

Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina

Mario Casalla

La filosofía latinoamericana contemporánea, entendida ésta de manera sustantiva y no como un pensar meramente reflejo de otras producciones filosóficas, se viene ejerciendo dentro del estilo que genéricamente denominamos “filosofía de la liberación”. Iniciada a comienzos de la década del ’70 en la Argentina, alcanza rápidamente una difusión continental y, al cabo de dos décadas de intensa labor, es hoy reconocida como tal en los principales foros internacionales de Filosofía. Lo cual, más que una aceptación o estudio detallado de sus tesis fundamentales, lo que viene a señalar es la imposibilidad de seguir ignorando una producción intelectual peculiar y firmemente arraigada en la tradición cultural de nuestros pueblos. Estos veinte años de filosofía latinoamericana de la liberación, han servido también para renovar desde su interior algunas de sus tesis iniciales, para ir permitiendo el despliegue de categorías propias, apareciendo además –como era lógico esperar– tendencias o escuelas diferentes que recurren a esa misma denominación. De nuestra parte, quisiéramos aportar nuestra propia perspectiva tendiente a revitalizar y dotar de un sentido actual a ese estilo tan nuestro de filosofar. El texto que continúa fue inicialmente pensado como conferencia, en el marco de unas jornadas latinoamericanas de Filosofía organizadas por la Universidad Católica de Porto Alegre en el año 1987, a la que concurríamos invitados. Ampliado y enriquecido, pero conservando en parte su estilo coloquial, es el que ahora ponemos a consideración del lector.

(I) Caracterización de la expresión “filosofía latinoamericana”

Mucho tiempo y discusiones estériles son obviables, si aclaramos de entrada de qué estamos propiamente hablando cuando utilizamos –desde nuestra perspectiva– la expresión “filosofía latinoamericana”. Para nosotros la

expresión “latinoamericana” no es un adjetivo que califica a un sustantivo sino que, en su conjunto, la denominación “filosofía latinoamericana” es un *sustantivo*. Es decir, lo de “latinoamericano” no es accidental, sino *sustancial*.

No se trata entonces, ni de agregarle “color local” a una suerte de “saber universal” (la filosofía); ni de realizar una especial “combinatoria” entre un particular (lo “latinoamericano”) y algo más general (la filosofía); pero tampoco se trata de una especificidad tan particular que no reconozca antecedentes o concomitancias con otras filiaciones históricas y culturales. Las dos primeras variantes siguen manteniendo incólume el mito de la “universalidad” (abstracta) del filosofar y la tercera se mueve dentro de lo que –hegelianamente– podríamos denominar la “mala finitud”.

Cuando hablamos de “filosofía latinoamericana” apuntamos a caracterizar un trabajo filosófico que se inscribe y parte de las *identidades culturales* de nuestros pueblos (plurales, abiertas y conflictivas) y que –apuntando a sus *intereses históricos*– busca expresarlas en ese particular registro del pensamiento que, dentro de nuestra tradición, se expresa (ambiguamente, es cierto) con el nombre de “filosofía”. Se trata, en esta primera aproximación, de un filosofar: a) *situado*, en sus diferentes y ricos planos de pertenencia (regionales, nacionales, latinoamericanos, etc.), b) *abierto* y atento a las *diferencias*, que precisamente emanan de esos diferentes planos de situacionalidad; c) *afirmado* en las respectivas *identidades culturales* de nuestros pueblos y en el ámbito “común” que esas diferencias, paradójicamente, posibilitan; d) coherente con los *intereses históricos* concretos de nuestras culturas; 3) *potenciador* de la vida, la cultura y los proyectos populares en que nuestros pueblos se desenvuelven.

Si de esto es propiamente de lo que se trata cuando utilizamos la expresión “filosofía latinoamericana” (o asumimos lo que en ella está supuesto), entonces sus tareas específicas estarán enmarcadas por tres tareas fundamentales: 1º) la *ruptura ontológica* (no sólo “epistemológica”), con la tradición filosófica eurocéntrica; 2º) la *redefinición* de la misma expresión “filosofía” (respecto de lo

que esto significa en aquella tradición, y 3º) el *reposicionamiento* del “lugar” del filósofo y del pensamiento, en relación con lo real dado¹.

En la situación actual de nuestras jóvenes nacionalidades –signadas por la dependencia y la injusticia, ambas estructurales–, una filosofía de tales características sólo es posible como *filosofía de la liberación*. Ésta apunta, por un lado, a lo “dado” y, por otro, a la riqueza de lo que es necesario hacer nacer, permitir aflorar.

“Filosofía de la liberación” no es, en consecuencia, el nombre de una escuela más de filosofía que hubiera nacido entre nosotros (una moda, pasajera como otras), sino el *estilo de filosofar* que adquieren nuestras respectivas filosofías nacionales cuando se realizan en consonancia con todo lo señalado anteriormente. Tiene, en este sentido, un carácter *refundacional* respecto de lo que hasta ahora se ha venido haciendo bajo la denominación “filosofía latinoamericana” y abre una etapa por completo diferente en el pensamiento americano contemporáneo².

Desde esta perspectiva de la liberación, puede ahora sí el filósofo latinoamericano ejercer una doble e imprescindible tarea: permitir que emerja el pensamiento y la palabra propia de nuestros pueblos y –lo que también resulta decisivo– reinterpretar y apropiarse creadoramente de la tradición filosófica mundial, leída ahora desde su situacionalidad e intereses históricos.

A partir de la década de los '70 en América Latina –y en consonancia con procesos similares en el campo de las ciencias sociales, de la teología, la educación y los estudios literarios–, este proyecto se ha puesto en marcha en el interior de nuestra filosofía, contándose en consecuencia con una historia de ya casi dos décadas de filosofía de la liberación. En consecuencia ya hay una rica y plural historia que debe ser conocida, valorada y crítica desde las diferentes perspectivas que se adopten pero, sobre todo, *continuada* porque en ella mora un futuro creador y acorde con los procesos socio-políticos y culturales de nuestros

pueblos. En este sentido, la existencia de diferentes líneas o corrientes dentro de la denominada filosofía de la liberación, lejos de atomizar a este movimiento de ideas, lo prepara para una etapa más dialógica y enriquecedora. Esto por cierto requiere ciertas actitudes básicas en los nuevos filósofos latinoamericanos; vocación para el diálogo, la crítica y la autocrítica; respeto por los diferentes momentos nacionales en los que se encuentran los planteos similares en cada uno de los países; conocimiento actualizado y empírico de los procesos históricos y sociales en los diferentes países; coordinación de esfuerzos entre los diferentes grupos que trabajan dentro de esta corriente (tanto a nivel nacional, como continental); establecimiento de formas institucionales –participativamente decididas– que permitan organizar el diálogo y la difusión de las ideas. En mucho de esto se ha ya avanzado bastante y otras tareas se encuentran aún pendientes³.

Así esta nueva filosofía latinoamericana –entendida como filosofía de la liberación. significa un acto realmente *fundacional* de la filosofía entre nosotros e introduce una ruptura ontológica con las dos tareas básicas que hasta la fecha habían absorbido casi todos los esfuerzos: o bien la filosofía clásica hecha “en” nuestro continente (y no “desde” el mismo); o bien la historia o registro de las ideas, que circulaban o circulan por nuestras tierras. Ninguna de estas dos tareas son lo que nosotros entendemos ahora por “filosofía latinoamericana” en sentido propio; lo cual no significa renunciar al uso de los registros de historia de las ideas o a los sistemas filosóficos europeos cuando ello resulta pertinente, pero no ya como fin en sí mismo, sino como medio para la real tarea de un filosofar entre nosotros.

(II) Algunas precisiones sobre la expresión “liberación”

Aclarado este nuevo sentido de la expresión “filosofía latinoamericana” corresponde ahora precisar el término “liberación”, que hemos utilizado para caracterizar su estilo. No es comprensible de suyo aunque se haya ya popularizado entre nosotros, conteniendo una rica y plural historia dentro de

las diferentes corrientes que se identifican con una “filosofía de la liberación”. Daremos al respecto nuestra propia perspectiva que, por supuesto, no pretende ser monopólica ni excluyente. Sin embargo, es diferente de otras.

En grandes líneas, lo que queremos significar es la necesidad de pasar de un sentido fuertemente negativo, a otro más *positivo y afirmador* de ese mismo término liberación. Lo primero se correspondía con la primera etapa de la Filosofía de la Liberación entre nosotros y era en gran medida comprensible dentro de ese esquema fundacional. Se trata ahora de pensar la liberación no sólo como el producto y la respuesta ante la situación concreta de la opresión colonial o neocolonial, sino como un *movimiento autoafirmativo* de nuestros pueblos y sus respectivas culturas lo cual, por cierto, supone necesariamente la lucha contra la opresión interna y externa, mas no sólo como simple “reacción” sino como *acción deliberada* de nuestra voluntad política y cultural. Veamos esto mismo de manera más conceptual.

En primer lugar, el término “liberación” dice algo más fuerte y diferente que la clásica expresión “libertad” en las filosofías europeas. No se trata de un “estado”, ni de un “atributo” del ser (que puede o no poseerse), sino de un *movimiento histórico-conceptual de constitución del propio ser*. En este sentido la Filosofía de la Liberación no es lo mismo que aquello que circula bajo el título de “filosofía de la libertad” en el contexto eurocéntrico.

El proyecto histórico liberador de América Latina –que nuestras filosofías nacionales buscan expresar en el nivel del pensamiento y como parte indisoluble de ese mismo proceso– tiene *una positividad originaria* para nuestras culturas. Es decir que los pueblos *afirman* un proyecto histórico *como propio*, no sólo en cuanto denuncian y discuten su lugar en el orden imperial, sino fundamentalmente en cuanto *organizan su voluntad* en una política liberadora que, como tal, es *permanente* y no la simple “etapa” de un proceso que luego se congela o se cierra. En este sentido preciso la Liberación acompaña al movimiento espontáneo de la vida y a su voluntad de afirmación y autosostenimiento.

Por ello, frente al modo como el sujeto moderno eurocéntrico se construye (es decir, como negatividad de toda alteridad auténtica), es necesario pensar al *ethos* superior de los pueblos como núcleo fundamental de un nuevo proyecto (la liberación), el cual será, en lo esencial: 1º) *integrador*, porque su proyecto positivo se realiza en la *afirmación conjunta* de los pueblos (Latinoamérica, el Tercer Mundo, un nuevo orden internacional justo, en última instancia) y 2º) *político*, en cuanto tendrá con esa alteridad una relación de *reconocimiento*, que no supone la totalitaria “lucha a muerte”, sino la afirmación del valor de la vida. Se trata de la *primacía de lo Político sobre la Guerra*, sin que por ello recaigamos en el abstracto “pacifismo” eurocéntrico, ni en el vanguardismo foquista que tanto y tan mal se han combinado en nuestra América Latina. Es cierto que la Política es lucha, pero se distingue de la Guerra en cuanto es lucha *por el valor* de la vida y no lucha *contra* la vida. Advirtamos que la lucha por el valor de la vida es la proyección de una voluntad que se realiza en una *vida valiosa* (digna de ser vivida) y no la mera negación de la guerra en aras de la defensa de una vida pacífica, pero no valiosa. Aquí el concepto de *Justicia* juega un papel central. En este mismo sentido las luchas políticas de los pueblos por su liberación nacional y social son diferentes de la guerra imperial que atenta contra aquel valor esencial de la vida. Razón por la cual no pueden ser colocadas en un mismo nivel ético las sociedades que producen la guerra, con aquellas que luchan por su liberación nacional y social (distinción que por cierto alcanza al plano del pensamiento).

“Liberación” es entonces el concepto originario del proyecto histórico de los pueblos, en cuya positividad esencial se realiza la posibilidad de una convivencia auténtica y de una historia justamente *planetaria*, que no es lo mismo que una historia “universal” sin más. La historicidad planetaria se da como *libre y respetuoso juego de las diferencias* (armonización de saber y justicia); mientras que la supuesta historia “universal” (en realidad, eurocéntrica) es imperial y se ha dado como “conversión”, uniformante y opresora, de aquellos mismos pueblos.

Esta historicidad planetaria permite que haya “*mundo*” (como horizonte de convivencia regido por la Justicia) y en esa “mundialidad” brota la organización

del poder (o el poder de la organización) que es la base para toda convivencia en verdadera libertad. Desde esta perspectiva, resulta importante que repensemos liberadoramente la *relación entre organización y libertad* (términos que tradicionalmente tienden a enfrentarse). Muy por el contrario, no hay libertad auténtica sin *organización* (nacional, popular y latinoamericana) ya que *sólo se tiraniza y oprime lo inorgánico*; lo orgánico (lo vivo), se defiende por sí mismo y resiste los embates de la dependencia. Donde la organización falta o es precaria, ello mismo ocurre con la libertad. De allí que todos los proyectos coloniales o dependientes centren su accionar en la *desorganización* de un pueblo (interior o exteriormente) y en el debilitamiento de su *identidad cultural*, que es el ingrediente clave de la organización. El concepto clave de “unidad nacional” –decisivo para los pueblos latinoamericanos y del Tercer Mundo–, toma toda su importancia de esta necesidad.

Al mismo tiempo en la organización finca el secreto del éxito de las luchas de liberación, ya que es la organización popular lo que permite *vencer al número y al tiempo* los cuales, por sí mismos, jugarían siempre a favor del dominador. Organizadamente un pueblo es capaz de enfrentar fuerzas aparentemente desfavorables o muy superiores y derrotarlas en el tiempo. La historia de la humanidad está plagada de ejemplos, tanto en el terreno político, como en el militar, económico o cultural⁴.

De aquí la necesidad que la filosofía latinoamericana –entendida como filosofía de la liberación–, sea esencialmente *un pensamiento organizador y estructurante* de sus respectivos pueblos y que se “pedagogice” como transmisión y enriquecimiento de su identidad cultural. Esto de ninguna manera significa la paralización de la crítica, ni la “ideologización” de la filosofía, sino antes bien el ejercicio de ella en el seno de un proyecto histórico mayor dentro del cual cobra un sentido concreto: la liberación.

Es desde aquí que juzgamos nosotros críticamente a los proyectos eurocéntricos de “modernización” o, ahora, de “post-modernización” que en

América Latina han jugado siempre a favor de la dependencia cultural, madre de todas las demás. También criticamos las modas actuales “deconstructivas”, cuestionadoras del “sujeto” (sin más), o la alergia a las “totalidades” (también y abstractamente, sin más), que curiosamente comparten tanto la “nueva derecha” como también la “nueva izquierda” eurocéntrica⁵. En América Latina —a diferencia de ese “centro” que se debate hoy en una peculiar y autoadmitida crisis—, de lo que se trata es de lo inverso: de terminar de *construir y consolidar* un sujeto histórico (los pueblos); de *afirmar y proyectar* un pensamiento liberador (que será, simultáneamente, totalizador y abierto) y de favorecer las formas culturales de *organización* popular que faciliten lo anterior. Caso contrario, de imitar en esto a la moda europea, corremos el riesgo de “estar de vuelta sin haber ido”.

El nuevo lecho de Procasto

Hay dos metáforas que siempre nos han parecido particularmente sugerentes para describir cierto “malestar” de nuestra clase intelectual. Por un lado, la de *Procasto*, aquel bandido de la histórica Grecia que estiraba o mutilaba a las eventuales víctimas según el tamaño de su lecho; por otro, la imagen de la madre principiante que, al cambiar el agua de la bañera, corría el peligro de hacerlo con el niño incluido. Por cierto que, en cuanto “metáforas”, dicen o sugieren muchas cosas pero, al menos en lo que a ese “malestar” se refiere, señalan en una dirección precisa. Quien observe con desapasionamiento ideológico cierto “aggiornamiento” último del pensamiento argentino y latinoamericano en el terreno de la filosofía y las ciencias políticas y sociales, notará que *se tira por la borda sin demasiados miramientos, tanto como se copia (estirando o mutilando) también sin demasiados miramientos*. Ciertamente es que esto es común al salir de la “pesada noche” e ingresar por la ventana el aire fresco de lo por muchos años prohibido o relegado, pero esto no lo explica todo. Lo “nuevo” cae sobre el terreno de una cultura nacional que aún tiene importantes debates pendientes y que no puede darse el lujo de prescindir de su historia en aras de una novedad que no siempre es tal. Ser moderno no quiere decir renegar de esa historia, sino apropiársela de un modo imaginativo y creador. Los debates actuales en torno al

tema del “sujeto”, de las “totalidades” y del “discurso político” caminan sobre esa cornisa. Se ha instalado entre nosotros –con lógico retraso respecto del “centro”– el tema de la “crisis del sujeto”, de los “grandes relatos” y de las “filosofías de la historia”, desconfiándose de las “totalizaciones” (precisamente por “totalitarias”) y reivindicándose con fervor el “fragmento”, los relatos breves y puntuales y la deconstrucción puntillosa del “sujeto” (tanto individual como histórico). Se dice, pasando así de lo ideológico a lo político, que se trata de resabios arqueológicos de una “cultura autoritaria” (fundamentalista y corporativista), incompatibles con una “cultura democrática”. Sin importar demasiado la precisión conceptual –ni mucho menos la situación histórica concreta del hablante–, se nos exhorta a desertar de la “revolución” (sospechada tanto de totalitaria como de imposible), se critica con elegante acidez la pretensión de un “proyecto histórico” (el cual supondría una voluntad capaz de concretarlo) y se nos invita a un *nuevo estoicismo*: mejorar lúcidamente el presente (sin hacerse demasiadas ilusiones) preservándonos y atrincherándonos en la esfera de lo primario e individual, fuente de la que brotan tanto la posibilidad de algún cambio como su límite. Sobre las ruinas del viejo mito del “militante revolucionario”, se construye el nuevo paradigma del “ciudadano racional” cuya acción en común no va más allá de una aséptica “solidaridad” (encuentro no agresivo de un átomo con otro), del respeto al “contrato social” (o “pacto”) y de una igualdad en el cuerpo de las leyes escritas (que expresarían el máximo de “justicia posible”). Toda esta tematización conceptual corre paralela con el discurso político “modernizado” y se ha instalado entre nosotros bajo la difusa denominación de “*postmodernismo*”. Unido al “postindustrialismo” (en el terreno de lo económico), nos promete un ingreso diferente al “siglo XXI” y nos previene sobre todo lo que debe ser rápidamente arrojado por la borda, so pena de naufragar.

Así como resulta necesario repensar en lo económico esa denominación de postindustrialismo, es necesario hacerlo en lo ideológico con tal “postmodernidad”. En América Latina en general y en nuestro país en particular, la adopción acrítica de tales terminologías suele ocultar más de lo que aclara. A saber, concretamente: la realidad de jóvenes nacionalidades que aún no han

llegado siquiera a un “modelo industrial” integrado y aceptable ni mucho menos a un pensamiento nacional maduro y compartido que pueda plantearse con éxito cualquier “post”. No estamos “más allá” (post) ni de lo industrial ni de lo moderno, en consecuencia –de adoptar acríticamente ambas denominaciones– corremos el riesgo de caer en una paradoja irresoluble: *la de estar de vuelta sin haber ido*. A diferencia de los países denominados “centrales” –en donde tales conceptos se originan a partir de sólidas realidades locales–, aquí el problema no es ni el agotamiento del estado-nación como continente político de las comunidades, ni la de una cultura que –a partir de un desarrollo propio, sostenido y acelerado– ha tocado los límites de su registro ideológico. Saltearnos la etapa de consolidación de un estado nacional moderno y con capacidad de decisión –lo cual a su vez supone la formulación de un proyecto intelectual de cara a la realidad nacional, sin prejuicios y sin apresurados “post”–, es un equívoco que puede pagarse muy caro, tanto en lo económico-social como en lo conceptual. No se trata entonces ni de rechazar a priori las “totalidades” (por demoníacas), ni las “filosofías de la historia” (por totalitarias), sino de *construir las propias* sin confundirnos con aciertos o realidades supuestamente “universales”. Cuando las ideologías “centrales” proclaman el fracaso de las “totalizaciones” y el fin de las “filosofías de la historia”, lo que hacen no es pregonar una verdad científica y universal única sino expresar el punto actual de su debate político e ideológico. Atento por supuesto a ello, es importante sin embargo *no confundir las situaciones históricas*. En una América Latina que todavía busca a los tumbos la consolidación de un sistema democrático con desarrollo económico y justicia social, es muy peligroso la renuncia a priori a formas *integradas* del pensamiento (llámense o no “totalidades”) y a visiones que den cuenta –aun precariamente– de su devenir histórico. ¿Cómo reconocerse sin ellas?; ¿cómo formular un proyecto nacional válido en medio de la anarquía del fragmento y el reino de lo privado? Por cierto que se tratará de “totalidades abiertas y de-totalizadas” (de las que ya hablaba Sartre en su *Crítica de la Razón Dialéctica*) y de “filosofías de la historia” que no operen como relatos enmascaradores y voluntaristas, pero sin caer en aquello de la madre primeriza: tirar el agua de la bañera con chico y todo.

Que el “sujeto histórico” está en crisis no es una novedad demasiado contundente. Después de la monumental totalización hegeliana, *Kierkegaard*, *Marx* y *Nietzsche* lo dijeron con todas las letras. El torturado danés le reprochaba a *Hegel* aquello de que “los filósofos construyen palacios de ideas pero viven en chozas” (oponiéndose frontalmente al totalitarismo racional hegeliano); *Nietzsche* no le fue a la zaga y –ácido como siempre– se planta frente al “sistema” con este aforismo: “Hegel: o el entusiasmo en mangas de camisa.” *Marx* denuncia el “idealismo” hegeliano y habla de la necesidad del “devenir mundo” por parte de la filosofía. Se trataba, en todos los casos, de renunciar a la dialéctica cerrada y autosuficiente y a la pretensión de un “sujeto absoluto” que lo explicara todo. Después de estas críticas, casi toda la filosofía europea del siglo XX es un esfuerzo reiterado por la ruptura con aquella “metafísica del sujeto” y el reencuentro con la praxis, con la vida, con la existencia. Sin embargo, ninguno de aquellos grandes de-totalizadores planteó la crítica sin propuestas, ni la deconstrucción como un fin en sí misma. Por el contrario, se trataba de *recuperar el sujeto y desalienar la historia* como parte de un programa teórica y prácticamente revolucionario. *Freud* planteó lo propio en el campo de la totalidad psíquica y un nuevo camino quedó trazado. Las relecturas europeas de todos aquellos pioneros apuntan entonces al logro de esta tarea inconclusa: definir, a partir de la clausura arbitraria, un nuevo sentido para la praxis y el pensamiento. El actualmente denominado “postmodernismo” (con el pensamiento francés a la vanguardia) se inscribe en ese renovado intento europeo de *repensarse a sí mismo* y –antes que con verdades epistemológicas universales– tiene que ver *con la actual encrucijada en que se debate esa cultura*. El error en que incurren muchos de nuestros “copistas” acelerados es triple: 1º) desligar ese movimiento actual postmoderno, del viejo debate ideológico en el cual se inscribe y sólo dentro del cual adquiere un sentido pleno (la crisis de la metafísica occidental, a partir de la totalización hegeliana y su posterior erosionamiento); 2º) el traslado sin más de esa realidad conceptual y política a nuestra diferente situación latinoamericana (con otra impronta y proyecto); 3º) la imitación acrítica de la parte más “negativa” del intento (la “deconstrucción”), ignorando casi por completo su “positividad” (el intento de reconstruir por parte de la vieja Europa, un nuevo modelo con el cual pensarse).

Los pensadores europeos “postmodernos” saben muy bien –por trayectoria histórica milenaria– que se trata de destruir para construir y no de tirar abajo para quedarse a vivir entre las ruinas. A su tiempo, van formulando sinuosamente una “nueva propuesta” y ésta comienza a separarse otra vez peligrosamente de las necesidades históricas de nuestros países. La relación creciente entre los filósofos postmodernistas y la “nueva derecha” política en Europa –sobre todo en el caso francés– es inocultable. Y esto es casi lógico: no es lo mismo pensar en medio de una cultura que ha dejado de ser el “centro” y busca reacomodarse a esta nueva circunstancia, que estar inmerso en otra que nunca lo ha sido y todavía busca “dramáticamente” su propia identidad.

Esa búsqueda de la identidad –que implica no sólo un rescate sino, fundamentalmente, una *construcción*– revitaliza entre nosotros la idea de “*proyecto histórico*” (con toda la carga de “utopía” positiva que ello supone). En medio de la anarquía del fragmento, de la crisis del sujeto y de los grandes relatos ideologizados, esa idea aporta un *espacio plural y convocante* (nunca falsamente totalitario ni cerrado), que pone en paralelo el pasado y el futuro sintetizándolos en un presente viviente y maduro. El pro-yecto, en cuanto tal, contiene un “desde donde” se parte (pro-) y lo “nuevo” que, de pie ante nosotros (-yecto), convoca al cambio y a la transformación de estructuras obsoletas e injustas. En este sentido preciso, ser “moderno” no significa simplemente asumir la crisis del sujeto y tirar la historia por la ventana, sino elaborar y tener vigente la idea de un “proyecto histórico” viable. Éste, a su vez, no es ni un catálogo burocrático de recetas ya hechas, ni un dogma ideologizado de recitado casi escolar. Asumido en toda su plenitud él también pone en cuestión –sólo que desde otro lugar– los conceptos de sujeto histórico, relatos y totalidades, refundándolos a partir de una *situacionalidad* muy concreta (en nuestro caso, nacional y latinoamericana). A su vez, la formulación precisa de un proyecto histórico requiere la aptitud intelectual y política de poner en “inestable armonía” tres registros diferentes y muchas veces antagónicos: aquello que la élite intelectual sea capaz de formular; lo que la propia realidad requiera y –finalmente– lo que una coyuntura histórica permita viabilizar. En este sentido, nada más *realista* que un proyecto

histórico. Y también, nada más difícil. Allí donde estos tres elementos se conjugan satisfactoriamente, una comunidad nacional es capaz de resolver las operaciones fundamentales de toda cultura viva: dar cuenta de su pasado y ganarse un futuro. Donde esto no ocurre y aquellos tres elementos quedan desarticulados, los resultados saltan a la vista: la intelectualidad de la que se trate gira en el círculo reducido de sus “propios” problemas; en la realidad permanecerán demandas básicas sin satisfacer (con la carga de frustración histórica que ello implica) y el desfase entre lo que es posible realizar y lo que se demanda crece día a día. De allí que la asunción acrítica de esta “postmodernidad”, puede muy bien reflejar esa falta de proyecto.

(III) Sobre el uso del término “filosofía”

Comprometida como está con el horizonte eurocéntrico, podría parecer inadecuado mantener la expresión “filosofía” en denominaciones tales como “filosofía latinoamericana” o “filosofía de la liberación”. No es por capricho de nuestra parte que lo hacemos, o por falta de conciencia acerca de su problematicidad, sino porque consideramos que existen varias razones fundamentales para que esto suceda. En primer lugar, no es argumento suficiente el hecho de que se trate de un término eurocéntrico, porque en ese caso deberíamos privarnos de otros elementos y herramientas esenciales del pensar contemporáneo, aumentando así nuestra marginalidad. Hoy *ya no es patrimonio sólo de Europa la Filosofía*, precisamente porque aquél proyecto se ha planetarizado y porque nosotros como “latino-americanos” hemos financiado a un alto costo todo ese despliegue y florecer del proyecto imperial europeo. Esa tradición filosófica también, *ambiguamente*, nos pertenece. El problema es *re-apropiárnosla* desde y para nuestros propios intereses históricos. Por cierto que en esta reapropiación, tanto la expresión filosofía como sus contenidos sufrirán modificaciones sustanciales, al posicionarse latinoamericanamente.

En segundo lugar, tampoco es válido reemplazar sin más la expresión filosofía por “pensamiento”. Por un lado, porque la expresión pensamiento

cae bajo la misma sospecha que la voz filosofía y requiere –para superarla– la misma reapropiación y reposicionamiento latinoamericano que exigíamos en el caso de la filosofía. Y, por otro, y esto es lo más importante, porque la expresión “filosofía” designa culturalmente *un tipo muy especial de pensamiento* que no es ni reemplazable, ni reductible a otros, a pesar que los intentos de “servidumbre filosófica” se han renovado en una sociedad planetaria cada vez más signada por las ciencias y las técnicas. Filosofía y cultura se imbrican de una manera muy especial. Si la cultura constituye el “topos” dentro del cual emerge y se desenvuelve siempre la Filosofía, ésta expresa –cuando es ejecutada auténticamente– la vocación de *totalidad y trascendencia* que son inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa Filosofía vive. En ella ese proyecto se totaliza y trasciende cumpliéndose de esta manera esa “dialéctica” (no racional, ni preponderantemente especulativa, por cierto) de singularización y “universalidad” que enraiza a la existencia (individual y comunitaria) en su hoy concreto y, al mismo tiempo, la traspasa mucho más allá de éste hacia su destino y fundamentos históricos y sociales.

La Filosofía “fuerza” a una cultura (desde su interior) a reconocerse y fundamentarse. La *totalización* (paso inicial del filosofar mediante el cual éste busca superar toda unilateralidad y parcialidad), *singulariza* a una cultura, en tanto diseña y construye su propio modelo. En él, el estado, las instituciones sociales y los individuos se hallarán más o menos reconocidos, de acuerdo con la fuerza y la veracidad que alcance esta práctica. A su vez, la *trascendencia* –el reenvío de lo así encontrado hacia su fundamento y alteridad–, la *universaliza* (o “mundializa”), en tanto y en cuanto la obliga a superar su propia y auténtica parcialidad. En este juego bipolar de totalización y trascendencia –que toda cultura viva 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 oportunamente hemos denominado lo *universal situado*: el enraizamiento en una *situación histórica* (y no ya abstracción) de partida que a su vez, en tanto proyecto, es lanzada más allá de sus particularidades y atomizaciones hacia el fundamento mismo de su ser y existir en la pluralidad mundial de las culturas⁶.

Mirado desde este ángulo, el filosofar latinoamericano no es sino la renovada expresión (a veces lograda, otras, apenas balbuceada) de expresar esta vocación de totalidad y trascendencia inherentes al proyecto cultural dentro del cual esta filosofía vive. Quien reflexione con seriedad sobre el carácter opresivo que soporta la existencia histórica de nuestros pueblos latinoamericanos y su *permanente* búsqueda de una comunidad justa, encontrará inscripto aquel movimiento filosófico en la *historia viviente* de nuestro continente. Atento siempre a la gestación de su propio discurso, pero articulado éste sin más en el lenguaje *de los otros hombres y culturas*.

Privarnos entonces de la expresión “filosofía” por falsos prejuicios o por ser incapaces de reposicionarla, significa privar de un nombre culturalmente significativo a ese doble movimiento de las culturas (totalización y trascendencia) y hacernos un mal, antes que un favor. Por todo esto preferimos seguir hablando de “filosofía latinoamericana” y de “filosofía de la liberación” y no simplemente de “pensamiento”.

Y para finalizar con estas precisiones sobre la voz “filosofía” en nuestra cultura, queremos también señalar que el “pathos” de la filosofía latinoamericana de la liberación, es un pathos esencialmente *trágico*. Bajo esta denominación queremos designar el concepto de una *voluntad política* que no podrá esperar “garantías” de éxito para afirmar su *querer*, sino que quiere ya bajo la forma del riesgo de su propia vida (y levantando la vida como *valor*). Caso contrario recaería en aquello mismo que niega: la perfecta coincidencia consigo mismo de un “sujeto universal”, que tiene por “telos” esa voluntad racional-reflexiva que nos excluye (o sólo nos reconoce como “provincias” de un imperio también “universal”). El carácter trágico no señala entonces una defectuosidad de la voluntad política, sino la *riqueza* imposible de contener dentro del sistema imperial vigente. La *Filosofía de la Liberación* es, en esta América Latina, el pensamiento de esa riqueza expresada como voluntad política e instala un ámbito de discusión conceptual – no dogmático– para elaborar las nociones fundamentales (“categorías”) que esa voluntad necesita para ser pensada.

Notas

¹ Cf. Maresca, Silvio. "Una apertura hacia la construcción de un nuevo horizonte ontológico." En diario Tiempo Argentino, suplemento cultural, Bs. As. 19/6/83. El concepto de "ruptura ontológica" es allí precisamente señalado.

² Cf. Casalla, Mario. "Más allá de la 'normalidad filosófica', nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea." En *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. Segunda Época, Año I, número 11, Buenos Aires, 1986.

³ Falta todavía escribir una obra de valía sobre el conjunto de este movimiento generacional de la nueva filosofía latinoamericana de la liberación. El inicio continental tuvo su origen en la Argentina y su primera plasmación institucional fue la actual "Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales", con sede en la ciudad de Buenos Aires. Existen hoy ya numerosos agrupamientos intelectuales e instituciones filosóficas que transitan en esa dirección —tanto en nuestro país como en América Latina— muchas de las cuales mantienen un fructífero intercambio de ideas y trabajos en común.

⁴ Cf. Casalla, Mario. "Organización y Libertad." En revista *Línea*, Año VI, N° 65, Buenos Aires, 1985.

⁵ Cf. Casalla, Mario. *Tecnología y Pobreza. La modernización vista desde la perspectiva latinoamericana*. Edit. Fraterna, Buenos Aires, 1988.

⁶ Hemos acuñado este concepto de lo "universal situado" en nuestra obra del año 1973. *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (Edit. Siglo XXI, pág. 15); desarrollando la metodología que le es consustancial, la "lectura culturalmente situada", en nuestro libro *Crisis de Europa y reconstrucción del Hombre. Un estudio sobre Martín Heidegger*. (Edit. Castañeda, Buenos Aires, 1977, en especial págs. 101 a 108).