

Topología y máscara en el fin de la confrontación

La filosofía latinoamericana en los '90

Silvio Juan Maresca

Desde una óptica más cercana al discurso periodístico que a un pensamiento conceptual, los impactantes acontecimientos que cierran la década del '80 y abren la última de este siglo, aparecen circundados del halo de lo inesperado y de lo inédito. Enseguida se apilan rápidamente las conclusiones: las ideologías han muerto, la historia ha finalizado, la economía de mercado ha probado definitivamente su superioridad incontestable sobre toda otra forma de estructura productiva, la democracia formal es el único modelo viable de organización política de la sociedad.

Cabe sospechar que el indiscutible derrumbe del modelo socialista implementado a partir de 1917 en la (ex) U.R.S.S., el tremendo dinamismo y poderío desplegado por las grandes potencias capitalistas liberales, la ambigua situación de los pueblos, son buenas excusas para que un discurso ya previamente dominante lea en la actual realidad lo que siempre quiso ver. Sea como fuere, por el momento –un lapso que pronosticamos de no muy larga duración– la lucha por el sentido (siempre más importante que los meros hechos) está ganada por ese discurso. O lo que es igual: está perdida para cualquier otra opción interpretativa, salvo que ésta no intente ir más allá de un mero reformismo, resignándose –en el mejor de los casos– a procurar paliar los excesos del sistema.

¿Qué papel toca desempeñar en este contexto a quienes en la Argentina –desde los años 70– nos abocamos a la formulación de una filosofía auténticamente latinoamericana, concebida como fundamental e imprescindible instancia teórica complementaria del nacionalismo revolucionario? Si nos atenemos a lo dado vemos perfilarse dos reacciones tan inmediatas como típicas: por un lado, el abandono vergonzante de las posiciones teóricas y políticas asumidas, las más

de las veces sustituidas por una adhesión hiperincondicional al discurso en boga; por otro lado, el aferramiento a puntos de vista antaño sustentados, convertidos así en dogma acrítico impermeable a las nuevas realidades. Es casi innecesario referirse a lo infructífero de ambas actitudes. Propongo –en cambio– trastocar por una vez en ventaja relativa una aparente desventaja de la filosofía. Se sabe que ella suele llegar algo tarde a las citas. Sin adscribir a la conocida tesis de Hegel sobre el inexorable retardo de la filosofía –no compartida por mí en plenitud– cabe aceptar que el pensamiento conceptual se desenvuelve, por lo general, con una temporalidad más lenta al ritmo con que se generan los acontecimientos políticos y sociales y los discursos inmediatos que los acompañan, justificándolos o condenándolos. Mientras maduran las nuevas interpretaciones conceptuales que, sin duda, no faltarán, e incluso, para colaborar a su elaboración, el momento es oportuno para detenerse por un instante y, desde este presente, retornar críticamente sobre nuestro propio pasado conceptual, intentar comprendernos a nosotros mismos, ver qué podemos todavía rescatar de él y en qué términos, qué supimos entrever y qué no y, si es posible, esbozar algunas hipótesis. He aquí el objeto del presente trabajo.

Presupuestos históricos de la filosofía de la liberación

Valga todavía una aclaración. Nuestro desafío –seamos aún más rotundos– es ver hasta qué punto, en qué términos, bajo qué condiciones, etc., la filosofía que se quiso latinoamericana es un instrumento útil para juzgar el presente. Por ende, nuestro interés dista de ser puramente histórico. O mejor deberíamos decir: historiográfico. Tampoco, por cierto, se vincula en particular con la historia de las ideas. Es por eso que las caracterizaciones históricas –aun de historia de las ideas– serán aquí globales, poco matizadas y despojadas casi por entero de referencias bibliográficas. Se destaca en ellas el interés del filósofo, tan diverso al del historiador. El interés de un filósofo, por otra parte, ansioso de reestructurar adecuadamente su aparato teórico a fin de, una vez más, pronunciarse sobre las cosas mismas, tarea irrenunciable de la filosofía, desde sus más remotos orígenes.

¿En qué marco histórico surge la filosofía de la liberación, denominación casi excluyente con que emerge en la década del 70 una primera versión de lo que hemos llamado una filosofía auténticamente latinoamericana? Inequívocamente, ella nace dentro de los parámetros todavía vigentes del orden mundial establecido a partir de los resultados de la Segunda Guerra Mundial. El panorama es conocido: la derrota del Eje ve aparecer dos nuevas potencias mundiales (E.E.U.U. y la U.R.S.S.), enfrentadas desde el mismo momento del triunfo en base a proyectos económicos, políticos, sociales e ideológicos distintos y excluyentes. Potencias, por cierto, de neto corte imperialista.

Pero el nacimiento de estos dos centros de poder, lanzados competitivamente a la lucha por el predominio mundial, no fue el único producto de la Gran Guerra. Durante su transcurso y, sobre todo, luego de su finalización, el planeta asiste a un vigoroso movimiento de descolonización, que tiene a los pueblos tradicionalmente postergados por protagonistas. Países coloniales y semicoloniales despiertan de un –a veces– prolongado letargo. Este insólito florecimiento de los pueblos reviste la forma de los movimientos nacionales de liberación, activos hasta mediados de la década del 70. Pocas veces en la historia mundial los pueblos como tales ejercieron un protagonismo tan directo y decisivo, tan exento de mediaciones. Por cierto, en ningún otro segmento del siglo, como en los años transcurridos entre 1945 y 1970.

No es sencillo –tampoco imprescindible– hacer abstracción en esta descripción –todavía menos en lo siguiente– de la teorización acumulada. Mucho de lo que decimos y diremos en este apartado no podría articularse sin recurrir a la autoconciencia destilada por los mismos movimientos nacionales de liberación en su devenir histórico. Y en la formación de esa autoconciencia la filosofía ocupa un lugar de primer rango.

Uno de los rasgos característicos de los movimientos nacionales de liberación, en su estampa clásica, fue el destacado e inédito rol político jugado en ellos por las culturas nacionales y populares de los países en trance de

liberación. La cultura auténtica de cada pueblo, *transformada en voluntad política*, relegó a un segundo plano las formas políticas, jurídicas, ideológicas, e incluso económicas, por lo general, impuestas desde afuera o con la condescendencia de una pequeña minoría rectora y extranjerizante, sin arraigo en los pueblos.

Más de una certeza adquirida por la filosofía latinoamericana, gran parte de su reelaboración ontológico-categorial, se inspiró en la imprevista posición adoptada por el elemento cultural en la constitución y desarrollo de los movimientos nacionales de liberación. Liberalismo y marxismo compartían en el fondo –aún lo hacen– la idea de lo cultural –casi siempre asimilado ilegítimamente a lo ideológico– como mera superestructura impotente. Para el liberalismo y el marxismo el poder se juega eminentemente en otra instancia: la economía. Los movimientos nacionales de liberación pivotaron en lo cultural: por eso ha podido sostenerse, no sin razón, su índole de movimientos esencialmente culturales. Lo cual es cierto a condición de redefinir los conceptos tradicionales –y no sólo tradicionales– acerca de la cultura, su lugar en el todo social, etc. Pues lo reivindicado, lo puesto en primer plano, no era la cultura, así, en general, sino la cultura propia de cada pueblo, tal como la practicaban las inmensas mayorías populares. Es decir, los pueblos, al protagonizar, pusieron en escena su manera cotidiana de ser; con ello, su cultura. Y esto, como poder. De esta forma, la cultura, así proyectada, manifestó una inocultable vocación política, hasta tornarse ambas cosas (cultura y política) inseparables. Por eso, dicho sea al pasar, se relaciona tan poco tal posición de la cultura en los movimientos nacionales de liberación con el folclore y el folclorismo –definidos reiteradamente por nosotros como pura impotencia de la voluntad– o con la noción de cultura emanada de la antropología de cuño europeo. Lo cual no obsta que en oportunidades nos hayamos apoyado en el culturalismo antropológico, mimetizándonos con él. Se trata de una utilización oportunista de conceptos por parte de los pueblos, a la que tendremos ocasión de volver a referirnos.

Cultura nacional, cultura popular transformadas en voluntad política. Si lo primero a destacar al describir el marco histórico en el que adviene la filosofía

de la liberación es el reparto del mundo entre dos grandes potencias de signo contrapuesto, lo segundo es el renacimiento de los pueblos en la forma de movimientos nacionales de liberación que transforman la cultura popular en opción política, en un sentido amplísimo. Quiere decir: la cultura popular como afirmación de un poder omnicomprensivo, que incluye todos y cada uno de los aspectos que ordenan la vida de una sociedad. Pero ¿por qué solamente la cultura popular como poder? ¿Por qué no la cultura de elite, la cultura superior? No por prejuicio alguno, ni porque sea ontológicamente inevitable, allende cualquier situación histórica, la fractura entre una y la otra. Sucede, sin embargo, que en los países dependientes la cultura de elite, lejos de ser una depuración capaz de elevar la cultura popular a niveles más altos de belleza y perfección, sin perder por ello la raigambre en la creatividad popular, suele consistir –al decir de Alejandro Korn– en una mueca simiesca, imitativa de otras culturas nacionales que funcionan como modelo para las clases dominantes. De ahí la deserción de la alta cultura, su incapacidad para expresar depuradamente lo popular, su papel contrarrevolucionario en las gestas liberadoras del siglo XX, en una palabra, la fractura aludida.

El tercer rasgo fundamental que encuadra el surgimiento de la filosofía de la liberación es el papel asumido por el Estado en Occidente luego de la crisis del '30 y, más acusadamente, a partir de la Segunda Guerra Mundial. No es preciso recordar aquí las agudas aunque insuficientes observaciones de von Hayek acerca de las causas de la emergencia del Estado de bienestar en los grandes países de Occidente. Por lo demás, remito a mis propias explicaciones, vertidas en un escrito relativamente reciente: la oscilación alternativa entre el privilegio del Estado y del individuo en la práctica y el pensamiento políticos europeo-occidentales, después del eclipse de la comunidad como sujeto político a raíz de la disolución de la *polis* griega. Lo cierto es que la filosofía de la liberación despunta sobre el fondo de este tercer gran presupuesto histórico: el prestigio aún no mellado del Estado de bienestar. Momento –sin duda– de privilegio del Estado.

El acervo conceptual de la filosofía de la liberación

Si la filosofía de la liberación merece ser considerada —a pesar de los Alberdi, Korn, Taborda, Astrada, Anquín, Casas y tantos otros— punto de partida de una filosofía auténticamente latinoamericana es porque puso por primera vez severamente en entredicho el horizonte ontológico de universalidad, dentro de cuyo círculo se mueve con acrítica naturalidad la filosofía europeo-occidental desde hace ya demasiado tiempo y todavía hoy, incluso en el posmodernismo. Es verdad que en ninguno de sus exponentes más notorios de la década del 70 (Scanonne, Dussel, Casalla) hubo —ni hay— una ruptura acabada con ese horizonte. Un residuo de universalidad insiste. Pero la distancia crítica obtenida por ellos respecto al presupuesto universalista es incomparable a la lograda por los predecesores antes mencionados.

A la luz de lo expuesto en el apartado anterior es evidente que las condiciones para la discusión crítica con la presuntamente obvia universalidad de la filosofía estaban dadas. La inocultable irrupción de los pueblos en la multiplicidad irreductible de sus diferencias histórico-culturales, erigidas en opciones de poder, era una objeción viviente contra todo pensamiento unilateralmente universalista.

Sin embargo, en aquellas primeras tomas de partido contra el universalismo de la filosofía se generaron algunas confusiones, destinadas a poseer efectos duraderos.

Además del resto de universalismo no reducido, falta un deslinde claro —trazado luego poco a poco, a costa de ingentes esfuerzos y quizás nunca de modo total— entre el universalismo de la filosofía europea y el universalismo academicista de las universidades latinoamericanas. Por cierto, este último es una simplificación grosera y una exageración de aquél. En el límite, tal vez, acusa incluso otra procedencia. Ningún filósofo europeo desconoció por completo la situacionalidad de su pensar, aun cuando a partir de un señalado momento

la universalidad de la filosofía se irguiera en dogma indiscutible. En diversas oportunidades la filosofía de la liberación, creyendo combatir el universalismo de la filosofía europea, se redujo a polemizar elíptica e inconscientemente con el universalismo academicista de nuestras universidades. Verosímelmente, el efecto más grave de esa confusión fue la escasa lucidez que permitió adquirir en torno a los verdaderos alcances histórico-esenciales del horizonte ontológico de universalidad. Todo sucedía –y siguió sucediendo durante largo tiempo– como si bastara destruir una opinión académica a través de la confrontación para destronar un horizonte ontológico y reemplazarlo por otro. Es posible que la fuerte influencia ejercida por la Iglesia Católica sobre la filosofía de la liberación de los años 70 tuviese algo que ver con los restos de universalismo subsistentes; más certero y factor también explicativo de la confusión apuntada entre el universalismo de la filosofía europea y el academicista es recordar la procedencia y la práctica exclusivamente universitaria de aquellos jóvenes que encabezaban la nueva propuesta filosófica.

Por lo demás, sin olvidar las características peculiares que reviste el discurso universitario en los países dependientes, vale preguntarse –remedando a Lacan– si el prejuicio de lo Universal no será acaso inherente al discurso universitario como tal. En todo caso, no cabe hacer abstracción, cuando de la estructura del discurso se trata, del “lugar” del hablante. La filosofía de la liberación se nutría casi exclusivamente de la práctica universitaria. Ello determinaba el “lugar” del hablante.

Aludíamos más arriba a confusiones inaugurales, de prolongados –y por qué no agregar: nefastos– efectos. Además de no distinguir con precisión distintos tipos de universalidad, la filosofía de la liberación se concibió en sus comienzos, abrumadoramente, como *pensar crítico*. Con ello –quírase o no, y a pesar de más de un sagaz cuestionamiento al método dialéctico– el acento quedaba puesto en la negatividad. Sin sospechar siquiera que centrarse en ella condena a permanecer dentro del círculo de la universalidad controvertida (la negatividad es la esencia de lo Universal), se insistía al mismo tiempo en la

alteridad y exterioridad (respecto del sistema, respecto de la llamada “totalidad ontológica”) del nuevo pensar filosófico y de su objeto. Inmanencia inadvertida de la lógica empleada con ingenua suposición de exterioridad de método y objeto se implicaban no azarosamente. La relación de la exterioridad con la totalidad ontológica no podía ser sino confrontativa; negatividad enfrentada polémicamente a la supuesta positividad del ser. Convengamos no obstante que el prestigio aún inmenso del marxismo y la todavía pujante presencia de los pueblos del Tercer Mundo, habilitaban en cierto modo el planteo. Lo cual no significa que éste reflejase adecuadamente la situación.

Las confusiones denunciadas –propias de los comienzos de la filosofía auténticamente latinoamericana– alcanzan su clímax en el pensamiento de Enrique Dussel. En un libro escrito en 1977 y reelaborado en 1985 –*Filosofía de la Liberación*–, donde se advierten algunos esfuerzos de su parte por integrar desarrollos propios de la década del ‘80, que en lo esencial no le pertenecen y le permanecen ajenos, Dussel insiste tanto más en la dimensión de exterioridad del otro –objeto predilecto de su filosofar– cuanto más se alimenta de la negatividad como rasgo privilegiado del pensar, cuanto más se maneja con una lógica totalmente interior al sistema. De poco sirve que asevere aquí y allá la afirmatividad originaria del otro e identifique su exterioridad con una suerte de “trascendentalidad interior”. Jamás piensa en base a esos principios, a todas luces injertados en un discurso que sólo conoce la negatividad, la crítica y la confrontación.

En resumidas cuentas: (1) confusión entre horizonte de universalidad en cuanto dimensión histórico-esencial inherente a la civilización y a la filosofía europeo-occidentales y universalismo academicista de las universidades latinoamericanas; (2) confianza en la eficacia de la negatividad para forjar un nuevo pensar, más allá de la metafísica tradicional, y (3) aprehensión de la diferencia (o distinción, al decir de Dussel) en términos de exterioridad, son fuertes hipotecas que –sin opacar sus méritos– legó a la posteridad, a título de lastre, esta primera etapa de la filosofía de la liberación.

Al comienzo de los '80, la filosofía de la liberación sufre, al menos en nuestro país, un viraje fundamental, que coincide con la recepción de Nietzsche en el seno de la nueva propuesta. Hasta ese momento la filosofía de la liberación había asimilado sin revisión alguna la interpretación heideggeriana de la filosofía de Nietzsche, interpretación que ve en ella la exasperación de la subjetividad moderna. Nietzsche era considerado –remito otra vez a Dussel– el filósofo del centro por antonomasia, el apólogo de la voluntad de poder. El poder, confundido con el mero dominio, era a su vez objeto de un rechazo masivo por parte de la filosofía de la liberación (otro equívoco que debemos sumar a los ya inventariados).

La recepción de Nietzsche implicó ante todo un cambio notable en la manera de pensar la liberación. Ésta ya no aparecía como un movimiento negativo respecto del dominador y dependiente, por tanto, de él, sino en términos de pura afirmación. Liberación significaba esencialmente autoafirmación de un pueblo. Cedía la confrontación, dando lugar a un despliegue potenciador a partir de sí.

Al hilo de una lógica de la afirmación pura la filosofía auténticamente latinoamericana comienza a reestructurarse alrededor de las categorías de singularidad y diferencia, determinaciones claves del nuevo horizonte ontológico propuesto. Al mismo tiempo, la denominación “filosofía de la liberación” pierde presencia –aunque nunca es abandonada por completo– imponiéndose paulatinamente la de “filosofía latinoamericana” o “filosofía latinoamericana en sentido estricto”. El nuevo horizonte ontológico –destinado a relevar al de universalidad cuya expulsión del aparato categorial de la filosofía latinoamericana ahora se consuma– despliega, conjuntamente con sus características de positividad, autoafirmación, singularidad, diferencia, otras determinaciones cruciales. La disolución del “en sí - por sí”, el desvanecimiento de lo ente, del primado milenarista de la identidad, lejos de desembocar en un vulgar nihilismo, condujo a fórmulas tales como “lo que es se quiere a sí mismo en su no coincidir enteramente consigo”, “el ser sí mismo como puro diferir de sí”, etc. Asimismo la voluntad –una voluntad afincada en lo abismal– adquiere un estatuto de

máxima relevancia. El poder fue reivindicado, distinguiéndoselo oportunamente del mero dominio. Lo ético y lo político aparecieron como continuidad necesaria, natural desemboque, modo de cursar la inhospitalidad del fundamento.

Por lo demás, se modifica en esta etapa el “lugar” del hablante. El sujeto de la enunciación ya no está determinado por la práctica universitaria sino primariamente por la filosófica.

Quedaban así yuxtapuestos, hacia mediados de la década del '80, dos horizontes: el de universalidad y el de singularidad. Pero ¿cómo era pensada la “relación” entre ambos? Aquí se detectan fácilmente vacilaciones y ambigüedades. Si bien el horizonte de diferencia no se plantea ya en contraposición al de universalidad -la diferencia difiere, no se opone-, tiende a predominar una lógica del reemplazo, lo cual insinúa un trasfondo aún confrontativo. O, al menos, una relación de mutua exclusión. O lo uno o lo otro. En una palabra: la denuncia del horizonte de universalidad, la postulación de un horizonte de diferencia, van acompañadas, en ocasiones, por la creencia de que simplemente se trata de sustituir un horizonte ontológico por el otro. No sin mediación, por cierto, de la liberación de los pueblos. Liberación proyectada a partir de sí, no cifrada en la oposición al otro, al centro. Además, el derrumbe de la (ex) U.R.S.S. aún no se había producido y el movimiento nacional de liberación en la Argentina, alejado del poder, parecía estar dispuesto a implementar, en términos similares, parte de su tradición histórica. Pero, sin embargo, en la filosofía latinoamericana de los '80 el fenómeno del universalismo, por más que se hubiera ahondado considerablemente en su comprensión, aún no era captado en todas sus implicancias. Faltaba –tampoco estaban dados plenamente los presupuestos histórico-fácticos para ello– su acabada identificación con el nihilismo y, sobre todo, suficiente entendimiento sobre la naturaleza y los alcances de este último. Su gravedad e inexorabilidad. Por ello, una y otra vez, circunstancialmente, se impone la lógica del reemplazo. Como si el nihilismo permitiera un margen de exterioridad: lo veremos. Cabe conjeturar que la pertinaz confusión entre horizonte de universalidad y universalismo academicista obró aquí una vez más

en calidad de obstáculo, entorpeciendo la cabal penetración. Seguramente, cierta ingenuidad filosófica proveniente de la unilateralidad y limitación de la práctica filosófica, hizo también lo suyo. Pues no basta el descubrimiento conceptual de la “falsedad” de un principio para que se produzca un cambio. No es procedente la anulación por decreto del horizonte de universalidad.

Por último, vale aclarar que en esta etapa, la filosofía latinoamericana, no obstante prescindir, en sus variantes más radicalizadas, de todo resto de universalidad no reducida al cual cupiese echar mano, perfiló un nuevo tipo de “universalidad”, rehusando recluirse en un aislacionismo impracticable e inconducente: el diálogo de las culturas, como juego planetario de singularidades.

Características empíricas del nuevo orden internacional

Mientras la filosofía de la liberación redefinía sus puntos de vista, el orden mundial instituido después de 1945 se iba transformando hasta desaparecer definitivamente a comienzos de la década del '90. Sin duda, la descomposición del imperio soviético fue –de lejos– el acontecimiento más resonante que inaugura esta nueva coyuntura denominada provisoria –y periodísticamente– “nuevo orden internacional”. Pero dista de ser el único. Me limitaré a puntualizar brevemente, en este apartado, cuáles son, a mi juicio, los principales hechos y situaciones con que se abre la última década del siglo. Desisto de ser exhaustivo.

En primer lugar –ya lo hemos consignado– asistimos al derrumbe de la (ex) U.R.S.S. O –es lo mismo– al estruendoso fracaso del socialismo dogmático internacional. Me es imposible extenderme aquí sobre las causas próximas –de dudoso valor explicativo– de tan extraordinario fenómeno. Quisiera apuntar apenas dos cosas: es, en verdad, ante todo, el capitalismo de Estado quien ha demostrado su inviabilidad. Ante la propuesta de idénticos objetivos, el capitalismo liberal individualista ha mostrado su superioridad para acceder a ellos. Además –en íntima conexión con lo anterior– el “socialismo real” no

ha atinado a resolver el problema político. Su fracaso obedece, en el terreno de las causas próximas, a motivos políticos; no exclusiva ni prioritariamente económicos.

En segundo lugar, directa consecuencia de lo primero, finaliza el período de la Guerra Fría, etapa histórica inaugurada en 1945. El terror nuclear, no obstante, mantiene su vigencia.

En tercer lugar, se experimenta un cambio en el rol del Estado. El Estado de bienestar pierde su prestigio. Renace el Estado débil, el Estado gendarme. Se impone por doquier la democracia formal como única opción legítima de organización política. De la mano de ello se produce un proceso general de despolitización y revalorización y predominio de la vida privada.

En cuarto lugar, se difunde incontinentemente, a escala planetaria, la tecnología y el modo de vida moderno como variante única e indiscutible. Según se verá, algunas de las características con que se inaugura la década actual no son sino la consolidación de tendencias engendradas en el período precedente (1945-1990) o antes todavía.

En quinto lugar, tenemos la emergencia del fundamentalismo. Hasta ahora nada lleva a pensar que el fundamentalismo represente otra cosa que el estadio terminal de la forma tradicionalmente asumida por los movimientos nacionales de liberación. Como estadio terminal de una configuración que ya no responde a las nuevas condiciones, el fundamentalismo presenta una faz por momentos grotesca. La exasperación del nacionalismo conduce a la degeneración pseudoreligiosa de las culturas nacionales y populares. Tal vez me equivoque, pero los lamentables y sucesivos fracasos de Irán y de Irak son un poderoso testimonio a favor de lo que estoy diciendo. Además, el fundamentalismo islámico encierra un larvado universalismo imperialista.

En sexto lugar, se registra un misterioso resurgimiento de los pueblos, de naturaleza compleja, diferenciada y ambigua, en el ámbito controlado hasta apenas ayer por la (ex) U.R.S.S.

Interpretación filosófica del nuevo orden internacional a la luz del problema del nihilismo

Sorprenderá la afirmación: poco tiene de nuevo, metafísicamente visto, el “nuevo orden internacional”. Al menos no es nuevo en el sentido de lo jamás barruntado. Aquí nos encontramos con uno de los episodios ante los cuales la tesis hegeliana, antes recordada, no responde. Pues en esta circunstancia la filosofía se adelantó a los hechos. Por cierto, desde un punto de vista empírico, los cambios son conmovedores; no lo negamos. Pero en sus trazos esenciales los grandes pensadores de Occidente (Hegel, Nietzsche, Heidegger) habían previsto la actual situación. Ciertamente, ello sólo fue posible en base a una interpretación radical de la historia, apartada de cualquier registro de superficie.

Partiendo de una consideración nietzscheana cabe sostener que nos hallamos ante un avatar de un desarrollo iniciado con la decadencia griega; culmina hoy un proceso cuya gestación lleva ya más de dos milenios. No sería incorrecto caracterizar la presente etapa como *nihilismo desembozado*. Designamos así al nihilismo que adviene en el horizonte del Dios muerto que impera como muerto.

La muerte de Dios es un acontecimiento histórico de múltiple sentido, muchas de cuyas implicancias aún no hemos percibido. Ello se debe, en cierta medida, a su misma naturaleza. Pues no es un acontecimiento puntual que, aunque multívoco, derrame su sentido de un golpe, en un simple ahora.

Dios ha muerto: a lo largo de los años hemos ido comprendiendo la escasa relación de ese aserto con el ateísmo, su débil vinculación con un problema estrechamente religioso.

La historia de Occidente es para Nietzsche la historia del nihilismo (nihilismo como negación del valor de la vida, decir no a la vida condensado, cristalizado y consagrado en los más altos valores reverenciados por Occidente). Aun cuando el nihilismo se origina en decisiones metafísicas fundamentales

—apoyadas en fuerzas disponibles— no cabe concebirlo al margen de la historia, de la historia magna, no escrita, aquella de los pensamientos que caminan con pies de paloma. Grandes acontecimientos no son los estruendosos, no es un perro de superficie quien rige los destinos del mundo; alrededor de los creadores de nuevos valores gira el planeta, silenciosamente.

En su desarrollo histórico, el nihilismo recorre distintas etapas. A un nihilismo negativo le sucede uno reactivo. Por fin, el nihilismo pasivo coincide con el acontecer de la muerte de Dios: entra en escena el “último hombre”, el hombre sin voluntad, cansado incluso de negar la vida, hastiado de su voluntad nihilista. Los viejos valores permanecen en el campo visual, pero ya no valen; detenidos en el límite del horizonte, sin pasar del otro lado, iluminan con una tenue luz crepuscular. Los viejos valores no desaparecen, no se esfuman, no son —en ningún caso— reemplazados, pero ya no obligan, carecen de fuerza imperativa, no son vinculantes. En esta misma medida es lícito hablar de un desembozamiento del nihilismo: a duras penas los valores tradicionales consiguen disimular su nada, su valor de nada, su nada de valor. Tristes y desvaídas máscaras se restringen a cumplir malamente la función límite que justifica en el extremo a toda máscara: encubrir el horror del abismo, hacer posible un mínimo de actividad vital.

¿Existe mejor expediente para vagabundear por este desierto que la técnica, el modo de vida técnico? Pues —no nos engañemos— la uniforme “modernización” de la vida que se expande hoy por doquier en nada se vincula con el “progreso” —mera ideología que ignora su proveniencia esencial— ni con el simple uso de máquinas y tecnología. El “objeto” técnico —es inapropiado, estrictamente, llamarlo *objeto*— es de suyo algo nihilizado: devaluado antes de nacer, surge ya perimido, metáfora infinita de lo que nunca fue. En definitiva, remite a un “sujeto” igualmente vaciado *a priori* de ser, sustancia y realidad; puro deseo insatisfecho que ve destellar ante sus ojos, por un segundo, eternamente, un simulacro de objetividad.

Sin embargo, el “objeto” técnico, que involucra, inmediatamente, un estilo de vida, resulta del ser, la sustancia, la realidad. Es la puesta en obra de

la negatividad entrañada por esas determinaciones. En este sentido, el imperio de la técnica equivale a la consumación de la metafísica occidental. Y si –como hemos insinuado más arriba– el nihilismo es la verdad del universalismo, se impone la conclusión de que, bajo la figura de la técnica, el universalismo deviene fácticamente planetario. Insuficiente combatir, pues, el horizonte ontológico de lo Universal con herramientas exclusivamente filosóficas y en términos confrontativos. Imposible también, proyectar una simple sustitución.

Dicho de otra manera: el nihilismo desembozado es el fin de la historia, o mejor, de una cierta historia –la de Occidente– y el agotamiento de la lógica que la presidió. Esa lógica se deja describir ajustadamente, por cierto, en términos dialécticos, en clave confrontativa. Pero no por ser el final de una peculiar historia, de la civilización de ciertos pueblos, exime de compromisos, esa historia, en su consumación, al conjunto de la humanidad.

Mérito de Francis Fukuyama ha sido reactualizar, con motivo de las experiencias vividas en los últimos años, el pensamiento hegeliano del fin de la historia. Ante todo, por introducir la pertinencia de la perspectiva filosófica cuando de abordar problemas políticos, económicos y sociales se trata, apartándonos del pantano de la sociología. Más discutible es –desde ya– su superficial y tendenciosa interpretación de la mencionada doctrina hegeliana. Pero indudablemente, el fracaso del fascismo y del socialismo soviético debe mucho a la presunción de que la historia de Occidente no había finalizado todavía, a la creencia de que la lógica de la confrontación guardaba aún vigencia y efectividad. Fascismo y socialismo soviético no fracasan por yerros anecdóticos e incidentales, ni por inconsecuencias en la aplicación de la “teoría”, sino porque no están a la altura del acontecimiento decisivo de la muerte de Dios, porque no comprenden que no resta negatividad alguna por desenvolver, porque no advierten la impotencia de la negatividad frente a un todo cuya instancia dominante no es ya ninguna ilusoria positividad sino la misma negatividad desembozada. La burguesía no es una clase sino un desecho histórico final, capaz de absorber todas las impugnaciones meramente confrontativas. Sin duda, el

liberalismo económico y político –la economía de mercado más la democracia formal representativa– se ha mostrado más apto para transitar este desolador final, esta siniestra consumación. Pero ello no es virtud intrínseca del liberalismo; él es síntoma de un destino metafísico y su única garantía de éxito duradero radica en que ese destino permanezca inmodificado.

Consumación de la metafísica occidental, fin de la historia, modo de vida técnico, fáctica planetarización del horizonte ontológico de lo Universal, distintas maneras de decir lo mismo. Por cierto, no cabe sustraerse a ello. Sin embargo –al menos frente al fascismo y al comunismo y en calidad de potencial alternativa– los movimientos de liberación nacional entrañan una eventual superioridad. Si evitan la evidente amenaza de descomposición que los aqueja, si sortean a su vez la tentación del fundamentalismo, están quizás en condiciones de asumir airoosamente el desafío del nihilismo desembozado. Porque –prescindiendo de las teorizaciones filosóficas y no filosóficas que pretendieron acotarlos– los movimientos de liberación siempre mantuvieron, tradicionalmente, una relación de enorme ambigüedad –tachada ya de incoherencia, ya de claudicación– con el universalismo nihilista dominante. La ambigüedad –explicitarlo requeriría otro trabajo– no siempre debe evaluarse desfavorablemente. El valor de la ambigüedad es también ambiguo. No fue la confrontación, la lucha a muerte, la mutua exclusión, el reemplazo, en el límite, la lógica de la guerra, el sesgo definitorio de la postura que los pueblos del Tercer Mundo ostentaron en su etapa clásica en relación con las grandes potencias, portadoras eminentes del virus nihilista. La reivindicación de una diferencia irreductible “intra”sistémica –cosa tal vez altamente paradójica, pero no imposible– pareció más bien caracterizar el accionar de los movimientos nacionales de liberación, aunque recién hoy tengamos ojos para verlo con cierta claridad.

En cualquier caso –es manifiesto– el nihilismo desembozado se ha convertido explícitamente en la actualidad en el único campo de juego. No hay otro. No hay exterioridad capaz de comportarse en términos de poder. Por lo demás, la lógica que regía el planteo de una exterioridad –lo hemos dicho– era ingenuamente intrasistémica, era la lógica de la negatividad y está agotada.

¿No existe entonces alternativa viable a la complaciente y mansa aceptación del nihilismo desembozado? La respuesta a esta pregunta es el núcleo del próximo apartado. Para finalizar éste, sólo una advertencia. No corresponde entender la afirmada unicidad del campo de juego en términos tradicionales. Que el nihilismo desembozado sea el único campo de juego no es índice de solidez inmovible. Porque –es preciso no olvidarlo– lo que ahora ocupa todo el espacio es el nihilismo. Y el nihilismo constituye un muy peculiar todo: todo vacío, agujereado, insustancial.

Los pueblos, su proyecto y la filosofía en el nuevo orden internacional

Si acaso algo salta a la vista en el horizonte del nihilismo desembozado es la esterilidad de la confrontación. Su impotencia, su inviabilidad, su fracaso. ¿Significa esto ausencia de alternativa? Quisiéramos distinguir rigurosamente entre *alternativa* y *confrontación*. Que la confrontación sea incapaz de generar una alternativa no implica que toda alternativa esté obligada a presentarse confrontativamente. Partimos del supuesto –es obvio– de que el panorama del nihilismo desembozado no nos satisface.

¿Cómo pensar una alternativa allende la confrontación? El desafío requiere –a no dudarlo– la construcción de una nueva lógica para cuyo desarrollo sobran elementos disponibles en lo ganado hasta ahora por la filosofía latinoamericana –especialmente, en la década del ‘80–. Es menester una nueva lógica unida de una diferente aprehensión de lo espacial; una lógica para la cual el “adentro” y el “afuera” se comporten de modo no-euclidiano, pues urge pensar –esta vez en serio– una real “trascendentalidad interior”. Algo que sin dejar de estar “adentro” constituye a su vez, sin transición alguna, al margen de todo desenvolvimiento temporal, un “afuera”. Y viceversa. Decir “nueva lógica” es, por tanto, decir nueva geometría, nueva geografía, en definitiva, un nuevo modo integral de pensar. Donde la tarea del pensar consiste –al menos en parte– en *localizar*, localizar alternativas en espacios no convencionales. Complementariamente, se impone limitar drásticamente el uso de una terminología (aludo a vocablos tales como

‘imperialismo’, ‘dependencia’, etc.) que, según penetrábamos con más hondura en la naturaleza esencial del desarrollo histórico de Occidente, se nos revelaba cada vez menos pertinente, más forzada, más barrocamente metafórica. Sea como fuere –entiéndase bien– lejos de mí reivindicar la rigurosidad sin más de una terminología, independientemente de todo condicionamiento.

Prolonguemos ahora, en una dirección, un pensamiento delineado al final del apartado anterior. El nihilismo desembozado tampoco está libre de ambigüedad. Hasta el acontecimiento de la muerte de Dios, la voluntad de negar era la savia nutriente de los valores privilegiados que operaban como fundamento. La totalidad ostentaba una dimensión vertical que neutralizaba las tendencias al aplanamiento pero también impedía la constitución de una totalidad totalizada. Al apartarse la negatividad de sus máscaras tradicionales, se configura una totalidad nihilista, totalizada pero nihilista, una totalidad absoluta sin fundamento. La paradoja reside aquí en que la totalidad recién se totaliza efectivamente al desasirse del fundamento. A su vez, la negatividad queda suelta, vacante, disponible; en principio, pura y desenfadada voluntad de dominio, sin sujeto. Por un lado, tal falta de fundamento –al dimanar del autoaniquilamiento de la ilusión metafísica– no puede ser experimentada sino dentro de la variada gama del escepticismo, del escepticismo de la debilidad, distanciándonos indefinidamente de toda posibilidad autoafirmativa. Por otro lado, sin embargo, se dan quizás por primera vez los requisitos para la irrupción del carácter conscientemente abismal de la singularidad. En este sentido, el horizonte del nihilismo desembozado es promisorio y propicio. Porque la autoafirmación más genuina es también sin fundamento, salvo que en este caso la ausencia de fundamento es abismo de positividad, sobreexcedencia que se alza con su propio fundamento. No es descabellado aventurar que la alternativa se genere allí donde abismo nihilista y abismo de positividad se aproximan, en un solo y mismo vértigo, hasta una distancia infinitesimal, inconmensurable, sin tocarse, sin confundirse, sin participar. Desde la vivencia lúcida del abismo de positividad en el cual abreva la singularidad autoafirmativa, la transformación de las culturas nacionales y populares en voluntad política volvería a ser posible,

potenciadamente posible, pues éstas no necesitarían, para erigirse como poder, apelar ingenuamente a la tradición. Se despeja el camino para que el arte, la transfiguración artística, cumpla un papel decisivo e insustituible, otrora a cargo de otras instancias. Pues el arte descansa en su más secreta y hasta ahora oculta esencia cuando es reposición potenciada de la cultura desde lo sin fundamento, cultura que se repite a sí misma portando jubilosamente la marca de lo abismal. La creación artística es hoy la cara opcional del nihilismo en el horizonte del nihilismo. Luego de la muerte de Dios, en el horizonte del Dios muerto, el arte es la forma paradigmática de la autoafirmación.

Pero, mientras tanto ¿en qué están los pueblos, particularmente los latinoamericanos? ¿Cómo interpretar su aparente pasividad? ¿Se han disuelto definitivamente en el horizonte del nihilismo desembozado o, sabiamente, desenvuelven una estrategia a la altura de los tiempos?

No sabríamos hoy responder esta pregunta. Sin embargo, si aceptamos por un momento, a modo de hipótesis, que los pueblos latinoamericanos no han renunciado a sí mismos, nos vemos compelidos a encarar dos temas centrales: el *pragmatismo* y la *máscara*.

En primer lugar, el pragmatismo. Aunque no sería ocioso investigar si existe algún punto de conexión, no nos referimos –es obvio– a la célebre escuela norteamericana sino a lo que últimamente ha dado en denominarse así. Pues el pragmatismo, además de definir la posición asumida por algunos gobernantes, caracterizaría también la de sus pueblos. Tal como se ha señalado infinidad de veces, cabe que el pragmatismo sea solamente un título idóneo para enmascarar el ejercicio de una ideología inconfesable. Aun cuando así fuera, no todo estaría dicho. Ya que lo inconfesable tolera muy distinto signo; opuesto al interés nacional, favorable a este interés. Pero además, el pragmatismo puede representar, en la época del nihilismo desembozado, la posición de los “espíritus libres”, un camino acorde con los tiempos, pues ya no cree en la verdad. Hay una manera superadora de vivir la “muerte de las ideologías”: la instrumentación desprejuiciada y

ecléctica –más allá del bien y del mal– de no importa qué modelos, en función de la autoafirmación. Como se verá, otra vez la ambigüedad. Tal vez, en la época del nihilismo desembozado, y para nuestro mayor desconcierto, todos los signos sean ambiguos. Esta última lectura del pragmatismo se aclara al contrastar pragmatismo y fundamentalismo, camino desesperadamente restitutivo que, en su exasperación, acusa a su manera el impacto del nihilismo desembozado.

No podemos dilatar más el abordaje del tema de la máscara, tantas veces aludido –explícita e implícitamente– en este texto. Sin embargo, no es el lugar ni la oportunidad de explayarnos sobre él. Baste apuntar que a una filosofía del poder –cual la latinoamericana– jamás le sería lícito soslayarlo. La máscara –palabra destinada a reemplazar el decolorado concepto de apariencia, ligado a una ontología del ser– es complemento indispensable del poder. Y esto por dos razones. Ante todo porque el poder no admite ser experimentado en su pura desnudez, a causa de su naturaleza inconsistente, inhóspita, abismal. No insistiremos ya en aquello de que la verdad es una mujer que tiene buenas razones para ocultar sus razones. Ni en las palabras del viejo Heráclito acerca del gusto de la *physis* por el ocultamiento. Por lo demás, en un horizonte de poder siempre operan distintas fuerzas con distintos grados de poder. Diferencias cuantitativas y, por sobre todas las cosas, cualitativas. Cuando la correlación es desfavorable el enmascaramiento se vuelve doblemente necesario y se complejiza a veces hasta lo inverosímil.

Por cierto, hay circunstancias en las cuales se da un *mínimum* de enmascaramiento, circunstancias en las cuales la máscara es –si así puede decirse– apropiada y coherente y se limita a cumplir la función metafísica básica antes enunciada (vestir la desnudez): es el caso del nihilismo desembozado, asimismo el de los pueblos en su emergencia a través de los movimientos nacionales de liberación después de la Segunda Guerra Mundial. Hoy los pueblos, supuesto mantengan su voluntad de poder, se ven coaccionados a adoptar la máscara dominante, incluso hasta el grado extremo de la mimesis. Máscara que no les conviene pero les es exigida por la relación de fuerzas, ampliamente

desventajosa. Presupongo en todo lo anterior, folclorismos al margen, que el protagonismo de los pueblos es inaceptable para el sistema.

Nos movimos hasta aquí dentro del marco de una hipótesis: los pueblos no han muerto, implementan una estrategia a la altura de los tiempos. Quizás –conviene no descartarlo– la hipótesis sea producto alucinado de mi esperanza. Expresión de deseos de un inadaptado poco dispuesto a gozar de las magníficas oportunidades que le brinda la modernidad planetaria. Porque es altamente probable que los pueblos estén definitivamente muertos, al menos como protagonistas históricos. Muertos y contentos. Tal vez esté comenzando, de una vez por todas, en esta poshistoria, la aventura de la “humanidad”. En ese caso, a la filosofía latinoamericana, tal como la hemos desarrollado, no le queda sino enmudecer. O conformarse con ser un discurso delirante, mala literatura fantástica, ciencia ficción de segundo orden.

Caso contrario, es decir, si nos hallamos hoy, como he insinuado más arriba, ante una estrategia popular basada en el pragmatismo y la máscara, la filosofía latinoamericana tiene mucho que hacer. Reestableciendo su alianza con los pueblos, deberá acompañar el proceso, respetando el modo en que éste se da. Para ella esto significa echar por la borda la lógica de la confrontación y del reemplazo, lo que lejos de implicar el abandono de las viejas certezas exige practicarlas silenciosamente en el horizonte del nihilismo, hablando más a menudo *desde* ellas que *de* ellas.

Por último, también es preciso que, sobrepasando el ámbito restringido de la práctica filosófica, la filosofía latinoamericana edifique su pensar a partir del ejercicio de otras prácticas, susceptibles de determinar quizás más adecuadamente, hoy por hoy, el “lugar” de la enunciación filosófica. Prácticas concretas de poder más propicias que las filosóficas para ayudarnos a generar discursos alternativos no confrontativos. Presuntamente, la discusión con la filosofía universalista que era factible realizar en base a un discurso emanado de una práctica filosófica ha alcanzado su límite hace tiempo. La discusión

con el verdadero universalismo actual, el fáctico, el operativo, supone también arrancar de la participación en prácticas extraconceptuales. Por cierto, no para permanecer sumergidos en ellas sino para pensar filosóficamente a partir de ellas. Quiero decir, muy simplemente, que hoy no basta leer libros, dictar clases, asistir a congresos y seminarios, realizar investigaciones, escribir textos, para elaborar una filosofía disidente que responda a las exigencias de la hora.

Orientación bibliográfica

Presupuestos históricos de la filosofía de la liberación (última parte)

S. J. Maresca, "La crisis política", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 15-16 (1991, p. 133-165 (esp. Apéndice VII, p. 156-160). G. Sorman, *Los verdaderos pensadores del siglo XX*, trad. J. Delos, Bs. As. ² 1989 (esp. p. 196-204).

El acervo conceptual de la filosofía de la liberación

Los 70

E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Bs. As. 1985.

Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bs. As. 1973.

Varios, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bs. As. 1975.

Los 80

J. Bolívar, "La liberación como problema", *Los nuevos desafíos a la comunidad organizada*, Bs. As. 1989, p. 51-199.

M. Casalla, "Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 14 (1989), p. 68-81.

C. Eggers Lan, "Los conceptos de 'pueblo' y 'nación' en la propuesta de vanidad latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 12 (1987), p. 24-32.

S. J. Maresca, *En la senda de Nietzsche*, Bs. As. 1991.

A. Poratti, "El pensamiento de la comunidad en el horizonte contemporáneo", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 13 (1988), p. 89-93.

Interpretación filosófica del nuevo orden internacional a la luz del problema del nihilismo

F. Fukuyama, "¿El fin de la historia?", *Doxa*.1 (1990).

G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1973. M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen ⁵1985, p. 9-40.

S. J. Maresca, *En la senda de Nietzsche*, Bs. As. 1991.

F. Nietzsche, "Also sprach Zarathustra", *Nietzsche Sämtliche Werke*, München 1980, Band 4.

Los pueblos, su proyecto y la filosofía en el nuevo orden internacional

M. Heidegger, "Die Sprache", *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen⁸ 1986, p. 11-33.

S. J. Maresca, *En la senda de Nietzsche*, Bs. As. 1991.

O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, trad. F. Duque, Madrid 1986, p. 292-327.

G. Vattimo, *El sujeto y su máscara*, trad. J. Binogui, Barcelona 1989.