

## La crisis, el pensar y lo popular\*

Pablo E. Cifelli

"Si la Patria es un acto de hoy, es también una criatura del futuro y un itinerario que se traza para enamorar al tiempo." *Leopoldo Marechal*

La conjunción de la *crisis* que atravesamos como país, el *pensar* filosófico entendido como saber crítico y liberador y lo *popular* como ámbito que abre la posibilidad de acceder a significaciones profundas de nuestra realidad socio-cultural, nos sugiere algunas cuestiones que intentarnos problematizar, mas que responder, en este artículo.

En primer lugar se trata de un tema sobre el que mucho se escribió desde el pensamiento nacional y que la crisis actual cuestiona en forma directa. Nos referimos al problema del "punto de partida" propio, diferente y distintivo, de un pensar que no quiere renunciar a la historia que construyó como filosofía latinoamericana, ni al páthos que lo alentó, la utopía de liberación de "los pueblos libres del sur"; pero que al mismo tiempo quiere, con renovada vocación de totalidad, comprender la novedad que trae consigo la crisis que determina la época.

En un segundo momento tratamos de rastrear el carácter de la crisis y las actitudes que asumió frente a la misma la intelectualidad argentina, más ocupada por lo general en el vedettismo y la prebenda, que en transgredir los límites que adquirió lo dado como "realidad". No se trata de etiquetar sino de evaluar correctamente el papel y la responsabilidad que en la crisis y sus posibles salidas le cabe a las dirigencias política e intelectual.

Un tercer problema es el de la posibilidad de afirmar un pensar propositivo que aporte a la construcción de un sujeto cultural. Un pensar que no se resigna frente al "precipitado" de incertidumbres que provoca la vorágine de la crisis al fagocitar antiguas certezas; pero que tampoco se contente con repetir categorías

y conceptos –esquemas de interpretación– que nacieron respondiendo a necesidades políticas y escenarios históricos con rasgos que hoy resulta casi imposible reconocer.

El cuarto punto aborda el debate que sobre lo popular se dio en las ciencias sociales en América Latina durante los últimos años. El intercambio entre filosofía y ciencias sociales, lejos de diluir la especificidad de la primera, puede aportar a la tarea de fundamentar la *vigencia* de esa realidad que se nos torna cada vez más ambigua e indeterminada y que obstinadamente denominamos con el concepto de “*pueblo*”. Concientes de que lo popular no se exime del efecto fragmentador de la crisis, pensamos sin embargo, que sólo a partir de allí es posible concebir y diseñar un futuro (a secas y sin más), que nos permita evitar el destino, aparentemente ineludible, de ser una *colonia* que ya ni siquiera se pretende próspera e integrada.

## Pensar el lugar común

La crisis actual deja poco margen para la afirmación del lugar común porque privatiza los sujetos y al mismo tiempo unifica violentamente los “horizontes de la expectativas” y los “espacios de la experiencia” provocando el estrechamiento de la comprensión histórica. Que hoy resulte difícil afirmar la alteridad y hasta concebir la posibilidad de un sujeto cultural autónomo se debe, en parte, “al triunfo del capitalismo” que impuso la hegemonía del mercado como espacio privilegiado de reconocimiento y la lógica de la competencia como instancia reguladora de la vivencia temporal. Pero también, y quizá más profundamente, se debe a que existe una determinada *experiencia socio-cultural* (por ende político-histórica) sobre la que se asienta ese supuesto triunfo, y que esa experiencia no se limita a los países industrializados o posindustriales sino que se extiende planetariamente. Dicho de paso y sin las precisiones necesarias, se trata de una particular experiencia de la modernidad que efectuó el mundo occidental y de la cual el posmodernismo resulta ser la “lógica cultural” que acompaña este momento planetario de su desarrollo.

Reconocer esta realidad no significa que nos encontremos necesariamente frente al *"fin de la historia"* pregonado por el ex-funcionario del Departamento de Estado y festejado aquí por los intelectuales del oficialismo. La experiencia de nuestros pueblos, sus estrategias para sobrevivir a pesar y contra la crisis, permite vislumbrar brechas por donde la historia respira y se abre a nuevas posibilidades. Esta constatación, que es casi una *creencia*, nos induce a pensar en el lugar común como punto de partida fecundo para la reflexión filosófica.

El lugar común puede entenderse a partir de un despliegue de sentido en tres niveles complementarios. Vale aclarar antes de ensayar una breve caracterización de cada uno que, lejos de constituir un ámbito armonioso, está signado por conflictos permanentes que sólo pueden adquirir resolución por medio de equilibrios siempre parciales.

El lugar común es *suelo* que fundamenta de modo peculiar (en tanto que es tierra de y para todos) ya que posibilita habitar a partir de un arraigo original. Este tipo de fundamento que brinda el suelo no se identifica ni con la substancia aristotélica que soporta accidentes ni con el abismo heideggeriano de la posmetafísica. Fue Rodolfo Kusch quien utilizó por primera vez el concepto de *"estar"* para desarrollar filosóficamente esta idea, así se expresa al respecto: "la idea de fundamento en la filosofía es un derivado del concepto de suelo, en el sentido de 'no caer más', de estar parado en el suelo, o de estar como stare o estar de pie. Y este estar de pie es un estar dispuesto ante la circunstancia a fin de poder instalar la propia existencia"<sup>1</sup>. El lugar común se traduce en primer término como ámbito del "mero estar" que, lejos de indicar pasividad, posibilita la creación de cultura. En el suelo se juega originariamente la posibilidad de la *fertilidad* y la *esterilidad*<sup>2</sup>.

La tierra en tanto que se constituye como espacio de todos refiere al segundo nivel de sentido del lugar común, el ámbito de la cotidianidad. Lo cotidiano, con sus cargas de contradicciones, es el espacio desde donde opera propiamente el pensamiento. No hay pensamiento auténtico que no parta de

la cotidianidad aún siendo escamoteada y no confesada. Lo cotidiano grava el esfuerzo de pensar y lo asemeja al conato del trabajo por medio del cual el pueblo procura “ganarse la vida” sabiendo que siempre puede también “perderla”. La posibilidad de ganar o perder, la presencia del azar, le otorga a la cotidianidad una característica más dramática que trágica o destinal. En este “drama” se identifican el pensar y el trabajo como un único “conato agónico” vital<sup>3</sup>. En la cotidianidad se juega la potencialidad de la *creación* socavada permanentemente por la presencia de la *alienación*<sup>4</sup>.

El lugar común en un tercer sentido epistemológico se caracteriza como un modo especial de abordar y conocer la realidad a partir del *estereotipo*, en tanto que expresión de los *arquetipos* culturales. En este sentido, los lugares comunes –al decir de Marechal– “han fundado una útil democracia de la inteligencia” y es a partir de ellos que el pueblo, “esa gran memoria colectiva que recuerda lo que parece muerto en el olvido”, opera vitalmente ordenando con significados la realidad<sup>5</sup>. El estereotipo supone una lógica propia que es la de la *repetición*. Entre la repetición arquetípica regida por el tiempo simbólico de los mitos populares y la dimensión metafísica de la repetición que la asimila al acontecer de la diferencia originaria pueden establecerse conexiones fructíferas para ampliar nuestra comprensión de lo popular<sup>6</sup>. Un pueblo para seguir siendo necesita permanentemente volver a pedir por el origen de la tradición que lo interpela desde su experiencia histórica. La sedimentación de sentido que los lugares comunes representan, configuran –como posibilidad de actualizar la tradición– el imaginario colectivo a partir del cual puede construirse la “identidad narrativa” del sujeto cultural. La tensión aquí se establece porque es fácil confundir los lugares comunes con *las verdades de Perogrullo*.

La triple dimensión en que se despliega el lugar común requiere de una articulación que no es “natural” ni “espontánea” y que está dada por la praxis que en el interior de una comunidad tiene por finalidad explícita la construcción del lugar común, es decir, la política. La política es la instancia privilegiada para esta articulación, en tanto que espacio de resolución legítimo de los conflictos y de construcción del poder. Lo político más que un hecho dado, es siempre un

producto histórico. El *espacio de lo político* se delimita al calor de las luchas por el reconocimiento, base de la identidad cultural que antes mencionábamos. Aquí se abre la posibilidad de pensar las mediaciones entre cultura y política más allá de las concepciones “superestructural” e “instrumental” de las mismas. Por otra parte, puede comprenderse en toda su dimensión la gravedad de la crisis que se manifiesta entre nosotros, a partir de la esencial articulación que la praxis política deja vacante cuando se degrada en “política-espectáculo”<sup>7</sup>. Frente a este panorama la crisis evidencia la imposibilidad de construir el lugar común.

## El debate sobre la crisis

La situación en que coloca la crisis al esfuerzo de pensar y comprender nuestra realidad se asemeja a la siguiente descripción que realiza Raymond Williams: “Los conceptos básicos de los cuales partimos, dejan repentinamente de ser conceptos para convertirse en *problemas*; no en problemas analíticos sino en *movimientos históricos* que aún no han sido resueltos”<sup>8</sup>. Frente a estos problemas que devienen movimientos históricos se ensayan distintas calificaciones para tratar de explicar el carácter de la crisis. Las adjetivaciones más corrientes se refieren a la crisis “integral”, “terminal”, “moral” o “ética”, “de crecimiento”, “política”, “cultural”. Lo cierto es que, por un lado, esta diversidad muestra un juego interesante de sentidos e interpretaciones con los cuales se intenta explicar qué nos pasa, pero además, señala que cada vez con mayor insistencia la crisis se convierte en un paradigma totalizador en el cual encontramos nuestra única posibilidad de reconocernos.

Frente a la crisis convertida en paradigma la intelectualidad argentina ensayó distintas posiciones. Lo que intentamos caracterizar *esquemáticamente* es el debate durante el período alfonsinista, en el que las posiciones difieren justamente en torno al lugar que la crisis deja al pensar y el “temple de ánimo” posible para abordarla. Parece que, en última instancia, desde entonces se trata de establecer si existe un lugar “a-crítico”, no contaminado por decirlo de algún modo, desde donde pensar en la crisis.

Simplificando, encontramos por una parte, todo tipo de *voluntarismos* los que, desde distintas opciones ideológicas, intentan sustraerse colocándose fuera de la crisis. Desde allí creyeron posible descalificar los intentos por resignificar categorías y esquemas interpretativos. El voluntarismo constituye una actitud básicamente *reactiva* que se ilusiona con la posibilidad de determinar límites precisos frente al proceso que genera la crisis. Esta no afecta los principios que no necesitan cotejarse con la realidad, y que cuando se enfrentan con ella es para intentar modelarla desde el aséptico *deber ser* que señala *la verdad*.

Lo que nos interesa es remarcar la interpretación de la crisis que juega a partir del gesto de sustraerse reactivamente. Esta interpretación voluntarista a pesar de las apelaciones a la historia, en términos sobre todo de *tradición*, es en lo esencial profundamente ahistórica. Para explicarlo con un ejemplo. Es únicamente a partir de la negación de la crisis que puede entenderse como fueron visualizados los años de la dictadura militar desde esta posición. El “proceso” lejos de transformar la estructura misma de la intencionalidad cultural de nuestro pueblo, *congeló* esencias y valores inmutables que podrían rejuvenecer y volver a señalar la marcha destinal hacia la *victoria final* o la *reconciliación* sin heridas ni cicatrices.

Por otra parte, es posible reconocer la diversas variantes telúricas del *escepticismo* para las que resulta imposible sustraerse a los efectos disuasivos de la crisis que todo lo fragmenta. No queda ya ningún punto sólido desde donde hacer pie porque “todo lo sólido se evapora en el aire”. Inteligentemente se ocuparon de desenmascarar el autoritarismo que anida en todo intento de totalizar. Resulta imposible totalizar conceptualmente la realidad para actuar sobre ella porque, sostienen, esto implica la afirmación de un espacio externo y la crisis no da lugar para tal desmesura de la imaginación. Para los pregoneros del escepticismo sólo es posible proponer una “teoría de la crisis” elaborada desde las incertidumbres de una realidad fragmentada que escapa a la posibilidad de comprensión. El realismo posibilista que alentó esta interpretación llevó también a desentenderse de la historia, las utopías y los sueños, que intentaron diseñar

un futuro diferente al que nos asignan los nuevos órdenes planetarios. Sólo es posible afirmar el presente de la crisis, simulemos entonces la historia porque ya no hay destinos ni reconciliaciones posibles, es más, “somos pequeños hombres sin destino”. La crisis que todo lo diluye evaporó las certezas.

En ambas posiciones parece que lo único que queda por hacer frente a la crisis es resistir estoicamente, resignarse ejerciendo la ironía o, para los más audaces, ensayar alguna forma de rebeldía cínica. En todos los casos, contentarse con la contemplación estética de una realidad fragmentada sobre la que es imposible actuar<sup>9</sup>.

Lo que tanto el *optimismo voluntarista* como el *escepticismo resignado* se rehusan a pensar es la crisis como *proceso histórico*. Les faltó la capacidad de recurrir al pasado, no ya para fortalecer posiciones tomadas, sino para descubrir las brechas por donde el futuro, que juega en la crisis, intenta hacerse presente. No es casual que ambos, a pesar de sus diferencias, se ahorren de pensar la historicidad. Por otra parte, frente a los profundos cambios históricos, que hoy se manifiestan no sirven ni las negaciones (reactivas o escépticas) ni los entusiasmos apresurados. Tal vez resulte más productivo buscar en las rupturas históricas las líneas de continuidad. En este sentido es indispensable repensar la complicidad de la crisis con la historia; así como también reafirmar la legitimidad de abordar la crisis desde opciones axiológicas que, por previas, no pueden calificarse de violentas o totalitarias.

## Entre la opinión y la certeza

Nadie duda que los desafíos actuales nos sobrepasan. ¿Se puede todavía pensar *afirmativamente* la Argentina? ¿Cómo hacerlo frente al modelo vigente de la exclusión que integra a la mitad de sus habitantes y con el que sólo crecen el hambre y la marginación? ¿Es posible pensar cuando la segregación nos aturde y contamos sólo con las “últimas imágenes del naufragio”? ¿Cómo pensar desde el horizonte de la derrota, en estos tiempos de traición y recesión de la voluntad?

¿Podremos resignificar nuestros antiguos anhelos sin resignarlos y que nos resulten vergonzantes?

Si como dice Heidegger todo lo grave da que pensar, en nuestro caso lo gravísimo es que ni la *soberbia de la voluntad* ni el *escepticismo de la inteligencia* nos permiten pensar positivamente en la crisis. Ambos padecen el efecto más dramático que ésta provoca: *la disuadan de pensar*. Este rostro de la crisis entrapa al pensamiento con falsas antinomias. Se trata de adherir a viejas certezas o al vertiginoso juego de las incertidumbres. Se apela a las verdades reveladas por la tradición o hay que contentarse con opinar débilmente desde puntos de vista siempre frágiles. Se intenta con los discursos reeditar “bellas totalidades éticas” del pasado o hay que resignarse con los fragmentos del pastiche, única forma posible de concebir el presente. La cuestión sigue siendo ¿cómo pensar desde la crisis más allá de la disuación?

Decía Octavio Paz en su ensayo *Los signos en rotación* refiriéndose a la relación de la creación poética con la sociedad contemporánea, “*aventuro algo que es más que una opinión y menos que una certidumbre: una creencia*.” Esta intuición puede servir para ensayar algo que se parezca a una respuesta.

Lo que identifica a dogmatismos y escepticismos, tanto afirmando como negando, es la conformidad del pensamiento con lo que se da como “realidad”. La creencia resguarda de todo posibilismo paralizante. Quien cree afirma su capacidad de actuar y pensar sobre la realidad más allá de lo dado como tal, con un sentido transformador. La creencia permite conjugar la memoria de la tradición viviente con la imaginación que mantiene abierto el campo de lo posible. Podría decirse, utilizando una propuesta de Ricoeur, que la creencia se constituye en la base de todo imaginario social y permite proyectarlo “habiendo conquistado, mediante una interpretación siempre nueva de las tradiciones de las cuales procedemos, algo así como una *identidad narrativa*”<sup>10</sup>. La creencia –más allá de la opinión y más acá de la certeza– funda la posibilidad misma de pensar bajo la forma de un “estar siempre en camino”, que significa estar dispuesto a



sintonizar con la gesta popular que si bien como tal trasciende al pensar, al mismo tiempo lo requiere<sup>11</sup>.

El pensar referido a la cultura –en tanto que gesta y gesto colectivo– remite al problema de la constitución del sujeto y pone de manifiesto el sentido de lo que podría llamarse el aspecto *cultural* de la crisis. A este aspecto de la crisis y la ingravidez que provoca se refería Rodolfo Kusch cuando decía respecto de los intelectuales que “sentimos que el sujeto es otro (...) somos entonces paradójicamente *sujetos culturales sin cultura*, aun cuando la practiquemos. El otro, o sea el pueblo, se encarga de vaciar el concepto de cultura (...) somos sujetos culturalmente trancos, no efectivizados”. Es por esto que corremos el riesgo de “recibir la crisis de Occidente convertida en objeto sin la posibilidad del juego”<sup>12</sup>. El problema de la constitución del sujeto cultural, sin embargo, adquiere hoy otras dimensiones. Ya no se limita al problema de nuestra “burguesía americana acomplejada, estéril y desubicada” como la llama el mismo Kusch, sino que afecta la credibilidad misma del poder para domiciliarse a partir de lo popular. La crisis afecta el horizonte de símbolos que el sujeto requiere para efectivizarse. No puede negarse que también cuestiona legítimamente la existencia “de una cultura popular totalizadora con su horizonte simbólico intacto”. Sin embargo sigue alentando, no sin contradicciones, en el espesor grávido de lo popular una fecundidad que no ha sido considerada suficientemente más allá del telurismo folklórico.

La forma híbrida que adopta nuestra cultura le debe mucho a la razón escéptica que pretende pensar la Argentina sin haber hecho la experiencia de su gravidez. Un pensar sin memoria y sin coraje, escéptico porque impotente, no puede hacer otra cosa que reflejar la ingravidez cultural. Tener memoria, creer, supone saberse remitido a un previo necesario, el lugar común, que puede tornar grávido –porque fecundo– al pensamiento. Recuperar gravidez cultural implica reconocerse en la lucha contra lo común, tratando de arrancarle algo así como su secreto. Investigar tras las huellas generalmente desechadas, para arriesgar con esos vestigios una interpretación que traduzca ese secreto. El debería

manifestarse en el modo propio de decir nuestra verdad cultural. La única verdad capaz de alentar la creencia y en nombre de la cual vale la pena sacrificarse.

Este pensar propositivo –mediando la fuerza de la creencia– no se ilusionaría con transformar la realidad. Sin embargo, podría acompañar el proceso histórico del único sujeto de toda transformación posible que no es otro que el pueblo buscando constituirse en poder-ser. Esta constitución que los pueblos ensayan “iluminando el pasado, desafiando al futuro, denunciando el presente con un simple ritual”, debe necesariamente articularse con un proceso político-cultural por medio del cual se brinden mediaciones institucionales para *la organización del protagonismo popular*.

A partir del reconocimiento de la dimensión simbólica que tienen las luchas de siempre puede adquirir más espacio la tarea de resignificar los nuevos ejes de confrontación que la crisis pone de manifiesto, evitando caer en la ilusión de clausurar una historia que, como no puede ser de otra manera, se encuentra signada por la conflictividad. Pero para esto es necesario repensar el concepto de lo popular.

## **Pensar la Argentina desde lo popular**

Se ha señalado, con razón tal vez, en referencia al concepto de lo popular que el suyo es un éxito triste. Pasó casi de no utilizarse a escribirse con mayúscula para terminar entrecomillado<sup>13</sup>. Es sabido que en estas tierras también los conceptos se devalúan. Sin embargo, la antigua y para algunos hoy ya caduca categoría de *pueblo*, insiste en recargarse de sentido poniendo de manifiesto oscuros procesos que nos desafían a “descubrir la dimensión de lo real histórico que en ella permanece pujando por hacerse pensar”<sup>14</sup>. Prueba su vigencia los debates que todavía suscita en la ciencias sociales en América Latina. Lo que sigue son algunas de las cuestiones fundamentales en torno a las cuales se discute.

Lo popular ¿se identifica sin más con un conjunto de rasgos étnicos distintivos o con un repertorio de contenidos legados por la tradición? ¿Se trata de rescatar esos contenidos resguardándolos en un museo? ¿Se asimila lo popular con lo tradicional, lo oral o lo manual? ¿Es lo popular el otro nombre para denominar a lo primitivo? Por otra parte, ¿se disuelve lo popular en lo masivo? ¿Se limita a ser un objeto de dominación fácilmente manipulable? ¿Se constituye lo popular, industria cultural mediante, exclusivamente desde el ámbito de la información y el consumo? ¿Se agota el fenómeno con denunciar las maniobras de un poder comunicacional omnipotente? ¿Se corresponde lo popular con un referente empírico o es una construcción teórica, un campo de trabajo definido por los intelectuales? ¿Cómo pensar en fin, lo popular, más allá de una concepción esencialista de la cultura, pero más acá del paradigma estadístico de la audiencia?

Una forma de avanzar positivamente sobre estas cuestiones consiste en *renunciar al "mito del pueblo"*, tanto en la versión *ilustrada* que lo inserta en la política, como en la *romántica* que lo instala en la cultura. Pero renunciar a este mito repensando las formaciones ideológicas que engendró y asumiendo los hilos históricos del debate para construir con ellos una trama más amplia. Una trama que tendrá que adquirir la forma de "mapas nocturnos" que nos permitan conducirnos en la crisis. El desafío consiste en construir desde la experiencia de lo popular una "cartografía" nueva que nos ayude a superar la parálisis, asumiendo que la crisis actual no deja margen para la claridad y distinción de otros tiempos. Desde allí será posible impugnar tanto el modelo conservador como la concepción "teológica" del poder que desconoce el espesor de lo popular agregándolo en lo masivo.

Las experiencias de comunicación y educación popular muestran en América Latina que lo popular se resiste a desaparecer y, más aún, demuestra una gran vitalidad creativa cuando encuentra mediaciones sociales adecuadas para organizarse. Sin embargo, estas mismas experiencias nos enseñan también, que no se resiste desde un *núcleo* incontaminado de valores, sino desde la

apropiación por medio de los usos, resignificando los mensajes y abriendo brechas en el interior de la cultura hegemónica. Esto supone un dinámico intercambio, un juego de complicidad y seducción en el que no puede preverse el resultado final ni cual será la palabra que finalmente triunfe.

Desde esta perspectiva el problema se complejiza y no se resuelve jubilando apresuradamente categorías, sino pensando *lo mismo* desde otro lugar. La reflexión filosófica puede potenciarse cambiando el lugar de *las preguntas de siempre*, las que con la crisis no pierden vigencia sino que se radicalizan.

Hoy más que nunca es necesario preguntarse por la relación “pueblo-cultura”, “pueblo-clase” y “pueblo-nación”. Estas relaciones deben adquirir en la crisis, nuevas significaciones. Lo popular no se identifica con una *esencia cultural* dada, como sostienen todos los culturalismos conservadores, es más bien un *acontecimiento* que tiene lugar como juego constitutivo de un sujeto siempre condicionado por relaciones de fuerza asimétricas. Tampoco se identifica con una clase *substancial*, como pretendió sostener el marxismo dogmático; el fenómeno de lo popular se define a partir de un *posicionamiento* (estar-siendo-frente-a) relativo al poder que construye para impugnar la hegemonía en el seno de una formación social determinada. Lo popular también desborda a la nación cuando ésta es pensada desde el “legalismo escéptico” que la identifica con la mera organización legal. Sin embargo, no puede pensarse sin la mediación institucional en tanto que “la organización de un pueblo en nación sigue siendo *respuesta libre a una vocación*”<sup>15</sup>. Contra el espontaneísmo populista y el formalismo legalista que escinde violentamente los términos de la relación, la clave hermenéutica sigue siendo para nosotros pensar la superación de la crisis a partir de la matriz de lo “nacional-popular”.

Desde esta triple dimensión es posible recobrar la conflictividad y la historicidad negadas por las miradas que antes mencionamos. Realidades que se encuentran en la configuración misma de lo popular, porque el pueblo representa siempre el costado opaco de la historia, los repliegues oscuros de sus procesos, la ambigüedad que lucha permanentemente por definirse y que lo impulsa a

permanecer, a insistir y apostar obstinadamente en la esperanza, señalando que hay vida aún en medio de la muerte, y que está bien que sea así.

A la necesidad de repensar la complicidad de la crisis con la historia, se agrega la complicidad, más radical, de lo popular con la historia. Desde la experiencia de lo popular se plantea el desafío de recuperar la iniciativa, ensayar la producción de sentido y volver a creer en la posibilidad de ser autores de nuestra propia historia. Teniendo en cuenta que la historia es, al decir de Ricoeur, construida a partir de las narraciones y que la vida humana más que un fenómeno biológico es una pasión que demanda relato, es posible frente a la “crisis de los grandes relatos” de Occidente ensayar los nuestros “para enamorar al tiempo”. Argentina tiene en su pueblo, aunque a muchos les pese, el mayor atractivo para intentar esta seducción. Esto lo saben muy bien los poetas y los artistas. “Clavado en la bayoneta contra el muro, Moreira se convirtió en una simbología muy profunda y muy trágica. Este Moreira sigue estando presente en la fantasía de todo un pueblo. Reconozco en su figura el impulso popular de liberación, incluso un conocimiento de lo que está detrás del muro y que aún no se ha podido alcanzar. Creo que existe ahí algo mágico, propiciatorio, y que alguna vez el muro se va saltar”<sup>16</sup>.

## Notas

\* El presente artículo es una reformulación de la ponencia presentada al II Congreso Nacional de Filosofía y Ciencias Sociales realizado en Pto. Gral. San Martín –Santa Fe– abril de 1990. En esa oportunidad llevaba el título “Pensar la Argentina desde lo popular”; y fue luego discutida en el Seminario de la A.F.L. y C.S.

<sup>1</sup> *Esbozo de una antropología filosófica americana*, Castañeda, Bs. As., 1978, p. 18.

<sup>2</sup> Cfr. Cullen, Carlos. *Fenomenología de la crisis moral*, Castañeda, Bs. As., 1978, pp. 14-16.

<sup>3</sup> La expresión es de Pedro Trigo quien la utiliza para caracterizar la cultura popular urbana emergente en América Latina. Cfr. Evangelización del cristianismo en los barrios de América Latina. *Nuevas Voces*, n° 6, Centro Nazaret, Bs. As., 1990.

<sup>4</sup> Cfr. Prieto, Daniel y Fóscolo, Norma. Para abordar la cotidianidad latinoamericana. *Revista de Filosofía latinoamericana*, n° 3/4, enero-diciembre 1976, pp. 111-129. En este interesante artículo los autores repasan distintas concepciones sobre el mundo de lo cotidiano (Heidegger, Berger-Luckmann, Brown, Marcuse, Lukács, Baudrillard, Lefebvre) presentando críticamente sus aportes al tema y ensayando una propuesta de análisis de nuestra propia cotidianidad.

<sup>5</sup> - ¿Lugares comunes? repuso Megafón abriendo ya la puerta de salida.

- Todos los que vienen manejando los civiles contra el gobierno de la revolución. Barrantes no disimuló su amargura:

- El señor Intendente ha insultado a los lugares comunes. ¿Ignora él que los lugares comunes han fundado una útil democracia de la inteligencia?

- Lo que yo haría en lugar del señor Intendente –asintió Baroso– es expropiar los lugares comunes e instalar en ellos bancos de jardín, un mingitorio gratuito y en el centro la estatua del inmortal Perogrullo fundida en bronce”. Marechal, Leopoldo. *Megafón o la guerra*, Sudamericana, 3° ed. 1988, p. 130.

<sup>6</sup> Cfr. Maresca, Silvio. “Nietzsche y la filosofía latinoamericana”. *Revista de filosofía latinoamericana*, n° 9/10, enero-diciembre 1979. “La diferencia: ni ser, ni no ser; simplemente, difiere; difiriendo se repite; repitiendo, transforma.” P. 138. Ver la nota 29 que acompaña la cita dedicada a *la repetición*.

<sup>7</sup> “La clase política ha dejado de tener virtualidad específica. Su elemento ya no es el de la desición y de la acción, es el del video-juego. Lo esencial ya no es ser representativo, sino estar conectado. Los ‘hombres políticos’ lo intentan desesperadamente: su intervención se resume cada vez más a un cálculo de efectos especiales, de ambiente y de performance. Su misma ideología no apela a nuestras convicciones profundas: conecta o no conecta.” Baudrillard, Jean. *La izquierda divina*, Anagrama, 1985, p. 96.

<sup>8</sup> Citado por Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gilli, México, 1987, p. 13. destacado nuestro.

<sup>9</sup> El saldo del debate, nada alentador por cierto, ayuda en parte a comprenderlas causas de la orfandad intelectual que padecemos actualmente. A partir de ese momento se provocó un desplazamiento teórico desde la problemática “económico-política” hacia la “socio-cultural” que, si bien mostró nuevos aspectos, terminó fundamentando el pragmatismo resignado. Este, después de intentar *refundar* la historia argentina modernizándola, se contentó identificando lo posible con lo real y la democracia con la vigencia formal de la legalidad institucional. El grotesco pragmatismo desembozado que practica el menemismo es, por otros medios y mal que les pese, la prolongación lógica de esas mismas opciones. Sin duda que también es necesario preguntarse por la “incapacidad” que a partir de esos años muestra el pensamiento del llamado “campo popular” para articular esfuerzos provenientes de distintas experiencias y matrices teóricas, en una propuesta integradora.

<sup>10</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “La ideología y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social”, en *Educación y Política*, Docencia, Bs. As., 1984, pp. 87-99. La cita se encuentra en la p. 98.

<sup>11</sup> En algo así seguramente pensaba Scalabrini Ortiz cuando escribió “Creer: he allí toda la magia de la vida”, como epígrafe a *El hombre que está solo y espera*.

<sup>12</sup> *Geocultura del hombre americano*, García Cambeiro, Bs. As., 1976, pp. 124-125.

<sup>13</sup> Cfr. García Canclini, Néstor. “Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular?” en *Diálogos*, n°17, Perú, 1987, pp. 5-11.

<sup>14</sup> Martín Barbero, Jesús, *op. cit.*, pp. 13-30.

<sup>15</sup> Cullen, Carlos, *op. cit.*, p. 26.

<sup>16</sup> Gené, Juan Carlos. Reportaje en *Crisis*, n° 72, junio de 1989, pp. 21-24.