

Una pregunta urgente y necesaria

El sentido de nuestra época histórica

Daniel Toribio

En el presente artículo, nos proponemos, en primer término, examinar el alcance de la pregunta por el sentido de la actual época histórica; en segundo término, considerar algunas respuestas a dicha pregunta y, por último, ensayar algunas líneas para pensar el problema desde la perspectiva latinoamericana.

1. Alcance de la pregunta

Para establecer el alcance de la pregunta es menester aclarar una serie de aspectos, entre los que se destacan el sentido atribuido a los términos de la misma; el plano discursivo en el que se formula; cuál es su contexto; los antecedentes de este tipo de interrogación; el horizonte en el que se inscribe y los problemas de orden político con los que está asociada.

En lo que sigue se examinarán estas cuestiones:

1.1. La expresión “actual época histórica” encierra no pocas dificultades. Señalemos algunas: lo actual tiene que ser distinguido de aquello que si bien acontece “ahora”, no presenta actualidad y, de este modo, lo actual remite a la trama discontinua del “antes”, el “ahora” y el “después”. En consecuencia, es preciso considerar en base a qué criterios se establecen las rupturas de dicha trama y se cualifican sus momentos.

A su vez, lo epocal implica que los atributos que se le reconocen a un período histórico tienen cierta duración y homogeneidad, que permiten distinguir a una época de otras. Es lícito preguntarse, entonces, por qué un período adquiere una determinada unidad que lo caracteriza.

Asimismo, si se le atribuye carácter histórico a la “época actual”, es menester examinar cómo se comprende la historicidad.

1.2. Otra cuestión “previa” es la referida al plano discursivo en el que se formula la pregunta. En la medida en que ésta interroga por el sentido, se insinúa una cuestión metodológica que, sí no es debidamente explicitada, da lugar a que se asimilen argumentaciones procedentes de diferentes planos discursivos, lo cual nos parece desacertado, no en (unción de salvar una absurda pureza de los géneros: sino para discutir electivamente el problema planteado y no otros, lista cuestión metodológica consiste en la delimitación de las distintas formas discursivas que narran el acontecer histórico.

1.2.1. La tensión entre el acontecer y el relato históricos siempre ha sido resuella de distintas formas, que implican sendas definiciones respecto de qué es lo significativo en el plano fáctico y de cuáles son las conexiones conceptuales o argumentales que se emplean para comprenderlo. Al respecto, es preciso subrayar que no consideramos que los modos de relatar la historia se reduzcan a la Historia como ciencia, porque el pasado es narrado por una pluralidad de registros que proporcionan una comprensión del mismo. Entre estos registros podemos mencionar el mito, el relato oral, la crónica, el testimonio e, incluso, la ficción en sus diversos géneros.

En consecuencia, es pertinente trazar una delimitación de estos registros que se ocupan del pasado histórico y, en función de nuestros propósitos, creemos posible distinguir cuatro modalidades básicas:

- a) Los relatos que dan cuenta del acontecer histórico en el lenguaje cotidiano, con su rica polisemia, y que se transmiten oralmente en los circuitos más diversos o, en nuestros días, por los medios de comunicación. Son creídos en base al reconocimiento que goza su narrador; sin que medie ninguna forma de demostración. No tienen necesariamente que estar narrados desde el presente¹; pero sus principales fuentes siempre son otros relatos que narran el presente. Además, por su carácter asistemático, incorporan

las más diversas manifestaciones de la cultura y se conservan a través de la memoria o imaginario social. En estos relatos el pensamiento se aplica a la experiencia vivida, propia o ajena, en este último caso, a fin de orientarse en la experiencia propia. En este sentido, tienen siempre un fuerte contenido pragmático; en verdad, son estilizaciones que orientan la acción colectiva. Pese a las dificultades que ello entraña, ubicaríamos en este tipo de relato al mito, la tradición oral, el testimonio y la crónica. También, cierta producción historiográfica de gran circulación o “de divulgación”, con cierta elaboración, pero sin pretensiones de cientificidad y con un acentuado componente ideológico –no en el sentido de falsa conciencia: sino como representación que no disimula su compromiso con intereses particulares.

- b) La historia científica cuya nota dominante es el carácter objetivo que le confiere el recurso a la contrastación empírica. Entiéndase bien, “objetividad” no significa “neutralidad valorativa”, porque toda demostración empírica es posible en el marco de una teoría y, en el, campo de las Ciencias Sociales, la teoría siempre está filtrada por elementos normativos. “Objetividad” sólo significa que las explicaciones históricas pueden ser sometidas al juicio crítico de los otros investigadores, en tanto que se efectúan en base a encadenamientos o interrelaciones de hechos que se subsumen en leyes de diversa generalidad. No hace falta extendernos respecto de la circulación restringida que tienen las explicaciones científicas de la historia; aunque pueden influir sobre los relatos distinguidos en el punto anterior, por compartir el carácter narrativo².
- c) Un tercer tipo de relatos referidos al pasado histórico es el ficcional, en sus diversos géneros, cuyo rasgo distintivo respecto de los anteriores es su expresa renuncia a atenerse a los hechos tal como sucedieron o, en otros términos, su falta de pretensión de verdad, en cualquier sentido que esto pueda ser entendido. Ello es así porque los relatos de ficción

histórica si bien pueden incluir datos aceptados por la ciencia histórica, no pretenden explicitarlos en forma teórica o conceptual; sino recrearlos en una estructura narrativa. Ahora bien, estas ficciones pueden percibir las alternativas de la experiencia histórica del presente de un modo más desprejuiciado que la ciencia, es decir, son más receptivas para captar los cambios y, en este sentido, más próximas a dicha experiencia. Por ello, sus lecturas del pasado pueden ajustarse más al “espíritu” o a las necesidades del presente y, en consecuencia, ser sumamente productivas³.

- d) Por último, otra modalidad discursiva referida al pasado es la reflexión o interpretación filosófica, que se caracteriza por orientarse a determinar o develar el sentido de los hechos. Es un tipo de interrogación que se articula en términos conceptuales, que no requiere demostración empírica y que aspira a la verdad o, al menos, a encontrar una respuesta debidamente justificada y razonable. Por un lado, está predeterminada por los otros discursos antes aludidos, ya que los hechos históricos le son referidos por ellos; pero, por el otro, es una articulación de las diversas manifestaciones de una cultura o, al menos, una interrogación raigal por su sentido⁴.

Ahora bien, este extenso *excursus* metodológico se justifica por las consecuencias que acarrea la falta de distinción de estas cuatro modalidades discursivas: en modo alguno creemos que cáela una de ellas se halle exenta de influencias por parte de las otras. Pero lo que nos parece completamente ilegítimo es responder la pregunta por el sentido de la época actual recurriendo a argumentos políticos o empíricos, porque se trata de una cuestión filosófica que las distintas corrientes conciben como reflexiva, hermenéutica, crítica o metalingüística; pero en todas ellas las afirmaciones que se formulan aspiran siempre a trascender las circunstancias en que se producen⁵, requieren una justificación conceptual y no constituyen orientaciones para la acción inmediata. En cambio, los argumentos políticos, los que se emplean para sumar voluntades en pro de una causa, son simplificaciones de problemas complejos, como todos los mensajes que aspiran a lograr una considerable difusión social. Por otra parte,

están determinados por las necesidades inmediatas de la acción o, en otros términos, responden a las alternativas de la experiencia vivida –como hemos sostenido al caracterizar al primer tipo de discurso que hemos distinguido, en el que se inscribe el discurso político. En lo que respecta a los argumentos que se apoyan en comprobaciones empíricas, tampoco pueden emplearse para discutir una cuestión referida al sentido, porque suponen siempre que ésta ha sido resuelta “a sus espaldas”; por alguna conceptualización teórica que, en definitiva, es dependiente de una postura filosófica.

1.2.2. Definido por el carácter filosófico de la pregunta por el sentido de la actual época histórica, es necesario subrayar que la consideración filosófica de la historia implica una comprensión del tiempo, porque éste es el medio en el que se desenvuelve la historia.

Los problemas filosóficos que ha planteado el tiempo son numerosos. En este contexto, sólo nos interesa reparar en que las repuestas a la pregunta que consideramos suponen sendas comprensiones de la trama del pasado, el presente y el futuro, en un estricto sentido histórico, es decir, prescindiendo de los otros aspectos del problema filosófico del tiempo.

En consecuencia, para comprender las respuestas a la pregunta por el sentido de la época actual, tendremos que considerar cómo es entendida la dimensión temporal de la historia y, en especial, reparar en los problemas que se plantean al pensar esta cuestión en Latinoamérica.

1.3. En otro orden, respecto del problema del contexto en que se formula la pregunta, partimos de un doble rechazo: por un lado, de la “teoría del reflejo”, que reduce el texto a las condiciones “materiales” en que se produce y, por el otro, de una postura “intradiscursiva”, que reduce el texto a relaciones discursivas. Entendemos que todo texto ordena, dispone, significa o traspone al plano simbólico las condiciones no discursivas en las que es producido; pero esto se efectúa mediante la apropiación de otros textos, en lo que Barthes llamaba la

“intertextualidad”. En este sentido, importa tener en cuenta cómo en el plano filosófico se recuperan aquellos discursos que mantienen una relación más directa con la experiencia vivida. Esta dimensión intertextual adquiere especial significación en el caso de la Filosofía Latinoamericana, ya que ésta presupone una particular relación con nuestra cultura y, por consecuencia de lo anterior, con la Historia de la Filosofía, por lo que, de algún modo, se inscribe en dos tradiciones heterogéneas.

1.4. Otra cuestión que nos planteamos es la referida a los antecedentes de la pregunta, es decir, cómo otras épocas se han interrogado por su sentido o, en otros términos, de qué forma se situaron frente a su presente.

Al respecto, encontramos una sugerente observación en un trabajo de Foucault en el que considera el texto kantiano *¿qué es la Ilustración?* Foucault distingue tres modos posibles de preguntarse por el presente: en el primero, “puede ser representado como perteneciente a una cierta era del mundo, distinta de otras, a través de características que le son inherentes, o separado de otras por algunos acontecimientos dramáticos”; en el segundo “el presente puede ser interrogado intentando descifrar en él los signos precursores de un acontecimiento venidero” y en el tercero, “puede ser analizado como un punto de transición, hacia el nacimiento de un nuevo mundo”⁶. Foucault concluye que la forma en que Kant se pregunta por la *Aufklärung* es enteramente distinta, dado que “analiza solamente la pregunta sobre la realidad contemporánea. No está buscando, para entender el presente, la base de un todo o una realización futura. Está buscando una diferencia”⁷ y, en consecuencia, la “novedad” del texto kantiano consistiría en una “singular reflexión filosófica en torno al ‘momento presente’, en su diferencia histórica”⁸.

Este modo de interrogar por el presente responde a la comprensión epocal que la Modernidad forjó de sí misma, como ruptura con el pasado y apertura al futuro, manifestándose ambas en la novedad del presente.

En este sentido, nos preguntamos cuál es la actitud de la interrogación por la época actual, porque si bien ésta es vivida como “una experiencia de crisis”, su significado dista de ser unívoco y, por ende, en dicha actitud hay una anticipación del sentido de la crisis.

1.5. Por otra parte, toda comprensión histórica se efectúa desde un horizonte determinado, que es el resultado de una apropiación del pasado operada desde las expectativas del presente, en lo que Gadamer denomina una “fusión de los horizontes”⁹. Por lo tanto, la interrogación por el presente está siempre determinada por una tradición, que se ha hecho propia y que será preciso considerar para establecer el sentido de dicha interrogación.

1.6. Por último, entre los alcances de la pregunta que consideramos se destacan los contextos en los que se la supone implícitamente respondida. Tal vez, sea esta cuestión la que le confiere un interés que no se reduce a lo teórico, en la medida en que en esos usos se informa la experiencia histórica contemporánea. Al respecto, hay que reparar cómo en el discurso político se “filtran” las distintas comprensiones del presente.

2. Respuestas centrales a la pregunta por el sentido de la actual época histórica

En esta segunda parte consideraremos algunas interpretaciones del problema que tratamos, que provienen del horizonte cultural de los países centrales y que, en cierta medida, polarizan el debate en nuestro medio.

2.1. Nuestro punto de partida –de acuerdo a lo que hemos sostenido en 1.2.2– es la comprensión del tiempo que subyace a las distintas interpretaciones filosóficas del presente. Al respecto, Carlos Cullen introduce una clarificadora distinción al contraponer dos modos de relación entre el pasado, el presente y el futuro, que se corresponden con las comprensiones modernas y posmodernas de la trama temporal y, por ende, de la historia.

“Es posible relacionar el presente al pasado –dice Cullen–, sólo cuando el presente queda opuesto al futuro, y el pasado desligado de esta oposición”¹⁰. Esta es la comprensión moderna del tiempo, en la que detrás de la enfática ruptura con el pasado, hay una apropiación de éste por el presente. A su vez, el presente se opone al futuro, en la medida en que éste es concebido como la realización de un progreso ilimitado, que hace del presente un tránsito hacia éste último. Pero la apropiación del pasado por el presente reviste el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, es decir, suprime, conserva y supera, con lo cual el pasado queda comprendido o subsumido en el presente.

“Lo posmoderno, en cambio –agrega Cullen–, está preocupado por la relación del presente con el futuro. Pero esta relación sólo es posible cuando el pasado está opuesto al presente, y el futuro desligado de esta oposición”¹¹. Podemos advertir, entonces, una clara inversión del sentido de la trama temporal, que constituye la comprensión epocal de la posmodernidad. Para esta comprensión, el pasado ha sido cancelado en su sentido histórico, ha sido consumado, superado de un modo no dialéctico, no procesual y, por lo tanto, no gravita sobre el presente; pero a la vez el futuro se ha autonomizado y ya no suscita la acción del presente.

2.2. Ahora bien, las interpretaciones del sentido de la actual época histórica, sustentadas en sendas comprensiones del tiempo, se pueden organizar en torno al debate “Modernidad versus Posmodernidad”.

En dicho debate lo que está en cuestión es si la época actual guarda cierta continuidad con la Modernidad o si, por el contrario, está signada por una ruptura tal que justifica el prefijo “post”. Ambas posiciones parten de una crítica o, al menos, abandono de la concepción moderna del sujeto. Punto de partida que, por otra parte, caracteriza al pensamiento filosófico del siglo XX.

Entre quienes defienden la continuidad de la tradición moderna se destaca Habermas, quien en su “reconstrucción” del discurso filosófico de la Modernidad

exhibe el procedimiento característico de ésta última: reelaborar el pasado desde el presente, mediante el carácter emancipador de la crítica, para poder así entrever el futuro. Habermas traza el derrotero de la racionalidad moderna, a la que pretende salvar de sus detractores, quienes permanecerían en los límites de la racionalidad subjetiva. Al respecto, afirma que “no podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de postilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contrailustración”¹². En consecuencia, el proyecto teórico habermasiano radica en fundar un nuevo modelo de racionalidad, que se sustraiga a las críticas planteadas al sujeto moderno, porque –afirma Habermas– “lo agotado es el paradigma de la filosofía de la conciencia. Mas si ello es así, con el paso al paradigma del entendimiento intersubjetivo han de poder quedar disueltos también tales síntomas de agotamiento”¹³, es decir, las críticas a la racionalidad subjetiva moderna. Por nuestra parte interpretamos que este proyecto, que podríamos denominar “neoiluminista” o “neomoderno”, repone el afán hegemónico de la Filosofía, ahora entendida como pragmática universal.

El punto de vista antitético en el debate sobre la Modernidad no sólo afirma el agotamiento de ésta: sino que también pone en duda su supuesto carácter emancipador y, en este sentido, aunque con matices diferenciales, tiene una actitud positiva frente a la época actual o, al menos, sostiene la futilidad de la crítica.

Entre los representantes del “posmodernismo filosófico” podemos mencionar a Vattimo, quien sostiene que “la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva ‘iluminación’ que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los ‘fundamentos’, los cuales a menudo se conciben como los orígenes de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan

y se legitiman por lo común como ‘recuperaciones’, renacimientos, retornos”¹⁴. Es decir, la Modernidad se caracterizaría por esa relación del presente con el pasado, en la cual el primero busca la superación del segundo.

Justamente, Vattimo destaca la centralidad de la idea de superación en el paradigma moderno y le opone el término heideggeriano *Verwindung*, como guía para pensar filosóficamente la posmodernidad. Al respecto afirma que “*Verwindung* es la palabra que Heidegger usa (...) para designar algo que es análogo a la *Ueberwindung*, la superación o rebasamiento pero que se distingue de ésta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del ‘dejar atrás’ que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos”¹⁵. Es decir, para pensar la época actual la idea de superación ya no resulta pertinente, porque el pasado ha perdido su vigencia histórica. Es más, Vattimo agrega que “lo pormoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del fin de la historia, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado: no importa) de la historia misma”¹⁶. Esto pone de manifiesto que la comprensión posmoderna del tiempo implica la disolución misma de la historicidad.

En suma, en las dos posiciones se encuentran múltiples resonancias de la percepción de la época actual. Simplemente, hemos querido poner de manifiesto que las interpretaciones del presente se apoyan en sendas comprensiones del tiempo histórico y son otras tantas definiciones de los términos de la pregunta aludida. En efecto, en el paradigma moderno, la linealidad, la unidad y la unidireccionalidad del tiempo configuran una historia progresiva, universal y apodíctica, en la que el presente se renueva en forma permanente. En cambio, para un enfoque posmoderno la época actual está signada por la ruptura que se expresa en el prefijo “post”; la historia ha concluido y la trama temporal se ha discontinuado, instalándose un “presente perpetuo”, como sugiere Jameson¹⁷.

Por otra parte, las diferentes posiciones en el debate mencionado son también definiciones frente a las configuraciones actuales de la democracia, el

capitalismo y lo que se ha dado en llamar “el nuevo orden internacional”¹⁸. Pero cabe subrayar que dicho debate, que es de principio de los ‘80, en modo alguno agota las interpretaciones filosóficas de la actual época histórica, en tal caso, su efecto principal es polarizarlas.

En el plano ideológico-político, con sus supuestos filosóficos, el neoconservadurismo norteamericano, expresado en forma teórica por Daniel Bell y de un modo propagandístico por Francis Fukuyama, representa otra respuesta a la situación actual, que ha tenido una amplia difusión.

3. Experiencia, memoria y perspectiva¹⁹

En esta última parte queremos sugerir algunas líneas para pensar la pregunta por el sentido de la actual época histórica, desde la perspectiva latinoamericana, teniendo en cuenta el alcance que le hemos atribuido y los supuestos más generales de las respuestas “centrales” que hemos insinuado.

3.1. La idea de experiencia²⁰ denota una relación de proximidad con las diferentes manifestaciones de la vida humana. La experiencia es lo que se ha vivido y, por ende, conocido de un modo originario y, en este sentido, tiene siempre algo de intransferible; pero a la vez siempre está mediada por el lenguaje que, al nombrarla, la significa, le confiere sentido y hace que éste sea susceptible de transmitirse y que, en consecuencia, la experiencia trascienda su situación.

Ahora bien, a nosotros nos interesa la experiencia en su dimensión histórica y, por ende, colectiva. Así entendida, la experiencia remite al problema del sujeto: ¿quién es el que hace la experiencia? ¿Cuál es su estabilidad? ¿Cuál es el reaseguro de su permanencia en el devenir?

En tal sentido, la experiencia histórica es el modo de enfrentar los aspectos de la vida cotidiana que se construyen en forma colectiva. Esta experiencia se articula en relatos fragmentarios y circunstanciales, cuya vigencia está dada por su

eficacia pragmática, es decir, por su capacidad para organizar los actos humanos y conformar a los sujetos colectivos, a través de la construcción de identidades²¹. En verdad, siempre hay una pluralidad de experiencias que responden a otras tantas formas de vida, de intereses, de posiciones sociales, etc.

Por lo expuesto, la constitución de los sujetos sociales es un efecto discursivo, porque las identidades tienen en última instancia un carácter narrativo²², es decir, se construyen mediante relatos que articulan la experiencia pasada y orientan la acción del presente. Estos relatos en su forma más organizada son proyectos colectivos.

A su vez, esas identidades son cristalizaciones de sentido de las diferentes experiencias e implican, por un lado, distintas formas de saber: desde las técnicas de los oficios y las profesiones hasta las pautas morales y las costumbres y, por el otro, sendas formas de poder: modos de organización y de relación intra e intergrupar, criterios de autoridad, etc.. Formas de saber y poder que se hallan en permanente transformación, como consecuencia de los cambios históricos.

En consecuencia, el pasado, en las distintas formas en que es rescatado desde el presente, constituye las experiencias que conforman a los distintos sujetos sociales y estos no tienen otra estabilidad que la puesta en juego en sus intervenciones históricas. Pero más allá de las mudanzas y las reinterpretaciones, hay una memoria que atesora las gestas colectivas.

3.2. La memoria, revalorizada como fuente²³, en el marco de la crisis de los grandes relatos²⁴, que implica la disolución de la unicidad de la historia y el surgimiento de las historias, es también un saber autónomo que, en determinadas circunstancias, se sustrae a la reelaboración conceptual e insiste emergiendo como intertexto²⁵, casi al modo sintomático de la repetición psicoanalítica.

Los relatos que articulan la experiencia –el primer tipo de discurso que hemos distinguido en 1.2.1.– sedimentan en el imaginario social bajo la forma

de la memoria. Además, en una sociedad determinada, tampoco hay una sola memoria; sino tantas como identidades colectivas puedan reconocerse.

3.3. La perspectiva latinoamericana se caracteriza por tematizar la tensión y la ambigüedad emergentes de nuestra particular inserción en la cultura occidental. En lo que aquí respecta, se puede pensar como una lectura filosófica que tiene un doble propósito: por un lado, construir su horizonte a partir del entramado discursivo que, en forma deliberada o no, menta nuestra experiencia histórica y, por el otro, desde ese horizonte interpretar la Historia de la Filosofía.

La crisis de la Modernidad no nos es exterior, pero su significado debe ser pensado desde nuestra experiencia histórica abierta como horizonte de comprensión. Desde la perspectiva latinoamericana, la comprensión del tiempo histórico no puede significar el olvido de un pasado superado y la confianza en un futuro asegurado; ni tampoco, el goce de un presente que hubiese consumado las promesas del pasado y anulase todo futuro –ver 2.1. Ello es así porque nuestro pasado, el que pervive en la experiencia y la memoria históricas, es “una herida que no sutura”²⁶. En este sentido, no se trata, como a veces se quiere interpretar, de exhumar el pasado precolombino, ni de hallar “los orígenes” huidizos: sino de tener presente que si bien somos parte de Occidente, de su expansión moderna, tanto desde el punto de vista fáctico como desde el simbólico o cultural, también es cierto que nuestra “integración” se efectuó sobre la base e interpretaciones unilaterales, al estilo de la dicotomía sarmientina, que pretendieron negar la experiencia histórica popular.

Como dijera Rodolfo Kusch, “en materia de ciencias para la vida, nos falta en América aún una larga edad media”²⁷, es decir, nos falla ese proceso de fusión de tradiciones que dio lugar a la cultura occidental, por ello la cultura latinoamericana arrastra esa impronta ambigua generada por el “encuentro –¿o desencuentro?– de culturas”; que tuvo lugar con la Conquista y Colonización.

La filosofía, desde la perspectiva latinoamericana, tematiza su contexto mediante la apropiación intertextual del entramado discursivo que constituye

nuestra cultura. Esta, entonces, no es un “tema” u “objeto”: sino un horizonte de comprensión, la apertura y el límite, de dicha perspectiva. Lo contrario a esto es una Filosofía descontextuada y repetitiva.

Ahora bien, la pregunta por el sentido de la actual época histórica, desde esta perspectiva que insinuamos, se inscribe en un horizonte ambigüo, como nuestra cultura: por un lado, el de la crisis de la Modernidad y, por el otro, el de la crisis de los proyectos generados a partir de nuestra experiencia, con su anhelo de justicia social y liberación nacional.

En consecuencia, nuestra crisis no es enteramente reductible a los términos de la que atraviesa la cultura moderna europea y obviar esta diferencia implica suscribir los intentos fundacionales, más o menos logrados, de “dar vuelta la página de la historia”, que suponen siempre el propósito de negar de un modo unilateral nuestra ambigua inserción en Occidente y en su Modernidad. Y ya sabemos que lo negado, emerge una y otra vez.

Por lo tanto, pensar la época actual, en el horizonte de nuestra cultura, implica rescatar la actualidad de la experiencia pasada en lo que hace a sus expectativas incumplidas y volver a articular un relato que construya un nuevo sujeto, porque como bien observaron Daniel Carbone y Ana Zagari, “un mundo mejor es posible, pero de ningún modo necesario”²⁸.

Notas

¹ Por lo tanto, no se identifican con lo que Hegel llamó “historia inmediata” (Cf. *Lecciones de Filosofía de la Historia*, trad. J. Gaos, Madrid, Alianza, 1980. Introducción Especial, Cap. I, “Las distintas maneras de considerar la historia”).

² Respecto del carácter narrativo de la historia, cf. P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, trad. A. Neira, Madrid, Cristiandad, 1987, Tomos I y II y “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo, *Texto, testimonio y narración*, trad. V. Undurraga, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1983.

³ En este sentido nos preguntamos qué immortaliza al *Facundo* en nuestra literatura; su aguda indagación sociológica o la plasticidad de su forma ensayística que le permite estilizar una época, más allá de la “verdad de los hechos”. Por otra parte, el *Facundo* inaugura no sólo nuestra literatura, sino también una tradición ensayística que en América Latina será muy transitada. La ubicación del ensayo dentro de la tipología que sugerimos es problemática, porque es un género que por su ductilidad se puede aproximar a los distintos tipos de registros que distinguimos. Así, podemos encontrar un “ensayo de ideas”, un “ensayo literario”, un “ensayo histórico” e incluso un “ensayo filosófico”.

⁴ Al respecto es preciso efectuar una aclaración: la forma paradigmática de la Filosofía, desde los griegos hasta Hegel, ha sido el sistema; pero ya no lo es. La crisis de la Modernidad es también la crisis de la pretensión filosófica de hallar una fundamentación absoluta y una exposición sistemática de la verdad. Esto se pone de manifiesto, entre otros aspectos, en el lugar que la Filosofía contemporánea ocupa en la cultura europea, que está muy lejos de tener la centralidad que la Filosofía tuvo en el pasado. Por otra parte, en nuestra cultura, la Filosofía nunca ocupó ese lugar preeminente que se le reconoció en la tradición europea. La “normalización filosófica”, en tanto proyecto pedagógico, fue un punto de inflexión, porque a partir de ella la Filosofía se va a encerrar en el espacio académico desvinculándose de las otras manifestaciones de la cultura. Este hecho es particularmente significativo para pensar el problema de la “Filosofía Latinoamericana” y lo retomaremos en la tercera parte de este trabajo.

⁵ Al respecto, Ricoeur observa que “se llega a decir que la obra filosófica disimula su situación social y política. Pero disimular no significa en modo alguno mentir. Esta disimulación sólo sería una falsa conciencia si pretendiera justamente enunciar su situación. ‘Disimula’ porque no quiere decir en qué época ha nacido, qué medio social expresa; es otra cosa lo que quiere decir. Se pregunta: ¿Qué es real? ¿Qué es la *physis*? ¿Qué es una idea? ¿Qué es la trascendencia? En eso la filosofía está muda sobre su situación, y el mutismo del filósofo sobre su propia situación —de clase u otra— es el que genera el desinterés de su pregunta. Su pregunta disimula su situación porque su situación ha quedado algo así como trasmutada en pregunta desinteresada. Disimula porque supera, porque trasciende.” (“Historicidad e Historia de la filosofía”, *Política, sociedad e historicidad*,

trad. M. Prelooker *et al.* Buenos Aires, Docencia, 1986. p. 93). En otro orden, es en este sentido que interpretamos el concepto de “universal situado” acuñado por Mario Casalla (de este autor Cf. *Razón y Liberación*. Notas para una filosofía latinoamericana, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 15; *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre*. Un estudio sobre Martín Heidegger, Buenos Aires, Castañeda, 1977, pp. 101-108 y “Más allá de la ‘normalidad filosófica’, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 11 (1986), pp. 9-26.

⁶ M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración?”, trad. de Gustavo Bruzzone, *No hay derecho* 4 (1991), p. 13.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ Cf. H.G. Gadamer. *Verdad y Método*, trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 372 ss.

¹⁰ C. Cullen, “Ética y posmodernidad”, *¿Posmodernidad?*, Buenos Aires, Biblos, 1988, p. 156.

¹¹ *Ibid.*

¹² J. Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, trad. M. Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 353.

¹⁴ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. A. L. Bixio. Barcelona, España, 1990, p. 10.

¹⁵ *ibid.*, p. 145.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ Cf. F. Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, H. Foster *et. al.*, *La posmodernidad*, trad. J. Filba, Barcelona, Paidós, 1986, pp. 178 ss.

¹⁸ Para una lectura filosófica del “nuevo orden internacional”, véase *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 17 (1992).

¹⁹ Los conceptos de “experiencia y “perspectiva” forman parte del pensamiento de Enrique Hernández, que conocimos en el Centro de Estudios de Pensamiento Latinoamericano (CEPLA). No sabemos hasta dónde el uso que haremos de ellos coincide con el que hace Hernández.

²⁰ El concepto de experiencia tiene una rica trayectoria filosófica, que Gadamer expone en *Verdad y método* (op. cit., pp. 421-439). Nosotros nos separamos de Gadamer por el peso abrumador que le asigna a la tradición que, en el límite, cancela la posibilidad de la crítica y la reinterpretación.

²¹ Hemos trabajado el tema de la "Identidad cultural en la filosofía y el pensamiento argentinos", en el marco de una Beca de iniciación del CONICET y, actualmente, analizamos algunos tópicos de la cultura argentina en torno a los cuales ha sido pensado el tema mencionado, como parte de un proyecto de Beca de Perfeccionamiento.

²² El carácter narrativo de la identidad es defendido por Ricoeur (ver "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", *Texto, testimonio y narración*, op. cit., p. 86).

²³ Al respecto, ver J. Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

²⁴ Nos referimos a la conocida tesis de Lyotard (Cf. J.F. Lyotard, *La condición posmoderna*, trad. M. Antolín Rato, Madrid, Cátedra, 1987).

²⁵ Como ejemplo pensamos en la emergencia de nuestro pasado inmediato en la narrativa, la producción cinematográfica y las letras de la música popular de la década del '80.

²⁶ Como nos señalara Jorge Bolívar al exponer las ideas centrales del presente artículo, en el Seminario de la AFLYC.

²⁷ R. Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette 1977, p. 231.

²⁸ D. Carbone y A. Zagari, "Paradojas posmodernas", *¿Posmodernidad?*, op. cit., p. 81.