

## La crisis política\*

Silvio J. Maresca

### 1. La crisis argentina como crisis política

Caracterizarnos la presente crisis argentina como *integral*, entendiendo por crisis integral la que conmueve los presupuestos básicos de una comunidad.

Crisis política, podríamos denominarla, si remedando en parte a los antiguos comprendemos la existencia misma del hombre, en todas las dimensiones de su hacer, como algo de naturaleza política, en cuanto decisión soberana a la vez que colectiva del propio destino. No hay sentido para la existencia fuera del juego omnímodo de su autodeterminación.

Forman parte inseparable del ejercicio permanente de esta decisión soberana y colectiva, en primer lugar, el acto de nombrar, la fuerza nominativa del lenguaje, y en segundo lugar, los usos retóricos y dialécticos del lenguaje. El nombrar, momento inaugural del lenguaje, cuna de todo sentido, es un acto de soberanía, un hecho político. Por no mencionar los usos retóricos y dialécticos del lenguaje impensables, al menos en sus comienzos, fuera del seno de una comunidad libre<sup>1</sup>.

Creo, sin embargo, que no podemos pensar esta libertad que es inherente a la decisión soberana como autodeterminación puramente formal. Desde ya, la libertad es autodeterminación. Pero no hay libertad sin supuestos. De ahí, la profunda compenetración entre política y cultura. Los actos de soberanía pasados operan como marco plástico de los presentes; esa libertad pasada que se repite reactualizándose en el presente es la cultura de un pueblo.

A partir de lo dicho se hace necesario definir la crisis política –crisis integral que compromete a todos los niveles discernibles fenoménica y analíticamente: educativo, económico, social, político (en sentido restringido), cultural (en sentido

restringido), etc. –como una *crisis de soberanía*. Que es, a una, *crisis cultural* (véanse Apéndices I, II y III).

## 2. El modelo

2.1. Crisis política es crisis de soberanía. Es evidente que esta definición de la crisis política –que me lleva, a su vez, a caracterizar la crisis argentina actual en esos términos– presupone un modelo.

En los últimos años he estado trabajando en la determinación de los rasgos fundamentales que configuran una comunidad, “abstractamente” considerada. De ahí los desarrollos que he hecho de los conceptos de *cultura* y de *política* –piezas claves del modelo– vertebrados por un fundamento metafísico peculiar: la *vida*, la vida en cuanto *voluntad de poder*.

Si tuviera que definir someramente, desde mi punto de vista, qué es cultura y qué es política, diría que *una* cultura es la resolución creadora que un grupo humano brinda al enigma de la vida. Pues el hombre existe. Y existir es erguirse en la nada del fundamento, es estar obligado a darse a través de diferentes e imprevisibles propuestas creadoras una voluntad afirmativa allí donde jamás se desvanece del todo la amenaza del hundimiento en lo abismal (véase Apéndice IV, parte I). Política, por su parte, es el erigirse de un pueblo como poder. Forma concreta en que una comunidad tiende a su conservación y prosperidad (véase Apéndice V, parte I). Lo fundamental aquí es que ambos conceptos son totalizadores. No se puede concebir el uno sin el otro, ni la comunidad sin ellos. Sin embargo, es preciso establecer algunas diferencias. La más importante resida quizás en que, al referir a lo político, ponemos el acento en el aspecto estrictamente vinculado con el poder (véase Apéndice V, parte II). Hay, por lo demás, diferencias relativas a la temporalidad.

2.2. Pero ¿qué validez puede reivindicar para sí la construcción de un *modelo*? Si nos fuera lícito confiar –con Hegel– en una teleología inmanente de

índole positiva de los procesos históricos, postular un modelo, como pauta en cierto modo exterior, sería, al menos en este terreno, un despropósito atribuible a un pensar meramente intelectual.

El relativo fracaso de los grandes relatos –el desprestigio de la legitimación a través del saber narrativo– es el primer motivo, el más superficial, por cierto, que nos ha llevado a retrotraernos sobre aquel modelo. El segundo, de fondo, hace a la peculiar temporalidad e historicidad de los procesos vitales en América Latina. Tiempo de un protagonismo discontinuo que tiene la estructura temporal del retorno, en el cual se intercalan tiempos signados por la linealidad del avance de un proyecto ajeno. El modelo conceptualiza la experiencia “anterior” y mantiene abierta una posibilidad por venir que tiene la estructura del retorno.

2.3. El modelo (estrategia de tiempo de espera) tampoco comporta pues, como se me ha señalado críticamente en algunas oportunidades, una referencia a aquella “bella totalidad ética” –para decirlo con palabras de Hegel– que los alemanes retroproyectaron en su momento sobre el mundo griego. Conceptualiza sobre la base de una experiencia histórica determinada de construcción de la comunidad. Es memoria y proyecto: función de la filosofía nacional en tiempos de penuria; una de las variantes del acompañar, subrayar, señalar, consumir (quizás, en el límite, simple decir), que he adjudicado como tarea permanente a esta filosofía<sup>2</sup>. Pero ser memoria y proyecto no conviene a la filosofía en conciencia, autoconciencia, hermenéutica, etc. (véase Apéndice VI), autocomprensiones de la filosofía nacional que, oportunamente, he rechazado.

El modelo es creación. Interpretación creadora y, por tanto, no hermenéutica. En una palabra: el modelo ni está referido melancólicamente a alguna perfección que se habría alcanzado alguna vez en el pasado, ni anticipa en forma profética algo que por ser teleología inmanente al proceso histórico de nuestros pueblos latinoamericanos exigiría un cumplimiento inexorable<sup>3</sup>.

2.4. El modelo conceptualiza sobre la experiencia de los *movimientos nacionales de liberación*, configuración concreta que adopta la constitución de

la comunidad en América Latina. Construcción de la *comunidad*, precisamente, y es por ello que utilizo ese término. Hay que destacar la ausencia del mismo en la *praxis* y el pensamiento político europeos, sobre todo a partir de la modernidad (véanse Apéndices VII y VIII. Este último también para los puntos 1 y 2 del presente apartado). Si la construcción de la comunidad adquiere entre nosotros la forma de los movimientos nacionales de liberación es en virtud del origen dependiente de las formaciones sociales latinoamericanas. Es paradójico: en América Latina la comunidad se edifica teniendo su centro fuera de sí, en una relación de dependencia. No obstante, se constituye. Con todo el carácter de autonomía que ello supone. Pero, justamente como consecuencia de la dependencia, el problema de la comunidad en América Latina no se puede pensar sino en identidad con los movimientos nacionales de liberación.

Lo cual explica también que la construcción de la comunidad en América Latina presente y tenga que presentar un rasgo acusadamente político y/o político-cultural. Donde lo político se vincula decididamente con el poder y con el poder colectivo. Y es por ello que el modelo destaca de manera especial, en la fijación de los rasgos fundamentales que hacen a una comunidad, “abstracta” pero situadamente considerada, los conceptos de *política* y *cultura*.

Más aún: el modelo conceptualiza sobre la experiencia peronista, última y más acabada forma que toma el movimiento de liberación en la Argentina.

### **3. La crisis política argentina como crisis del movimiento nacional de liberación**

¿De qué resulta la crisis política argentina, la crisis del movimiento nacional de liberación? Sin duda, tanto de la reacción política, económica, social y cultural como del hecho de que el movimiento nacional de liberación se ha mostrado incapaz de construir la etapa institucional. Sería difícil discriminar aquí cuál es la causa y cuál el efecto: ¿es la reacción lo que ha reprimido el despliegue de la etapa institucional o ha sido la impotencia del movimiento nacional para desenvolver

con todo su vigor sus propias instituciones y consolidarlas lo que ha abierto el camino a la reacción? Como enseguida se entenderá, no hay por qué excluir una acción recíproca (véase Apéndice VIII).

Pero en un nivel más hondo, la crisis en que hoy se ve envuelto el movimiento de liberación en la Argentina y, con ello, la comunidad toda, es consecuencia más o menos directa de la influencia decisiva de un proyecto, de índole perversamente político-cultural, que parece expandirse hoy en forma incontenible. Neoliberalismo, neoconservadorismo, socialdemocracia, “perestroika,” son sólo denominaciones superficiales y poco expresivas de un proyecto político-cultural universalista, planetario que, alumbrado desde las entrañas de la modernidad europea (aunque se remonte quizás, en último término, a los orígenes griegos de la cultura occidental), se impone hoy omnipotentemente por doquier, amenazando con la definitiva aniquilación de toda cultura auténtica, de toda libre autodeterminación de los pueblos.

Este proyecto político-cultural –o anticultural, si se prefiere– existe de hecho, aún cuando represente un dramático malentendido histórico. Pues un modelo político-cultural universal, planetario, sigue siendo un contrasentido, cuya emergencia obedece a factores muy precisos. Pensadores europeos de la talla de un Nietzsche o de un Heidegger no vacilaron en calificar tal modelo, respectivamente y con acertada intuición, de nihilismo, devaluación de los más altos valores u olvido del ser, apatridad del hombre moderno (véase Apéndice IV, parte II. También mi artículo “Modernización y Poder”, *Identidad Cultural, Ciencia y Tecnología*, Bs. As. 1987, 135-147).

#### **4. El papel del pensamiento y de la filosofía ante la crisis**

4.1. Es nuestra convicción que el pensamiento en general y la filosofía en particular tienen reservado un papel muy importante con vistas a la superación de la crisis argentina actual. Pero para que ello se concrete es necesario sortear ciertos peligros. Ponemos a un lado, en las siguientes consideraciones, a aquel

pensamiento (si así cabe llamarlo) que se limita, medios masivos de comunicación mediante, a justificar meramente lo dado tal como está dado, a procurar legitimidad a las maniobras de cualquier poder constituido sea cual fuere<sup>4</sup>.

En primer lugar, existe la posibilidad de que el pensamiento –debido al ya viejo factor de enajenación cultural que lo determina tradicionalmente en países dependientes como el nuestro– no se dé por enterado de la crisis. No acuse su impacto. Siga más o menos pendiente de las problemáticas surgidas en otros horizontes y las reitere –es lo usual– en forma descontextuada y servil. Huelga decir que un pensamiento de este tipo es irrelevante frente a la crisis. Es inocuo, cuando no nefasto, como siempre lo ha sido.

Un segundo peligro que amenaza al pensamiento argentino, restándole operatividad, es la fuerte tentación de ponerse allí donde el enemigo espera encontrarlo. Es lo que se llama “hacer el juego del enemigo”. Hay un ejemplo privilegiado: la cuestión de las ideologías. Frente a la prédica de la “muerte de las ideologías” que lleva a cabo el sistema de dominación planetaria, cierto sector del pensamiento se siente obligado a hacer una defensa ciega de las mismas. Nos preguntamos: ¿por qué exaltar ahora el concepto de ideología, cuando siempre el pensamiento nacional ha preferido el de cultura? ¿Por qué no volver a insistir en el rol determinante de la cultura popular, de la cultura nacional, y en la perentoriedad de su transformación en voluntad política? Denunciando desde ya el tópico de la “muerte de las ideologías”, el “pragmatismo”, etc. como discursos ideológicos, pero sin caer en la trampa de asumir el papel que el otro nos asigna. Lo mismo respecto del Estado: ¿por qué volverse estatista ahora, si el pensamiento nacional nunca lo ha sido? (véase Apéndice IX).

Hay un tercer peligro que entraña, también él, la defección del pensamiento argentino frente a la crisis. Se trata de lo que he dado en llamar la variante *estoica* y *cínica*. El estoicismo, en las actuales circunstancias, significa la retracción del pensamiento a sus asuntos más inmediatamente próximos y a sus contextos más habitualmente frecuentados. Una suerte de “abandono del mundo exterior”

—que es esencial a todo estoicismo— dejándolo librado a su propia suerte. La sensación de no poder modificar nada, de un influir en nada, de falta de peso del pensamiento, forman parte de este retraimiento estoico. Califico, en cambio, como cinismo, la práctica de un pensamiento que se goza justificando socaronamente todo lo que es objeto de su aversión y que, traicionando una a una sus propias convicciones, ejerce así una suerte de ironía impotente, ante todo contra sí mismo.

Ambas posturas comparten —en realidad— mucho más de lo que seguramente estarían dispuestas a admitir. Es que no es fácil aceptar sanamente una derrota. Pero es el punto de partida ineludible para cualquier recuperación. Digo esto porque estoicismo y cinismo devienen por igual del fracaso que ha experimentado el pensamiento argentino en los últimos años en su legítimo afán de condicionar las grandes decisiones políticas. Son el doble testimonio de una única impotencia: en el mundo de la vida argentina de los últimos años, a partir de la reinstauración de la democracia, el pensamiento no cuenta. No porque lo hiciera, obviamente, desde 1976 a 1983.

4.2. Queremos hablar en este último punto —específicamente— del papel de la filosofía en relación a la crisis. Del fundamental e insustituible aporte que ella puede realizar. No nos referimos —como es obvio— a la filosofía académica, a aquel remedo de filosofía que se suele practicar en la abrumadora mayoría de nuestros institutos y establecimientos de enseñanza.

En la crisis integral, en la crisis política, se oscurecen todo sentido y valor. Se desdibuja el proyecto, empalidece la memoria. Y no justamente porque los recuerdos se abismen en el olvido originario, fuente de toda vigorosa y saludable memoria mítica.

En la crisis se achica, empobrece y aplanar el horizonte vital. La costumbre se vuelve chata y miserable. Se descompone cualquier totalidad compleja.

Allí donde como aquí, en Latinoamérica, en Argentina, impera la crisis política, la filosofía se vuelve por demás pertinente y muestra su verdadera

utilidad. Pues (sin perjuicio de lo expresado en 2.3.) el pensar filosófico es justamente posición soberana del sentido y los valores, tal como la vida sana. Amplía y enriquece el horizonte vital de los pueblos. Reconstruye la totalidad compleja. Responde, de este modo, punto por punto, a los males que son fruto de la crisis política. No es casual que así suceda. Obra en esto un destino o, si se prefiere, una determinación histórica. En efecto, la filosofía, la gran filosofía griega, nace al conjuro de la crisis política y como intento de resolverla. De restituir una soberanía que se va perdiendo. De mantenerla, cuanto menos en Idea. La filosofía –el todo de ella en su historia– está marcada por ese origen. La filosofía latinoamericana, en la medida en que continúa siendo filosofía, no tiene porqué ser, en este punto, una excepción. No puede, pues, ignorar el reclamo de la crisis. Lo cual no quita que en otros aspectos difiera radicalmente de la filosofía europeo occidental, ni implica que las motivaciones de la crisis política dentro de la cual brotó la filosofía griega sean las mismas que la de la nuestra<sup>5</sup>. Tampoco la filosofía latinoamericana tiene porqué adoptar los modos de resolución o los estilos de comportamiento que propuso la filosofía occidental ante la crisis (véanse 2.3. y Apéndices III y VI). Nada de “universalidad de la filosofía” pero sí mucho de destino histórico (véanse Apéndices I, II y III).

Una filosofía auténtica se muestra así como el instrumento, quizás, el más adecuado, para la superación de la crisis. Atrévamonos a plantearlo, sin desechar por ello otras vías, no necesariamente excluyentes. Nada impide tampoco jerarquizar las soluciones.



## APÉNDICE I

### Filosofía y crisis política en América Latina\*

No cabe discutirlo: la filosofía occidental nace al conjuro de la crisis política. Pero eso no es todo. Ella surge a la vez con la pretensión de ser la única instancia capaz de aportar los elementos decisivos para la resolución de esa crisis. ¿Cómo podría dudarlo quien ha recorrido la práctica socrática, quien ha leído a Platón?

Lo dicho no significa que la filosofía en general sea un mero subproducto de la crisis política. Ni siquiera que la filosofía de Platón o la filosofía occidental en su conjunto lo sean. Tampoco equivale a sostener que el contenido de la filosofía se agotaría en la relación con la crisis política. Pero lo cierto es que la filosofía occidental emerge al calor de la crisis política y comporta una relación indisoluble y característica con ella. Marca de origen que signará toda su evolución ulterior.

Valga una aclaración. Cuando en estas líneas decimos “crisis política” nos referimos a un proceso que atañe a la totalidad de los aspectos de la vida de una comunidad y no a una situación que se produciría en un ámbito específico de la sociedad distinto del económico, el social, el cultural... Inspirados en los antiguos, creemos que toda actividad del hombre es política, más aún, que la comunidad como tal es un hecho de naturaleza fundamentalmente política.

La crisis política afecta, pues, a la comunidad como un todo. No es un acontecimiento superestructural. Es la puesta en cuestión de la peculiar forma de ser en el mundo que la caracteriza, de su proyecto vital y de su destino histórico. De este modo, la crisis política atraviesa todas las estructuras que conforman la comunidad y compromete a todos sus miembros en cada una de las múltiples actividades que realizan.

Es indudable que Latinoamérica padece hoy una profunda crisis política. Tal vez, la más grave de toda su historia. El retroceso productivo y la sumisión financiera, el dominio despótico y arbitrario del gran capital, la creciente pauperización

y marginalidad de las grandes mayorías, la degradación intelectual y moral, la pérdida de la conciencia histórica y colectiva, la alienación cultural, la traición de la voluntad popular por parte de las castas políticas gobernantes, la perversión de los grandes medios de comunicación, la impunidad, la mansedumbre impotente de las jóvenes generaciones, son elocuentes testimonios.

¿Cuál es la posición de la filosofía que hoy se practica en América Latina, de los filósofos que viven en Latinoamérica, frente a la crisis? ¿Cuáles son sus inquietudes, sus puntos de vista, sus propuestas?

Algo es evidente: en medio de todo este aquelarre la voz de la filosofía no se hace escuchar. Podrá aducirse que ella no tiene acceso a los grandes circuitos de información. Podrá agregarse que la filosofía no tiene el suficiente arraigo y desarrollo en Latinoamérica, ni el necesario prestigio cultural, como para hacer valer su palabra. Se argüirá que nuestra más terrible crisis sobreviene en una época mundial en la cual la filosofía ya no tiene en ningún lado influencia alguna en el de venir histórico, quizá por las razones que dieron en su momento Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger. Todo ello es correcto.

Pero en nuestro caso latinoamericano hay algo más.

Pues dudo que muchos de los filósofos que habitan el subcontinente experimenten aquella congénita vocación de la filosofía occidental por intervenir de modo decisivo en la crisis política. Es probable que tal cosa les parezca muy poco filosófica. Olvidando además que tal vez justamente cuando se pierden de vista la totalidad y los fines –tal es el caso de las crisis políticas– la tarea de la filosofía se vuelve más pertinente. Me refiero a una filosofía arraigada en la más inefable singularidad y atenta, por tanto, al acontecer de la realidad circundante.

Y ahí está el problema de fondo. Porque la sintomática y peligrosa ausencia de un discurso filosófico latinoamericano frente a la crisis política no sólo es consecuencia de los factores más arriba enumerados sino también de una

distorsión característica que es inherente a la práctica académica de la filosofía en Latinoamérica. Distorsión que falsea el concepto mismo de filosofía –como quiera se lo entienda– al restringir su práctica al mero aprendizaje escolar de las obras consagradas de los filósofos más descollantes o, en el mejor de los casos, a la exhumación y exégesis de textos. Distorsión que se enlaza en forma inseparable con el prejuicio de la índole universalista de la filosofía y con el de su naturaleza puramente “teórica”. Distorsión, finalmente, que es responsable –al menos en parte– de la falta de acceso de la filosofía al conocimiento público, de su falta de arraigo, desarrollo y prestigio, es decir, de algunos de aquellos mismos factores que antes reconocíamos como obstáculos para que la filosofía se pronunciase sobre la crisis.

En la Argentina fue el proyecto e la “normalidad filosófica” el que introdujo e impuso la distorsión comentada. Pero coexiste con esa manera de relacionarse con la filosofía, la propuesta de una nueva generación filosófica que así como retoma con gusto, desde su emplazamiento en un horizonte ontológico redefinido, los problemas más arduos de la metafísica, también aspira a decir su palabra sobre la crisis. Quizás fracasando como Platón en Siracusa o triunfando como él a largo plazo en el plano cultural o, tal vez, esta vez, contando con el pleno favor de los dioses.

## APÉNDICE II

### Latinoamérica: Filosofía y crisis\*

¿Cómo dudar que América Latina experimenta hoy una de las crisis más graves –si no la más grave– de su corta, azarosa y desdichada historia?

Crisis integral, no sólo económica, social, política, cultural, axiológica, educacional. Crisis que conmueve los presupuestos básicos –nunca del todo contruidos con la suficiente solidez– de nuestra comunidad. Crisis política, podríamos denominarla, si remedando en parte a los antiguos comprendemos

la existencia misma del hombre, en todas las dimensiones de su hacer, como algo de naturaleza política, como constante decisión soberana aunque colectiva del propio destino. No hay sentido para la existencia fuera del ejercicio omnímodo de su autodeterminación. El mismo nombrar, momento inaugural del lenguaje, cuna de todo sentido, es un acto de soberanía, un hecho político. Por no mencionar los usos retóricos y dialécticos del lenguaje impensables, al menos en sus comienzos, fuera del seno de una comunidad libre. Pero no hay libertad sin supuestos, autodeterminación puramente formal. Los actos de soberanía pasados operan como marco plástico de los presentes; esa libertad pasada que se repite reactualizándose en el presente es la cultura de un pueblo.

Es por todo esto que en la crisis integral, en la crisis política, se oscurecen todo sentido y valor. Se desdibuja el proyecto, empalidece la memoria. Y no justamente porque los recuerdos se abismen en el olvido originario, fuente de toda vigorosa y saludable memoria mítica.

En la crisis, se achica, empobrece y aplanan el horizonte vital, la costumbre se vuelve chata y miserable. Se descompone cualquier totalidad compleja.

Se me dirá que es la mía una visión pesimista de las crisis. Tal vez sea así. Pero lo cierto es que si bien las crisis totales conllevan la posibilidad de una superación, y hasta la de la eventual sustitución del orden de las cosas del cual provienen por otro superior, también suele suceder que estas crisis se instalen perdurablemente en las comunidades, transformándose en una condición permanente que aparece como realidad natural.

Allí donde como aquí, en Latinoamérica, impera la crisis política, la filosofía se vuelve por demás pertinente y muestra su verdadera utilidad. Pues el pensar filosófico es justamente posición soberana del sentido y los valores, tal como la vida sana. Amplía y enriquece el horizonte vital de los pueblos. Reconstruye la totalidad compleja. Responde, de este modo, punto por punto a los males que son fruto de la crisis política. No es casual que así suceda. Obra en ello un

destino o, si se prefiere, una determinación histórica. En efecto, la filosofía, la gran filosofía griega, nace al conjuro de la crisis política y como intento de resolverla. De restituir una soberanía que se va perdiendo. De mantenerla, cuanto menos en Idea. La filosofía —el todo de ella en su historia— está marcada por ese origen. La filosofía latinoamericana, en la medida en que continúa siendo filosofía, no tiene por qué ser, en este punto, una excepción. No puede, pues, ignorar el reclamo de la crisis. Lo cual no quita que en otros aspectos difiera radicalmente de la filosofía europeo-occidental, ni implica que las motivaciones de la crisis política dentro de la cual brotó la filosofía griega sean las mismas que la de la nuestra. Tampoco la filosofía latinoamericana tiene por qué adoptar los modos de resolución o los estilos de comportamiento que propuso la filosofía occidental ante la crisis. Nada de “universalidad de la filosofía” pero sí mucho de destino histórico.

He hablado de filosofía latinoamericana, de *filosofía*. Pero ¿hay filosofía en Latinoamérica? ¿Se filosofa en América Latina? ¿Hay filósofos? ¿Hay quienes se proponen decir lo que son las cosas, lo que es?. Lo comprobable, es que en medio de la situación en que vivimos, la filosofía, los filósofos, no hacen escuchar su voz. Sabemos bien lo que se puede argumentar: el escaso influjo que tiene la filosofía actualmente a nivel mundial en la marcha de los asuntos públicos, la posición todavía adventicia de la filosofía en nuestro subcontinente, etcétera.

Pero ¿no hay algo más? Porque ¿Es *licita* para los declinantes pero aún vigentes valores de la elite cultural oficial dominante en los países latinoamericanos, la *pretensión de ser filósofo*? ¿No se lleva a cabo en nuestros institutos de enseñanza de filosofía una muy sutil —y a veces no tan sutil— represión del pensamiento filosófico? En una palabra: la transmisión universitaria y académica de la filosofía en Latinoamérica —y esto ya es tradición— no nos prepara para ejercer el noble y antiguo oficio de pensar profunda y globalmente la realidad sino, en la mejor de las hipótesis, para la docencia y la investigación. Algo muy distinto del pensamiento filosófico. Casi es innecesario aclararlo: la práctica del pensamiento filosófico, del pensamiento raigal, no está reñida con la docencia y la investigación. Pero sí con la mera transmisión mecánica y repetitiva

de ideas filosóficas simplificadas, si con la investigación entendida como la práctica del insulso microscopismo del especialista.

Es que la transmisión universitaria y académica de la filosofía en América Latina, particularmente en la Argentina, padece, desde hace mucho, lo que podríamos llamar el "complejo de Romero". Sentimiento de inferioridad del hombre americano que lo lleva a desconfiar de su capacidad. Que lo hace experimentarse inhabilitado para realizar determinadas actividades. Visión casi desarrollista que supone perpetuamente necesario llegar primero que nada adonde está otro, tornado como modelo, para después proceder. Actitud resignada y escéptica pero agresiva y descalificante contra cualquier emprendimiento creador.

Ayer los enciclopedistas, después los trogloditas, hoy los analíticos. Poco ha cambiado, aún cuando la escuela más vieja, la más ligada directamente a Romero, guarde una reminiscencia de la grandeza de la filosofía. Porque hoy por hoy, Hegel y Marx, Nietzsche y Heidegger e, incluso, simplemente Platón y Aristóteles, son poco mencionados, sus textos cada vez más raramente frecuentados. Pero el problema de fondo es siempre el mismo: no se apunta a formar filósofos.

No es extraño entonces que hoy, cuando nuestra comunidad requiere del pensamiento filosófico quizás como nunca antes, la filosofía falte a la cita. No hemos apostado a producir filósofos, no nos atrevemos a pensar y a pensamos: podríamos decir con Nietzsche, aunque a propósito de otra cosa: "Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*?"

Las tareas del filósofo, la posición del sentido y los valores, y las del docente o el investigador académico, tal como florece en Latinoamérica, están separadas por un abismo de esencia. Pero no todos los caminos hacia el imprescindible pensamiento filosófico están cerrados entre nosotros. Claro que para encontrar las vías abiertas, para construirlas, hay que tener coraje. El coraje de la inocencia

que mira con ojos limpios la realidad circundante, como si fuese por primera vez. Es en esa actitud desprejuiciada y libre que se nos volverán auténticamente interesantes e insustituibles los textos decisivos de la filosofía europeo-occidental. Es recién entonces cuando iniciaremos un diálogo fructífero con los grandes pensadores de la tradición, diálogo que presuntamente no cesará jamás.

Abatido el “complejo de Romero” estaremos también en condiciones de decir nuestra propia palabra sobre la crisis. Una palabra filosófica latinoamericana para latinoamericanos, más allá de todo estéril universalismo academicista, así como del equívoco que representa el mero “relativismo cultural”. La palabra de una filosofía de la singularidad, conciente de sí como tal, que busca su peculiar totalización.

## APÉNDICE III

### Filosofía y crisis política en América Latina\*

- Filosofía griega y crisis política. Por qué filosofía griega = Platón. “Relación” filosofía- crisis política: ni epifenómeno, ni filosofía perenne. En qué sentido la filosofía es histórica. El aspecto ahistórico de la filosofía se sustrae, es inefable. Filosofía (siempre en Platón): instrumento de resolución de la crisis política- elemento de conservación y potenciación (al menos en un sentido) del ideal político. El por sí (*kat’auto*), el acto puro.

- La filosofía posterior aparece marcada por este acontecimiento inicial. Pero la relación se complejiza y oscurece. Aparece un nuevo elemento: el *acompañamiento del poder*. Por lo demás: “estoicismo” o, aún, “escepticismo”.

- Pero no hemos explicitado del todo lo que llamamos crisis política- crisis integral. Tanto del hombre como de la comunidad, puesto que ambos son de naturaleza esencialmente política. Son un libre autoerigirse como poder, que constituye y atraviesa todas las esferas de su actividad. La crisis política no es,

pues, parcial y no es equivalente a lo que mentamos cuando decimos crisis económica, ideológica, etcétera. Se acerca más a crisis cultural o social. Salvedades. La crisis política es una crisis de soberanía. Pues nosotros consideramos "política" sinónimo de autodeterminación.

- Esta relación histórico-esencial que la filosofía europeo-occidental comporta con la crisis política (fundamentalmente en su inicio platónico) es lo que hace que ella constituya una respuesta punto por punto a los males que son fruto de la crisis política. A la pérdida del sentido y los valores responde con la posición soberana del sentido y los valores (el filósofo se autoriza, está a la altura de la palabra y por eso no es dicho por otros). Al empobrecimiento y aplanamiento del horizonte vital de los pueblos responde ampliándolo y enriqueciéndolo. A la disolución de la totalidad compleja responde reconstruyéndola.

- Por eso es en la crisis política donde la filosofía muestra mayor pertinencia y utilidad. En verdad, la gran filosofía europea siempre ha sido una filosofía de la liberación. Pues nunca ha planteado esencialmente sino el pasaje de la esclavitud a la libertad. Sólo que como filosofía occidental quizás equivocó el remedio: apostó todo a la razón y al pensar. Identificó el pensar puro y, aún más, la razón, con la libertad. No obstante, esta "diferencia" entre pensar y razón exigiría disquisiciones que no podemos llevar a cabo ahora. El pensar es "estoico". La razón reactiva y tiende a acompañar el poder constituido. [Es cierto que además está el tema de la voluntad. Y políticamente, o filosófico-políticamente, de la democracia. Pero también lo es que esa voluntad permanece racional. Salvo Schopenhauer (pero...) y Nietzsche. Y que Occidente renunció hace tiempo tanto a la voluntad como a la democracia. Incluso filosóficamente.]

- Pero nuestro tema es filosofía y crisis política en A. Latina. Si hablamos de filosofía europeo-occidental es porque ella es nuestro interlocutor privilegiado. Aunque la relación sea polémica. Aunque nos situemos en otro horizonte histórico y aún ontológico. Pero nuestro destino americano, lo querramos o no, está entramado con el de Occidente.



- Lo comprobable es que la crisis política impera en A. Latina. Es la clave de nuestra actual existencia histórica. Lo otro que es comprobable es que la filosofía no hace escuchar su voz. En el momento que –como dijimos– sería más pertinente su intervención. Argumentaciones que intentan dar cuenta de esto: la novedad y el desarraigo de la filosofía en A. Latina, la inmadurez cultural, el “lugar” de la filosofía en nuestra época (a nivel mundial).

- Pero ¿hay actualmente filósofos en Latinoamérica? Y si no los hay ¿por qué? No pretendemos agotar las causas de por qué no hay –salvo contadas excepciones que no alcanzan a torcer el destino– filósofos y filosofía en A. Latina. *Sólo preguntamos si se ha apuntado en los últimos 50 años a la producción del filósofo.* O si por lo menos no se ha obstaculizado su producción.

- Porque no sé si se puede decir que nunca hubo filósofos en A. Latina. Pues no se puede afirmar –al menos en Argentina– que los gestores de nuestra nacionalidad (justamente ellos, políticos, en el sentido fuerte de la palabra) carecieran de ideas y/o elaboraciones filosóficas. Ni los unos, ni los otros. Allí están Monteagudo, Moreno y, sobre todo, Alberdi y Sarmiento para testimoniarlo. Pero también Artigas, Rosas, Hernández, que no dejaron de pensar a un nivel conceptual su práctica política. Y aún en nuestro siglo Yrigoyen y Perón lo hicieron.

-¿Qué sucedió entonces? Muchas cosas. Pero de lo que pasó no se puede descontar el proyecto y, sobre todo, los avatares ulteriores del proyecto, según el cual se articuló y consolidó la enseñanza superior de la filosofía a partir de los años '30 en la Argentina y en el resto de A. Latina. La “normalidad filosófica”: Romero. Leer texto de Romero. Comentar: balance: aspectos valiosos (lo que todavía hoy rescatamos: lecturas de primera mano, buenas traducciones, etc.) y peligros (desarrollismo, universalismo). A lo que llevó enseguida: aprehensión escolar de doctrinas y textos consagrados, despreocupación por la realidad. Korn. Estado actual del proyecto: eternización de la propuesta (siempre la filosofía deberá ir mucho a la escuela todavía), microscopismo, especialismo, desconfianza de la capacidad creadora y desaliento de la misma. La generación del '70.

## APÉNDICE IV

### Existencia y cultura\*

I. Proponemos una definición omnímoda de la cultura, sin restringirla a las manifestaciones artísticas, científicas o filosóficas que forman parte de ella. Concepción totalizadora y vitalista de la cultura, no por eso menos respetuosa de los matices y diferencias que la conforman. La cultura no es mera “superestructura”. Cultura es todo lo hecho por un pueblo en su vida histórica. Usos, costumbres, modos de relacionarse con los otros y consigo mismo, estilos de reconocimiento, encuentran aquí su lugar. Como asimismo el idioma, lengua materna que traza el círculo sagrado dentro del cual la creatividad de un grupo humano habrá de desenvolverse.

El hombre habla. Es, por lo mismo, un ser cultural por naturaleza. Pero ningún hombre en general, sino que habla el idioma de su pueblo. Es un hombre concreto que al hablar una lengua determinada comparte y contribuye a conservar y recrear –conciente o inconcientemente– un modo de vida singular, una original manera de instalarse en el mundo, de abrir y construir el mundo.

Pero no únicamente idioma, usos y costumbres, arte, religión, filosofía, configuran la cultura de un pueblo. Pertenecen también a ella la experiencia histórica y su elaboración colectiva, las fluyentes representaciones sobre origen y destino, los modos relativamente típicos de experimentar los acontecimientos, de gozar y de sufrir, de soñar y desear.

Una cultura es, además, la institución de un sistema de valores muy propio (con sus correlativos disvalores), determinación original de virtudes y vicios; por consiguiente, un mecanismo de adiestramiento y selección.

Tal vez, en el fondo, una cultura no sea sino resolución creadora que un grupo humano brinda al enigma de la vida. Enigma que no admitiría ser descifrado de una sola manera –la diversidad de culturas es un fenómeno

natural— puesto que justamente el hombre ha advenido a la existencia en el fracaso del instinto, es decir, sin comportamientos ni metas de alcance universal, pautados rígidamente de antemano.

Salta a la vista el absurdo que entraña la idea de una cultura universal. De la natural multiplicidad de resoluciones que exige el enigma de la vida y, con ello, de la peculiaridad de los idiomas, de la variedad de la experiencia histórica, de la pluralidad de los modos de sentir y valorar, se infiere con facilidad que toda cultura auténtica es necesariamente singular. Una cultura universal equivaldría a una conducta instintiva, exitosa a nivel de la especie. La misma condición humana veda ese camino. El hombre *existe*. Y existir es erguirse en la nada del fundamento, es estar obligado a darse a través de diferentes e imprevisibles propuestas creadoras una voluntad afirmativa allí donde jamás se desvanece del todo la amenaza del hundimiento en lo abismal.

Tampoco hay una cultura individual, tantas culturas como individuos. Lo cual no quita que los individuos aporten —en el seno de una cultura— su cuota de creatividad. Sólo como pueblo, como cultura determinada, nacional, popular, es posible una resolución del enigma, que no es tarea de Robinsones ni de hombres abstractos, universales. Es por eso que decir “pueblo” y decir “cultura” es decir dos veces lo mismo. No hay pueblo sin cultura, ni cultura auténtica, genuina, que no tenga al pueblo como sujeto. “Pueblo” y “cultura” son dos nombres para una misma solución a un mismo enigma. Sólo como pueblo existe el hombre en cuanto hombre. Sólo como cultura el pueblo es pueblo. Sólo en cuanto pueblo o en cuanto cultura le es dado al hombre desplegar su afirmación vital, erigirse como poder, respetar y ser respetado, construir su morada en esta tierra. Afirmaciones —todas éstas— que no pretenden disimular las diferencias y aún los conflictos que puedan existir en el seno de un pueblo, de una cultura.

II. Por lo demás, y sin perjuicio de lo dicho hasta aquí, no nos es lícito olvidar —sería suicida hacerlo— que un proyecto de cultura universal, planetaria, alumbrado desde las entrañas de la modernidad europea (aunque se remonte,

en último término, a los orígenes griegos de la cultura occidental) se impone hoy omnipotentemente por doquier amenazando con la definitiva aniquilación de toda cultura auténtica (nacional, popular). Ese proyecto cultural –o anticultural, si se prefiere– existe de hecho, aún cuando represente un dramático malentendido histórico. Pues una cultura universal, planetaria, sigue siendo un contrasentido, cuya emergencia obedece a causas muy precisas. Tal monstruosidad que pensadores europeos de la talla de un Nietzsche o de un Heidegger no han vacilado en calificar, respectivamente, con acertada intuición, de nihilismo, devaluación de los más altos valores o de olvido del ser, apatridad del hombre moderno, quizás sea en la actualidad el trasfondo de toda dependencia cultural. Sea como fuere, ante ese horizonte de homogeneización cultural planetaria sólo cabe afirmar de modo aún más firme, explícito, volitivo y conciente la singularidad irreductible de las culturas. Tal vez, incluso, el marco de absoluta disolución sea, a pesar de su peligrosidad, el ámbito más propicio para un vigoroso e insólitamente nuevo retorno de las culturas nacionales.

## APÉNDICE V\*

(...) La política es el modo en que un pueblo se manifiesta, a través del conjunto de sus miembros como voluntad afirmativa, como poder. Desde este punto de vista, “política” es el expreso erigirse de un pueblo como poder. El autoafirmarse de un pueblo. El autodespliegue de su connatural soberanía. A su vez, ésta es la forma concreta en que una comunidad tiende a su conservación y prosperidad: la política, el erigirse como poder.

Por tanto, “política” es también el propio organizarse como comunidad de un pueblo, en todos sus niveles, siempre que este organizarse implique un erigirse como poder. Cosa que en situación normal siempre sucede, ya que tal organizarse es inherente a la producción y reproducción de la connatural soberanía del pueblo. La comunidad no es sólo dada, sino permanentemente puesta. Sin constante recreación de la organización no hay conservación y prosperidad de la comunidad.

Esto implica que la política –en su sentido auténtico– es siempre dominante, totalizadora y global. Muy mal podría prosperar la comunidad si las conductas políticas fueran subalternas, aisladas, inconexas, parciales y especializadas.

Pero totalizadora no quiere decir totalitaria. He aquí una de las tantas confusiones semánticas que hoy proliferan. El repudio hacia el totalitarismo –repudio que comparto en plenitud– no tiene por qué implicar la recusación de toda forma de totalización. Una totalidad sintética, una unidad como organización, permite subsistir todas las diferencias que alientan en su seno y aún las potencia. El totalitarismo es –por el contrario– la imposición de una unidad abstracta sobre el conjunto de las diferencias. En verdad, un particularismo, un parcialismo.

Se ve –entonces– que las dos únicas posibilidades no son el anarquismo individualista o el despotismo de la unidad abstracta. Aquí una vez más, como siempre sucede ante las antinomias abstractas del entendimiento, existe una tercera posición.

Pero volvamos. Porque siguiendo esta misma línea de pensamiento, es necesario decir que dado que la política auténtica es siempre dominante, totalizadora y global, su ejercicio está diseminado en el entero cuerpo comunitario. Todas las instituciones de un pueblo son políticas y política hacen todos los miembros del pueblo constantemente. No, en último término, a través de la deliberación y la argumentación dialéctica. La retórica tiene aquí también su lugar. Por consiguiente, las auténticas relaciones políticas entre los miembros de la comunidad no son primariamente representativas, ni siquiera participativas, sino de conducción. La conducción es una relación entre voluntades que discurren, refractaria a la representación (habría que recordar aquí en primer lugar a los sofistas, luego a Aristóteles. Y entre los modernos a Rousseau, luego a Schopenhauer y Nietzsche).

## Cultura y política

Planteadas así las cosas, la política, como expresión ontológica de la comunidad, resulta inseparable, y quizás indistinguible, de la cultura.

Tal vez quepa decir que la cultura es, hasta cierto punto, *política sedimentada*. De este modo brinda los marcos concretos dentro de los cuales una voluntad popular se afirma y quiere su reproducción; proporciona también las organizaciones básicas que constituyen la comunidad.

No hay política –en el sentido que estamos tratando de desplegar– sin idioma, sin costumbres, sin hábitos, sin tradiciones, sin mitos, sin religión, arte y filosofía propios de ese pueblo. Por eso *toda auténtica política es una política cultural y toda auténtica política cultural es política a secas*.

Si pensamos lo político desde la comunidad, tal vez la diferencia más clara que se pueda señalar entre política y cultura –dentro de la mutua inseparabilidad– resida en que, al referir a lo político, ponemos el acento en el aspecto estrictamente vinculado por el poder. (...)

## APÉNDICE VI

### Pensamiento\*

- Discusión sobre el “lugar” del pensamiento en América Latina: la aporía de la autoconciencia y/o de la reflexión en nuestro pensar desde América. La trampa del método: hermenéutica, fenomenología, dialéctica, hacen que el “lugar” del pensamiento –particularmente filosófico– se identifique (en esta concepción) con el que le asigna la filosofía europeo-tradicional. Un “lugar” de dominación universalista como ya vimos. Y lo que es aún más grave: nos condena a constituirnos como sujetos cartesianos (aunque se hable de un “nosotros”, esto no cambia nada, la concepción de fondo es la misma). El sujeto que implica el

pensamiento como autoconciencia o reflexión es el sujeto de la ciencia, con su inhibición para la praxis y su moral provisional.

- He propuesto (aunque no me satisface del todo) para el pensamiento –particularmente filosófico– en América Latina la función de *acompañamiento* –autoexaltación de los discursos corrientes y autoafirmativos–. *Señalando* a la vez hacia el fundamento abismal.

- Esto último requiere algunas aclaraciones: cómo pensamos el “nuevo” horizonte ontológico que proponemos: bajo las determinaciones de singularidad y diferencia. Incompatible por tanto con el concepto. He sido, soy (y seguiré siendo seguramente) mal comprendido: no *opongo* singularidad y diferencia a universalidad e identidad. 1° la diferencia difiere y no se opone (¿Es con Aristóteles que la diferencia queda encerrada en la oposición?); 2° la singularidad sólo es posible en un horizonte de universalidad nihilista.

- Sea como fuere, esto seguro, la función fundamental del pensamiento en América Latina no es la *crítica*. Necesidad y límites de la crítica (¿Qué es la crítica?).

- La pertinencia de un pensar afirmativo. Afirmación y liberación. Liberación como afirmación.

- Sea como fuere todo lo dicho no aclara del todo el “lugar” del pensamiento en América Latina. Producción de un discurso más que se sitúa junto a los otros. Decir en paralelo. Simple decir. Pensar y simple decir. La reflexión produce pretendido metalenguaje; el pensar simple decir.

- Por fin: pensamiento como *decir provocante*, impulso para el ejercicio de la dialéctica y la retórica. Impulsor de la discusión popular sobre el propio destino.

## APÉNDICE VII

### El pensamiento de la comunidad\*

- Retorno lo dicho en los comentarios al Cap. IX del libro de Sonrían: el peronismo es una filosofía política *original* que se desarrolla como una planta relativamente extraña dentro del contexto de la experiencia y el pensamiento políticos de lo que globalmente podemos denominar la modernidad europea. Los conceptos *de pueblo* y *comunidad* son activados política y filosóficamente por el peronismo dentro del contexto del ascenso revolucionario de los pueblos coloniales y semicoloniales que se produce en los años inmediatamente subsiguientes a la Segunda Guerra Mundial.

- Los conceptos de pueblo y comunidad o, si se prefiere, de pueblo como *comunidad organizada*, tienen poca presencia dentro de la filosofía política europea moderna. No hay que olvidar que esta filosofía política se edifica sobre las ruinas de la comunidad medieval. Esta última poseía un fuerte sentimiento comunitario, pero no pudo resolver nunca del todo eficazmente el problema del doble poder (temporal/espiritual).

- En realidad, la historia del occidente europeo se inaugura con la experiencia de la disolución de la comunidad (*pólis*) griega. El todo de la historia de los pueblos europeo-occidentales está signado por la pérdida de la comunidad de origen y el fallido intento de recuperarla. Sin embargo, y salvo las excepciones que luego señalaremos, la filosofía política de la Europa Moderna, ya no apelará a la comunidad misma –las condiciones históricas y sociales no eran tampoco propicias para ello– como elemento fundamental para la reconstrucción de un todo social armónico, sino al “libre juego” de los intereses particulares y/o al Estado.

- Platón es a la vez el testigo más lúcido de aquella disolución comunitaria que fue determinante para Occidente y quizás el único que atinó a plantear en la antigüedad una solución en términos claramente comunitarios. De ahí su famoso



proyecto de la *Politeía* (República) que hace de la *justicia*, entendida como la correcta disposición de las partes de un todo orgánico, el valor fundamental. El imperio de la justicia es lo único que está en condiciones de garantizar la efectiva vigencia del *bien común*, en cuanto predominio del todo sobre las partes. Sin embargo, se puede observar ya en Platón una peligrosa tendencia hacia la sofocación de lo individual (más acusadamente aún en su último tratado político: *Las Leyes*), que ha llevado a que lúcidos críticos liberales como Karl Popper lo hayan considerado el primer totalitario de Occidente (cf. *La sociedad abierta y sus enemigos*). Es que Platón era un hombre desesperado que veía cómo el desencadenamiento de los intereses particulares más allá de todo límite, implicaba la ruina segura de la *pólis*.

Pertenece a Platón y a Aristóteles –aunque la fórmula es de este último– la definición del hombre como “*zoón politikón*” (viviente comunitario).

- La filosofía griega de la decadencia no hace sino acompañar, al modo de legitimación ideológica, la experiencia de los imperios helenísticos primero y del imperialismo romano después. El caso más significativo es el de la filosofía *estoica*, en cuyo seno se elaboran las primeras nociones acabadas de *individualismo* y *cosmopolitismo*. La comunidad, como horizonte de sentido, se diluye progresivamente en la misma medida en que el imperio romano, con su *praxis*, va llevando a cabo el primer experimento, en gran escala, de homogeneización económica, política, social y cultural de los pueblos. Sobre la base del derecho natural de los estoicos, nace el derecho privado, destinado a subordinar el “derecho positivo” de las comunidades, basado en las tradiciones y costumbres ancestrales propias de cada pueblo.

- La filosofía cristiana apela nuevamente a la comunidad, pero poseyendo frente a la filosofía griega –concretamente, Platón– la superioridad que implica darle un lugar al individuo, elevado a la categoría –ya no meramente jurídica– de *persona*. Sin embargo, las condiciones históricas del surgimiento del cristianismo exigen el planteo de dos comunidades diferentes o, si se quiere, de una comunidad escindida que a lo largo del tiempo, fue generando problemas sociales y políticos

de muy difícil resolución. Remito a la mención anterior del doble poder. Sin embargo, al reavivarse con el cristianismo el sentimiento comunitario, los valores fundamentales de la filosofía política clásica griega fueron también rescatados: la justicia y el bien común –a más del infinito valor de la persona– son elementos centrales de la filosofía política medieval.

- Es propiamente con la modernidad centro-europea que el concepto de comunidad –y el de pueblo en cuanto comunidad– desaparecen casi por completo del horizonte de la *praxis* y del pensamiento político. *Individuo* y *Estado* son los protagonistas que –como dijimos– dominarán duraderamente el panorama. Comenzará la larga historia de las relaciones de fundamentación y subordinación de un elemento al otro, historia que, en gran medida, continúa aún en nuestros días. La autonomización de la política respecto de la moral y de todo otro tipo de consideraciones ajenas al propio ejercicio del poder, llevada a cabo por Maquiavelo, inaugura el período. El absolutismo de Hobbes (Leviatán), el liberalismo de Locke, marcarán hitos fundamentales. Es de destacar, sin embargo, el pensamiento político de Rousseau, cuya voluntad general, si bien no le permitió superar enteramente el punto de partida individualista, ni, por tanto, la consabida concepción contractualista, introduce un principio diferente destinado a revalidar el elemento de lo común. Con Rousseau se inicia un movimiento antiliberal, antiluminista, democrático y romántico que tendrá un futuro tan complejo y prometedor como, en muchos casos, sombrío y siniestro. Porque así como a partir de Rousseau comienza el rescate de la comunidad como dimensión fundante, también es a partir de él que empieza a perfilarse el totalitarismo de Estado que, en el contexto europeo-occidental, será en definitiva entre ambos aspectos el que predominará.

- Es en el pensamiento alemán de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX donde, según una orientación francamente antiliberal, para la cual el pensamiento de Rousseau fue importante incitación, se produce un interesante rescate de los conceptos de *comunidad* y de *pueblo*, tan olvidados durante los siglos precedentes. Claro que es también en ese pensamiento donde, empiezan a gestarse, en una confusión fatal, las propuestas de totalitarismo estatista que

más adelante se configurarán como fascismo y comunismo. Hay que destacar especialmente el romanticismo y el idealismo alemanes, corrientes ambas de índole fuertemente historicista. A instancias de ese pensamiento se impone también definitivamente en Alemania la admiración por el modelo griego que no será abandonada hasta después de la segunda guerra mundial. El proceso de la espiritualidad alemana de fines del siglo XVIII y principios del XIX es extraordinariamente complejo e imposible de resumir aquí. Nos referiremos exclusivamente al caso de Hegel, por su carácter ejemplar y la enorme influencia que ejerció su pensamiento.

- El joven Hegel –hasta 1807, fecha de la publicación de su célebre *Fenomenología del Espíritu*– redescubre en los pueblos, concebidos como comunidades organizadas, el auténtico sujeto de la historia. De ahí el famoso *Volkgeist* (espíritu del pueblo). Su modelo son las comunidades antiguas, en particular, la vida de las ciudades griegas. Sin embargo, su pensamiento posterior no atina a mantenerse en esta filosofía de los pueblos. Quiere integrar plenamente el principio disruptor que implica la subjetividad moderna. De allí que su filosofía posterior a 1807 confía progresivamente al Estado la capacidad de reconstruir la comunidad, por considerarlo la organización capaz de contener dentro de sus límites a la sociedad civil, campo de juego de la arbitrariedad subjetiva, reino de los intereses particulares. La filosofía de Hegel, que comienza con un promisorio y aún hoy instructivo y aprovechable redescubrimiento de la comunidad como categoría política básica, termina en una glorificación del Estado.

- Esa glorificación del Estado que en Hegel aún se justificaba en función de la recuperación de la vida ética de los pueblos luego de la disolución padecida en la modernidad, se vuelve ciega y cambia de sentido en el fascismo y el comunismo. La glorificación del Estado llevada a cabo por éstos toma la forma de una oposición reaccionaria al individualismo liberal, que se muestra incapaz de hacerle un lugar no sólo a la sociedad civil sino a los auténticos valores de la persona. El horizonte comunitario vuelve a desdibujarse en nombre de la caricatura que es la raza o la sociedad de los productores. De cualquier manera, no hay que confundir a Marx –mucho menos al joven Marx– con Lenin

y tampoco a éste con Stalin. También cabe hacer diferencias entre Mussolini y Hitler (o Rosenberg).

- Neoliberalismo, neoconservadorismo y perestroika no son más que el contragolpe liberal al estatismo fascista y comunista que –como bien dice Hayek– repercutió en su momento sobre los países “democráticos” (Sorman, p. 197).

- El primer mundo sigue, por tanto, todavía hoy, moviéndose pendularmente entre individualismo y estatismo sin poder –ni *querer* ya quizás– reencontrar la comunidad perdida. El *destino* del peronismo depende de la capacidad de retomar el pensamiento y la *praxis* política comunitaria insólitamente novedosa que él fue capaz de desarrollar en los momentos más brillantes de su historia y de proyectarlos hacia el siglo XXI. Que el proyecto político dominante en el primer mundo sea hoy individualista no debería afectarnos más de lo que nos afectó otrora el estatismo o la moda socialista de los 70. No importa que adoptemos algunos aspectos del “discurso de época” o hasta alguna de sus recetas si nos mantenemos centrados en el pensamiento de la comunidad como sujeto de la historia y concebimos con claridad que lo esencial de nuestra acción política consiste en proyectar la comunidad como poder. *Mutatis mutandis* podríamos decir aquí, con Cristo: “Buscad tan sólo el reino de Dios y lo demás os será dado por añadidura”.

## APÉNDICE VIII

### Hombre y comunidad en América\*

- Algunos de los temas que he trabajado más intensamente en los últimos años:

I. En la determinación de los rasgos fundamentales que configuran una comunidad, “abstractamente” considerada. De ahí mi interés –y los desarrollos que he llevado acabo– por los conceptos de *cultura* y *política* vertebrados por

un fundamento metafísico: la *vida*, la vida en cuanto *voluntad*. Si pudiéramos confiar –con Hegel– en una teleología inmanente, de índole positiva, de los procesos históricos, respecto de este problema, plantear un modelo, como pauta en cierto modo exterior, sería un despropósito, atribuible a un pensar meramente intelectual. El fracaso de los grandes relatos –inherentes a la filosofía de la historia europea es uno de los motivos –no el principal– que nos ha exigido retrotraernos sobre aquel modelo. No es el principal, porque después de todo quizás sí se haya cumplido en la historia de Europa, de modo siniestro, una teleología inmanente: el desembozamiento del nihilismo. Quizás un motivo mucho más importante sea entonces la peculiar temporalidad de los procesos históricos en América Latina. El modelo mantiene abierta una posibilidad por venir que tiene la estructura del retorno. Sin embargo, el modelo no responde a un capricho arbitrario sino que, como veremos luego, conceptualiza sobre la base de una experiencia histórica determinada de construcción de la comunidad. El modelo es también proyecto. Ni algo que se habría cumplido alguna vez enteramente en el pasado y a lo cual sólo cabría referirse melancólicamente, ni tampoco algo que por ser una teleología inmanente a la historia de nuestros pueblos latinoamericanos exigiría un cumplimiento inexorable. Forma parte indisoluble de esta investigación la determinación de los efectos distorsivos que introduce en la configuración de las comunidades la dominación imperialista.

II. El problema de la comunidad en el contexto de la civilización europeo-occidental, analizado fundamentalmente a la luz del desarrollo de la metafísica europea, entendida como un pensar que se edifica a la luz de la crisis y disociación de la comunidad y como intento fallido de reconstrucción de la misma. (Señalar brevemente algunos momentos de esta historia –cf. *El pensamiento de la comunidad*).

- En América (Latina) la comunidad se configura teniendo su centro fuera de sí, en una relación de dependencia (muy peculiar). No obstante, se constituye. Me inclino por la tesis del mestizaje. Pero, justamente como consecuencia de la dependencia, el problema de la comunidad en América no se puede pensar

*sino en identidad con los movimientos nacionales de liberación* (que inician muy tempranamente en América y alcanzan un poderoso resurgimiento en las décadas del 40/50 de nuestro siglo).

- Esto hace que la configuración de la comunidad en América adopte y tenga que adoptar un rasgo decididamente político (donde lo político se vincula decididamente con el poder y con el poder colectivo) y/o político-cultural. Lo que hemos venido pensando estos años como modelo “abstracto” de comunidad tiene como trasfondo esa experiencia histórica: la del movimiento nacional de liberación.

- La reacción política, económica, social y cultural y los defectos en la autocomprensión de los movimientos nacionales de liberación en América Latina (parte de la peculiar temporalidad, aún por construir, antes mencionada) han impedido la construcción de la etapa institucional, hacia la cual se orientaban estos movimientos.

- Hoy nos hallamos ante la crisis de los movimientos nacionales o, lo que es lo mismo, ante la crisis de la comunidad en América. En este caso, crisis integral, crisis política (en mi sentido).

- Importancia decisiva de la intelectualidad del campo nacional ante esta circunstancia que reclama como respuesta más que ninguna otra el aporte del pensamiento creador, del pensamiento filosófico. El pensamiento totalizador alcanza su más alta eficacia en épocas de crisis integral.

- Lamentablemente, la intelectualidad de inspiración nacional (y ahora hablo de la Argentina) cuyo pensamiento ha crecido a la luz del movimiento nacional de liberación, no es ajena a los efectos más nefastos de la crisis. Ni en lo *intelectual*, en su incapacidad de elaborar alternativas creadoras que sean fieles a la tradición de lucha de nuestros pueblos, ni en lo *moral* (primado de los intereses egoístas, la envidia, la mezquindad y toda otra forma de pequeñez).

## APÉNDICE IX

### Liberalismo\*

- Nos centraremos en el neoliberalismo, si bien es cierto que –en última instancia– es imposible comprender esta nueva propuesta sin remontarse al liberalismo clásico y, más en general, a la historia y a la *praxis* y al pensamiento políticos de la *modernidad europea*.

- Esquemáticamente, digamos que esta *praxis* y este pensamiento han oscilado pendularmente entre dos términos: Estado y Sociedad Civil, privilegiando ya a uno ya a otro, y desconociendo casi por completo la existencia de un tercer término (con todo lo que ello implica): la comunidad, el pueblo como comunidad. Habría que marcar aquí al menos una notable excepción: el romanticismo alemán, en particular, los trabajos del joven Hegel (y su concepto de *sustancia ética*).

- Este tercer término es activado por los movimientos de liberación que se constituyen al calor de la Segunda Guerra Mundial en el Tercer Mundo; movimientos que hoy se hallan en franco proceso de disolución, pero que reaparecen en el mundo socialista (volveremos sobre esto último). En todo caso, el peronismo fue, sobre todo en su momento, la expresión argentina de ese movimiento de liberación: de ahí su estar doctrinariamente más allá de la opción privatismo-estatismo.

- El neoliberalismo actual expresa la inclinación del péndulo hacia uno de los extremos: representa el desmantelamiento del estado de bienestar –*Welfare State*– desarrollado a partir del '30, pero sobre todo durante los años de la Gran Guerra, en EE.UU. e Inglaterra –y que fuera tan lúcidamente vinculado por von Hayek, ya en 1944, con los modelos nazi y socialista–. Neoliberalismo, neoconservadorismo y perestroika no son más que el contragolpe liberal al estatismo fascista y comunista que repercutió en su momento sobre los países “democráticos”.

- La debilidad política y teórica de los defensores del Estado Social, la conmoción del mundo socialista y el eclipsamiento del Tercer Mundo a partir de la disolución de los movimientos de liberación, dan a la *praxis* y al pensamiento neoliberales una fuerza inusitada. De ahí el increíble maniqueísmo del pensamiento neoliberal –uno de sus rasgos más distintivos– que se traduce en la *demonización* del Estado.

- Veamos, para ilustrar esto, algunas afirmaciones de uno de los teóricos más conocidos del neoliberalismo: Rothbard. Según él el Estado es el mal absoluto, es un robo, no es otra cosa que una asociación de individuos que se han puesto de acuerdo entre sí para hacerse llamar “Estado”. Se han fijado como objetivo el ejercer el monopolio legal de la violencia y de la extorsión de fondos. Según Rothbard, todo puede ser privatizado, incluso la justicia y la defensa. Las ideologías –fabricadas por esos personeros del Estado que son los intelectuales– tienen por único objetivo convencer a la opinión pública de que la existencia y las fechorías del Estado son necesarias y deben ser aceptadas.

- Aquí queda marcada la posición ambigua del neoliberalismo frente a las ideologías: oscila entre plantearse como tal (no es el caso de Rothbard, pero pensemos p. ej. en la reivindicación de la utopía en un von Hayek) o adherir al pensamiento de la muerte de las ideologías (creo que esto es lo dominante) planteándose como pensamiento y *praxis* política que se signen de la naturaleza misma de las cosas. Jusnaturalismo. Cuestión preocupante que más abajo volveré a encarar, más de cerca.

- Aprovecho para decir que, frente a esta discusión sobre el valor y el papel de las ideologías que será –todo lo hace suponer– clave en los próximos tiempos, creo que el pensamiento nacional debe reivindicar una vez más su postura: volver a insistir en el papel determinante de la cultura popular, de la cultura nacional, y en la necesidad de su transformación en voluntad política, denunciando desde ya el tópico de la muerte de las ideologías, el pragmatismo, etc. como una ideología más, pero sin caer en la tentación de defender las ideologías.



- Pero volvamos a Rothbard y con él al neoliberalismo ¿se pueden privatizar las calles? Sí ¿y la policía? Sería provista por las compañías de seguros. En cuanto a la justicia: arbitraje privado. En cuanto a la defensa, los consumidores financiarían su protección. La polución, la caridad.

- Uds. dirán que he tomado un ejemplo extremo de este pensamiento neoliberal. Así es. Pero suele suceder que las posiciones más extremas de una corriente permitan ver con claridad los supuestos básicos que la alimentan.

- No obstante, hay un punto de este pensamiento neoliberal que me preocupa aún más seriamente. Y es la reivindicación del acuerdo de esta filosofía política con los fundamentos y descubrimientos de las ciencias contemporáneas. Primado del caos y del azar. Espontáneo nacer del orden a partir del caos.

- Creemos que el pensamiento y la *praxis* política que se centran en la comunidad son perfectamente compatibles con la ciencia contemporánea. La autogestión. Pero hay que llevar a cabo ese desarrollo conceptual. Y no sé hasta qué punto se está trabajando en ello.

- Globalmente y en resumen –y más allá de sus falencias– me preocupa que el neoliberalismo se convierta, día a día, más y más, en la interpretación dominante de los –por otra parte– interesantes acontecimientos que comienzan a signar esta década del '90. Como así también me preocupa se insinúe una resistencia que, obrando emocionalmente pero sin estrategia política ni conceptual, sólo atine a defender lo que el liberalismo ataca, ubicándose sin más en el lugar que al liberalismo le conviene.

- Personalmente creo que el pensamiento nacional y la *praxis* concomitante –no así otras filosofías políticas– pueden hacer frente con ciertas posibilidades de éxito los nuevos desafíos que se le presentan siempre y cuando se cumplan algunos requisitos: revisar críticamente los propios supuestos (no sólo para cambiarlos, sino en muchos aspectos para reafirmarlos), no ocupar el lugar

en el que el neoliberalismo quiere colocar toda opción alternativa, luchar por imprimirle un sentido distinto a los acontecimientos.

- Creo haber dado algunos ejemplos de lo que señalo: ¿por qué volverse estatista ahora, cuando el pensamiento nacional nunca lo ha sido? ¿Por qué defender el concepto de ideología cuando siempre el pensamiento nacional ha privilegiado el de cultura? ¿Por qué no interpretar lo que pasa en el mundo socialista en términos de renacimiento de las comunidades, de sus culturas nacionales, de sus valores; más allá de la opción comunismo-capitalismo? ¿Por qué no aceptar lo que ya es inocultable en el mundo actual –la primacía del poder– y elaborar una teoría alternativa del poder?

- De ahí también que, en definitiva, tampoco haya problemas en tomar algunas propuestas del pensamiento neoliberal –como en su momento el pensamiento nacional lo hizo del socialismo estatizante– siempre y cuando se lo haga desde otros supuestos filosóficos y otra identidad histórica, política, social y cultural que la del neoliberalismo.

## Notas

\* El texto que presento y que sirviera de punto de partida tanto para la exposición que realicé durante el mes de marzo de 1990 en el Seminario Anual de la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales como asimismo para mi participación en el II Congreso de Filosofía y Ciencias Sociales, que tuvo lugar en Pto. Gral. San Martín del 18 al 21 de abril del mismo año, fue redactado en base a varios escritos preexistentes. En algunos casos se trata de artículos breves; en otros, de fragmentos de trabajos de más largo aliento, de esquemas preparados para presentaciones públicas o, simplemente, de apuntes. Para una mejor comprensión de lo expuesto y, en casos, para no reiterar desarrollos apenas insinuados o aludidos en el texto y ya efectuados en otra parte, consideré oportuno publicar, conjuntamente con este trabajo, y en forma de Apéndices, algunos de los materiales utilizados como base para su confección.

Me sedujo la idea, además, de que quizás quedara reflejado más fielmente así un proceso de elaboración, permitiendo, a su vez, una lectura más creativa. Naturalmente, dado que varios de los textos que figuran como Apéndices no fueron redactados para su publicación, coexisten estilos literarios diferentes. Tampoco faltan, por lo demás, reiteraciones, disonancias y oscuridades.

<sup>1</sup> Aunque no falten puntos de contacto, es importante no asimilar lo que aquí decimos al planteo habermasiano de una razón, de una acción comunicativa. La preeminencia que le otorgo a la fuerza nominativa de las palabras y, luego, a la retórica, marca ya la diferencia: no privilegio la racionalidad de la argumentación. Lo que básicamente obra, además, no es la razón universalista de la *Aufklärung*, sino la vida. Por otra parte adhiero, al menos en parte, a la crítica que Lyotard hace a Habermas en *La condición posmoderna*. Lo cual no me obliga —como es obvio— a convalidar la propuesta de conjunto de este último.

<sup>2</sup> Véase mi artículo "Filosofía y realidad nacional", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 12 (1987), 33-37. También "La cuestión del método en nuestro pensar desde América", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 14 (1989), 94-100. Por último "Una apertura hacia la construcción de un nuevo horizonte ontológico", diario *Tiempo Argentino*, Suplemento Cultural, 19/06/83 y "En busca de un saber nacional", diario *Clarín*, Cultura y Nación, 6/12/84.

<sup>3</sup> Me resulta insufrible, casi intolerable, que se pretenda incluir la filosofía nacional, el pensamiento de los pueblos, en el horizonte de los grandes relatos que hoy "caerían" por imperio de la realidad y de la consiguiente "lúcida desesperanza posmoderna". El tema da para mucho: lo primero que hay que decir es que el pensamiento de los pueblos emerge, justamente, en ruptura con las teleologías que las filosofías europeas de la historia (universal) habían generado durante milenios. Es inherente a la filosofía nacional la creencia en la multiplicidad, el azar, la diversidad de evoluciones y destinos, los mil caminos que aún no han sido recorridos. Todo lo cual no excluye la afirmación de voluntades que se asignen determinadas metas finitas. Nada más ajeno al punto de

vista de los pueblos, al perspectivismo que les es consustancial, que una historia única, un sentido único, una única finalidad, una única meta para todos los pueblos y todos los hombres. Son las concepciones universalistas abstractas las que resultan afectadas por la caída de los grandes relatos, la “muerte de las ideologías”, etcétera.

Pero, además, cabe sospechar que, de modo paradójico y siniestro, una cierta teleología histórica, que anida en la evolución europeo-occidental y constituye lo no-dicho de ella, está en proceso de cumplimiento: se trata del nihilismo como “lógica” de la historia de Occidente. En este caso, el fracaso de los grandes relatos “positivos”, hablaría del cumplimiento inexorable de un gran relato “negativo” no-dicho: la historia de Occidente como historia del nihilismo. Frente a esto, el pensamiento posmoderno no tiene más valor –tampoco menos– que el de un síntoma (véanse apartado 3 y Apéndices VII y VIII. También, mis trabajos “La disolución del sujeto cartesiano en la edad del nihilismo”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 13 (1988), 83-87 y “Subjectum”, *Origen* 1 (1988), 65-76.

<sup>4</sup> Merecería un tratamiento especial la tendencia, cada vez más notoria, de cierto género de periodismo “de opinión” que ocupa espacios progresivamente más amplios, a reemplazar al auténtico pensamiento y hasta a la misma filosofía. Este periodismo que simula al pensar, apropiándose de todos sus gestos exteriores a través de una eficaz mimesis, aumenta día a día su predicamento. El Sr. Bernardo Neustadt, sin ir más lejos, es hoy el “pensador” más influyente de la Argentina. Su “filósofo”.

<sup>5</sup> Véase mi artículo “La disolución del sujeto cartesiano en la edad del nihilismo”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 13 (1988), 83-87. No olvidar, además, que el horizonte del nihilismo puede ser el más apto para una afirmación incondicional.

#### APÉNDICE I

\* Artículo publicado en la revista *Medios y Comunicación* 20 (1989), 23.

#### APÉNDICE II

\* Artículo publicado en la revista *Pensamiento y Liberación* 1 (1989), 5-9.

#### APÉNDICE III

\* Esquema de la conferencia pronunciada en el curso “Filosofía y Crisis Política”, realizado por la Fundación Origen en agosto de 1989.

#### APÉNDICE IV

\* Primeros dos apartados de texto inédito

#### APÉNDICE V

\* Fragmentos de un trabajo que con el título “Filosofía político-cultural del peronismo: la cuestión de la identidad” fuera presentado y leído con ocasión del Congreso que bajo el lema “El peronismo hacia el siglo XXI” y conmemorando los 40 años del I Congreso Nacional de Filosofía, realizara en Mendoza el Partido Justicialista en noviembre de 1989.

## APÉNDICE VI

\* Fragmento del esquema de la exposición realizada en el Primer Encuentro Nacional de Pensamiento Latinoamericano (San Luis, nov. de 1988).

## APÉNDICE VII

\* Apunte inédito

## APÉNDICE VIII

\* Esquema de la exposición realizada en el Segundo Encuentro Nacional de Pensamiento Latinoamericano (Paraná, dic. de 1989).

## APÉNDICE IX

\* Esquema de la exposición realizada en la mesa redonda que con el título "Liberalismo: aspectos filosóficos, económicos y políticos" llevó a cabo la Fundación Origen en abril de 1990.

.  
. .  
. .  
. .