

Trazas para una filosofía política latinoamericana : Marianela Chaui, Osvaldo Fernández y Bolívar Echeverría frente a la recepción crítica del marxismo

Traces for a Latin American Political Philosophy: Marianela Chaui, Osvaldo Fernández and Bolívar Echeverría, and the Critical Reception of Marxism

CAROLINA BRUNA CASTRO¹, PAMELA SOTO GARCÍA², BRAULIO ROJAS CASTRO³

¹ UACH, ORCID 0000-0002-5975-3598

² USM, Fondecyt Regular N°1221175, ORCID 0000-0002-0316-0726

³ DAI-UPLA, Fondecyt Regular N°1231039, ORCID 0000-0001-8980-5187
carolina.bruna@uach.cl; pamelas.soto@usm.cl; braulio.rojas@upla.cl

Abstract. The aim of this paper is to propose that the common horizon of the reflections of political philosophy in Latin America is the debate that has taken place to defend liberalism or go against it. The background of this is the reference to the social collective forms. In this context, Marxism has tried to respond from heterodox visions that recover the Latin American experience. We have focused this debate on three authors, Chauí, Fernández and Echeverría, who do not exhaust the problem but keep open the paths that enhance the local experience.

Keywords: Latin America, Marxism, Chaui, Echeverría.

Resumen. El siguiente artículo propone que el horizonte común de las reflexiones de filosofía política en Latinoamérica es el debate que se ha dado por defender el liberalismo o ir contra él. El trasfondo de ello es la referencia a las formas colectivas de agrupación respecto de las cuales el marxismo ha intentado responder desde

visiones críticas que surgen desde la experiencia latinoamericana. Hemos centrado este debate en tres autores, Chauí, Fernández y Echeverría, que no agotan el problema pero mantienen abiertos los caminos que realzan la realidad local.

Palabras claves: Latinoamérica, marxismo, Chauí, Fernández, Echeverría.

Preámbulo

Hablar de filosofía política en Latinoamérica nos lleva a una zona telúrica de discusión abierta y en constante movimiento, básicamente porque ha tenido sintonía tanto con el liberalismo como con el marxismo, desde la diversidad de sus variantes, lo que ha mantenido al continente en una disputa ideológica y epistemológica permanente.¹

Considerando lo anterior el presente texto tiene por objetivo presentar tres posiciones actuales de la tradición crítica marxista que, bajo nuestra perspectiva, nos entregan posibilidades de pensar lo común. Creemos que la reflexión de la filosofía política en Latinoamérica está siempre atendiendo a la tensión entre lo común y lo singular lo que se expresa en otras tensiones como la del liberalismo con la derecha económica y el autoritarismo, así como también un descrédito de la izquierda por falta de adecuación crítica a los contextos globales. Entre otros factores se puede relevar el eco del mestizaje, que nos pone ante el desafío de estar entre varios mundos, pero habitando un mundo común que debería reconocer a las naciones que anteceden el propio fenómeno de conformación de las Repúblicas latinoamericanas. Si bien nuestra propuesta no es exhaustiva en relación con los conceptos y autores, pretendemos enunciar nudos problemáticos y dejar bibliografía disponible que permita levantar futuras discusiones acerca de las propuestas teórico-políticas de estos autores, los que confluyen en el marxismo crítico como punto de partida. En ese sentido hemos optado por entregar un panorama general que dé cuenta de problemas y perspectivas conceptuales que pretenden mantenerse dentro del terreno de la crítica. Esperamos en un futuro próximo profundizar sobre estos puntos.

Partiremos entregando una breve descripción de la tensión entre individuo y comunidad a partir de la obra de Renato Cristi, quien ha entregado una contribución robusta para pensar el debate comunitario libe-

¹ Réplicas de esta discusión se pueden ver en el debate entre Mario Vargas Llosa, que en su libro *La Llamada de la tribu* (2018), da las razones de su renuncia al marxismo mediante una biografía intelectual de lecturas liberales, y Atilio Borón, quien le responde desde *El hechicero de la tribu* (2019) con el fin de develar que su esfuerzo es implantar el modo de pensar liberal en el ideario latinoamericano.

ral, considerando particularmente el caso de la dictadura militar chilena. Como respuesta al debate presentado por Cristi se abordarán tres autores que intentan encarar la deriva liberal-capitalista desde marxismos críticos, no idénticos entre sí, que se desarrollan a partir de la segunda mitad del siglo XX e inicios del XXI. Cada uno de ellos encara los autoritarismos desde una experiencia vital reflejada en sus escritos. Abordaremos el pensamiento político de: Marilena Chaui (1941) en Brasil, Osvaldo Fernández (1935) en Chile y Bolívar Echeverría (1941 Ecuador- 2010 México). La elección de estos nombres tiene que ver con la influencia de sus posiciones teóricas, tanto en sus países como en contextos más amplios, y propone visibilizar sus propuestas que aparecen sumamente atractivas, y que en Europa aún siguen siendo bastante desconocidas. Sus lecturas tienen en común no renegar de la tradición marxista occidental, aportando a la reflexión global al hacer más complejos problemas que se han tratado de solucionar de manera unilateral, al no incorporar las respuestas a la tradición política elaboradas a partir de la experiencia Latinoamericana, como es el caso de la misma recepción en Europa, del trabajo de Ernesto Laclau que junto con la filósofa belga Chantal Mouffe ha abordado el problema del populismo, recogiendo importantes reflexiones a partir de sus expresiones en latinoamérica. Consideramos apropiado seguir contribuyendo al campo de la discusión política a través de la recuperación y difusión de otras discusiones elaboradas desde América Latina. Las propuestas filosóficas que revisaremos se caracterizan por tener un fuerte vínculo con las contingencias de sus países, tales como: la historia brasileña desde la dictadura, la constitución del Partido de los Trabajadores (PT), el *impeachment* contra Dilma Rousseff, y las críticas al gobierno de Jair Bolsonaro desde la mirada de Chauí; la reflexión y resistencia política ante la dictadura cívico-militar chilena, el exilio como castigo político, y la reorganización de la democracia en el Sur Continente en el caso de Fernández; así como también, la historia mexicana, la caída del muro de Berlín y las repercusiones del totalitarismo en el caso de Echeverría.

1. Introducción

Queremos comenzar contextualizando el interés por el debate respecto del liberalismo tal como lo ilustra el caso chileno a fines de los años '90 y principios de este siglo. En este período de tiempo la filosofía política transitaba en torno al debate entre liberales y comunitarios como se expresa en el libro de Renato Cristi acerca del pensamiento de Jaime Guzmán, abogado constitucionalista artífice de la constitución aprobada en 1980 durante la dictadura cívico-militar chilena. Cristi pasa de un análisis

exhaustivo del pensamiento de Guzmán a revisar críticamente los planteamientos liberales, comunitarios y republicanos. En ese contexto elabora una crítica al pensamiento de Rawls, en la que indica que tanto la propuestas de Sandel como la de Taylor permiten una visión más rica de la vida en común ya que, sin abandonar, la reflexión sobre la individualidad, reconocen que ella no se da en vacío sino que en un contexto en el cual no se puede olvidar la referencia a un bien a proteger, cuestión que abordan los autores antes mencionados.² Uno de los ejes a partir del que justifica su posición teórica se basa en la sintonía que tienen los autoritarismos con el liberalismo económico y la democracia formal, cuestión que él muestra enfáticamente en su trabajo sobre el jurista Carl Schmitt.³ La propuesta de Cristi sintoniza con las críticas europeas que Chantal Mouffe realiza a Habermas como exponente de un liberalismo que resalta el aspecto secular del derecho y de los procedimientos democráticos que se quedan en el valor del consenso. En el caso de Mouffe el objetivo será rescatar el concepto de lo político que viene de Schmitt para valorar el lugar del conflicto en las democracias.⁴ Esta deriva ha sido relevante para las propuestas que consideran la posibilidad de articular las demandas sociales hacia la creación de un sujeto colectivo que impulse cambios en el modelo liberal que habitamos desde una estrategia socialista, como lo ha indicado Mouffe en su trabajo con el filósofo argentino Ernesto Laclau.⁵ De hecho, esta discusión ha decantado en la reflexión acerca del populismo respecto de la cual el libro *La razón populista* es una obra nuclear.

Si bien, estas son cuestiones que parecen divergentes, de igual modo se vinculan con la pregunta acerca de ¿cómo pensar una deriva política por fuera de la hegemonía del paradigma liberal? Miguel Giusti en Perú, a partir de la tradición hegeliana la aborda puntualmente desde el problema del reconocimiento.⁶ Por nuestra parte, siguiendo las derivas que sitúan como núcleo la eticidad (hegeliana) y una concepción conflictivista de toda formación social, podemos señalar que el debate marxista no ha estado ausente de estas discusiones, teniendo como un punto de inflexión la hegemonía del estatismo estalinista y del partido único como finalidad de la política. La primacía de la ortodoxia marxista a partir de la estalinización de la Tercera Internacional en 1924,⁷ tiene su mayor intensidad entre los años 1941 y 1958 en América Latina,⁸ llegando a ser hegemónica,

² Cristi *El pensamiento político de Jaime Guzmán*, 231-54.

³ Cristi, *Carl Schmitt and authoritarian liberalism*.

⁴ Mouffe, "Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal."

⁵ Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*.

⁶ Giusti, *El paradigma del reconocimiento*.

⁷ Almeyra, "Apuntes sobre la penetración de Marx en América Latina," 144.

⁸ Montoya, *Aníbal Quijano*, 83.

y transformándose en una pesada herencia que no puede ser contextualizada sin más a nuestra realidad, esto permite que se fragüe una nueva etapa para el marxismo latinoamericano.

La publicación del año 2021 de *Aproximaciones al marxismo latinoamericano. Teoría, historia y política*, actualiza la periodización del marxismo en Latinoamérica incorporando nuevos influjos a la discusión. La recepción se encuentra organizada en siete momentos históricos.⁹ En el último de ellos, surgen una pléyade de nombres de intelectuales latinoamericanos con posiciones heterodoxas, asumiendo que a pesar de la diversidad de cada una de ellas y ellos, en estas se reconocen trazas de una propuesta teórico-práctica de un marxismo situado.¹⁰ Las posiciones heterodoxas se definen como propuestas de marxismo crítico.

Siguiendo este planteamiento a continuación se expondrán tres derivas críticas del marxismo desde su impacto para una filosofía política latinoamericana que se resiste a considerar al neo-liberalismo como el destino para el continente. Se abordará el pensamiento de Marilena Chaui en Brasil, Osvaldo Fernández en Chile y Bolívar Echeverría como ecuatoriano radicado en México, quienes desde diversos sustratos teóricos y prácticas políticas, recurren al marxismo para pensar la vida comunitaria y la acción política en relación y confrontación con el Estado y el mercado, en particular lo que implica abordarla reflexivamente desde la historicidad y materialidad concretas del continente.

El orden de exposición de los pensadores se sustenta en la posición que tiene cada quien frente a la cuestión del Estado desde una particular lectura del marxismo. En el caso de Chaui, como intelectual comprometida y militante fundadora del Partido de los Trabajadores, asume una serie de funciones públicas en el gobierno de la ciudad de San Pablo, practicando, desde su formación filosófica spinozista, un marxismo crítico y heterodoxo con influencias de Gramsci; Fernández, por su parte, reconociéndose como un intelectual orgánico del Partido Comunista chileno, se ha dedicado a lo largo de su trayectoria académica y filosófica a formar grupos de estudio en torno a autores heterodoxos del marxismo, tales como Gramsci y Mariátegui, como expresión material de una *praxis* que transita, desde la

⁹ Los momentos descritos se organizan desde principios del siglo XX hasta la actualidad. 1) recepción del marxismo en latinoamérica ; 2) vínculo entre marxismo y positivismo ; 3) origen de una tradición teórica y política, lúcida, creativa, crítica y original a partir de la figura de José Carlos Mariátegui; 4) repliegue del marxismo latinoamericano ante el marxismo soviético y el estalinismo; 5) Surgimiento de la teoría de la dependencia, teología de la liberación y recepción y traducción de Gramsci; 6) Profundización de la historia económica y social de América Latina desde la crítica a la modernidad y el colonialismo; 7) influjo de la historiografía marxista británica, posicionamiento de un marxismo heterodoxo y el Grupo Modernidad/Colonialidad (Cabaluz y Torres, *Aproximaciones al marxismo latinoamericano*, 13-29)

¹⁰ Cabaluz y Torres, *Aproximaciones al marxismo latinoamericano*, 13-29.

discusión teórica a la acción política colectiva; Echeverría, filósofo ecuatoriano, ha sido referente de los estudios culturales, traductor de Benjamin, estudioso de la escuela de Frankfurt, Heidegger y un lector heterodoxo de Marx. Su posición se podría definir como de inclinación anarquista, elaborando una crítica a la forma *partido*, lo cual se expresa enfáticamente por su subversión a Moscú, y la influencia del marxismo de Mariategui y su crítica al estalinismo y la ruptura con la unión soviética. Postulamos que tanto Chauí, Fernández y Echeverría buscan el punto de partida en la articulación entre teoría y *práxis* como fundamento de la acción política.¹¹

2. Marilena Chauí: La Crítica a la Ideología y la Afirmación de la Institución Contra el Totalitarismo Económico

La filósofa Chauí es una de las pensadoras políticas más importantes de Brasil y Suramérica, lo que sumado a su *praxis* militante ha logrado configurar una reflexión sobre las disputas políticas por los derechos de las minorías y grupos humanos excluidos, “su pensamiento se ha manifestado como denuncia de formas de dominación, pero a su vez, como propuesta de construir una verdadera democracia que sea real expresión de la potencia de pensar y actuar lo singular”.¹² La formación filosófica de Chauí se desarrolla en la Universidad de São Paulo, durante la dictadura cívico-militar brasileña (1964-1984).¹³ Ingresó como profesora en el Departamento de Filosofía de la Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas de la misma universidad el año 1977 presentando un trabajo de habilitación titulado *A nervura do real: Spinoza e a questão da liberdade*, investigación que está a la base de su monumental obra *A nervura do real. Imanência e Liberdade em Espinosa*.¹⁴

Esquemáticamente, su escritura abarca cuatro ámbitos: 1) problemas y autores de la tradición filosófica, en los que destacan sus trabajos sobre Merleau-Ponty, Spinoza y Laboetie, principalmente; 2) ensayos e intervenciones sobre la crítica de la ideología y teoría cultural tales como *Ideologia e mobilização popular* (1978), *O que é ideologia* (1980), y *Cidadania cultural: o direito à cultura* (2006) entre otros; 3) artículos sobre las transformaciones de la universidad y el capitalismo contemporáneo, desde los años de la dictadura militar al *impeachment* contra Dilma Rousseff, como los reunidos en *A ideologia da competência* (2014), *Conformismo e resistência*

¹¹ Gandler, *Marxismo crítico en México*, 71.

¹² Ayala, “Marilena Chauí: Vida, Filosofía y Praxis,” 89.

¹³ *Ibid.*, 89.

¹⁴ Cf. Chauí, *A nervura do real*.

(2014) y *Em defesa da educação pública, gratuita e democrática* (2018); 4) libros sobre la historia de la filosofía concebidos como material de apoyo para docentes de educación secundaria.¹⁵ La praxis de trabajo colectivo que la filósofa desarrolla durante toda su vida académica y política, sustenta el gesto de elaborar una traducción de la *Ética* (2015) con el Grupo de Estudos Espinosanos de la USP,¹⁶ en el cual participaron tres generaciones de estudiantes, las que fueron paulatinamente graduándose e insertándose en el medio académico brasileño. En concomitancia con lo anterior, asume funciones políticas y administrativas en el estado de São Paulo (1989-1992), siendo parte de la fundación del Partido de los Trabajadores (PT), a partir de una experiencia de aprendizaje mutuo entre los sindicatos metalúrgicos y grupos de académicos y estudiantes durante la resistencia a la dictadura. Como lo declara la misma autora, en algún momento de esa relación, los trabajadores “se deram de que o que estavam fazendo não passava só pela relação de trabalho, era uma coisa que atingia a sociedade inteira, e que, portanto, só através do sindicato eles não iam chegar lugar nenhum”.¹⁷ Una percepción similar les acontece a los académicos/as y estudiantes universitarios, quienes constatan que sus demandas no tienen mayor repercusión ni adhesión social sin el apoyo mutuo con las y los trabajadores, pues como lo afirma “Lula” da Silva en relación a la formación del PT: “Nós nascemos para ganhar o poder”,¹⁸ lo que conseguirán dos décadas después.

Es significativo que Chauí, a pesar de no ser reconocida como una pensadora marxista declarada, a diferencia de muchas y muchos intelectuales de las post dictaduras latinoamericanas, ella “no llama al abandono del marxismo sino precisamente al estudio de las transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas en su especificidad histórica”¹⁹ desde lecturas marxianas críticas y heterodoxas que sostendrá a lo largo de su trabajo filosófico y político. La autora ha reconocido que su posición se sustenta en sus tempranas lecturas de Engel – “Socialismo científico” – , y Marx – “Manifiesto Comunista” – , sosteniendo desde muy joven una distancia con posiciones acriticas y autoritarias, ya sean estalinistas o trotskistas, tal como ella misma lo afirma: “não é que eu tenha rompido com o marxismo ortodoxo, mas sim que eu nunca consegui entrar no marxismo ortodoxo”.²⁰ Es importante señalar que el corpus marxiano en la obra de la filósofa es acotado. Consta de unos pocos textos monográficos: un apar-

¹⁵ Pérez, “Editorial,” 8.

¹⁶ de Espinosa, *Ética*.

¹⁷ Chauí, *A ideologia da competencia*, 35.

¹⁸ Da Silva, “O necessário, o possível e o impossível,” 15.

¹⁹ Pérez, “Editorial,” 11.

²⁰ Editorial, Equipe. “Entrevista – Marilena Chauí.”

tado en el libro *O que é ideologia* (1980) sobre “A concepção marxista de ideologia”; el ensayo “La historia en el pensamiento de Marx” publicado en el compilado de CLACSO *La teoría marxista hoy Problemas y perspectivas* (2006); y “Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza)” en el dossier dedicado a su obra en la revista *Papel Máquina* en el año 2017. Sin embargo, en su obra de pensamiento Marx funciona como un dispositivo crítico para desarticular las trampas ideológicas del totalitarismo neoliberal, lo que hay que estudiar en correlación con la crítica a la teología-política, a partir de la impugnación de la teología como un no-saber y los mecanismos de la superstición que la sostienen.²¹ Para ello, es necesario considerar las múltiples menciones y usos de la obra de Marx en sus escritos, en los que se expresa una crítica al burocratismo de los partidos comunistas, y la dogmatización de los preceptos marxianos por parte de pensadores ortodoxos. Esto lo articula desde una posición teórica y política cercana a Gramsci, como un sustrato para la formulación, por ejemplo, de su propuesta de “ciudadanía cultural”, a partir de una mirada crítica a las izquierdas brasileñas que “tendem a interpretar a posição gramsciana como luta política que usa a cultura como instrumento, sem compreender que Gramsci propõe uma mudança na e da cultura, uma nova cultura, instituída pela classe trabalhadora”.²²

La filósofa reconoce una continuidad en la obra de Marx entre la autonomía como auto-emancipación mediante la crítica y la supresión práctica de la heteronomía en un desplazamiento que va de “la teología, la alienación, la propiedad privada y el dinero, en el joven Marx; [hasta] el modo de producción capitalista, el fetichismo de la mercancía y la lucha de clases, en el viejo Marx”.²³ Esto sustenta una praxis teórica en la cual Chauí hace un efectivo uso heterodoxo del pensamiento del filósofo de Tréveris a partir de la crítica a la ideología del totalitarismo económico neoliberal, situándose en la diferencia epistemológica y política entre organización e institución, la que se concibe en el marco de la tensión entre mercado y Estado. Para la autora, una institución es “uma prática social fundada no reconhecimento público de sua legitimidade e de suas atribuições, num princípio de diferenciação, que lhe confere autonomia perante outras instituições sociais, e estruturada por ordenamentos, regras, normas e valores de reconhecimento e legitimidade internos a ela”.²⁴ Por contraparte, la idea de organización, propia de la empresa privada, impone la lógica del emprendimiento, en la cual un sujeto particular busca beneficiarse a partir de una operación mer-

²¹ Chauí, *Política en Spinoza*, 89.

²² Chauí, *Cidadania culturale*, 11.

²³ Chauí, “Marx y la democracia,” 75.

²⁴ Chauí, “O totalitarismo neoliberal,” 320.

cantil. No requiere adhesión ni legitimidad pública, sino que se impone desde una posición jerárquica por fuera del cuerpo colectivo depotenciando su “conatus”. Se impone una equivalencia general de todas las esferas sociales bajo la lógica de la administración, anulando el conflicto inmanente que las constituye. En este sentido, la operación económica se sustenta en una posición despótica del sujeto frente al mundo, pues:

isto é, estratégias balizadas pelas idéias de eficácia e de sucesso no emprego de determinados meios para alcançar o objetivo particular que a define. É regida pelas idéias de gestão, planejamento, previsão, controle e êxito, por isso sua temporalidade é efêmera e não constitui uma história.²⁵

Chauí ha llamado “totalitarismo económico”, al sistema político que subsume todos los campos de acción social a las lógicas de operación económica propias del mercado, “por que em seu núcleo encontra-se o princípio fundamental da formação social totalitária, qual seja, a recusa da especificidade das diferentes instituições sociais e políticas que são consideradas homogêneas e indiferenciadas porque concebidas como organizações”,²⁶ reduciendo al Estado a una mera entidad administrativa y controladora de la fuerza militar y policial. Esta operación de despolitización de la función del Estado expresando su núcleo despótico, afecta a la sociedad civil porque expone campos de acción social que debieran ser garantizados como derechos, – educación, salud, acceso a la vivienda, al agua, a la vida, al trabajo, etc. –, a la acción del mercado, dejándolos en manos de agentes privados que lucran mediante el control de estos bienes básicos amenazando la existencia de las comunidades. Esto es complejo, pues la democracia y la democratización social requieren, para poder ser ejercidas plenamente por todas y todos los ciudadanos y personas, procesos de institucionalización abiertos a la crítica y que aseguren el ejercicio pleno de los derechos sociales, políticos y culturales básicos y necesarios para los individuos y colectivos. Los órdenes institucionales, en tanto que originados desde el ejercicio colectivo de racionalización de las pasiones de los individuos, en función de la paz y la tranquilidad de todos y del bien común, se sostienen en el hecho de que “a democracia é a única formação política que considera o conflito legítimo e a única que não o oculta, mas se abre ao trabalho temporal dos conflitos”,²⁷ por lo tanto, más allá del Leviathan del Estado y el Behemot del mercado, la democracia sería el más humano de los sistemas políticos, en tanto creadora de instituciones, y no tanto una forma de gobierno o representación política delegada.

²⁵ *Ibid.*, 320.

²⁶ *Ibid.*, 321.

²⁷ Chauí, “Lefort: o trabalho da obra de pensamento,” 15.

3. Osvaldo Fernández Díaz: la constitución de cuerpos políticos colectivos

La institucionalidad filosófica en Chile aún mantiene como tarea pendiente recuperar los aportes teóricos de los filósofos exiliados durante la dictadura cívico-militar (1973-1990), tarea que se cruza con la de explicitar la posición epistemológico-política de sus investigaciones para el campo filosófico, tal es el caso del filósofo chileno Osvaldo Fernández. El año 2018 Jaime Villanueva publica *Trajectos de una escritura política. Conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández*, texto que sitúa su propuesta filosófica desde el marxismo latinoamericano. El año 2021 en este mismo sentido se publica *Siguiendo la brújula del marxismo: Vida intelectual de Osvaldo Fernández Díaz* por el Grupo de Trabajo “Herencias y perspectivas del marxismo” de CLACSO. En este boletín a partir de los aportes de varios autores/as se revisan las diversas etapas de vida y aspectos del trabajo teórico del filósofo que lo posicionan como un exponente y referente de la recepción crítica del marxismo en el continente. El año 2022 la revista del *Groupe de Recherches Materialistes* publica una entrevista al filósofo chileno, en el número dedicado a *Spectres du pouvoir populaire*²⁸ y se publica en Chile *Presencia & Agonía. Homenaje a Osvaldo Fernández Díaz*.

Entre algunos de los principales aspectos del marxismo crítico de Fernández es que asume la importancia de mantener una recepción del pensamiento europeo, sin embargo, al mismo tiempo asume que toda recepción debe considerar su cuestionamiento, en particular en relación con el tipo de praxis que considera, al punto de volver a preguntar por las fuerzas colectivas que impulsan y dirigen la transformación política hacia un proyecto civilizatorio, que rompa con la injusticia como destino para las clases subalternas. Paula Vidal y Roberto Vargas destacan que “la obra del filósofo de Valparaíso constituye no sólo un estímulo para el marxismo heterodoxo en Chile y el pensamiento crítico en América Latina, sino también para producir nuevas gramáticas críticas en el capitalismo tardío”,²⁹ exponiendo las condiciones de apertura teórica de su propuesta las que se vinculan a las características de una configuración social y política en vías de configuración de un cuerpo teórico colectivo. Para exponer la originalidad de la propuesta del marxismo crítico de Fernández se realizará un recorrido por algunos hitos de su biografía político-intelectual, en la que se visibiliza el vínculo de su trabajo teórico con la práctica política que ha caracterizado su ejercicio filosófico, y va marcando un tipo de conformación de cuerpo colectivo.

²⁸ Rojas Castro, Soto García, Fernández Díaz, “Entrevista con Osvaldo Fernández Díaz.”

²⁹ Vidal y Vargas, “Derroteros de Marx en el marxismo chileno,” 7.

Fernández se reconoce como un intelectual orgánico del Partido Comunista (PC) chileno, sin embargo, su posición siempre ha estado marcada por la crítica como un valor para el pensamiento filosófico y para la militancia política, en cuanto se caracteriza por la búsqueda teórica de un marxismo vivo y contextualizado a las determinaciones históricas que afectan a las formaciones económico sociales, y a partir de ellas abordar la particularidad de una realidad diferenciada. Para elaborar su biografía político-intelectual se han utilizado algunas entrevistas, y artículos del filósofo y sus comentaristas. Este recorrido no pretende ser una reconstrucción acabada de la obra de Fernández, sino explicitar el tipo de ejercicio teórico-político que caracteriza su pensamiento y praxis.

La primera etapa de esta biografía político-intelectual se fija a partir del ingreso como militante a las Juventudes Comunistas durante los años cincuenta, la que es acompañada por la temprana lectura de las ediciones en español de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci, la que realiza junto a un grupo de “compañeros” en la ciudad de Valparaíso. Estos textos son publicados por la Editorial Lautaro en Buenos Aires a partir del año 1958, editados y traducidos por el comunista argentino Héctor Agosti y un equipo de trabajo. Fernández señala que la edición de Lautaro recopila la versión de Einaudi de los *Escritos de la cárcel*, entre los que se encuentran: “El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce”; “Los intelectuales y la organización de la cultura”; “Notas sobre Maquiavelo, la política y el estado”; “Pasado y presente”; y “Literatura y vida nacional”. Durante esta primera etapa, la izquierda chilena relacionaba a Gramsci más con la figura de “un político mártir en las celdas del fascismo italiano que la de un teórico renovador del marxismo”.³⁰ Sin embargo, Fernández señala que esta primera aproximación al pensador sardo, le entrega una aproximación al marxismo “Más rica, más profunda en el abordaje de los textos, más ligada a la realidad que la del manual”³¹, permitiendo que se sintiera atraído junto a sus jóvenes compañeros por el estudio de su pensamiento, marcando con ello una primera etapa de recepción gramsciana en su pensamiento y en el Cono-Sur.

Una segunda etapa se establece a partir de la confrontación teórico-política entre el PC y la naciente Democracia Cristiana (DC), que se refleja en el examen ideológico que realiza junto a Sergio Vuskovic³² acerca de los principios neotomistas de la DC en el libro *Teoría de la ambigüedad. Bases ideológicas de la Democracia Cristiana* (1964). La riqueza

³⁰ Fernández, “Tres lecturas de Gramsci en América Latina,” 217.

³¹ Berrios, “Historia de una lectura. Maquiavelo y Lenin,” 23.

³² Militante comunista, político, escritor y profesor. Durante la Unidad Popular ejerció como alcalde de la ciudad de Valparaíso, y vivió su exilio en Italia. Fernández, “Tres lecturas de Gramsci en América Latina,” 219.

teórico-política de este texto refleja la disputa política de esos años por la instalación de proyectos civilizatorios antagónicos en el continente. Este libro posiciona a un joven Fernández como un intelectual activo en relación con las decisiones y propuestas que afectan al presente del país.

La tercera etapa se fija con la llegada de Salvador Allende a la presidencia de Chile (1970), lo que considera la participación del PC en el conglomerado de gobierno de la Unidad Popular (UP). A esta etapa la acompaña la publicación de *Maquiavelo y Lenin. Notas para una teoría política marxista* (1971), publicación que recoge textos correspondientes a los *Cuadernos de la Cárcel*, los que fueron seleccionados por Fernández. En el “Prólogo” insiste en la pregunta por las condiciones que permiten la instalación y mantenimiento de un nuevo orden político, reflexiones vitales para un gobierno como el de la UP que debía legitimar su triunfo, a partir de la instalación de un programa que movilizará una transformación social. Este texto tuvo una segunda edición el año 1972 con un tiraje de 5.000 ejemplares, lo que demuestra el interés por su lectura. El dato es relevante para la recepción de Gramsci en Chile, porque este volumen es el primer libro publicado en torno al pensador italiano. La distancia temporal nos permite reflexionar en lo rupturista del gesto de Fernández, porque durante este período el predominio de los manuales soviéticos de marxismo y el althusserismo, expuesto en el trabajo que realiza Marta Harnecker³³ hegemonizan el campo de discusión de las izquierdas latinoamericanas. Fernández es enfático en señalar que: “la actitud izquierdizante en que se dió la influencia del filósofo francés, cargaron las cosas excesivamente de un sólo lado, reduciendo los problemas, cayendo de nuevo en lo abstracto y general que había sido lo típico del esquema estalinista”³⁴, de ahí la necesidad de recurrir al pensamiento de Gramsci como contrapunto para un marxismo crítico a la ortodoxia imperante.

Una cuarta etapa se inicia a partir del exilio en París, durante este período la resistencia política y cultural a la dictadura cívico-militar chilena se materializa a partir del trabajo en la *Revista Araucaria* como columnista e integrante del comité de redacción. Esta revista, redactada en París y publicada en Madrid, es parte de la historia político-cultural que se desarrolla durante el exilio chileno³⁵, publicando un total de 48 números entre 1978 – 1989, y su término coincide con el retorno a la democra-

³³ Para dimensionar el influjo de la lectura de Marta Harnecker en la Izquierda Latinoamericana, hay que considerar las re-ediciones de *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969), que al año 2009 ya contaba con 67: <https://rebelion.org/rebelion-amplia-la-recopilacion-de-las-obras-completas-de-marta-harnecker-actualizado-hasta-2015/> (consultado 27 de agosto 2022).

³⁴ Fernández, “Tres lecturas de Gramsci en América Latina,” 219.

³⁵ Soto, “El Destierro De Osvaldo Fernández.”

cia. Fernández durante este período exiliar incorpora a América Latina a su trabajo teórico-político, dedicando parte de su investigación filosófica al pensamiento de Mariátegui (1894-1930), quien es considerado parte del primer grupo de marxistas latinoamericanos que se apropian de las ideas de Marx de forma creativa y heterodoxa. Fernández reconoce que el pensamiento del Amauta representa “la instancia creadora de un marxismo que, si bien no nace en América Latina, puede actuar en ella desde una posición crítica, novedosa y creadora”³⁶ cuestionando aspectos centrales de la ortodoxia marxista. La *Revista Amauta* y el libro *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1927) abordan aspectos relevantes para la reflexión y la praxis de la condición situada para un marxismo en América Latina y el Perú.

Una quinta etapa se vincula al proceso de transición democrática chileno y el retorno del exilio a la ciudad de Valparaíso (2003), en el que funda y dirige el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB) en la Universidad de Valparaíso (2009), profundizando su investigación sobre la obra de Mariátegui y el marxismo, a partir de la publicación de: *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui* (2010), *Del fetichismo de la mercancía al fetichismo del capital* (2014), *De Feuerbach al materialismo histórico. Una lectura de las tesis de Marx* (2017). El año 2022 asume la dirección de la Asociación Gramsci Chile y publica junto a Gonzalo Ossandón *Gramsci y su laberinto. Acerca de los cuadernos, las notas y los conceptos gramscianos*. Estos proyectos de escritura y organización colectiva recogen gran parte de las ocupaciones teóricas de Fernández, y a través de ellas se expone el tipo de marxismo con el que se siente comprometido. Berríos y Jara consideran su trabajo intelectual como la expresión de un marxismo no determinista ni totalizante, que si bien Fernández advierte que no nace en América Latina, de igual modo puede actuar desde una posición crítica, novedosa y creadora³⁷.

Este itinerario por la vida de Fernández expone cómo a través de la recepción de Gramsci y Mariátegui el pensador chileno va desarrollando un proceso de definición ideológica como antesala para una organización política, en la que se cruza la comprensión de un materialismo histórico al que incorpora el contexto de la realidad local, a partir de una reflexión acerca de los modos de producción y las formaciones sociales presentes, las que operan como una clave crítica ante el avance de los particularismos identitarios y la captura de los discursos para la emancipación política. Estas discusiones tienen su correlato en la crítica a la lectura marxista de manual, que anula la potencia transformadora de una política sostenida en y desde el cuerpo

³⁶ Berríos y Jara, “Presentación,” 7.

³⁷ *Ibid.*

social, y que no recoge la lectura situada de los conceptos, por el contrario apuesta por estructuras fijas y cerradas que dogmatizan desde la repetición de una teoría abstracta y universalista, que impiden la instalación y mantenimiento de un nuevo proyecto civilizatorio (*ordine nuevo*), situación que en el caso de Chile trajo profundas repercusiones para su pueblo.

El marxismo crítico de Fernández se juega en una práctica permanente de trabajo teórico, colectivo y colaborativo como apertura a un marxismo diverso y móvil que apela a un contexto concreto, que se identifica con una teoría ascendente del poder, en el que la institución se concreta como un segundo momento metodológico para la lectura de la realidad, aludiendo con ello a una crítica a la metafísica del concepto y a la certeza de que la transformación política no se resuelva únicamente a través de la mera voluntad humana y la repetición acrítica de una estructura de pensamiento y acción.

4. Bolívar Echeverría, y la Crítica al Estado

Echeverría fue un filósofo ecuatoriano-mexicano, en su biografía se cuenta con un paso por Berlín que marcó sus reflexiones tanto por las lecturas, sus redes estudiantiles de la época y aportes en revistas en donde, entre otras cosas, escribió sobre el Che Guevara. Fue exponente del marxismo crítico en México, cuyos temas centrales fueron el mestizaje, modernidad, capitalismo, barroco, blanquitud por nombrar algunos de los que han circulado y que se han situado con más fuerza en los estudios culturales.³⁸ Aureliano Ortega y Stefan Gandler lo indican como un continuador del filósofo marxista Adolfo Sánchez Vázquez quien sería, por así decirlo, un marxista precrítico.³⁹ Si bien Echeverría, sigue siendo un filósofo poco conocido, su obra ha comenzado a ser traducida al inglés, tal es el caso de *Modernidad y Blanquitud* (2010) y ha tenido cierto eco en las reflexiones de Franco “Bifo” Berardi (2017).⁴⁰

Una manera de definir el trabajo de Echeverría es catalogarlo como un filósofo de la cultura, que se mantiene siempre en el ejercicio de la crítica, viéndolo así cruza su obra un sentido político en el que aparecen aspectos culturales del ser latinoamericano y la tradición occidental. Lo distintivo de su propuesta es justamente el diálogo permanente con el marxismo, que al ser un diálogo lo mantienen del lado del *marxismo crí-*

³⁸ Berríos y Viveros, *Ensayos sobre la filosofía de la cultura en Bolívar Echeverría*.

³⁹ Gandler, *Marxismo crítico en México*; Ortega, *Ensayos sobre marxismo crítico en México*; Sigüenza, “El marxismo ha muerto, ¡viva Marx!”

⁴⁰ Echeverría, *Modernity and “Whiteness”*. Berardi se puede leer en <https://lobosuelto.com/la-abuela-de-schauble-franco-berardi-bifo/>

tico, esto es, no seguir a Marx sino que recorrer un camino de límites que permiten cuestionar las instituciones que nos organizan. Lo anterior sintoniza con la propuesta de Gramsci sobre pensar las estructuras hegemónicas. La novedad de la obra de Echeverría le hace ser un pensador cuya reflexión cruza fronteras y puede dialogar con la historia de las ideas, la historia conceptual (*Begriffsgeschichte*) con sus influencias, la escuela de Frankfurt con una referencia directa a Horkheimer, Benjamin y, quizá con una cercanía ingenua, a Heidegger. Echeverría, como pensador político desde Latinoamérica, destacó los claros rasgos de la modernidad como característica determinante de comportamientos que aparecen en la vida social. En esa línea su propuesta considera los factores geográfico-culturales como relevantes en la apropiación de las instituciones occidentales. Se puede decir que, sin leerlo, sigue la senda de Mariátegui pues permanentemente fue crítico del estalinismo y la militancia de los partidos políticos, por encontrarla dogmática, legalista y reformista. Se distancia con ello de la herencia positivista que tendría alguna relación con el capitalismo. De hecho, Echeverría se levanta como un crítico de Weber y de su forma de ver la deriva del capitalismo. Las críticas a Weber son abordadas en diferentes textos, particularmente en *Modernidad y blanquitud*, libro en el que el sociólogo es su principal antagonista.

En la propuesta de Echeverría respecto de la filosofía política se contrasta los conceptos de lo político y la política: se considera la política como una forma que puede ser equivalente al modo capitalista de vivir la vida en comunidad, la política corre por el carril de la democracia procedimental; en cambio, lo político tiene relación con el concepto de *polis* griego, se refiere a la posibilidad de alterar las estructuras legales existentes teniendo la socialidad como sustancia que se actualiza con los momentos extraordinarios.⁴¹ Para Echeverría la democracia de procedimientos es una de las derivas capitalistas de la modernidad por lo que, toda la izquierda latinoamericana no ha sabido enfrentar el capitalismo sino que ha caído en su lógica incluso líderes como Hugo Chavez o Rafael Correa que para Echeverría “...buscan una transformación social que no sea demasiado radical. [...] intentan recomponer el capitalismo internacional latinoamericano”⁴². Con la referencia a los líderes de la izquierda latinoamericana de los ‘90 y el siglo XXI, y considerando la distinción antes mencionada, Echeverría establece críticas a la política profesional que van en la línea de las que establecieron referentes de la filosofía política global del siglo XX como Carl Schmitt y Hannah Arendt. La política profesional que mantiene la definición de Estado como monopolio de la legítima violen-

⁴¹ Echeverría, *Valor de uso y utopía*, 77-93.

⁴² Echeverría, “El socialismo del siglo XXI es un capitalismo corregido,” 109.

cia, despolitiza y separa la democracia de la autarquía. En el espacio de *lo político*, tal como lo define Echeverría, autarquía y democracia no son conceptos en disputa sino que mantienen siempre la posibilidad de una acción paralela a la que se pueda dar en *la política* al interior del Estado. Así, la autarquía es comprendida como la problematización de las posibilidades que tiene la sociedad de acción que ha sido intervenida por el funcionamiento destructivo del capital; a su vez, la democracia se comprende como un espacio que se disputa en el gobierno y que tiene por desafío la perfección de la participación popular que debe enfrentar la desigualdad.⁴³ En ese contexto lo político no da cuenta de la participación en procedimientos ya que ellos nos mantienen en la lógica del “homo capitalisticus”, sino que lo político se comprende como la capacidad de *decidir* respecto de los asuntos de la vida, desafiando las estructuras jurídicas preexistentes, alterándolas o fundándolas. Su concepto de lo político está cercano al de *decisión* que elabora Schmitt o al de *nuevos comienzos* de Arendt aunque no hay referencias de Echeverría a la filósofa o el jurista. La diferencia de Echeverría respecto de Schmitt es que, el filósofo mantiene lo político en un ámbito en que no es solo el Estado el que decide sino que le dio valor a las comunidades, las naciones, lo que llamó nación natural.

Echeverría no es un autor que tematice la filosofía política o una teoría de las instituciones y el Estado, no hay un trabajo monográfico respecto de ello. No obstante, nos parece que en su obra se refiere a estos conceptos siempre en la posición de las resistencias latinoamericanas que le dan vida a una modernidad alternativa a los caminos modernizantes del capitalismo. En ese contexto, en su obra *El discurso crítico de Marx* (2017a), en una lectura muy libre, podríamos decir heterodoxa, distingue al Estado nación de la nación natural. En ese lugar define “nación natural” y “Estado Nación” como sigue:

La “nación natural” es el sujeto social en la medida en que asume, tanto en comportamiento práctico como en el discursivo, la desigual (conflictiva) tendencia anti-capitalista de las fuerzas productivas y las capacidades de consumo histórico-concretas dentro de las cuales existe (...) Nación de hecho, nación burguesa o nación de Estado es la refuncionalización que invierte el sentido de la “nación natural” (...) El Estado vive de y para la conversión de la “nación natural” en Nación “real”; de y para la inversión de la resistencia anticapitalista del sujeto social -fundamentalmente obrero- en impulso pro-capitalista.⁴⁴

Siguiendo estas referencias, podríamos establecer líneas de relación

⁴³ Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, 175-76.

⁴⁴ Echeverría, *Discurso crítico de Marx*, 301-4.

entre las naciones naturales y lo político mientras que la política estaría referida al Estado nación, en tanto construcción ficticia que perpetúa el capitalismo y reduce la resistencia frente a él de las naciones naturales latinoamericanas. En su visión fatalista de los partidos, ellos colaboran con la inversión de la nación natural al Estado nación. En este punto vale la pena recuperar la definición que hace Echeverría de identidad evanescente. El concepto de identidad no nos entrega esencia alguna -sería una locura afirmarlo a estas alturas- sino que nos entrega la posibilidad de identificarnos de modo evanescente, efímeramente, porque no hay nada en común. Echeverría ilustra el problema de la identidad con el mito de la torre de Babel, con el cual nos han inculcado que la diferencia es mala o dañina.⁴⁵ Considerando la diferencia que nuestro filósofo establece entre Estado nación y nación natural, podríamos decir que el Estado nos entrega identidad efímera, nos hace ser una “comunidad evanescente”.⁴⁶

Si bien Echeverría ha sido muy considerado en lo que respecta a los estudios culturales, su propuesta para la filosofía política establece puentes entre las problemáticas de la escuela de Frankfurt, las críticas al individualismo procedimental y la situación latinoamericana. Puntualmente da luces respecto del problema del Estado y lo que se ha llamado plurinacionalidad. Quizá por su constante referencia a la filosofía europea, de la cual no reniega, genera justamente ese puente que no solo reconoce la influencia de ella en nuestro pensamiento mestizo o blanqueado sino que devuelve sus propios elementos contaminados con la crítica de una comunidad que vive en el contexto de sus estructuras. Así los elementos que se destacan en su trabajo en la actual situación de latinoamérica contribuyen a la reflexión, además de enfrentar el problema de la plurinacionalidad, los daños producidos en el tejido social por el capitalismo que ha terminado por erosionar nuestra relación con el ecosistema y con nuestras comunidades. La plurinacionalidad ¿no termina por encauzar en la política lo político de la nación natural? El final de la convención constitucional del proceso constituyente chileno quizá nos enrostra la relevancia de esta pregunta.

5. Conclusión

Lo que hemos intentado delinear aquí es un breve panorama del pensamiento político latinoamericano desde el marxismo crítico, que responde a una inquietud que la trasciende: pensar en un marco distinto al liberal procedimental. Como hemos indicado en la introducción hemos

⁴⁵ Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*; sobre identidad: Bruna, “Identity?”

⁴⁶ Bruna, “Contrapunto de Estado desde Bolívar Echeverría,” 621-22.

seleccionado tres autores a modo de trazas ilustrativas de la configuración de formas del marxismo crítico latinoamericano como ejercicio teórico político a contrapelo del liberalismo. Si bien los acentos han sido distintos, hemos privilegiado marcar aquellos que nos remiten a posicionar aspectos propiamente contextuales de Latinoamérica, básicamente porque al pensarnos en común se van tensionando las formas de organización colectiva previas a los conceptos con que pensamos nuestra realidad política, con el propósito de contribuir a diferenciar sus proyectos, de las democracias transicionales que apostaron por el consenso político durante la década de los '90 en Latinoamérica.

Desde la discusión teórica, los tres autores propuestos, Chaui, Fernández y Echeverría, enfatizan una forma de abordar el marxismo que se reconoce en la herencia de Mariátegui y posiciona la influencia de Gramsci en nuestro continente. En ambos pensadores de la primera mitad del siglo XX encontramos una crítica a la doctrina de la 3a Internacional, lo que permite discutir otras condiciones materiales para la configuración de un proceso de subjetivación emancipatoria.

Además, los tres autores que hemos presentado abren una proyección teórico-política en Latinoamérica en la que las formas de vida de lo social no se reducen a la hegemonía del Estado, entregando elementos para enfrentar la persistente crisis de la representación política. Sus propuestas afirman ciertos caminos, a veces con optimismo otras desde una cierta distancia o con algo de pesimismo, lo que podríamos indicar así: Chaui, esboza una vía institucionalista en la que se defiende la generación de otras instituciones distintas al Estado como ejercicio efectivo del poder (*conatus*) de la multitud; Fernández, para quien su praxis política apuesta por una teoría ascendente del poder basada en la construcción y mantenimiento de las formas colectivas de acción para la instalación y mantenimiento de un nuevo orden político, que en su caso no se contraponen a la militancia partidaria, pero tampoco se reducen a ella; y, Echeverría, que abraza una visión crítica de la modernidad, asumiendo el Estado como la forma en que nos entrega el horizonte de una comunidad evanescente en la que resisten o no las naciones naturales.

Estas trazas para el pensamiento marxista crítico latinoamericano nos permiten establecer puntos de relación con otras propuestas que por economía de palabras no pudieron ser desarrolladas, pero consideramos necesario mencionar, para comenzar a elaborar un mapa de la reflexión acerca del influjo marxista en la filosofía política latinoamericana, como por ejemplo: desde las vías institucionalistas que nos propone Chaui a Álvaro García Linera en Bolivia, quien transita desde la guerrilla armada indigenista a la Vicepresidencia del país, durante los gobierno de Evo Morales (2006-2019), creando un Estado plurinacional inédito en el mundo. En el caso de Fer-

nández, encontramos posiciones similares en Ivone Gebara (1944), monja brasileña, que desde la teología de la liberación aborda la crítica a la identidad, desde la condición dualista, antropocéntrica, androcéntrica y patriarcal que porta, de ahí su preocupación por pensar en un ecofeminismo desde la diversidad y a partir de ello instalar un nuevo proyecto civilizatorio. Desde la propuesta de Echeverría, las formas políticas entran en disputa con la figura del Estado, con afinidad con el anarquismo, desde esa perspectiva no queremos dejar de mencionar la posición de Silvia Rivera Cusicanqui y la afirmación de la cultura Chi'xi, en Bolivia. Con estas menciones, queremos exponer que este panorama ofrece una primera aproximación a la discusión de una política latinoamericana desde una perspectiva marxista crítica y heterodoxa, como herencia que se organiza a contrapelo de la hegemonía del liberalismo en su deriva neoliberal.

Referencias

- Almeyra, Guillermo. "Apuntes sobre la penetración de Marx en América Latina." En *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, 133-145. Editado por Marcello Musto. México: Siglo XXI, 2011.
- Ayala, Ana María. "Marilena Chauí: Vida, Filosofía y Praxis." En *Filósofas en contexto*, 89-100. Editado por Patricia González, et. al. Valparaíso: Puntangeles, 2016.
- Berriós Cavieres, Claudio. "Historia de una lectura. Maquiavelo y Lenin." En *Siguiendo la brújula del marxismo: vida intelectual de Osvaldo Fernández*, 21-26. Editado por María Elvira Concheiro, Claudio Berriós y Gonzalo Jara. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- Berriós, Pablo, y Alejandro Viveros, eds. *Ensayos sobre la filosofía de la cultura en Bolívar Echeverría*. Santiago: Epigrama, 2022.
- Bruna Castro, Carolina. "Identity." En *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Editado por Sangeeta Ray and Henry Schwarz. USA/UK: Wiley Blackwell, 2016.
- Bruna Castro, Carolina. "Contrapunto de Estado desde Bolívar Echeverría." *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales* 25, no. 52 (Primer cuatrimestre de 2023): 607-29.
- Chauí, Marilena. *Cidadania Cultural: O Direito à Cultura*. 2. ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.
- Chauí, Marilena. "O totalitarismo neoliberal." *Anacronismo e Irrupción*, 10, no. 18 (2020): 76-90.
- Chauí, Marilena. "Lefort: o trabalho da obra de pensamento." *Discurso*, 48, no. 1 (2018): 7-19. doi:10.11606/issn.2318-8863.discurso.2018.147359.

- Chauí, Marilena. “Marx y la democracia (o el joven Marx lector de Spinoza).” *Papel Máquina* 11 (2017): 73-107.
- Chauí, Marilena. *A ideologia da competência*. Belo Horizonte – São Paulo: Autêntica Editora – Fundação Perseu Abramo, 2016.
- Chauí, Marilena. *Política en Spinoza*. Buenos Aires: Gorla, 2004.
- Cristi, Renato. *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*. Cardiff: University of Wales Press, 1998.
- Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán Una biografía intelectual*. Santiago: LOM, 2011.
- Da Silva, Luis Ignacio “Lula”. “O necessário, o possível e o impossível (entrevista concedida a Emir Sader e Pablo Gentili).” En *10 anos de governos pós-neoliberais no Brasil: Lula e Dilma*, 9-29. Editado por Emir Sader. São Paulo – Rio de Janeiro: Boitempo – FLACSO Brasil, 2013.
- de Espinosa, Baruch. *Ética*. Traducción de Grupo de Estudios Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015.
- Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica – Itaca, 2017a.
- Echeverría, Bolívar. *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2017b.
- Echeverría, Bolívar. *Modernidad y Blanquitud*. México: Ediciones Era, 2010.
- Echeverría, Bolívar. “El socialismo del siglo XXI es un capitalismo corregido.” Entrevista por Albertina Navas publicado en *ContraHistorias la otra mirada de Clío* 16 (2011): 107-114.
- Echeverría, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/ El equilibrista, 1997.
- Más sobre Echeverría se puede ver en <http://www.bolivare.unam.mx>.
- Editorial, Equipe. “Entrevista – Marilena Chauí.” *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista De Filosofia* 5 (1982): 5-34. <https://doi.org/10.1590/S0101-31731982000100001>.
- Fernández, Osvaldo. “Tres lecturas de Gramsci en América Latina.” En *Gramsci. Actualidad de su pensamiento y de su lucha*, 221-28. Editado por Claudio Salemi. Roma: Instituto Alejandro Lipschutz, 1987.
- Fernández Díaz, Osvaldo, y Gonzalo Ossandón Véliz. *Gramsci y su laberinto. Acerca de los cuadernos, las notas y los conceptos gramscianos*. Valparaíso: Kristallos Ediciones, 2022.
- Gandler, Stefan. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Giusti, Miguel. *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: un debate en curso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2017.
- Jara, Gonzalo. *Presencia & Agonía. Homenaje a Osvaldo Fernández Díaz*. Valparaíso: Inubicalistas, 2022.

- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. México – Buenos Aires: FCE, 2005.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Mouffe, Chantal. “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal.” *Tópicos* 10 (2002): 5-25.
- Montoya Huamani, Segundo. *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968. Tomo 1*. Lima: Heraldos Editores, 2021.
- Ortega Esquivel, Aureliano. *Ensayos sobre marxismo crítico en México*. México: UNAM – Itaca. Impreso, 2019.
- Pérez Wilson, Pablo. “Editorial.” *Papel Máquina* 11 (2017): 6-12.
- Rojas-Castro, Braulio. “Marilena Chaui, una filósofa política e intelectual participante frente a la crisis del totalitarismo neoliberal.” *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26, no. 1 (2023): 7-75.
- Rojas Castro, Braulio, Soto García, Pamela, et Osvaldo Fernández Díaz. “Entrevista con Osvaldo Fernández Díaz, entre la heterodoxia intelectual y la acción política: 1954 a 2022 y más...” *Cahiers du GRM* 19 (2022). <https://doi.org/10.4000/grm.3612>
- Sigüenza, Javier. “El marxismo ha muerto, ¡viva Marx!” *Calibán Revista semestral de antropología cultural* 0, no. 1 México DF, 2013.
- Soto García, Pamela. “El Destierro De Osvaldo Fernández: Apuntes para la historia de la filosofía y la resistencia política del exilio chileno.” *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 24 (2022): 1-13. <http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/514>.
- Soto García, Pamela. “José Carlos Mariátegui y Osvaldo Fernández. Apuntes para una filosofía política latinoamericana.” En *El ejercicio del pensar: siguiendo la brújula del marxismo: vida intelectual de Osvaldo Fernández Díaz*, 34-39. Editado por María Elvira Concheiro Bórquez, Claudio Berríos y Gonzalo Jara Townsend. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- Vidal Molina, Paula, y Roberto Vargas-Muñoz. “Derroteros de Marx en el marxismo chileno. Notas sobre Marta Harnecker y Osvaldo Fernández.” *Revista Izquierdas* 51 (2022): 1-15.
- Villanueva, Jaime. *Trayectos de escritura. Conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández*. Santiago: RIL Editores, 2018.

Este texto ha sido escrito colectivamente, no obstante la responsabilidad inicial de la entrada sobre Chaui fue dada por Braulio Rojas, sobre Fernández Pamela Soto y sobre Echeverría Carolina Bruna.