarnos o maquillarnos, los demás pueden saber algo acerca de quiénes somos sin que haga falta decirlo. El tercer punto es el cuerpo como fuente de intervención humanizante en el mundo y como el origen de la identidad cultural del ser humano.

A continuación, destaca la constante atención del sujeto a su cuerpo y cómo la sociedad tiene un referente ideal estético sin ser consciente de que se trata de una cultura cosificadora, especialmente para las mujeres. La autora también nos presenta diferentes aspectos a tener en cuenta al pensar estas cuestiones. Entre ellos, los estándares de belleza como esclavizantes y generando sentimientos de no aceptación del propio cuerpo. La sobrevaloración de la imagen corporal tiene importantes consecuencias en los hábitos de las personas, como la alimentación y el ejercicio, pero también motiva tratamientos cosméticos y la utilización de fármacos, e incluso el sometimiento a intervenciones quirúrgicas. Estos comportamientos se ven potenciados además por el hecho de que la sociedad vincula el aspecto físico con el valor social de la persona, lo cual a su vez ha favorecido el desarrollo del culto al cuerpo.

En el segundo capítulo, llamado "Fenomenología y sociología del cuerpo", la Dra. Tejeda comienza por profundizar un poco más en la concepción del cuerpo de Merleau-Ponty, pero también incorpora la perspectiva husserliana con respecto al método fenomenológico, las determinaciones noético-noemáticas de la conciencia intencional y la constitución del cuerpo propio. Es crucial entender al ser humano como un ente encarnado que experimenta una experiencia doble: es objeto y sujeto a la vez.

Al mismo tiempo, no estamos en un vacío sino interconectados con nuestro entorno: un mundo de objetos y otros sujetos, entre los cuales no es posible trazar una línea de diferenciación tajante. El contexto, explica la autora, tanto en forma de la sociedad en la que nos encontramos como la propia historia y cómo nos han criado, tienen gran incidencia en el valor del cuerpo y en la unidad entre el sujeto y su cuerpo. En tanto es sujeto, el cuerpo se vive como activo, libre y autónomo, pero como objeto, al ser al mismo tiempo un cuerpo orgánico, se vive como algo pasivo que siente, padece y, en particular, es observado.

Pero Tejada no se limita a describir el cuerpo desde la fenomenología sino que también lo aborda desde la perspectiva sociológica, en particular, recurriendo al sociólogo francés David Le Breton. Los entramados sociales impregnan al cuerpo de simbolismos y subjetividades sobre la base de un sistema de sentido y valores. Desde este punto de vista, se entiende el cuerpo como fenómeno social y cultural: “es a partir del cuerpo que emergen y trascienden las significaciones de la existencia individual y colectiva de los sujetos. Constituye el marco de relación del ser con el entorno en que habita” (p. 45). El cuerpo como presencia en el mundo consiste en un aspecto crucial de la identidad individual y colectiva. La Dra. Tejada entiende que el cuerpo es el espacio donde nos mostramos para que los demás nos interpreten.

Ahora bien, el culto al cuerpo no sólo sobrestima la imagen sino que pone un valor desmedido en la juventud. En el mundo moderno, explica Tejada, el mero cuerpo tiende a verse como el vestigio de una humanidad ya obsoleta y se vale de recursos tecnológicos que registran todas sus métricas con el objetivo de perfeccionarlo, para ser más eficientes en el ejercicio, más sanos

y más longevos. La tecnología viene a ser un recurso para intentar desacelerar este proceso natural del cuerpo que es envejecer. Pero esta búsqueda constante de perfección reduce al sujeto a su cuerpo objetivo.

El culto al cuerpo tiene importantes consecuencias en la dinámica cotidiana al fomentar una cultura del ego, dominación y consumo en nombre de la salud y el bienestar físico. Es importante destacar que, como explica Tejada, la idea de automejora de la imagen corporal es favorecida y motivada por el entorno, por la estructura social del sujeto. Y la sociedad actual, según la autora, ve al cuerpo como un símbolo estético, promueve la delgadez, la vigorosidad y la longevidad a cualquier costo. El culto al cuerpo reduce al individuo a su aspecto físico, e incluso deduce el valor moral del individuo de su apariencia, de cómo modifica y trabaja su cuerpo, y lo estigmatiza si no lo hace.

Por otro lado, la misma medicina objetiviza el cuerpo, advierte Tejada. Los diferentes servicios de salud fragmentan el cuerpo: el oftalmólogo sólo trata los ojos, el dermatólogo sólo se ocupa de la piel, etc. Así, se deja de lado una atención integral, lo que, según la autora, constituye una fractura ontológica derivada de la objetivación del individuo, quien no es considerado como un ente bio-psico-social. Es decir, no se ve al individuo como un todo integrado, sino como la mera suma de sus partes.

A continuación, la autora deja en claro la importancia de los sentidos en la experiencia corpórea. No sólo son necesarios en la percepción, sino que definen cómo vivimos el mundo, cómo éste nos atraviesa y nos cambia constantemente. Entre el sujeto y el mundo, no hay una separación clara ni un quiebre, sino que se trata de una continuidad sensorial permanente. Pero, a su

vez, debemos tener en cuenta el aspecto social: “Desde las reflexiones de David Le Breton, cada sociedad construye una organización sensorial que establece las pautas en cuanto a cómo los sujetos se apropian de las informaciones a través de los sentidos.” (p. 48). Y el sujeto, que incluso toma consciencia de sí a través del sentir, vive su existencia atravesado por esas resonancias perceptivas y sensoriales. La percepción se ve condicionada por la subjetividad del individuo, pues el aspecto educacional y cultural influyen en gran medida el conjunto de significados acerca del mundo, los cuales a su vez determinan la percepción. Dos sujetos de culturas muy diferentes tendrán probablemente interpretaciones diversas de los mismos objetos o eventos. Esto se debe, según la Dra. Tejada, a la educación de los sentidos que ha recibido cada uno. Agrega la autora, que podemos además inferir que esta educación determina incluso su comportamiento alimentario.

En la siguiente sección, Tejada se ocupa de la relación entre imagen corporal, sociedad y cultura. A este respecto, el modelaje es clave en la difusión de los estándares de belleza, que llegan masivamente a la población, pero en particular a adolescentes y adultos jóvenes, quienes idealizan los modelos corporales que ven en publicidades, televisión y redes sociales. Los patrones estéticos que celebran las tallas delgadas, vinculan la delgadez a la belleza, pero también a los logros y a la capacidad de autocontrol. Mientras que a su vez se estigmatiza a los individuos con desnutrición por exceso—es decir, obesidad— y se los trata como faltos de autocontrol y disciplina. El culto al cuerpo impone la delgadez como objetivo, como ideal y modelo corporal a perseguir, y quienes no lo hacen son considerados vagos o incapaces. Y en esa búsqueda, se recurre a múltiples suplementos

alimenticios y fármacos que prometen ayudarnos a lograr el cuerpo deseado. Aunque, como señala la Dra. Tejada, a menudo carecen de sustentación científica. Aun así, la publicidad, que difunde los estereotipos del culto al cuerpo, los mantiene constantemente en el foco de atención. Podemos poner como ejemplo el gran interés actual en la proteína por encima de los demás macronutrientes y los numerosos productos que se promocionan como una buena fuente de ella, aún cuando no contienen un porcentaje muy significativo si miramos bien la etiqueta nutricional.

La preocupación desmedida por alcanzar un cuerpo “perfecto” se vincula además, según Tejada, con un comportamiento individualista y narcisista. Las acciones de un sujeto influenciado por la perspectiva del culto al cuerpo responden constantemente a su preocupación por su aspecto y por cómo es percibido por los demás. Pero la autora aclara que este tipo de narcisismo no constituye casos aislados o accidentales. Se trata más bien de un fenómeno social y cultural relacionado con el marcado individualismo de la sociedad actual, en la que se fomenta la competencia por sobre la cooperación. Asimismo, Tejada destaca la influencia de las nuevas tecnologías y el consumismo. En la sociedad del hiperconsumo, se pueden asumir posturas egocéntricas y se desarrolla un creciente neonarcisismo que encuentra su espacio en el cuerpo mismo, el cual adorna y retoca. Esto, según la autora, orienta a los sujetos que adoptan la postura del culto al cuerpo a asumir que se tiene un dominio corporal perfecto mediante la disciplina, el control alimenticio, el ejercicio y el cuidado estético. Se refuerza así el ideal de belleza y se establecen varias dicotomías como: aceptable e inaceptable, gordo y flaco, bello y feo, o joven y viejo. Esto incide

directamente en la socialización y la autoestima de los individuos que participan de esta dinámica cotidiana.

Por otra parte, el culto al cuerpo, explica Tejeda, puede provocar una distorsión perceptiva de la propia imagen corporal, que puede derivar en trastornos alimenticios graves como la anorexia. Cómo percibimos nuestro propio cuerpo tiene también grandes consecuencias no sólo en la autoestima sino también consecuencias emocionales: la imagen corporal incluye experiencias de placer o displacer, satisfacción o disgusto, e incluso rabia, impotencia y frustración. Todo esto también tiene efectos en la conducta, como la comprobación y el ocultamiento de algunas partes corporales.

En contraste con la idea de belleza del culto al cuerpo, la Dra. Tejeda entiende que la belleza real aparece en cosas como la empatía, el autoconocimiento, y las relaciones con otros. La belleza está, para ella, en vivir en armonía con el entorno, en paz y tranquilidad con los demás. En contraste, el culto al cuerpo a menudo provoca el descuido de las relaciones interpersonales.

Ahora bien, es precisamente esa búsqueda excesiva del cuerpo ideal la que fomenta el consumo desmedido, explica Tejeda, incluso cuando existen riesgos para la salud a largo plazo. Tenemos el reciente ejemplo del Ozempic, la nueva droga que garantiza la pérdida de peso en tiempo récord. De moda y viral en redes, muchas personas hacían todo lo posible para conseguirla aún antes de que se comprobaran sus efectos secundarios. Y ni hablar de las intervenciones quirúrgicas para cambiar el color de los ojos. El culto al cuerpo convierte al cuerpo y a sus cuidados en un negocio, y la preocupación por la apariencia física conduce al consumo, a menudo excesivo o, como mínimo, innecesario.

Tejeda llama la atención, además, sobre cómo el culto al cuerpo está tan arraigado en la sociedad que invertimos muchísimo más dinero en cirugía estética y medicamentos hormonales que en encontrar la cura contra enfermedades como el Alzheimer. Se está poniendo a la imagen corporal por sobre cosas tan importantes como las funciones cognitivas. Como advierte María Vera, si seguimos así, "la población será de adultos mayores esbeltos y vigorosos, pero sin memoria" (p. 63).

El capítulo 3 se enfoca en las prácticas alimentarias en el contexto del culto al cuerpo. La alimentación, esencial para la existencia humana, es también una práctica sociocultural. La ingesta de alimentos no es sólo una fuente de nutrientes necesarios para el correcto funcionamiento del organismo. Más allá de la biología, este acto está cargado de significaciones culturales. Cosas como qué comemos, dónde, con quién, o quién come qué cosa, reflejan normas y valores sociales. Para ver esto en acción sólo basta con ir a una comida de amigos con una ensalada. Las reacciones de cada uno te dirán mucho del tipo de personas que son y a qué grupos pertenecen. Hay ciertas normas y rituales alrededor de la alimentación, a menudo no dichas, que nos dicen qué es apropiado en cada contexto. Para la mayoría, por ejemplo, un sábado a la noche no es un momento para comer sano, sino para "darse un gusto", para comer todo lo que no nos permitimos en la semana.

Pero claro que para cuidarnos es necesario ser conscientes de nuestra alimentación. Es muy importante, ya que una buena dieta aporta a nuestro bienestar y salud. El problema del culto al cuerpo no es que seamos cuidadosos con lo que comemos, sino que el peligro está en cosas como la demonización de ciertos alimentos, es

decir, el asignar valores morales a ciertos alimentos que son "buenos" y otros "malos", la obsesión por las calorías y evitar lo ultra-procesado o la restricción excesiva. Uno de los graves problemas en la actualidad, como explica la Dra. Tejeda, son los consejos y planes alimenticios de personas sin los conocimientos médicos necesarios, como *coaches* de vida o entrenadores personales.

Además, el enfoque del culto al cuerpo lo que busca, más que la salud por sí misma, es la apariencia saludable. Como explica Tejeda, aunque el cuidado del cuerpo siempre ha sido importante y necesario a lo largo de la historia, en las últimas décadas se ha enfocado no sólo en lograr una vida longeva, sino en mantener la apariencia juvenil. Lo más importante en el culto al cuerpo es la imagen corporal.

Asimismo, el comportamiento alimentario del sujeto se ve enormemente influenciado por su contexto, tanto en el seno familiar como en el entorno social: "la vivencia del propio cuerpo se constituye en una forma de expresión que transmite la historia construida en torno al comportamiento alimentario y las dinámicas instaladas en la cotidianidad del sujeto" (p.72). El culto al cuerpo tiene imaginarios que celebran o excluyen y discriminan en base a ciertos estereotipos físicos y estándares de belleza. Y cuando no se logra la apariencia ideal, se ve afectada la autoestima del individuo, derivando a menudo en severos trastornos alimenticios. Así, explica Tejeda, lo social tiene una influencia enorme en el comportamiento alimenticio individual y el grado de autoestima del sujeto. Cómo éste se siente percibido por los demás condiciona su alimentación adecuada, en cantidad y calidad.

En el siguiente capítulo, titulado "El cuerpo como medio de expresión, discurso y significado", la Dra. Tejeda aborda el cuerpo desde el aspecto comunicativo valiéndose de la filosofía de Foucault. Como medio de presencia en el mundo, el cuerpo nos conecta con los demás individuos a través de la comunicación, ya sea discursiva o no. La autora define el cuerpo como un espacio de intercambio de subjetividades y de comunicación entre el sujeto y el mundo. Pero además, es idealizado de forma consciente, lo que conduce a ciertas acciones y rituales con el objetivo de alcanzar la imagen corporal deseada. El ejercicio, la utilización de cosméticos, el uso de ropa deportiva como símbolo de una vida activa, la ropa y accesorios que comunican cierto poder adquisitivo, etc., son maneras de expresar y de situarse en el mundo mediante el cuerpo.

Pero también entiende al cuerpo como sometido: "como dominante y, a la vez, dominado" (p. 94). El cuerpo es sometido en diferentes aspectos, y uno de ellos es el poder ejercido desde la salud por las modificaciones en la alimentación, según Tejeda. El culto al cuerpo es también tirano e impone un cuerpo ideal que los sujetos deben aspirar a tener, y no tenerlo implica una falta de disciplina y auto-cuidado. Cuando el valor se pone en un estereotipo corporal, quien no lo tiene está en falta. Pero curiosamente, aunque esto deriva en una estigmatización de los sujetos que no tienen el tipo de cuerpo socialmente impuesto, las relaciones de poder entre individuos en el culto al cuerpo se corresponden con una admiración del sujeto no hegemónico hacia quienes coinciden con esa imagen corporal idealizada, explica Tejeda. Además, quienes coinciden con los estándares socialmente impuestos son modelos y referentes idealizadores, lo cual establece también una relación de poder. Según la doctora, el

sujeto sumergido en las prácticas del culto al cuerpo ejerce poder sobre el individuo sometido que persigue alcanzar una imagen corporal similar. Pero, como señala la autora, el sujeto hegemónico no es tan diferente, pues al someter al otro a los cánones del culto al cuerpo, se somete también a sí mismo. Auto-sometido, el individuo hegemónico se dedica a hacer todo lo que está en su poder para seguir siéndolo. Se trata, empero, de una búsqueda constante de una belleza delimitada e impuesta socialmente que está destinada a, más tarde o más temprano, fracasar. Pero es natural la búsqueda constante de aceptación dentro del colectivo del que somos parte, como afirma Tejeda, y ello deriva en la preocupación por la imagen y cómo somos percibidos por los demás. Tampoco es casual que la apariencia se relacione con el estatus social así como con la identidad cultural.

En las páginas siguientes, la autora trata el tema del tatuaje y piercing en el marco de la comunicación. La modificación corporal no sólo expresa libertad y autonomía, sino que está además cargada de significado. El cuerpo es también un instrumento de reconocimiento social y algo que hacemos, según Tejeda, para los demás: “la modificación del cuerpo refleja una narrativa, la cual indica que es el propio sujeto quien decide el sentido de su existencia en el mundo” (p. 105). Así, el cuerpo nos permite también reafirmar nuestra individualidad dentro del colectivo. Pero, a la inversa, cuando el cuerpo no se ajusta a lo que se quiere expresar se convierte entonces en una fuente de sufrimiento.

En el ámbito del deporte, nos dice Tejeda, la victoria es también lograr el físico deseado, y el cuerpo puede volverse un gran símbolo de éxito: hemos logrado moldear el cuerpo a nuestro gusto. De allí también esa vinculación entre una buena apariencia física y el

valor de una persona: para el culto al cuerpo, el cuerpo gordo se debe simplemente a una falta de disciplina y holgazanería, mientras que una persona es exitosa cuando además cuida su físico.

En la sociedad del espectáculo, la abundancia de imágenes que muestran cuerpos ideales y la presión social para imitarlos han provocado el aumento de sujetos que dedican demasiado tiempo y recursos al cuidado del cuerpo, un consumo excesivo y una obsesión que pueden llegar a provocar trastornos en la conducta, advierte Tejeda. Aunque el sujeto inmerso en estas prácticas tiende a ser individualista, no hay que olvidar que “el culto al cuerpo no es solo una búsqueda personal, sino también un fenómeno sociocultural que refleja los valores y las normas predominantes en la sociedad” (p. 128). El individuo se ve influenciado por una cultura que sobrevalora la imagen, fomenta el consumismo y la competencia con los demás. Tejeda destaca al respecto el hecho de que la gente tiende a poner una desmedida importancia en cómo proyecta su imagen frente a los demás en redes sociales, valorando la apariencia por sobre la sustancia real. Una grave consecuencia de esta preocupación es que se prioriza la búsqueda de un cuerpo ideal por encima de la salud y el bienestar.

Por otro lado, la idealización de la belleza y glorificación de la apariencia tiene a su vez, explica Tejeda, un impacto negativo en las mujeres especialmente, ya que son objetivadas y se les imponen estrictos cánones de belleza, con frecuencia inalcanzables. Y ni hablar de cómo el estándar de belleza puede cambiar rápidamente. En un momento está de moda ser amplia de caderas y busto, y un par de años después se considera más atractiva la esbeltez y se hacen cirugías para remover los implantes colocados tiempo atrás. Podemos poner

como ejemplo de esto a celebridades como Kim Kardashian o Ariana Grande, quienes han tenido enormes cambios cosméticos y físicos a lo largo de sus carreras. Además, lo que se exige para ser atractivo a menudo combina características contradictorias, como la amplitud de busto y glúteos junto con la delgadez abdominal, lo que vuelve prácticamente imposible alcanzar el ideal de forma natural.

En el quinto y último capítulo, Tejeda reflexiona acerca de la relación entre la imagen corporal y el ciberespacio. La autora nos invita a pensar cómo las hiperconectividad de la era actual ha construido un ciberespacio donde el sujeto tiene acceso a una imagen virtual construida por él. Dispone de un “cibercuerpo”, que Tejeda define como “la corporeidad envuelta en dispositivos que operan como prótesis tecnológicas en el ciberespacio” (p. 135). Esto tiene, por supuesto, consecuencias existenciales en el individuo como ser ontológico. Mediante la tecnología, se abren nuevas maneras de comunicarnos e interactuar con otros, pero también de comprender y construir la realidad misma.

El culto al cuerpo cosifica y objetiviza a los sujetos, generando una cultura de superficialidad y mercantilización del cuerpo, según la Dra. Tejeda. El cuerpo vende y se vende: el cuerpo ideal-prometen las industrias de la belleza y el fitness- puede alcanzarse mediante el consumo de sus productos y servicios. La autora destaca, además, el rol de los medios de comunicación y los *influencers* en el establecimiento del culto al cuerpo, al promover un ideal de belleza poco realista. Se utilizan herramientas digitales para ello, como el ciber-marketing, en términos de Tejeda, que explota nuestras inseguridades. Esto puede provocar el rechazo del propio cuerpo, así como

trastornos alimenticios y conductuales. Asimismo, las redes sociales facilitan la comparación del propio cuerpo con el de los demás, lo que puede provocar sentimientos de inadecuación y descontento.

La superficialidad y falta de consciencia forman un ciclo tóxico que perpetúa la insatisfacción, el descontento y la infelicidad. Pero el culto al cuerpo, explica Tejeda, es en realidad el reflejo de un problema más amplio: la obsesión por la apariencia, la cual fomenta en el sujeto posmoderno una sensación de vacío existencial derivada del hecho de que el ser humano es mucho más que mera apariencia. Esto es grave, además, porque sobrevalorar la imagen va en detrimento de otros aspectos como los atributos intelectuales o espirituales, afirma la autora.

Asimismo, las nuevas tecnologías ofrecen herramientas variadas para ayudarnos a cumplir con las demandas de rendimiento que exige el culto al cuerpo. Los avances tecnológicos que ofrecen importantes mejoras a la salud, también pueden ser utilizados de forma obsesiva en la búsqueda de la imagen corporal idealizada. Pensemos, por ejemplo, en los dispositivos que miden los pasos, calorías y la frecuencia cardíaca. Este constante registro de cada métrica, puede también volverse obsesivo y “el cuerpo propio se convierte en un constante motivo de búsqueda de perfección a través del uso de la tecnología” (p. 152).

Pero el culto al cuerpo no sólo afecta la salud física y mental, sino que, según Tejeda, también nos priva de algo esencialmente humano: “el fenómeno del culto al cuerpo se ha constituido en una patología de la postmodernidad, en tanto que el sujeto, al imbuirse en la mejoría del cuerpo tangible y su idealización virtualizada, descuida aspectos humanos intangibles, como la

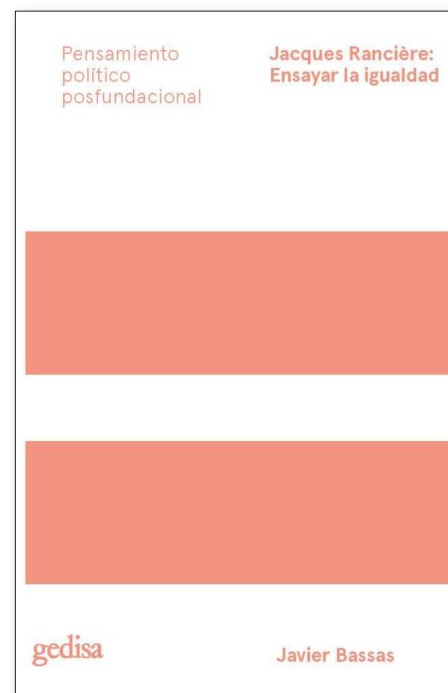
autorreflexión, que enriquece el alma; es decir, los aspectos que nos hacen más humanos” (p. 165).

La Dra. Tejeda cierra su libro invitándonos a reflexionar sobre la posibilidad de perseguir un ideal social y humano, en contraste con aquel que impone el culto al cuerpo. También nos anima a considerar nuestra propia participación en este fenómeno y a adoptar una visión más humanista del cuerpo. En lugar de dejarnos arrastrar por la superficialidad de la imagen o la exigencia de alcanzar un estándar imposible, propone recuperar el sentido del cuidado genuino. Tomar conciencia de las prácticas que este culto fomenta nos brinda herramientas para mantener el delicado equilibrio de cuidar la salud sin caer en la obsesión, y atender el bienestar sin convertirlo en una carrera de control constante, de calorías contadas y pasos medidos por dispositivos que, al fin y al cabo, no pueden medir lo esencial.

## La escena frágil de la igualdad.

Escritura, ensayo y política posfundacional en Jacques Rancière

JESICA A. ORTIZ  
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES – UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN – ARGENTINA)



Reseña de Bassas, Javier, *Jacques Rancière: Ensayar la igualdad*, Barcelona, Gedisa, 2019, 142 pp.

Recibida el 23 de enero de 2026 –  
Aceptada el 20 de febrero de 2026

Pensar la igualdad, en el sentido que le da Jacques Rancière, no consiste en formular un principio normativo ni en anunciar un horizonte por venir. Consiste, más bien, en producir un desplazamiento en el presente: una torsión mínima –casi imperceptible– en los modos sedimentados de ver, decir y sentir. Allí donde el orden del mundo se presenta como evidente, donde lo visible y lo decible parecen haber encontrado su forma definitiva, la igualdad irrumpe como una perturbación sin garantías. No funda, no repara, no promete: interrumpe.

Es desde esa interrupción –frágil y obstinada– que debe leerse *Jacques Rancière: ensayar la igualdad*, de Javier Bassas. No como una introducción sistemática, ni como una exégesis destinada a estabilizar una obra consagrada, sino como un ensayo en el sentido más exigente del término; una escritura que piensa al borde de sus propias seguridades y hace de esa intemperie una condición de posibilidad. La igualdad no comparece aquí como objeto delimitado ni como concepto a administrar, sino como una prueba que atraviesa la escritura misma y convierte la reflexión filosófica en una experiencia situada, expuesta, vulnerable.

El libro se sostiene sobre una doble apuesta. Por un lado, una lectura rigurosa del pensamiento político de Rancière, centrada en la igualdad como operación y no como principio. Por otro, una exploración de la escritura ensayística como práctica política, capaz de suspender jerarquías entre quien enseña y quien aprende, entre autor y lector, entre teoría y experiencia. La igualdad no es tematizada desde una posición exterior; se ensaya en la escena misma del texto, en su ritmo, en sus cortes, en su negativa a ocupar el lugar cómodo del saber que explica.

El prólogo de Laura Llevadot afina decisivamente esta clave de lectura al subrayar el carácter no redentor y no teleológico de la igualdad en Rancière. La igualdad no espera la revolución ni se reserva para un futuro reconciliado. No exige que el daño se complete ni que la catástrofe alcance su punto máximo. No opera como compensación ni como promesa diferida. Es una práctica inmediata, siempre precaria, que se ejerce en el presente, en el gesto –políticamente arriesgado– de tratar al otro como igual, sin condiciones, sin títulos, sin garantías.

Para pensar esta temporalidad impropia, Llevadot recurre al cine de Rossellini y, en particular, a *Europa 51* (1952). En la figura de Irene, la igualdad no adopta la forma de una toma de conciencia ni de una conversión ideológica, sino la de un desplazamiento sensible que desarticula el orden perceptivo que organizaba su mundo. Irene no aguarda el colapso final para transformar su relación con los otros; su gesto irrumpe ahora, altera el reparto de lo sensible y desautoriza el lugar que le había sido asignado. La igualdad no se funda ni se explica; se ejerce como interrupción. Esa misma lógica –una igualdad sin espera y sin origen asegurado– recorre la escritura de Bassas, que rehúye tanto la clausura teórica como la ilusión de un acontecimiento fundador.

La inscripción del libro en la colección *Pensamiento político posfundacional* no funciona como marco externo, sino como afinidad estructural. Bassas no busca compensar la ausencia de fundamento con un nuevo principio organizador, sino habitar esa ausencia como condición del pensamiento político. Ensayar la igualdad implica renunciar a la seguridad del sistema, abandonar la arquitectura cerrada de la teoría y asumir el riesgo del ensayo; una escritura

que no se impone desde arriba, sino que se expone a la contingencia del encuentro con el lector.

Esta decisión se vuelve explícita en la *Introducción*, donde Bassas formula tres paradojas que operan como una política de la escritura. La primera “Escribir un libro para aprender e intentar saber, no para mostrar lo aprendido” (p. 16) desactiva la figura del autor como garante del saber. La segunda paradoja radicaliza este desplazamiento al impugnar el mandato académico de la explicación: “este libro no querría explicar nada” (p. 19). Rechazar la explicación implica interrumpir la lógica pedagógica que presupone inteligencias desiguales. La tercera paradoja, finalmente, remite a una política del sentido textual que busca cuestionar el consenso que privilegia “qué se escribe” por sobre “cómo se escribe” (p.32). En consonancia con Rancière, Bassas muestra que no hay pensamiento sin una forma sensible que lo esponga, ni escritura que no distribuya lugares, tiempos y voces. El texto deja de ser un medio y deviene escena, superficie de verificación siempre incierta de la igualdad.

El primer capítulo “De Althusser a los proletarios”, sitúa el punto de partida en una ruptura que no es meramente doctrinal, sino profundamente política. A partir de textos decisivos como *La leçon d’Althusser* (1974) y *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (1981), Bassas muestra que el pasaje del discípulo althusseriano al investigador de los archivos obreros no puede leerse como el simple abandono de un marco teórico por otro más adecuado, sino como una experiencia de desidentificación que compromete la posición misma del filósofo y la economía jerárquica del saber. Lo que se pone en cuestión no es sólo una epistemología, sino el reparto que asigna a unos la tarea de pensar y a otros la de ser pensados.

En esa escena inaugural se abre una herida que atraviesa toda la obra de Rancière y que puede entenderse como la renuncia a toda posición de saber soberano como condición para pensar la igualdad. La palabra obrera que irrumpe fuera de lugar –robando horas a la noche para leer y escribir– no pide reconocimiento ni representación; desorganiza el orden que le había asignado trabajo, silencio y anonimato. La política aparece así no como gestión del conflicto, sino como interrupción del reparto sensible que definía quién podía hablar, cuándo y sobre qué.

En el capítulo “El desacuerdo: una igualdad sin fundamento”, Bassas no se limita a tematizar la noción rancieriana de desacuerdo, sino que la desplaza hacia una zona de máxima exigencia política, allí donde la igualdad deja de ser pensable como principio u horizonte, y se vuelve una práctica que sólo existe en acto. El capítulo insiste en que el desacuerdo no es un momento derivado de una estructura previa, ni la expresión de una identidad que busca reconocimiento, sino una operación que irrumpe sin autorización y sin respaldo. La igualdad aparece entonces desligada de toda escena originaria y de toda figura privilegiada; no pertenece a nadie, no puede ser apropiada, no se acumula. Precisamente por ello, la política se juega en una zona inestable, donde no hay garantías ni fundamentos que aseguren de antemano el sentido de lo que ocurre.

Esta concepción tiene consecuencias decisivas para la manera en que Bassas escribe y organiza el capítulo. La ausencia de fundamento no es tratada como un déficit que deba ser compensado por una arquitectura conceptual más sólida, sino como una condición que obliga a asumir el riesgo de pensar sin respaldo. La igualdad no se legitima mediante una verdad previa

ni se estabiliza en una forma institucional; su fuerza reside en su carácter no clausurable, en su capacidad de abrir fisuras siempre singulares en el consenso que pretende cerrar el espacio de lo político. En este punto, el capítulo no sólo expone una tesis, sino que la pone en práctica; la escritura rehúye la sistematización totalizante y evita colocarse en una posición de dominio explicativo. Por ello, el desacuerdo no es explicado desde afuera; es ensayado como experiencia de lectura, implicando al lector en una práctica de igualdad que no se conserva ni se garantiza, sino que se ejerce –o se pierde– cada vez.

En el tercer capítulo, “El escándalo de la democracia”, Bassas lleva hasta sus últimas consecuencias el gesto que atraviesa todo el libro: pensar la igualdad allí donde el orden político busca estabilizarse. La democracia no aparece como una forma de gobierno entre otras ni como un conjunto de procedimientos susceptibles de perfeccionamiento, sino como el nombre de una perturbación irreductible. Lo escandaloso de la democracia –tal como Bassas lo reconstruye en Rancière– no remite a un exceso circunstancial ni a una anomalía corregible, sino a la imposibilidad misma de fundar el mando. Cada vez que el poder intenta legitimarse en títulos, competencias o saberes especializados, la democracia irrumpe como una desautorización silenciosa pero obstinada; no hay razón última que explique por qué unos deben gobernar y otros obedecer.

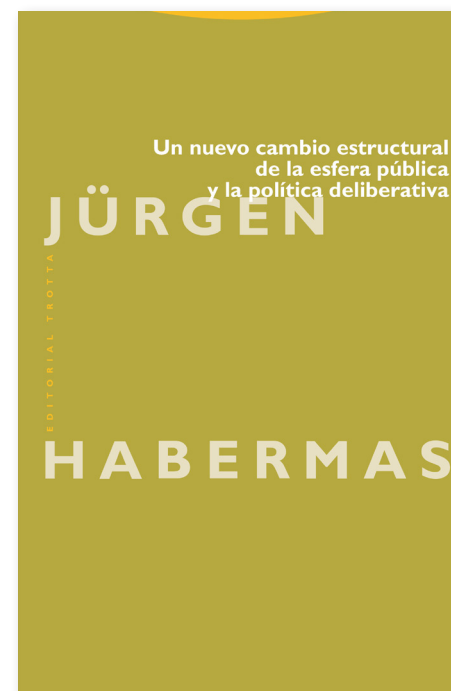
Desde esta perspectiva, la democracia no resuelve el conflicto político ni lo conduce hacia una síntesis superadora; lo mantiene expuesto. Bassas insiste en que su eficacia no reside en la producción de un orden más justo, sino en la interrupción de los órdenes que se presentan como evidentes. El escándalo democrático se juega, así,

en escenas concretas donde quienes no estaban destinados a contar se inscriben como cualquiera, desorganizando el reparto de lo sensible que regulaba los lugares, los tiempos y las voces legítimas. No hay sujeto democrático privilegiado ni figura ejemplar que encarne la democracia; sólo gestos contingentes, siempre precarios, que verifican sin garantías la igualdad. En esta clave, la lectura de Bassas no clausura el pensamiento de Rancière en una teoría de la democracia, sino que lo expone como una práctica inestable que vuelve a poner en riesgo –una y otra vez– toda pretensión de orden definitivo.

Este libro no viene a cerrar nada. Avanza a la intemperie, como una escritura que piensa sin garantías y hace de esa exposición su consistencia. En un presente marcado por la administración técnica de la política, el retorno autoritario y la conversión del conflicto en ruido a neutralizar, *Jacques Rancière: ensayar la igualdad* incomoda porque no ofrece amparo. La igualdad no aparece como promesa ni como principio a custodiar, sino como un gesto sin título, siempre a destiempo, que sólo existe cuando se ejerce. Por ello, leer este libro hoy implica aceptar el riesgo de pensar la política como una interrupción frágil en un orden que se quiere definitivo. En ese gesto insistente se cifra la fuerza crítica de un ensayo que devuelve a la política su carácter irreductiblemente conflictivo.

## Un nuevo cambio estructural de la esfera pública

ANIBAL EXEQUIEL MONTAÑA  
(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - MENDOZA, ARGENTINA)



Reseña de Habermas, Jürgen, *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa*, trad. Juan Carlos Velasco, Madrid, Editorial Trotta, 2025, 110 pp.

Recibida el 26 de diciembre de 2025 —  
Aceptada el 2 de febrero de 2026

En *Historia y crítica de la opinión pública* (1962) Habermas muestra el surgimiento y conformación de un tipo de esfera pública, la burguesa. Explica cómo, luego de su conformación y hasta mediados del siglo XX, la esfera pública cae en un proceso que el autor denomina ‘refeudalización’. Este proceso consta de la mediación, característica de la esfera pública en su momento feudal, pero ya no mediada por el rey, sino por el Estado social, los medios de comunicación de masas y las asociaciones surgidas del ámbito privado como los partidos políticos de integración y los movimientos sociales. Por lo tanto, hacia el siglo XX la esfera pública ya no era el espacio de encuentro de personas privadas con intenciones de hacer uso público de su propia razón. Por el contrario, las personas eran progresivamente recluidas en el ámbito íntimo de una familia desprovista de capacidades productivas y formativas, una familia dedicada al ocio de la nueva cultura de masas.

Aunque nunca dejó de trabajar sobre la esfera pública, seis décadas después aparece un Habermas no sólo atravesado por fenómenos como la globalización, la mercantilización y la digitalización, sino también por situaciones concretas del presente como la pandemia, el avance de las nuevas derechas con el primer gobierno de Donald Trump y por los nuevos medios de comunicación: las redes sociales. *Un nuevo cambio estructural de la esfera pública y la política deliberativa* (2025) implica más que una actualización sobre la esfera pública. Este nuevo trabajo, originalmente publicado en alemán en el año 2022 y traducido al español en el año 2025, presenta una nueva reflexión sobre la actualidad de la esfera pública y los nuevos problemas a los que se enfrenta con el auge de las plataformas digitales de comunicación.

Este libro surge por el impulso de Martin Seeliger y Sebastian Sevignani. Ellos compilan en la revista *Leviathan* algunos trabajos que muestran un posible cambio estructural en la esfera pública. Titulan el compendio: *Ein Strukturwandel der Öffentlichkeit?* (2021). En este compendio Habermas realiza un aporte el cual se replica en este nuevo trabajo como el primer capítulo. Además, el actual libro consta de un breve prólogo y dos capítulos que hacen alusión a la política deliberativa. El capítulo número dos es un resumen de una entrevista realizada por Habermas para *The Oxford Handbook on Deliberative Democracy* (2018) y el tercer capítulo es un prefacio escrito por el autor a un compendio de entrevistas editado por Emily Pratico (2022). A la versión española se le suma un epílogo de Juan Carlos Velasco quien es el traductor.

Habermas comienza el primer capítulo, *Reflexiones e hipótesis sobre un nuevo cambio estructural de la esfera pública política*, con una breve reconstrucción de su marco teórico sobre política deliberativa. Luego, continúa con el análisis propio de los nuevos medios de comunicación digitalizados. Habermas, justifica su método reconstructivo al inferir la importancia de atender al aspecto normativo y empírico en las investigaciones. Entiende que “[l]os fenómenos sociales, ya sean acciones, flujos de comunicación o artefactos, valores o normas, hábitos o instituciones, contratos u organizaciones, tienen un carácter reglado” (p. 14). Esto se observa en la posibilidad de violabilidad de los mismos. Desde la perspectiva del participante, le permite a la comunidad de ciudadanos seguir participando en los procesos de realización de derechos fundamentales: “estos no pueden *participar* en sus prácticas cívicas de otra manera que no sea con la *suposición* intuitiva (y contrafáctica) de que los derechos

cívicos que ejercitan suelen cumplir lo que prometen” (p. 17). No obstante, la pretensión de normatividad no requiere ser diseñada de antemano, sino reconstruida racionalmente de los principios del propio derecho y la pretensión de legitimidad de los propios ciudadanos.

Otra cuestión que recupera de su armazón teórico es su análisis sobre el vacío de legitimidad luego de la secularización del poder estatal. El propio Estado democrático debía justificar su razón de ser desde sí mismo “a través del poder *generador* de legitimidad del proceso legalmente institucionalizado de formación de la voluntad democrática” (p. 21). Esta legitimación requiere la *inclusión de todos los afectados* como participantes con las mismas condiciones de toma de decisión y participación en el proceso discursivo de deliberación. Esta exigencia es la que justifica el papel central de la esfera pública política. También, la inclusión de todos los ciudadanos afectados, explica la dependencia “de la *calidad esclarecedora* de la contribución que los medios de comunicación de masas aportan a esta formación de la opinión” (p. 23).

Antes de especificar los cambios de la estructura de los medios actuales Habermas menciona tres condiciones para que se cumpla o se posibilite una política deliberativa. La primera consiste en cultivar una cultura política liberal. Esta política contiene en sí la voluntad de los ciudadanos de reconocerse recíprocamente. El vínculo social solo se mantiene si “la integración política garantiza en general una solidaridad cívica que de ningún modo exige un altruismo incondicional, sino una cierta predisposición a ayudarse mutuamente” (p. 29). La segunda condición exige alcanzar cierto grado de igualdad social para que todos puedan participar en la formación

de opiniones y voluntades. En el Estado constitucional actual es fundamental el “papel complementario que la *autonomía privada y la pública* de los ciudadanos tienen *la una para la otra*” (p. 30). Por último, la tercera condición se explica porque “la modernización capitalista autopropulsada genera una necesidad de regulación estatal para domar las fuerzas centrífugas de la desintegración social” (p. 32). Por lo tanto, esta tercera condición exige un grado de equilibrio entre el *Estado democrático* y una *economía capitalista*. Habermas aquí se refiere al equilibrio que daría el Estado de bienestar.

Luego de esto ya incursiona en la descripción de los problemas que los nuevos medios de comunicación, las plataformas de redes sociales, traen consigo. Habermas considera, no solo el *input* o el *output* de información, sino específicamente se centra en el *throughput* de las mismas. Esto es importante ya que no solo considera el ingreso o salida de información, sino principalmente el grado de información que estas nuevas, no tan nuevas, plataformas procesan en un tiempo determinado.

Una de las problemáticas centrales que considera es la pérdida de los profesionales editoriales o periodísticos. Esta pérdida afecta la calidad de la información y el alcance de la misma. Las nuevas plataformas, que Habermas compara por sus efectos con la creación de la imprenta, influyen en diferentes ámbitos. La proliferación de estas formas se explica en tanto “se han generalizado más allá de las fronteras culturales y de clase” (p. 38). Lo que también afecta a las esferas públicas a escala nacional por lo que “los usuarios de los nuevos medios aprovechan la oferta de posibilidades de enlace ilimitadas, es decir, de «plataformas» para posibles comunicaciones con cualquier destinatario” (p. 39).

Asimismo, estas plataformas “*empoderan* a todos los potenciales usuarios para convertirse en autores independientes y con iguales derechos” (p. 39). Aunque esto es positivo, se pierde el sentido de la responsabilidad editorial. Los servicios tradicionales tenían un equipo editorial que debía hacerse responsable de los dichos o escritos en sus medios, en la actualidad los filtros y la producción editorial no se aplican. De la misma forma, la producción de información por parte de todos los usuarios elimina la separación entre emisor y destinatario. Ahora todos pueden participar como emisores en condiciones de igualdad y siendo responsables de sí mismos. Aunque esta promesa emancipatoria se ve positivamente, según Habermas: “Hoy, en día, esta promesa emancipadora se ve ahogada, al menos parcialmente, por los ruidos desoladores de cámaras de eco fragmentadas que giran sobre sí mismas” (p. 40). Por esto, las plataformas caen en una paradoja, por un lado empoderan a los usuarios promoviendo movimientos como #MeToo, entre otros; por otro lado, se producen cámaras de eco que fragmentan la esfera pública y se pierde la calidad informativa.

También considera el progresivo abandono de los medios tradicionales como el diario impreso, pero el problema que destaca es la propagación de *Fake News* en las plataformas. Estas noticias falsas imposibilitan saber que es verdad y que no. Observa Habermas que existe una desconfianza en la legitimidad de los medios por estas mismas noticias. Más aún, el problema radica en que “las plataformas digitales no solo invitan a la generación espontánea de mundos propios intersubjetivamente confirmados, sino que también parecen otorgar a la obstinación de estas islas de comunicación el rango epistémico de *espacios públicos en competencia*” (p. 46).

Esto último, lo obliga a analizar las dinámicas económicas que distorsionan la esfera pública. Las nuevas plataformas (Facebook, X, Instagram, YouTube, entre otras) son empresas algorítmicas que se alimentan de datos y obedecen a los imperativos del capital. La extracción de datos de sus usuarios les permite crear nuevas estrategias publicitarias. Con la necesidad de producir datos “las tendencias al entretenimiento, la carga afectiva y la personalización de los temas en juego en la esfera pública política [...] se intensifican también en los nuevos medios” (p. 49). Esto produce una tendencia hacia la despolitización que venía dada ya con los medios de comunicación de masas. Las plataformas sociales se vuelven espacios que se “ofrecen a sus usuarios para la autopresentación narcisista y la «escenificación de la singularidad»” (p. 50). Se vuelve un espacio de confirmación de las interpretaciones y opiniones, espacio ideal para *Influencers* y políticos.

La última cuestión analizada por Habermas en el primer capítulo ronda sobre la dificultad de definir un umbral entre lo público y privado. Se configura así un espacio semipúblico o semiprivado, en la medida en que se inhabilitan las posibilidades de inclusión universal, de identificación con un interés común y de participación de todos como autores. Solo se busca la reacción de un público anónimo para ganar su aprobación. Aunque las cámaras de eco se podrían considerar porosas, “por el rechazo de las voces disonantes y la inclusión asimiladora de las consonantes en su propio horizonte limitado de «conocimiento», pero profesionalmente no filtrado, que preserva la identidad” (p. 54) esta posibilidad se ve diezmada. La esfera pública termina por ser eclipsada por asuntos de interés privado que toman carácter de público. Finalmente, Habermas en el último párrafo

invita a mantener una estructura mediática que posibilite la deliberación y la inclusión en la esfera pública como un “imperativo constitucional” (p. 57).

El segundo capítulo se denomina: *Democracia deliberativa. Una entrevista*. Aquí responde sobre al menos tres puntos claves de su teoría de la democracia deliberativa. El primero es sobre la *situación ideal de habla*, esta hace alusión a los presupuestos que se deben “asumir fácticamente cada vez que entramos en una discusión sobre la validez de los enunciados” (p. 59). En tanto que participantes del discurso, no desde una perspectiva del observador, se debe presuponer que “en la situación dada sólo entra en juego la coacción sin coacciones del mejor argumento” (p. 60). Por tanto, afirma Habermas: “no veo la política deliberativa como un ideal distante con el que tendríamos que medir la realidad mundana, sino como un requisito previo para la existencia de cualquier democracia que siga siendo digna de ese nombre” (p. 61).

El otro punto clave es las consideraciones sobre el consenso en la deliberación. Habermas es claro al afirmar que las deliberaciones políticas no son pacíficas, sino que entran en juego otros elementos, pero el fin es “que en las disputas políticas mejoramos nuestras convicciones y nos acercamos a la solución correcta de los problemas” (p. 62). Por esto, la deliberación puede solo aclarar las preferencias, pero también apuntar a que sean revisadas. También, menciona que no se debe caer en la ilusión de pretender siempre acercarse al consenso sobre cuestiones políticas. En cuanto a las críticas de propuestas como la de Chantal Mouffe, Habermas responde que la política deliberativa no solo tiene como fin el consenso, pero a diferencias de posiciones agonísticas no apunta a la creación de opiniones públicas contrapuestas,

sino a la posibilidad de deliberación de estas mismas para la toma de decisiones radicalmente vinculantes.

El último punto de este capítulo que es oportuno destacar, es sobre la transnacionalización de la esfera pública y los efectos en la teoría deliberativa. A este respecto Habermas entiende que occidente debe participar en las discusiones “dispuestas a aprender y como una parte entre otras” (p. 69) por lo que no se deberían repetir actitudes paternalistas con otras culturas. En las situaciones en que la confianza y el respeto no son fácilmente alcanzables, la deliberación es posible en cuanto que el Estado y la política “debe exigir a las minorías que practiquen su modo de vida cultural y su religión sólo en el marco de los derechos fundamentales que se aplican a todos” (p. 71). “Por supuesto, es de gran ayuda la tematización comprensiva de los diversos conflictos de integración en la esfera pública y, sobre todo, la desdramatización de los miedos e inseguridades que suscitan las facciones populistas” (p. 71). Lo fundamental está en el discurso con el otro y la *adopción mutua de perspectivas* para la solución de disputas prácticas en la deliberación.

El último capítulo incluido por Habermas se titula: *¿Qué significa «democracia deliberativa»? Objeciones y malentendidos*. Habermas entiende que el Estado constitucional requiere un espíritu ciudadano que lo renueve constantemente “con su participación continuada en el proceso democrático de legislación política” y “en el espíritu de una *autonomía política ejercida intersubjetivamente*” (p. 77). Esta exigencia de participación es lo que le permite a Habermas distinguir su propuesta deliberativa de democracia de las expresiones agonísticas, expertocráticas o pluralistas. Su propuesta posibilita legitimar las decisiones basadas en el voto de la mayoría. La inclusión de todos los

afectados y el proceso discursivo de la deliberación, más el presupuesto de aceptabilidad del resultado, le permiten a la minoría aceptar las decisiones “con la esperanza del éxito a largo plazo de sus argumentos sin tener que renunciar a sus propias convicciones” (p. 83). En cuanto que la esfera pública política se extinga, y solo dependa de los votos o la voluntad espontánea del electorado, se produce una regresión política característica de los tiempos actuales. Al sumar las desigualdades sociales y culturales y el avances de la derecha y el libertarismo se produce un “potencial de resistencia que hace que el sistema político se desmorone desde dentro” (p. 90).

Lo trabajado por Habermas en este nuevo libro implica una revisión de su trabajo previo a la luz de procesos actuales. Sin embargo, también denota la capacidad crítica y receptiva del propio autor. Un autor que constantemente está en movimiento y diálogo con sus interlocutores. Este nuevo libro muestra esto. Trae consigo reflexiones de suma importancia para pensar nuestro siglo y estructurar en un marco teórico tan seguro como el habermasiano las reflexiones ulteriores que puedan surgir sobre un presente atravesado por la digitalización, la fragmentación y la crisis democrática. Por lo pronto, como reformula Velasco las palabras de Habermas: “Sostener esta infraestructura esencial [la esfera pública] no es algo optativo en una sociedad democrática liberal, sino una exigencia constitutiva” (p. 110).

## **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](http://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.<sup>1</sup>

- 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 *Ibid.* (en cursiva) seguida del número de página (ej: *Ibid.*, 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 *Ibidem* (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](mailto:secretaria@revistaideas.com.ar).

### Acceso abierto y licencia Creative Commons

El material publicado en la revista es de acceso abierto y está sujeto a la licencia Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0. Su contenido es accesible de manera libre y gratuita para los lectores de cualquier

parte del mundo. Se permite la copia y redistribución del material en cualquier formato. Se permite la remezcla, transformación y creación de nuevas obras a partir del material. Esto puede hacerse sólo bajo los siguientes términos: (1) la atribución adecuada de autoría del material y la indicación de cambios realizados, (2) la prohibición del uso del material con fines comerciales, y (3) la conservación del mismo tipo de licencia en caso de redistribución y reutilización.

### **Derechos de autor**

Los autores que publican en esta revista acuerdan ceder de forma no exclusiva los derechos de explotación de los trabajos aceptados. Conservan los derechos de propiedad intelectual de la obra y conceden a *Ideas* el derecho a la primera publicación del material bajo licencia CC BY-NC-SA 4.0. Las futuras reproducciones deberán dar reconocimiento adecuado a la publicación original.

### **Cuotas de publicación**

*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* no cobra ningún tipo de cargo a los autores ni para procesar sus colaboraciones (no APCs) ni para ser sometidas a evaluación (*no submission charges*).

### **Financiación**

*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* no recibe financiamiento de ninguna institución pública ni privada, sino que funciona por la colaboración de sus editores bajo los principios del cooperativismo y gracias a las donaciones voluntarias de sus lectores.

### **Preservación digital**

La preservación digital de la revista y su contenido (bases de datos y archivos) se realiza de manera automatizada por medio de las tecnologías LOCKSS y CLOCKSS incorporadas en el software de administración OJS.

Además, por protocolo, se realizan copias de seguridad del sitio web con todo su contenido (base de datos y archivos) en el servidor de alojamiento.

### **Detección de plagio**

*Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea* publica solamente textos inéditos y originales. No se aceptan, por lo tanto, textos plagiados total o parcialmente, ni autoplagiados. Esta exigencia no es válida para las traducciones de trabajos originariamente publicados en otros idiomas y traducidos al castellano. Se solicitará a los autores una declaración en la que garanticen que se trata de una contribución original y que poseen los derechos morales sobre ella. Para la detección de eventuales plagios o autoplagios, la revista utiliza el software gratuito *Dupli Checker* y revisiones no automatizadas hechas por los editores. Allí adonde alguna forma de plagio fuera detectada, la revista se pondrá en contacto con el autor de la contribución solicitando un descargo. De no ser el mismo satisfactorio, se procederá al rechazo del trabajo.

### **Código ético**

*Ideas* adhiere al código de ética del Comité de Ética en Publicación (COPE, según sus siglas en inglés) bajo los principios de imparcialidad, objetividad y honestidad.

Respecto del conflicto de interés, el comité editorial insta a autores, editores y revisores a declarar inmediatamente la presencia de vínculos financieros, políticos y/o personales que puedan influenciar las decisiones tomadas en las distintas etapas del proceso editorial. Luego, se compromete a tomar las medidas necesarias (ej. redesignación del jurado) para solucionar el conflicto.

