

Más allá de la “normalidad filosófica”, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea

Mario C. Casalla

La Filosofía puesta en cuestión y la cuestión de la Filosofía. Dos problemas diferentes, pero de la más estricta actualidad. En lo que sigue trataremos de responder a ambos desde una perspectiva latinoamericanamente situada, es decir, desde nuestro aquí y desde nuestro ahora. Ello nos implicará repasar la cuestión de la Filosofía en un mundo cada vez más signado por la ciencia y por la técnica, tanto como decir algunas palabras sobre las tareas actuales e inmediatas en nuestra situación nacional y latinoamericana.

Esto último nos toca bien de cerca, porque para las jóvenes nacionalidades latinoamericanas que todavía no han completado su proceso de emancipación (cultural, política y económica) la construcción de la nación y el proceso de liberación siguen siendo tareas inconclusas y prioritarias. Y ello tiene indudablemente que ver con el ejercicio de la Filosofía en estas tierras.

Allá por 1837, el joven Juan Bautista Alberdi lo planteaba con todas las letras. Leemos en su *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*: “Nuestros padres nos dieron una independencia material; a nosotros nos toca la conquista del genio americano”. Completar la obra política de las revoluciones de la independencia con “una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina” (y de las americanas, por cierto), para desembocar en la emancipación cultural y educativa del país: así vio aquella “generación romántica” el meollo de este problema irresuelto. A casi ciento cincuenta años de las veladas en ese Salón Literario, tenemos luz eléctrica, calles asfaltadas, universidades y computadoras, pero la gestación de aquella independencia cultural sigue siendo una tarea convocante.

Ya en nuestro siglo, se dejó en parte de lado esa tarea constructiva y otra generación de “fundadores” se planteó como ideal la “normalidad filosófica”. También esto quedó atrás en el tiempo –con aportes indudables y nuevos interrogantes–. Vale la pena preguntarse ahora por este “programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina” (y americana). Las respuestas serán indudablemente otras.

Primera parte: La Filosofía puesta en cuestión

A los filósofos argentinos le preocupa últimamente de sobremanera el papel y el lugar que nuestra disciplina pueda desempeñar dentro del conjunto de la conflictiva y dramática cultura contemporánea. Por un lado ello denota una sana vocación de reflexión y crítica del propio destino (inseparable del ejercicio mismo de la Filosofía) pero, por otro, es innegable la reiteración de cierta duda, de cierta inseguridad básica acerca de lo que los filósofos podemos y debemos hacer y decir en el mundo contemporáneo. Es como si aquella inicial vocación y convicción temblaran y como si tuviéramos que justificar, ante nosotros mismos y ante los demás, la razón de ser de nuestra disciplina.

Por cierto que esa duda, ese querer saber el lugar que se ocupa, es consustancial con el propio estilo del saber filosófico. Desde su puesta en marcha entre los griegos, la Filosofía es simultáneamente un “saber” de los entes en su ser, tanto como la autorreflexión sobre su propio destino. En todos los tiempos y en casi todas las épocas se cuestionó y fue cuestionada; sin embargo, a medida que nos acercamos a estos días, ese cuestionamiento adquiere otra forma y otro contenido.

A partir de una fecha que resulta imposible precisar con exactitud calendaria (pero que seguramente coincide con la denominada “época moderna”), el cuestionamiento que la Filosofía hizo de sí misma y los que recibe del contexto cultural en el que actúa, tienen motivos y objetivos nuevos y distintos. En un mundo signado cada vez más por la ciencia, la técnica, la uniformación social y

las políticas del solo poder, la Filosofía recibe ahora embates que la atacan en su misma razón de ser (¿para qué Filosofía?).

Al mismo tiempo, ello ha generado un tipo especial de filósofo que busca una suerte de justificación en un mundo sin dudas marcado por otras urgencias. Es como si la Filosofía hubiese perdido esa "razón de ser" y tuviese que rendir examen ante el tribunal de la cultura contemporánea.

Se la mira con desconfianza, a veces se la rechaza de plano y otras se la tolera con una especie de paternalismo superior. El filósofo, de su parte, siente aquella carga de sospecha y actúa en consecuencia. Ello genera una actitud ambivalente: de un lado, querer demostrar a toda costa (y aun a veces de la Filosofía misma) que ésta todavía "sirve para algo"; de otro, admitir en gran parte ese cuestionamiento y tratar, en consecuencia, de "hacerle un lugar" al saber filosófico, pero subalternizándolo a los dictados que le indican sus censores. El orgullo de sentirse un protagonista de su tiempo, de ocupar un lugar en el todo de la cultura contemporánea, cede paso a esa actitud vacilante de poder demostrar (y demostrarse) que "no todo está perdido para la Filosofía".

Con todas las excepciones y matices de cada caso, se trata sin dudas de una actitud más propia de la decadencia que de la alegría creativa.

1) La Filosofía frente a sus modernos censores

Tal como hemos señalado al comienzo, esta actitud vacilante del filósofo encuentra uno de sus motivos (aunque no el único), en una fuerte censura que pesa sobre la misma Filosofía. Hoy la Filosofía recibe críticas y vetos muy concretos desde tres lugares distintos: la Ciencia, la Política y la Economía (aunque aquí también es bueno aclarar que tampoco son los únicos censores, pero que sí tienen una importancia decisiva en el todo social y cultural). En realidad, para ser más justos, cabría señalar que se trata más bien de *determinadas* concepciones de todos esos ámbitos del saber y la cultura. Es una muy singular concepción de

la ciencia, la política o la economía, la que no puede ni quiere convivir con el saber filosófico; ya que resultan perfectamente compatibles las existencias de todas esas distintas orientaciones de la razón, a poco que renovemos determinada idea del hombre, su lugar y su destino histórico. Veamos someramente cómo se expresan estas censuras.

a) En primer lugar tenemos el “veto científico” (o aquel que se dice en el lenguaje de *determinada* idea de ciencia). Éste se expresa a través de una descalificación de la labor filosófica y tiende a relegar a la Filosofía a un papel subalterno dentro del conjunto de la cultura contemporánea. Sería muy largo enumerar aquí los argumentos que se esgrimen en cada caso, pero resulta innegable que esa actitud básica existe. La Filosofía sería una suerte de falsa y abstracta totalización, con marcadas falencias metódicas y de lenguaje, a la que es necesario acotar y precisar. La Filosofía queda así reducida (cuando no lisa y llanamente desaconsejada) al papel de mero auxiliar de la labor científica. De todo su esquema conceptual, apenas si subsisten la lógica y la epistemología, mientras que las orientaciones ontológicas o metafísicas son pasibles de un franco horror, cuando no de una disimulada sonrisa. Esa Filosofía, así epistemologizada, no tiene más destino que elaborar los “lenguajes de la ciencia” (a condición de que utilice ella también los métodos científicos) o ir por detrás de las ciencias ocupándose de ciertos “campos”.

b) Otro es el caso del “veto político”, ya que éste tiene que ver con la forma que ha adquirido el poder y su ejercicio en el seno de la sociedad contemporánea. Quien analice esto con cierto detenimiento, advertirá que la tendencia a los totalitarismos es una constante. Las ideologías que hasta el siglo pasado eran militantemente antagónicas han resultado hoy “puestas al día” dentro de una sugestiva uniformidad intelectual y práctica. Esa uniformidad, por supuesto, no se ha hecho por el diálogo y al servicio de lo humano, sino por el terror y la coacción de la libertad. Ésta resulta hoy atacada –desde distintos ángulos– tanto por las ideologías que proclamaron el respeto al individuo, a la persona humana, como por los materialismos cuyas profecías se han concretizado en un colectivismo

degradante y reñido con lo moral. Esos extremos ideológicos han desarrollado formas estatales y establecido normas de convivencia social que parecen más pensadas contra los hombres y la naturaleza que los rodea, que a su favor. Y la esencia totalitaria de esos estados y de aquellas normas torna superflua y hasta peligrosa a la Filosofía. ¿Para qué puede ser necesario un estilo de pensamiento *totalizador y trascendente*, allí donde se alienta precisamente lo contrario (la fragmentación y la inmanencia)? ¿Para qué puede ser útil una disciplina que plantea el esfuerzo de pensar, allí donde meramente se trata de consumir o producir? Evidentemente, desde el punto de vista de los totalitarismos políticos, es lógico que la Filosofía resulte censurada (tanto por "izquierda" como por "derecha"). Y así como la ciencia busca epistemologizar a la Filosofía, las ideologías totalitarias quieren, a su vez, domesticarla. Consumada esta operación, su utilidad queda reducida a aquella parcialidad social hegemónica que circunstancialmente detenta el poder y controla el aparato de estado.

c) Finalmente tenemos el "veto económico". Correspondería en realidad referirse a ese "economicismo" abstracto, pero militante, que reduce lo "espiritual" a un mero subproducto de la realidad económica. Esta comprensión se ha extendido profusamente dentro de la cultura contemporánea y se viste con diferentes ropajes ideológicos (de acuerdo con el modo y lugar). ¿Qué interés puede tener para ese tipo de racionalidad atender a lo que en realidad es un "subproducto" de otras relaciones más originales? En síntesis, que aquí también la Filosofía queda desplazada con el cargo de un saber de segundo orden.

Consideradas en conjunto, estas tres censuras contemporáneas que hoy pesan sobre el ejercicio del saber filosófico han hecho evidentes mellas en su superficie. Reducida al papel de auxiliar de las ciencias, atacada en su raíz por los totalitarismos políticos o condenada por el materialismo economicista a un discreto segundo plano, la Filosofía corre hoy el peligro de vagar (como muchas veces lo hace) por una suerte de "tierra de nadie". Sus límites se tornan más imprecisos que de ordinario; se pierde aquella vocación de atacar lo "absoluto" y se termina en los extremos de una vulgarización ingenua o de una especialización a ultranza.

2) Los peligros del escepticismo cultural

En realidad todas estas censuras contemporáneas que pesan sobre la Filosofía (a las que podrían agregarse otras), se combinan perfectamente con la *autocensura* que ésta ejerce sobre sí misma (como forma de adecuarse a "los tiempos") y todo ello encuentra marco apropiado en el conjunto de una cultura esencialmente *escéptica*; de una cultura que descrece permanentemente de sí misma, que anatemiza la idea misma de "creencia" y sobre la que ha sentado sus reales el proyecto de una razón singular que descarta el problema de los valores y que, encerrada en su propio círculo, vive sólo aquella peculiar realidad que le es dado pensar. Es la razón tecnologizada e industrializada que también genera su peculiar "humanismo": el "humanismo" de una era que ya va superando la propia "revolución industrial", que ha experimentado una nueva y fabulosa fuente de energía (la termonuclear), que ha acumulado y sistematizado al terror (como elemento de "disuasión" política) y que se ha encaminado resueltamente hacia lo que gráficamente ha sido descrito como "civilización tecnotrónica" (neologismo que asocia "tecnología" con "electrónica", los dos grandes aceleradores de la sociedad contemporánea). Esta nueva dirección histórica es ya un hecho en las potencias rectoras del acontecer mundial (con las secuelas de simultánea grandeza y miseria que ha generado en esas sociedades superdesarrolladas) y se presenta como paradigma a alcanzar por aquellas naciones que todavía no han ingresado en esa dirección¹. El precio de ese desarrollado material acelerado es oneroso y no siempre deseado. Las viejas nacionalidades quedan disueltas en los espacios transnacionales del poder mundial; las lealtades ciudadanas también se diluyen ante fuerzas cada vez más contundentes (pero también más abstractas); la Historia deja de ser aquello que los hombres construyen y se vuelve una suerte de pesadilla colectiva; la violencia se apodera de los cuerpos sociales (como proyecto de gobierno o como reacción); se genera una cultura separada de sus viejas raíces y una decidida voluntad de poder y de mensura se apodera de los hombres y de las relaciones entre éstos y la naturaleza. Sujetos a esa mensura, el presente, el pasado y el futuro se alinean en una recta que parecería venir de ninguna parte y encaminarse hacia ningún lado. En los

diversos puntos de esa línea, lo que dificultosamente subsiste es un hombre sin pueblo, sin historia y sin política. Sin pueblo, porque la solidaridad y la justicia social quedan atomizadas y disueltas en el *individuo* y sus ocasionales intereses; sin historia, porque las reflexiones sobre la “proveniencia” y el “destino” sucumben ante los propios intereses de la tecnocracia; y sin política, porque la anomia social generalizada es uno de los objetivos fundamentales de las modernas burocracias estatales y pare estatales (que requieren mínima participación y sí gran manipulación). Este modelo cultural tiende incluso a dominar al arte y a las ciencias y tiene consecuencias directas –como ya señaláramos– sobre la propia Filosofía. E insistimos una vez más: esto funciona como realidad creciente en las sociedades superdesarrolladas y como “proyecto paradigmático” para el resto de la comunidad internacional. Es así que naciones con *otra* historia y *otro* destino sufren una suerte de acelerada “actualización cultural” que incorpora aquel escepticismo y olvida sus propias raíces generando, en el mejor de los casos, una creatividad condenada siempre al segundo orden. Sin embargo, sobre todo esto también corresponden algunas precisiones. El tema de la “originalidad” del filosofar –que es el que aquí está supuesto– así lo requiere².

3) La filosofía en situación

Cuando se plantea el tema de la “originalidad” del filosofar o de su ubicación histórica, es frecuente presentar situaciones extremas. Para unos la Filosofía sería un saber *universal sin más*, y, en consecuencia, rechazan todo límite o enraizamiento en un hoy o en un aquí concreto. Esto último supuestamente parcelaría la problemática auténticamente filosófica, y sería producto de una artificiosa reducción. Por otro lado, también pueden computarse peligrosos *particularismos* que muchas veces degeneran en un simple estudio del “color local” de una cultura determinada. Ambas posturas, por extremas, resultan inadecuadas. La auténtica Filosofía (vale decir aquella que es creativa y no meramente repetitiva y exegética) no es ni etéreamente universal sin más, ni tan particular que sólo pueda pensarse o concebirse para determinada circunstancia. Por el contrario, en el ejercicio mismo de la labor filosófica, lo universal y lo

particular de una cultura se vivifican y redefinen mutuamente. La Filosofía es siempre un pensamiento de lo *universal situado*; un pensamiento que amplifica la experiencia cotidiana e histórica, tanto como singulariza la problemática universal. Al respecto resultaría de interés distinguir entre una universalidad abstracta y una universalidad situada. La primera es cerrada y totalitaria y, en general, resulta de un individual proyectado y autoerigido en “universal” sin más. Mientras que la universalidad situada se construye trabajosamente a partir de singularidades que, reconociéndose como tales, se totalizan y trascienden hacia la alteridad que las reclama. Mientras que la primera es “universal” porque ha expulsado “lo otro” (o lo ha reducido a sí misma), en el segundo de los casos la universalidad lograda recoge y realiza a lo individual e histórico. Pensada de manera tal, toda filosofía está siempre “situada” (lo quiera o lo rechaze) y su universalidad está dada por la fuerza de *totalización y apertura* que sea *capaz* de lograr a partir de su propia situación. En síntesis, lo “particular” de una Filosofía –si es esto pensado como enraizamiento en su situación histórica, singular y nacional–, lejos de conspirar contra la universalidad de la misma, le otorga la claridad de quien es capaz de expresar un contenido concreto y viviente. Por lo tanto, es menester ejecutar siempre aquel doble movimiento: en primer lugar, hundir en la cultura específica la vocación de universalidad; en segundo lugar, repensar lo uno y lo otro desde ese nuevo espacio de lo *universal situado*, en el cual el “todo” y la “parte” quedan redefinidos y mutuamente enriquecidos. La originalidad de un filosofar, la posibilidad tan mentada de una *filosofía nacional*, no está sólo en su temática, sino en el ejercicio de ese estilo de reflexión: lo “universal situado”, más allá del “color local” y de las generalizaciones abstractas.

Por lo tanto, retomando el hilo central de nuestra exposición, la superación de aquel escepticismo cultural que predomina en cierto tipo de sociedades y se infiltra en otras, de aquella crisis de valores que se esconde en una suerte de fragmentación creciente de verdades parciales, no puede ni debe ser trasladada sin más al conjunto de nuestra cultura ni de nuestra realidad nacional. Si bien es cierto que ésta se alimenta y participa de aquellas realidades (en un mundo donde la simultaneidad y la instantaneidad dan la tónica), también lo es el hecho

de que toda esa problemática debe ser analizada, enriquecida y redefinida desde nuestra propia identidad cultural: desde esa especificidad irreductible de la cual participan tanto lo universal como lo que de singular aportamos al conjunto de la “ciudad global”. No es aquí la oportunidad de detenernos a inventariar esos aportes y esas raíces, dado que más bien nos hemos referido a un estilo de filosofar, pero quien se detenga en ello seguramente resultará enriquecido y nuevamente motivado en su filosofar.

4) Qué se espera hoy de la Filosofía

Para terminar, quisiéramos ser positivos, señalando algo más que las mencionadas censuras que hoy pesan sobre la labor filosófica y aquel telón de fondo (ese escepticismo cultural) que opaca cuanto toca. Cuanto más escéptica, crítica y fragmentaria se ha vuelto una cultura, más necesidad de verdades totalizadoras tiene. Es decir que aquellas censuras racionales que hoy se ejercitan sobre la Filosofía deben contrabalancearse con la íntima necesidad del hombre y de los pueblos de entenderse a sí mismos y entre sí mismos. Y no siempre las propuestas destructivas de la labor filosófica son alternativas capaces de satisfacer aquella necesidad histórica del hombre contemporáneo. Peor aún, al quedar eso insatisfecho, vemos proliferar ciertos *subproductos* de la razón filosófica que más contribuyen a la confusión que a la claridad y sensatez. Si consideramos a la Filosofía desde esos subproductos o desde aquellas censuras racionales, deberíamos convenir en la inutilidad esencial de nuestra labor. Otra es la cuestión si somos capaces de enfrentarnos con nuestra propia idiosincracia cultural y con las demandas históricas de nuestra relativamente joven nacionalidad. Todo ello a la luz de un estilo de reflexión, la *Filosofía*, que dará a nuestros análisis una dirección irreductible a otras esferas del saber y, como dijimos, culturalmente necesaria. Sin embargo, no se trata de aplicar una receta hecha ni de agregarle “color local” a cierta metodología que permanecería intacta. Muy por el contrario, pensada desde nuestra realidad nacional y desde la dirección actual de la comunidad mundial, la propia Filosofía está hoy frente a desafíos insoslayables. A desafíos en los que está en juego su razón misma de ser

y no la sola renovación de tal o cual escuela. A fuerza de síntesis quisiéramos al menos citar los siguientes puntos que no deberían ser desatendidos cuando se plantea la situación de la Filosofía *hoy*.

En primer lugar, algo que ya señaláramos: es menester asumir la propia identidad cultural y pensar desde lo *universal situado*. Sólo así evitaremos tanto la tentación de la fácil y cómoda "universalidad abstracta" como el equívoco de los particularismos. Ese nuevo espacio de lo "universal situado" no está ya dado en la reflexión ni es el mismo en todos los casos; comprende, además, tanto la singularidad del sujeto que filofa como el conjunto nacional dentro del cual dicha reflexión tiene cabida.

En segundo término, la Filosofía no puede aislarse de la dirección general del pensamiento contemporáneo, pero debe asumirla como un *desafío*. En un mundo signado por los "especialistas" y las "especialidades", lo peor que le podría ocurrir a la Filosofía (y el peor favor que podría hacerle a la cultura específica dentro de la cual se desenvuelve) es convertirse en una especialidad más. Para que los problemas más íntimos y trascendentes del hombre y de los pueblos históricos tengan un imprescindible espacio de discusión y convivencia, es menester no renunciar a aquella voluntad totalizadora y trascendente que es el campo propicio para la reflexión filosófica. Plantear la "totalidad" como objeto de reflexión es siempre más claro y más humilde que erigir a una "parte" en juez de todos o que comprometer la dignidad de la razón en la mera exégesis de los fragmentos.

En tercer lugar, frente a la irracionalidad creciente de la cultura contemporánea, es necesario volver a defender la viabilidad de un proyecto racional. Caso contrario, los mencionados "subproductos" de la razón filosófica, impedirán una resolución o un planteamiento adecuado de las cuestiones fundamentales. Pero, por supuesto, no se trata aquí de aquella razón esclerosada por el tiempo y los prejuicios. Por el contrario, se trata de *una razón que hay que renovar* y, en muchos aspectos, fundar. De una razón que ya no querrá

ingenuamente "contenerlo todo" y que, en consecuencia, es capaz de convivir con el arte, las ciencias, la religión y la política. De una razón consciente de su finitud y que acepta de buen grado la *alteridad* (ese sano requerimiento del "otro" que, al mismo tiempo que cuestiona, crea ese espacio común en el que fundar verdades históricas). De una razón, por fin, que no se opone a los sentimientos y que es capaz de dialogar con las diferentes formas de la irracionalidad.

Por último, se trata de un filosofar que, frente a las aventuras de los totalitarismos, sea capaz de plantear siempre el requerimiento de la libertad (en sentido individual y social); frente a los dictados de las ideologías, la imperiosa necesidad de la justicia y de la verdad; frente a los intentos de consolidar la civilización nuclear del terror, defender con la misma vehemencia y convicción la posibilidad del amor y de la solidaridad entre los hombres y entre los pueblos. En síntesis, una Filosofía adecuada al "signo de los tiempos", pero siempre abierta a las necesidades individuales y colectivas de los hombres. Algo que el escepticismo cultural y sus predicadores tienden a minimizar y a olvidar.

Segunda parte: La cuestión de la Filosofía, hoy y aquí

Si lo anterior nos da el marco general de la Filosofía en el conjunto de la cultura contemporánea, es menester que volvamos la vista a nuestro aquí y a nuestro ahora. Las preguntas son entonces: ¿cuál es la Filosofía necesaria en América Latina?; ¿cuáles sus tareas y problemas fundamentales? Interponemos, desde el vamos, una situacionalidad que ubica y perfila la labor filosófica: *Argentina y Latinoamérica*, es decir, nuestra cultura nacional y su campo de pertenencia más inmediato. Su simple enunciación sugiere que el filosofar no es un discurso universal sin más y que, en consecuencia, su "necesidad" y su estilo están, a su vez, también situados. Lo "necesario" en filosofía sólo se impone como tal si es capaz de insertarse en la tradición histórica de un pueblo, comprenderla, y proyectarse hacia aquella rica alteridad denominada "futuro". Por esto hay que pensar que si la Filosofía ha de alcanzar ese título (de "necesaria") entre nosotros, lo será por la fuerza conceptual con que sea capaz de expresar la experiencia

histórica, el presente cultural y el proyecto de futuro de nuestra cultura argentina y latinoamericana. Caso contrario su supervivencia no irá más allá de la inercia académica, de la inclusión circunstancial y decorativa en ciertos planes de estudio o del carácter “auxiliar” que las ciencias estén dispuestas a reconocerle. Una supervivencia por cierto triste, decadente y casi hasta innecesaria. Si por el contrario la filosofía se asume aquí como *filosofía latinoamericana* (sustantiva, y no adjetivamente), se nutre de los diferentes perfiles nacionales y regionales de nuestro continente, relee desde esta perspectiva toda la anterior tradición filosófica y es capaz de expresar su plural y conflictiva raíz cultural, a no dudar que otro y muy distinto será su grado de necesidad. Claro que esto implica una auténtica quiebra del discurso universal-abstracto en filosofía y la redefinición de su horizonte categorial, más allá de lo que se ha dado en llamar entre nosotros la “normalidad filosófica”.

1) Necesidad de una lectura culturalmente situada en Filosofía

Lo primero ha de ser profundizar aún más esta relación entre “reflexión” y “situación”. En el terreno de la Filosofía somos “naturalmente” reacios a hacerlo y a sacar de ella todas las consecuencias del caso.

Es innegable que toda reflexión está situada –la que investiga y la efecto, la situación no es el conjunto pre-fabricado de acontecimientos que rodean al hecho (una obra, un autor, una idea). Situar un pensamiento es comprenderlo dentro de aquella estructura *histórica* (es decir, no meramente formal) en relación con la cual éste se expresa y adquiere su especificidad. Esto nos coloca ya en la dirección de esa “lectura culturalmente situada” que reclamamos como método de la filosofía latinoamericana.

Pero si situar es comprender en la estructura, hay que señalar desde el vamos que ésta nunca se da a priori, ni “junto” al hecho. Es una de las tareas de la crítica delimitarla y plantar sus alcances en relación con el dato que se interroga. No es el simple e inmediato conjunto de situaciones concomitantes; antes bien

será concebida como aquel *horizonte de sentido* contra y a partir del cual opera un determinado pensamiento o actividad (en nuestro caso peculiar, la Filosofía).

Todo pensamiento es un discurso situado, esto significa: todo pensamiento es discurso de una determinada situación, tanto como la superación (a veces, creadora) de la misma. El pensamiento es un determinado modo de la praxis que se caracteriza por afirmar y negar a la vez el espacio histórico-vital dentro del cual se comprende. Utilizando un término sartreano muy adecuado para este caso: todo pensamiento es pro-yecto; es decir, un intento siempre renovado de comprender (trascendiendo) determinada situación de origen. “Positividad” y “negatividad” lo califican por igual. “Negativo” respecto del punto de partida, será siempre “positivo” en su despliegue hacia el acontecimiento que pretende hacer nacer. Y la originalidad de la tarea especulativa se juega precisamente en eso: en esa “trascendencia” respecto del punto de partida.

Pero si esto es el discurso auténtico (un doble movimiento de afirmación y negación), la “situación” es también ambigua. Es *lo dado* –en cuanto matriz y punto de partida–, pero también es *lo por alcanzar*. Y en esta rica ambigüedad dialéctica se construye la Historia y el pensamiento se reencuentra con ella (aunque no en el modo como Hegel –desde su ontología de la totalidad cerrada– pensó este mismo proceso).

Se construye la Historia porque la “situación” se abre permanentemente desde sí misma hacia lo *otro* que la de-forma y la con-forma (o sea que se hace *acontecimiento*); y el pensamiento se “reencuentra” con ella por asumir ese vaivén que lo expresa y lo mediatiza (es decir, se hace estructura y palabra). De manera que, en la “situación, se reencuentran la Historia y el discurso, la estructura y el acontecimiento, el pensar y lo real. Pero se trata de un reencuentro siempre *abierto* y permanentemente interpelado por un exterior real que jamás sucumbe del todo en el discurso.

Todo esto se cumple puntualmente en el caso de la Filosofía, aunque acaso por la naturaleza de su discurso cuesta más advertirlo a primera vista. Cuando

somos capaces de superar –también en ella– el estilo “bastardo” o “historizonte” de reflexión, cuando somos capaces de asumir que es investigada, la que mira y la que es mirada; es desde esa situacionalidad concreta desde donde se abordan los “hechos”. Trátase de una doble situacionalidad: la del discurso frente al hecho y la de éste respecto de sí mismo. No hay discursos, investigadores, ni hechos aislados y el problema de la búsqueda de la “pureza” es tan ingenuo como imposible.

Esto no significa, ni siquiera aproximadamente, que el “hecho” deba ser reemplazado por la “situación”. Muy por el contrario, lo que sí quiere significar es la imposibilidad de abstraer la “situación”, de quitar del medio, sin más y bajo el benemérito manto del “rigor científico”, la estructura dentro de la cual algo es lo que es. No negamos esta posibilidad (practicada por lo demás hasta el cansancio por la filosofía tradicional); lo que sí negamos es toda validez a esa literatura fantástica que pretende arribar a “resultados” o supuestas “conclusiones”. Por esto es que hablamos de una *lectura culturalmente situada* como punto de partida inexcusable de la filosofía latinoamericana. Claro que esto nos obliga a precisar desde el vamos el concepto de “situación”.

Desarrollar especulativamente este concepto, asume la figura de un perro que se muerde la propia cola. En efecto, ¿cómo hablar de un concepto (el de “situación”) que es, a su vez, el punto de partida de todo discurso?; ¿cómo caracterizar ‘in abstracto’ algo que no es un “objeto”, sino el darse real de toda objetividad posible? El desarrollo analítico del concepto de “situación” obliga a que todo discurso (y por supuesto que también el filosófico), analice su propia posibilidad, su límite y su sentido. Por ello es que preferimos, en este caso, partir de una caracterización del estatus del discurso –en especial del filosófico– y precisar desde allí algunas pautas de comprensión para este concepto de “situación”, eje de la expresión “lectura culturalmente situada” que antes postulábamos como punto de partida y método de la filosofía latinoamericana contemporánea (o por lo menos de aquella que se proponga avanzar más allá del ideal de la “normalidad filosófica”, hoy en inocultable crisis)³.

Partimos de una afirmación: todo discurso, toda reflexión (hasta la aparentemente más abstracta y “desinteresada”) está *situada* cultural e históricamente. Sus límites le pertenecen y no le pertenecen, su objeto le es propio y también dado. ¿A qué apuntamos con esto? Precisamente a señalar que no hay investigadores, hechos o pensamientos aislados; sino que todo investigador, todo pensar y todo acontecimiento tienen como punto de partida y como ‘medium’ una situación histórica y cultural de algún modo fácticamente dada. De manera que todo pensar (lo advierta o no lo advierta, lo asuma o no lo asuma) es un pensar *de* y *desde* una situación histórica y se encuentra permanentemente alimentado por ésta (de distintas formas, por cierto).

Pensar es siempre *pro-yectarse* a partir de una situación determinada en búsqueda de otra que se busca hacer patente (no hay nada menos solitario que el pensamiento). De esta manera, la tan mentada “ciencia pura”, la “aproximación objetiva” o la “consideración desinteresada” son algunas de las tantas ilusiones que esto relativiza (o por lo menos obliga a repensar). No hay “ciencia pura” si por “pura” se entiende incontaminada y al resguardo de los vaivenes de la historia y de la facticidad (lo cual a su vez, replantea las relaciones entre ciencia e ideología); no hay “aproximación objetiva” si por ello se entiende la carencia de toda coloración o de toda influencia; no hay “consideración desinteresada” porque nadie más interesado y situado que el sujeto. Si partimos de esto y lo asumimos, se advertirá que el compromiso entre el pensamiento y la realidad no puede ser escamoteado ni minimizado. Y mucho más cuando de la Filosofía se trata. Sin embargo, deberemos descartar antes dos falsas concepciones de ese compromiso que –al igual que el universalismo abstracto– mucho mal nos han hecho. Nos referimos al *pensamiento bastardo* y al *pensamiento historizante*.

El primero de ellos es una reflexión deformadora. Un pensar que ha renegado de su situación y que, instalado en una supuesta “objetividad”, logra mediante una pura abstracción ideológica conformar una entelequia incolora. Se trata de una forma de pensamiento que renuncia (deformándose a sí mismo) a asumir su situación histórica; que, instalándose en un autoerigido “olimpio”,

se pretende más allá de las circunstancias y la temporalidad. En este tipo de pensamiento, lo histórico, lo situacional, entra –cuando entra– en calidad de anécdota o pasatiempo. Al ejercicio de la filosofía desde esta perspectiva lo ha caracterizado Paul Nizan muy bien en *Adén Arabia*, cuando pinta así a este tipo de filósofo y de filosofar: “... presentan ideas bien construidas, teorías sutilmente elaboradas sobre la psicología, la moral y el progreso... Son bonachones: dicen que la verdad se capta al vuelo, como un pajarito inocente. Emiten mensajes sobre la paz y la guerra, sobre el futuro de la democracia, sobre la justicia y la creación de Dios, sobre la relatividad, la serenidad y la vida espiritual. Componen vocabularios porque entre todos han descubierto una proposición importante: una vez que los términos estén correctamente definidos, los problemas dejarán de existir. Entonces se disolverán en el aire: ni visto, ni conocido, plantearlos será resolverlos”.

En cuanto a lo que denominamos “pensamiento historizante”, es un tipo de reflexión que también malentende el concepto de “situación”. Para él explicar un hecho es simplemente remitirlo (y diluirlo) en el cúmulo de datos colaterales que lo circunscriben. Tratándose de un pensador, por ejemplo, adjuntará datos biográficos, epocales, políticos, económicos, culturales, religiosos, con la pretensión de que ellos (por sí mismos y por sí solos) expliquen determinada tarea especulativa. Si en el caso del “pensamiento bastardo” nos hallábamos ante la ausencia total de situacionalidad, ahora estamos ante otra versión deficitaria de la misma. En situadamente su pretensión de universalidad (desligándonos críticamente del modelo eurocéntrico) se abre creativamente el espacio de reflexión de una *filosofía latinoamericana* (más allá de los “folklorismos”, de un extremo, y de las “universalidades” abstractas e imperiales, en el otro). Porque el discurso filosófico –cuando es ejercitado en la plenitud de su rigor y no como simple recuento de teorías ajenas o ingeniosas disquisiciones sobre los términos y las etimologías–, ese discurso, decimos, expresa la renovada pretensión (a veces lograda y otras apenas balbuceada) de expresar la vocación de *totalidad* y *trascendencia* inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa filosofía vive. En ella, en el peculiar registro intelectual de su discurso (no reducible a otros) dicho

proyecto se totaliza y se trasciende, cumpliéndose de manera tal esa simple y única dialéctica desingularización y transcendencia que enraíza a toda existencia en su hoy concreto y, al mismo tiempo, la traspasa mucho más allá de él hacia sus reclamos y fundamentos históricos y sociales. Este estilo de filosofar (situado, nacional y latinoamericano) fuerza a una cultura (desde su interior) a reconocerse y fundamentarse, por requerimiento de su verdadero y fundamental protagonista: la *comunidad* que habita y sustenta vitalmente ese espacio. La totalización (paso inicial del filosofar situado, mediante el cual se busca la superación de toda unilateralidad), paradójicamente, particulariza a esa misma cultura (la hace “singular” y “diferente”), en tanto, diseña y construye su propia imagen, su propio proyecto (en el cual Estado, instituciones, sociedades e individuos se encontrarán más o menos reconocidos, de acuerdo con la fuerza intelectual y la veracidad con que seamos capaces de ejecutar nuestra práctica filosófica).

Sin embargo, esta “singularización” no nos encierra en nosotros mismos, no nos condena a esa “mal finitud” que tanto teme el discurso filosófico tradicional (en especial cuando es difundido en la periferia), sino que lo así singularizado se completa en un movimiento de transcendencia (el reenvío de lo así encontrado hacia su fundamento y alteridad), que lo universaliza (sólo que de manera por completo diferente), en tanto y en cuanto lo obliga a superar e integrar la propia y auténtica parcialidad de su imagen. En esta dialéctica bipolar de “totalización y transcendencia” –que toda cultura genuina practicó y practica en su interior, y que la Filosofía no hace más que registrar y transmitir cooperando–, el pensar y la existencia hallan la dimensión de lo que denominamos universal-situado: el enraizamiento en una situación histórico-cultural (ya no es una abstracción especulativa) de partida, que a su vez, en tanto proyecto, es lanzada más allá de sus particularidades hacia el fundamento mismo de su ser y existir.

De este ejercicio de lo *universal-situado* hablamos propiamente, cuando utilizamos la expresión *filosofía latinoamericana*. En consecuencia, ella no es ni la variante geográfica de un pensamiento universal sin más, ni el agregado del “color local” a aquel supuesto modelo, ni la aplicación del modelo de filosofar

eurocéntrico a temas específicamente argentinos o americanos. Muy por el contrario, tratase de la gestación de un nuevo horizonte ontológico (que nace de nuestra propia situacionalidad histórica y cultural), desde el cual podemos reconocernos profundamente como pueblo (como comunidad de cultura) y, al mismo tiempo, participar creativamente (y no bajo la forma pasiva de la dependencia) del inexcusable diálogo planetario de las culturas.

Al mismo tiempo, sólo desde ella podemos en serio apropiarnos críticamente de toda la anterior tradición filosófica ya que sólo así alcanzamos una perspectiva (lo nacional, lo propio) desde lo cual “leer” (operación por completo diferente del repetir usual).

2) La crisis del ideal de la “normalidad filosófica”

Cuando hablamos de una nueva experiencia filosófica argentina y latinoamericana, nos referimos específicamente a aquélla que florece en nuestro país a partir de los años setenta, que alcanza pronta difusión y acompañamiento a nivel latinoamericano, que sufre los históricos vaivenes políticos de nuestras jóvenes nacionalidades y que, con su programa todavía incumplido (comprensiblemente incumplido), circunscribe perfectamente un modelo de filosofar que considera agotado y plantea la necesidad y la posibilidad de su superación. El programa filosófico que hoy aparece como agotado y en crisis (a pesar de su supervivencia en buena parte de la estructura académica) es el de la denominada *generación de la “normalidad filosófica”*. Término éste acuñado por Francisco Romero (1891-1964), para designar la labor de los que consideró como “los fundadores” de la filosofía argentina (Korn, Alberini, Rouges, Taborda, etc.). Para Romero esta generación superaría la labor del “período colonial” (en que la filosofía propiamente dicha no habría existido, pues se encontraba maniatada y ordenada por la teología) y superaría también la generación de los positivistas (Ingenieros, Bunge, etc.) en que la labor filosófica se encontraba subordinada a la ciencia.

Merced a la obra de renovación iniciada por hombres como Alejandro Korn (1860-1916) y Coriolano Alberini (1886-1960), ingresan en la filosofía argentina el pensamiento kantiano, Bergson, la fenomenología, el existencialismo y toda una serie de nuevos autores y tendencias europeas que dejan definitivamente atrás la atadura científica y la teológica, encontrando en esto –y fundamentalmente en esto– el nacimiento de la filosofía en la Argentina.

Si a ello se le agrega el estudio de esos filósofos europeos en su idioma original, la proliferación de cursos y revistas especializadas y la asimilación de todo el progreso constante de la filosofía europea, para Francisco Romero hemos alcanzado la “normalidad filosófica”. En realidad lo que hemos hecho ha sido otra cosa: *transplantar, desarrollar y adaptar (esto último en el mejor de los casos) la filosofía europea en América, sin mayor cuestionamiento de su universalidad y de todo su aparato conceptual*. Que esa adaptación, en algunos casos se haya desarrollado de manera creativa invalida el hecho de que se trata de un verdadero tutelazgo y que, en consecuencia, condena al desarrollo de las ideas filosóficas argentinas a una suerte de perenne *dependencia cultural*. Confundimos el árbol con el bosque y la forma con el contenido; creyéndonos “filósofos”, en realidad, nos autocondenábamos al perpetuo papel de lectores y comentaristas atrasados. La “normalidad filosófica” sella así nuestra dependencia en el horizonte de la “filosofía sin más”.

Por lo demás ese modelo filosófico se basa en supuestos muy fundamentales que de continuo pasa por alto: 1) la reducción del filosofar al modelo europeo-occidental de hacerlo; 2) la supuesta superioridad especulativa de ese modelo sobre cualquier otro posible (y la “universalidad” de sus logros); 3) la historia del pensamiento filosófico como una evolución progresiva hacia esa forma (y la anatemización como “barbarie” a quien se aparte de ese camino “regio”); 4) la supuesta inexistencia de una base cultural propia sobre la que asentar otra forma de reflexión y trabajo filosófico (basado esto, a su vez, en el desprecio y la ignorancia de las singularidades nacionales o regionales). A estos supuestos filosóficos hay que agregarles los políticos, los cuales pueden sintetizarse como

sigue: 1) Su liberalismo político y económico; pero no el “liberalismo nacional” de sus maestros europeos y norteamericanos, sino el dependiente de sus discípulos periféricos. Liberalismo que, en el mejor de los casos, alcanza al “progresismo” como forma moderna de la dependencia cultural; 2) la defensa del estatuto colonial para nuestras jóvenes nacionalidades, como situación supuestamente “natural” o irrelevante y 3) el planteo de falsas alternativas como posibles modelos de modernización.⁴

Sobre la aceptación de estos *supuestos* –ignorados en su calidad de tales– se monta el ideal de la “normalidad filosófica”. Se ha realizado y a su realización debemos dos cosas: el buen nivel académico *europeo* alcanzado por la filosofía en la Argentina y su simultánea dependencia cultural de aquel filosofar propuesto como paradigma o modelo. La constitución de una filosofía (sustantiva y no adjetivante) argentina y latinoamericana está más allá de su alcance. Ella, para esta “normalidad”, constituye un auténtico acto de “locura” intelectual.

3) Una nueva generación filosófica

A comienzos de la década de los años setenta hace irrupción en el campo de la Filosofía y de las Ciencias Sociales una nueva generación intelectual que ya piensa más allá de los cánones del ideal de la “normalidad”. En el caso particular argentino y ya en el terreno de la Filosofía, marcó un hito el Segundo Congreso Nacional de Filosofía realizado en la provincia de Córdoba en 1971, donde un grupo de colegas tuvieron la oportunidad de conocerse y comenzar un camino que, en algunos casos en común y en otros paralelamente, reconocía un mismo punto de partida (el agotamiento del modelo de la “normalidad filosófica”) y un anhelo compartido: la búsqueda de un nuevo estilo de filosofar en nuestra Argentina y en América Latina. Se trataba de la inserción del pensamiento en nuestra tradición cultural; del respeto y la escucha al verdadero “sujeto” de esa cultura (que es el Pueblo); de la denuncia de la dependencia y la opción por la liberación (como compromiso ineludible del intelectual latinoamericano); del repensar maduro de toda la tradición filosófica europea-occidental, unido

a la firme voluntad de alumbrar las propias y nuevas categorías que nuestra cultura y nuestra comunidad (peculiares y diferentes) reclamaban. Y todo ello, sin desertar de la Filosofía; abriéndose a las artes, las ciencias, las letras, la política –y creo que enriqueciendo aún– ese peculiar “registro” de la cultura que es la Filosofía, el cual no puede ser reducido –para bien precisamente de esa misma cultura– a otras formas, necesarias, pero diferentes. Lo primero fue la crítica y la diferenciación con aquel modelo de la “normalidad filosófica”. Frente a ella se planteó: 1) la necesidad de una ruptura ontológica con ese modelo y sus supuestos fundamentales; 2) la gestación y elaboración de un nuevo proyecto ontológico/político, que permita emerger (y se alimente) de nuestra identidad y diferencias culturales y comunitarias; 3) la relectura y apropiación de aquella trayectoria peculiar (hoy planetaria), desde el espacio ganado a partir de la propia identidad cultural; 4) la crítica y la no resignación en la dependencia que ese modelo supone y realimenta y, por el contrario, el planteo de la *liberación* como opción latinoamericana básica. Hoy, quince años después, mucho se ha avanzado (por diferentes caminos y matices) a partir de aquella postura original. Me parece oportuno recordar aquí al menos algunos aportes concretos que esta nueva producción filosófica latinoamericana ha traído al terreno de las culturas nacionales: 1) se ha redefinido el sujeto del filosofar: frente al planteo liberal clásico del “sujeto”, el “individuo”, el “hombre” (en abstracto), como puntos de partida del filosofar, planteamos con claridad a los *Pueblos* (organizados en comunidades de culturas) como origen y punto de llegada de la Filosofía; 2) se ha replanteado el ámbito de acción y pertenencia de la Filosofía: éste no es ya más el terreno del “heroísmo de la lucidez personal”, ni la “comunidad de los sabios”, ni la “vanguardia esclarecida” y “pedagógica”, sino la *cultura nacional* como “estar originario” y matriz del “ser”; 3) se ha propuesto y desarrollado una nueva categoría de universalidad (*lo universal situado*) que posibilita el emerger de esas singularidades y se conecta de manera diferente en el diálogo de las culturas; 4) se ha planteado una temporalidad propia de la filosofía latinoamericana, que no es otra que el proceso histórico de liberación en que se encuentran comprometidas nuestras nacionalidades; desaferrando así a la Filosofía en estas tierras de planteos abstractos y falsamente universalistas (allá nacionales, aquí

coloniales); 5) se ha redefinido también la idea de Libertad, vinculando ésta a la organización de una comunidad para su liberación (personal, social y nacional), antes que al “libre albedrío” personal o a la “autonomía” abstracta del sujeto. Esta nueva noción de Libertad (como Liberación) ha sentado las posibilidades de una nueva Ética, de una nueva Política y de una nueva Pedagogía.

En síntesis, no se ha limitado a plantear simplemente la ruptura ontológica, sino que en esta primera década de trabajo filosófico en concreto se aportaron nuevas categorías sobre las cuales ir construyendo lo nuevo: Pueblo; Cultura Nacional; Liberación; Universal Situado; Estar... son algunas de las muchas cosas que ya están sobre el tapete y que han ido “haciendo lo suyo”, tanto en el mundo de la Filosofía oficial (que desde el vamos intuyó la novedad y aremetió contra ellas sin piedad) como en las nuevas generaciones filosóficas que, esta vez, tienen un algo diferente desde lo cual partir. Por supuesto que aún exigen mucho más trabajo y desarrollo; por supuesto que mucho tiene que ser discutido, cambiado o reelaborado; por supuesto que faltan todavía muchas otras. Pero nada de eso hace menos cierta la convicción de que algo le ha pasado a la filosofía en la Argentina y en América Latina en esta última década (y ese “algo” es cualitativamente diferente de sus reformas o continuismos de antaño). Paradójicamente, lo nuevo ya tiene su pequeña historia. Plantearla, conocerla y enriquecerla –sin soberbia, pero con la debida constancia– es nuestro desafío inmediato.

Notas

¹Ver nuestro trabajo: *"El proyecto moral de la era tecnocrática y su filosofía del poder mundial"*. En Revista de Filosofía Latinoamericana, Nros. 7/8, Bs. As., 1978.

²Ver nuestros artículos: *"Las culturas nacionales frente a la ciudad global"* (en diario Clarín, suplemento cultural, Bs. As., 7/3/85) y *"La sociedad post-industrial y nosotros"* (ídem 11/7/85).

³Hemos ampliado más esto en el Capítulo IV de nuestro libro *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre Martín Heidegger*. Ed. Castañeda. Bs. As., 1977.

⁴Para una ampliación de este tema, ver nuestro artículo *"Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea"*, en Revista Nuevo Mundo, Nro. 5, Bs. As., 1973.