

ARGENTINA Y LATINOAMÉRICA: ALGUNAS CATEGORÍAS FILOSÓFICAS PARA SU CONCEPTUALIZACIÓN SURGIDAS EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Clara Alicia Jalif de Bertranou¹

*Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
cajalif@gmail.com*

RESUMEN

Se parte de la siguiente tesis: la estrecha vinculación entre filosofía y política en la Argentina y Latinoamérica. Con este fin se analiza la emergencia de algunas categorías de análisis filosófico surgidas en la segunda mitad del siglo XX. Se toma como inflexión el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba (Argentina), en 1971, con el surgimiento de la llamada Filosofía de la Liberación. A continuación se alude a posiciones sostenidas en los años 90 ante tres cuestiones: la modernidad, la modernización y la posmodernidad. Finalmente, se hace referencia, en forma breve, a los planteos de la filosofía intercultural.

Palabras clave

Argentina y Latinoamérica, filosofía, segunda mitad del siglo XX, nuevas categorías filosóficas.

ABSTRACT

We start with the following thesis: the narrow relationship existing between philosophy and politics in Argentina and Latin America. With this aim, we analyze the emergence of some categories of philosophical analysis that appeared during the second half of the 20th century. We take as point of inflection the Second National Congress of Philosophy carried out in Córdoba, Argentina, in 1971, with the appearance of the so-called Philosophy of Liberation. Following this we allude to the different positions maintained in the 90s over three issues: modernity, modernization and post-modernity. Finally, we make a brief reference to proposals of intercultural philosophy.

1 Docente e investigadora CONICET / Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

Key words

Argentina and Latin America, philosophy, second half of the 20th century, new philosophical categories.

1. Antecedentes decimonónicos

Desde los días de la Independencia la cultura argentina y latinoamericana ha estado acompañada de reflexiones de carácter filosófico no ajenas a los intereses nacionales, directa o indirectamente expresados. En general suele remitirse a la generación romántica de 1837 el interés expreso por forjar una filosofía que sirviese a la Nación. Sin negar la apreciación, evidentemente comprobable, cabe decir que en décadas anteriores se advirtió que la forja de un nuevo país debía estar asociada a ideas filosóficas que no podían ser las coloniales, de cuño escolástico. De este modo la Ideología cumplió el primer ciclo de enseñanza de la filosofía, cuyo destino fue sentar las bases para la construcción de la ciudadanía que se precisaba. Si el andamiaje era foráneo, la intencionalidad era local y de carácter político. Figuras de ese momento fueron Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero, Diego Alcorta y Luis José de la Peña.² Similares consideraciones pueden hacerse sobre las ideas filosóficas que atraviesan el siglo XIX en su totalidad, no necesariamente desde los claustros, pero sí para la acción. Por otro lado, inscripta dentro de un modelo de país proveedor de materias primas, la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires fue un hecho resistido por la clase política, nacida con modestos recursos. No obstante, en 1895 comenzó a dar sus primeros pasos, donde la filosofía tuvo la marca del racionalismo y del positivismo finisecular, proyectada hacia los primeros lustros del siglo XX, aunque ya con síntomas de debilitamiento, y el florecer de nuevas orientaciones. En la misma época se manifestó lo que se ha llamado krauso-positivismo, que indica el paso de un liberalismo de tipo individualista a uno de tipo "solidarista" -inspirado por el filósofo alemán Karl Krause (1781-1832)- en manos de una "burguesía liberal conservadora de carácter progresista".³ Todas estas orientaciones tuvieron, en fin, carácter reformista.

2 Véase nuestro prólogo en DE LA PEÑA, Luis José. *Lecciones de filosofía. 1827*. Primera edición y prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2005, pp. 17-52.

3 Sobre estos temas pueden consultarse ROIG, Arturo Andrés. *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla (México): Cajica, 1972; *Los krausistas argentinos*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: El Andariego, 2006.

2. El ingreso al siglo XX

La reacción antipositivista, que no tardaría en llegar con el nacimiento del siglo XX, efectuada bajo el llamado “espiritualismo” dentro y fuera de los ámbitos académicos, tuvo también su sello germinal al calor de acontecimientos políticos, sociales y económicos. Una lectura de carácter “interno” de las producciones discursivas daría la impresión de que la creciente profesionalización de la filosofía produjo una autonomización del campo del saber. Si bien se ganó en lo que podría considerarse el camino hacia la discutida “normalidad filosófica”, una lectura abierta al contexto de la época y de las acciones de sus emisores permite situar en una dimensión política y social los contenidos y las finalidades. En los precursores del siglo XX, como José Ingenieros y Alejandro Korn, es evidente, pero también lo es en aquellos que discursivamente se empeñaron en elaborar un cuerpo filosófico que parece alejado de las contingencias históricas, cuestión que no se ha espigado en sus profundidades y amplitud. Con ello queremos plantear las labores que tiene aún por delante la historiografía filosófica argentina y continental bajo la premisa de que todo texto tiene su contexto y que éste no es externo a aquél, como no lo es la dimensión simbólica de todo entramado cultural que yace en cualquier texto: filosófico, literario o científico. Este asunto no invalida las lecturas “internas”, pero las enriquece y las sitúa en una urdimbre que permite una mayor comprensión.

Que la filosofía no ha sido inmune a su época lo sabemos desde la cicuta bebida compulsivamente por Sócrates, quien más allá de toda leyenda parece haber sido espejo y crítica de su tiempo. Lo fueron en nuestras tierras publicistas de la talla de Alberdi y Sarmiento quienes, en su condición de clásicos, son aún fuentes de estudios efectuados desde diferentes perspectivas. El margen de contingencia que rodea al filósofo también reposa en la adquisición y expresión de sus conocimientos, por lo cual parece más apropiado antes que hablar de filosofía como un todo cerrado, hablar de filosofar como acción y marcha del pensamiento.

La palabra de Alberdi y Sarmiento tuvo tal fuerza que halló un eco serpenteante a lo largo de las expresiones filosóficas durante más de un siglo. Sarmiento fue quien adoptó, como bien sabemos, las categorías de civilización y barbarie, pero ellas traspasaron desde entonces al personaje para convertirse en verdaderos dispositivos clasificadores de todo registro cultural del que pocos se apartaron en la práctica académica y en la faena escrituraria cuando la filosofía devino saber profesional. La “universalidad” de las ideas seguía teniendo una intencionalidad local en una sociedad de abiertas

contradicciones y no poca degradación materialista. Fue así que la axiología y la antropología ocuparon un lugar dominante en las primeras décadas del siglo XX que podría ser explicativo de este fondo preceptista y pedagógico enunciado por la *intelligentzia* a los fines de disciplinar la instintividad en una estratificación ontológica que culminaba en el espíritu. Una larga línea que, a pesar de sus modulaciones y rupturas, seguía la marcha de la secularización comenzada en los inicios del siglo XIX. Los espacios académicos en la primera mitad del siglo XX no fueron inmunes a la cotidianeidad y la historicidad, donde se produjeron discrepancias y enemistades, a pesar de que no son distinguibles fácilmente en la factura filosófica de los escritos, donde parece sobrevolar la ahistoricidad. Se percibe que ciertas tendencias en el plano filosófico y político marcaron ese devenir, que debió ser lo suficientemente desapacible como para tardar más de medio siglo la realización del I Congreso Nacional de Filosofía, organizado por la Universidad Nacional de Cuyo en marzo/abril de 1949. Las *Actas*⁴ muestran claramente dos líneas de pensamiento ancladas radicalmente en diferentes supuestos: la tradición escolástica por un lado, y el existencialismo por otro. Pero, además, el marco político que rodeó al mismo, bajo el gobierno peronista, potenció las diferencias en el plano personal e ideológico que ya venían de tiempo atrás, con repercusiones en los vaivenes institucionales, desnudados con el golpe de estado cívico-militar, en 1955 que derrocó al gobierno constitucional.

3. La emergencia de nuevas categorías filosóficas al promediar el siglo XX

Hacia el inicio de la década del 60 un sentimiento de frustración originado por la penosa situación económica de pauperización creciente, el fracaso de los regímenes políticos, la dictadura que imperaba en la Argentina y en distintos países de la región, la bipolaridad del poder internacional, la guerra en Vietnam, el fracaso de las políticas desarrollistas, la Teoría de la Dependencia, la Revolución Cubana, además de los propios movimientos de protesta en los países hegemónicos –entre tantos otros hechos–, originaron un clima de gran influencia en las ciencias sociales que revirtió también en las Humanidades y en la Teología. Desde entonces ya no fue posible pensar la Argentina fuera del contexto latinoamericano y su situación fue analizada bajo las categorías de “centro / periferia”

4 *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía. 1949.* 3 v. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.

para explicar las relaciones asimétricas dentro de una estructura de poder internacional y local.⁵

En 1971 se efectuó el II Congreso Nacional de Filosofía organizado por la Universidad Nacional del Córdoba. Es allí donde tomó estado público la revisión crítica de la filosofía que se estaba gestando desde hacía unos años. Aunque no nos ha sido posible hallar documentación que, fuera de las *Actas*⁶, nos permita dar cuenta de lo que más allá de ellas sucedió, entendemos que una selección de ciertos trabajos nos ayuda a avizorar el nivel de las discusiones acerca de la situación de la Argentina y Latinoamérica que fueron tomando cuerpo en los años posteriores.

3.1 Rodolfo Agoglia

Rodolfo Agoglia (1920-1985), quien para la fecha del II Congreso tenía ya una trayectoria reconocida, especialmente como estudioso de la filosofía antigua en la Universidad Nacional de La Plata, reflexionó a partir de la pregunta por el sentido, la función y la vigencia de la filosofía, situando a este saber como Antropología en tanto radical pregunta *en y por* el hombre, para lo cual destacaba la instrumentalidad que le confirió Max Scheler en tanto *medium* para llegar al conocimiento de la realidad y de lo absoluto. Retomando al Kant del *Manual de lecciones de lógica*, donde planteaba los “dos compromisos ineludibles: con la *humanidad* y con la *época histórica* en la cual cada sistema se elabora”, Agoglia calificaba a todo otro intento de filosofía como “evasión”. Decía:

Como saber de compromiso, la Filosofía debe inexcusablemente dar un mensaje para la humanidad en los términos impuestos por su propia época. Si no lo hace, es evasión, pues no hay ni

5 Para aclaraciones y delimitaciones conceptuales de lo tratado de aquí en más remitimos a SALAS ASTRAÍN, Ricardo (coordinador académico). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. 3 v. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. Para aspectos sistemáticos del pensamiento de algunos de los filósofos nombrados más adelante, puede verse: JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico*. Mendoza: EDIUNC, 2001.

6 *II Congreso Nacional de Filosofía. 1971. Actas*. 2 v. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1973. De aquí en adelante remitimos a esta edición como *Actas*. Con el inicio del Congreso se presentaron dos libros: AAVV., *II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de filosofía contemporánea*. T. I. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971; CATURELLI, Alberto. *II Congreso Nacional de Filosofía. La filosofía en la Argentina actual*. T. II. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1971.

ha existido –rigurosamente hablando-, filosofía especulativa o desinteresada: el vocablo ha significado pura y exclusivamente exigencia de objetividad en el conocimiento y desvinculación, en la actitud humana, de los intereses pragmáticos de la vida.⁷

En este sentido situaba a Descartes como “la primera evasión de ese compromiso con el intento de otorgar a la Filosofía una científicidad suprahistórica”, continuada por Leibniz y “el formalismo contemporáneo”. Dentro de este último reconocía tipos de formas de evasión filosófica de la realidad y de su compromiso: “el existencialismo”, “el ontologismo” y “el teoreticismo”, a los que agregaba “el metafisicismo” de raíz medieval y “el esteticismo”, fruto moderno de una filosofía “como forma literaria” ejercida sin “disciplina racional rigurosa” y como “mera opinión”. De este modo distinguía entre el metafisicismo y lo que consideraba una metafísica en tanto “expresión auténtica” como “saber concreto sobre el ser humano y su destino”. Lo fueron en este último sentido Platón, Aristóteles, Fichte, Schelling y Hegel. A su juicio, el saludable intento del existencialismo en denunciar a la metafísica tradicional –que no afectaría para Agoglia a la metafísica antigua- por el olvido del hombre y su dedicación al estudio del ente había terminado en “una evasión al reducir el problema de la existencia individual al ser-para-la-muerte, y la muerte como destino del *Dasein* concreto”. Decía Agoglia: “Lo que otorga autenticidad filosófica a la pregunta por el ser no es una supuesta o sobreentendida relación del ser con el hombre, sino una *indagación sobre el ser en función del hombre*”.⁸ Aquel extravío del existencialismo había sido a su vez un ontologismo, es decir, una indagación del ser por el ser mismo.

El teoreticismo, ya fuera como formalismo hipotético-deductivo o como estructuralismo, en su afán de científicidad lógica y formal, había desvinculado a la filosofía del mundo histórico y de las cuestiones concretas que afectan los intereses del ser humano. Restringiendo la reflexión a las esencias y anulando la subjetividad, había terminado por hacer desaparecer al “hombre concreto”. El mayor grado de esta evasión era para Agoglia el “formalismo lógico”, munido de un “esoterismo heurístico” y “matematicista” que redujo la investigación filosófica a una dimensión “aséptica y deshumanizada”. Para el autor, la “‘Filosofía auténtica’ [...] es y será siempre en su temple y vocación, *pregunta por el ser del*

7 *Actas*, t. I, p. 11.

8 *Ibid.*, p. 13. Cursivas del autor.

hombre, desde su mundo y la historia tal como lo atestiguan su origen y el inapreciable legado del pensamiento moderno”.⁹

Estas palabras constituyen una clara toma de posición ilustrativa de la evaluación negativa sobre la filosofía que venía practicándose en las décadas precedentes en la Argentina y en el mundo occidental de postguerras. Y bien amerita estimar que la filosofía transcurrida entre el I Congreso Nacional de Filosofía y el II Congreso no puede considerarse un transitar pacífico como se ha afirmado, no sólo por los aspectos conceptuales, sino también por las inclusiones y exclusiones que se dieron en el interior de las universidades argentinas, con su manejo político pendular.¹⁰

3.2 Rubén Dri

Rubén Dri (1929), con el título “Sentido, función y vigencia de la filosofía”¹¹, fue más allá en la explicitación por darle “carnadura” y sin ambages habló de revolución. La filosofía desde sus orígenes había estado “conectada con el tema de la liberación del hombre”: “un saber de salvación” que no excluyó la religión, los mitos y el arte. Donde había un deseo de liberación era porque había conciencia de una experiencia de alienación. Esa liberación había sido buscada por dos caminos: el conocimiento y la acción; la teoría y la praxis. El pensamiento griego por un lado, y el hebreo por el otro, expresaron modos de liberación. El decurso histórico, para Dri, había mostrado dos líneas y los intentos de simbiosis habían sido más oscilantes que equilibrados. La aceleración de los tiempos desde el siglo XIX en adelante obligaban al filósofo a replantearse su misión, por lo menos en seis tareas que indicamos sucintamente: 1. Pensar en función no del individuo sino de la comunidad. 2. Asumir “una actitud francamente encarnacionista” a partir “de la experiencia concreta del pueblo”, semejante a la función de “los profetas hebreos”. 3. Incorporar la “dimensión histórica en el meditar filosófico”. 4. Encarar “en forma decidida el problema de la revolución” para salir de la situación latinoamericana de alienación. 5. Un vuelco a la praxis. 6. Tener presente los elementos ideológicos en el sentido marxista y los condicionamientos inconscientes en el sentido freudiano que “asedian constantemente a todo filosofar”. Asignaba a la filosofía

9 *Ibid.*, p. 14. Cursivas del autor.

10 Véase la opinión distinta de LÉRTORA MENDOZA, Celina, *Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina*. En: RUBINELLI, María Luisa. Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2001, p. 18.

11 *Actas*, t. 1, p. 58-65.

en esa oportunidad no sólo la misión de interpretar el mundo, sino también “la voluntad de transformarlo”.

3.3 Diego F. Pró

En la Universidad Nacional de Cuyo, desde hacía décadas, Diego Francisco Pró (1915-2000) y Arturo Andrés Roig (1922) venían trabajando cuestiones acerca de la filosofía y el pensamiento argentinos. Aunque muy dedicado a la filosofía antigua y a la estética durante sus años de labor, ya en 1936 Pró había publicado un breve escrito sobre Ingenieros e igualmente comenzaba a escribir sobre la conciencia histórica en el Chaco, su lugar natal. Fue, en este sentido, un propulsor de los estudios regionales desde una perspectiva filosófica, dado que la misma labor desarrolló durante su magisterio en la Universidad Nacional de Tucumán y, más tarde, en la Universidad Nacional de Cuyo. En la década del cincuenta comenzó a elaborar trabajos sobre cuestiones hispanoamericanas y, además, dio a conocer un primer escrito sobre Alberto Rougès, filósofo tucumano al que estudió de modo integral en un libro.¹² Tres años después dio a conocer otra obra integral, esta vez sobre Coriolano Alberini.¹³ Escribió igualmente sobre figuras nacionales de importancia, como Sarmiento, Joaquín V. González, Juan Agustín García, Alejandro Korn, etc. Hacia 1971, cuando participó del II Congreso Nacional de Filosofía, tenía ya elaborado su esquema generacional de la filosofía argentina y concebido un plan de investigación que, encarado en equipo, estudiaría figuras de un modo monográfico recogiendo, con la mayor exhaustividad posible, los escritos para presentar las ideas fundamentales de los filósofos o pensadores. La intención de Pró era construir paulatinamente un cuerpo de conocimientos básicos que diera cuenta del haber filosófico del país. Su ponencia se titula “La filosofía argentina (Balance y perspectivas)” y en ella retomaba el título de aquel logrado estudio de Alejandro Korn donde colocaba también el gentilicio con sentido fuerte y afirmativo. Con la convicción de que todo pueblo tiene un conjunto de ideas de carácter filosófico acerca del sentido de la vida y la necesidad de dar respuestas a cuestiones límites, Pró consideró que era preciso rescatar las fuentes documentales que mostraban

12 Sobre la producción de Pró puede consultarse mi bibliografía “Diego Francisco Pró. Hitos de un quehacer intelectual”. En: AAVV., *Memoria gratiaque. Homenaje a Diego F. Pró en sus 75 años*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1990, p. 327-384. PRÓ, Diego F. *Alberto Rougès*. Buenos Aires: Imprenta López, 1957.

13 PRÓ, Diego F. *Coriolano Alberini. Vida, pensamiento y entorno*. Buenos Aires: Imprenta López, 1960.

ese bagaje y conjugarlos con el análisis crítico para la conformación filosófica del país. Criticó aquellos estudios que, ya avanzado el siglo XX, fueron encarados desde el concepto de “influencias” donde, con un modelo europeo, se trataba de ver simplemente la “calidad” de la recepción. Eran modos reductivistas de ejercer la historiografía y una subestimación de la inteligencia hispanoamericana, considerada meramente receptora: “... hay que prescindir del espíritu reductivo que supone la búsqueda de las influencias que coloca a los pensadores americanos en el lecho de Procasto de los moldes europeos”.¹⁴

Como pueblos con vocación civil con un conjunto de estimativas frente a los valores puros, con modos de realizarlos y cierto estilo de vida que alienta en todas sus creaciones culturales, Pró nunca dudó de la existencia de una filosofía argentina y americana, a la cual atribuyó el carácter de “síntesis espiritual que ofrece el pensamiento filosófico en estas latitudes...”. Especial cuidado puso en atender a lo que conocemos como concepciones del mundo, cosmovisiones y mundos vividos en tanto partes de las interpretaciones filosóficas surgidas y como aspectos a tener en cuenta para el enriquecimiento de la historiografía filosófica, no sólo nacional. Por otro lado, no fue tarea menor en Pró la articulación de dos conceptos para interpretar el proceso histórico argentino. Ellos fueron los de “continuidad” y “discontinuidad”, que abordó después de intensas lecturas de filosofía de la historia. Sobre un fondo de continuidad que daba cohesión a la Argentina como nación, con largas marchas y contramarchas en sus instituciones, había momentos de emergencia de lo nuevo, del acontecimiento, que sin llegar a “establecer tajos o rupturas rotundas y separadas”, aportaba nuevas ideas como desplazamientos del centro de gravedad en la realidad histórica y, dentro de ésta, “en la historia de la filosofía argentina” como parte de un todo cultural. Para Pró la Argentina era una nación con sus propias pulsiones históricas, sin desgajarla del continente hispanoamericano, con el cual compartía no sólo la pertenencia a la región geográfica, sino también un fondo histórico-cultural, una lengua, tradiciones y “el *humus* cristiano”, sin negar particularidades.

3.4 Arturo Andrés Roig

Arturo Andrés Roig (1922), con su ya asentada dedicación a la filosofía antigua, hacia 1971 tenía elaborados trabajos especialmente

14 PRÓ, Diego F. *La filosofía argentina (Balance y perspectivas)*. En: Actas, t. II, p. 436. Cf: KORN, Alejandro. “Filosofía argentina”. En: Revista *Nosotros* (Buenos Aires), a. 21, v. 57, n° 219-220, pp. 52-68, agosto/ setiembre 1927.

consagrados a la historia de las ideas en Mendoza, donde había rastreado en el periódico *El Debate* la vida cultural y política de la Provincia. Había hecho lo propio también con el Diario *Los Andes*, fundado en 1882, cuya vida se extiende hasta hoy. El interés por el diarismo se explica porque los orígenes de la cultura nacional, donde laten fragmentos de la historia, se expresaron en los países americanos primero en el periodismo y luego en los libros. Bastaría recordar el papel que jugó en Sarmiento esa práctica escrituraria. Roig, antes de 1971, había publicado numerosos y extensos trabajos de filosofía regional que, sumados a otros posteriores, han sido reeditados en su libro *Mendoza en sus letras y sus ideas*.¹⁵

La ponencia que presentó en el II Congreso la tituló “Necesidad de un filosofar americano”.¹⁶ Retomando la propuesta alberdiana de una “filosofía americana” con su “tarea de poner en descubierto el horizonte en el que estaban nuestros orígenes”, como lo fueron los hechos de Mayo detrás del cual palpitaban ideas, Roig reflexionó paso a paso las aspiraciones de la generación del 37 para darle sustancia y contenido enraizado en la historia a su misma propuesta. Si bien no bastaba un simple retorno a esas fuentes, allí abrevaban líneas fecundas, como el ejercicio de la crítica en tanto instrumento de la razón, tal como aparece en las palabras de Echeverría pronunciadas en *El Salón Literario*¹⁷, el vínculo estrecho entre teoría y praxis, y la indudable temporalidad de todo pensamiento. Precisamente Roig decía que la conciencia de la naturaleza temporal del quehacer filosófico sería el modo para no caer “en el plagio, en la imitación servil, en lo exótico”. Allí mismo señalaba dos cuestiones que han gravitado en la elaboración de su obra: el concepto de “emancipación íntima” o mental como búsqueda de autenticidad y, al mismo tiempo, la “denuncia de alienación, de pensamiento enajenado” indicada por el mismo Alberdi. Esta toma de posición no implicaba la negación como ideal en la marcha hacia una filosofía “completa”, con validez universal, pero sí la obligación “de partir de nuestra condición existencial”, que abarcaría una filosofía de la cultura y, dentro de ella, las formas de organización social, vistas como momentos “de un proceso estructural y orgánico más amplio”. Si tenía importancia el valor de una filosofía que tomase como objeto lo americano,

15 ROIG, Arturo Andrés. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza, 2005 [1ª ed. 1996].

16 ROIG, Arturo Andrés. *Necesidad de un filosofar americano*. En: Actas, t. II, p. 537-547.

17 ECHEVERRÍA, Esteban. *El Salón Literario*. Buenos Aires: Hachette, 1958, p. 164-168.

mayor aún lo tenía el “sentido subjetivo” en tanto “filosofía del hombre pensante americano”, es decir, efectuada *desde* América: “...la expresión ‘filosofía americana’, tan ambigua tomada fuera de contextos, es en Alberdi, antes que filosofía de objeto americano, un *filosofar* americano, o tal vez mejor, un *filosofar americanamente*”, cuestión que implicaba una “actitud humana encarnada y su toma de conciencia”, “una filosofía como función de la existencia”.

En los años siguientes Roig continuó sus estudios aportando nuevas categorías de análisis. Formuló una propuesta metodológica basada en la teoría del discurso y en la teoría crítica de las ideologías para la labor filosófica e historiográfica latinoamericanas, válidas también para todo quehacer filosófico.

Partió de considerar la raíz social de todo universo discursivo como la base donde se hallan las condiciones de producción. Es clave aquí la noción de “universo discursivo”, por medio de la cual Roig entiende la totalidad discursiva de una sociedad en un tiempo dado. Ese universo contiene los discursos efectivamente formulados y los posibles, mediados por el lenguaje, donde la realidad no se nos ofrece jamás en su absoluta desnudez. De aquí que sea preciso tener en cuenta la referencialidad discursiva y la dimensión política de todo texto, íntimamente relacionadas, donde hay un orden axiológico que organiza los planos discursivos en la enunciación, en los textos, y en los contextos referidos.

Al esquema comunicacional de Roman Jakobson, Roig ha agregado dos funciones discursivas, las de “apoyo” y la de “historización-deshistorización”, según se privilegie o relativice la palabra del otro. La tercera función que completa el esquema es de gran importancia en la labor historiográfica de Roig: la “función utópica” de todo discurso que refiere al dispositivo por el cual se enuncia y mide lo real y lo posible, entre “topía” y “utopía”, base sobre la que se efectúa el ejercicio crítico del filosofar. Toda “topía” es una descriptiva en tensión con un horizonte de proyectualidad o utopía que actúa como disparador de las instancias que se imbrican mutuamente. De este modo se accede a una deconstrucción de discursos justificadores del estado de cosas y motivador del cambio que implica tres instancias: crítico-reguladora, liberadora del determinismo legal, y una anticipación del futuro.

Una lectura atenta y a la vez crítica de Hegel le ha permitido a Roig acuñar una categoría que ha llamado “*a priori* antropológico” como origen empírico de una filosofía para la vida, donde un sujeto se coloca a sí mismo como valioso en sus modos de conocerse y hacerse dentro de un “nosotros”, es decir, dentro de una comunidad plural en sus formas de darse. Sobre esta base es que ha explorado la

historia, las figuras y los símbolos de América Latina con la finalidad de reconstruir y comprender la constitución de un sujeto plural americano en su accidentado devenir. Ese *a priori* tiene para Roig una raíz sustantiva anclada en el principio connativo de perseverar en el ser, por un lado, y, por otro, en el reconocimiento de la dignidad humana como fines en sí mismos. Bien se advierte que la categoría mencionada se proyecta en dos planos filosóficos, como son el antropológico y el ético dentro de la historicidad de las relaciones humanas. Y a propósito de ellas ha distinguido entre lo que llama la “ética del poder” y la “moralidad de la emergencia” o protesta para aludir a las normas impuestas por parte de los opresores en el primer caso, que pueden ser las mismas leyes del Estado, y en el segundo a una moral de los oprimidos que pujan por el reconocimiento de sus derechos.

La Historia de las Ideas Latinoamericanas es el campo filosófico donde Roig ha puesto en práctica sus aportes teóricos y metodológicos dándole a la constitución de este campo del saber una nueva y profunda direccionalidad, en la que el análisis no se reduce a la historiografía de las ideas con el filósofo como protagonista. Se propone mostrar la raíz social e histórica de todo pensamiento: la intersección del triple hontanar de pasado, presente y futuro mediante el reconocimiento de lo que hemos sido y lo que debemos ser. Ya no se trataría, como en Hegel, de la filosofía concebida después de lo acontecido, con la imagen del búho de Minerva, sino de un saber matinal que se adelantaría a los tiempos fijando modos de ser acordes con la dignidad humana.

3.5 Rodolfo Kusch

Cuando Rodolfo Kusch (1922-1979) presentó su trabajo en el II Congreso venía ya precedido por la edición de libros donde su pensamiento poseía una armadura ya hecha, orientada en una dirección metafísica y antropológica. En 1953 había publicado *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo; América profunda*, en 1962; *Indios, porteños y dioses*, en 1966; *De la mala vida porteña*, en el mismo año; y *El pensamiento indígena y popular*, en 1970.

La ponencia se titula “El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana”.¹⁸ El marco de referencia que le sirve de contrastación para pensar es la metafísica

18 KUSCH, Rodolfo. *El ‘estar-siendo’ como estructura existencial y como decisión cultural americana*. En: Actas, t. II, p. 575-579.

de Heidegger, de la que toma igualmente nociones para su propio apoyo.

Si la cuestión del habla es “un existenciar original”, es necesario distinguir para Kusch entre “ser” y “estar” con relación a América. “Ser” define, remite a esencia, lo “lleno del ente”, mientras que la palabra “estar” alude a ubicación de un ente que no dice de su “interioridad” porque simplemente indica un “modo exterior de darse”. A partir de esta diferenciación el resto del trabajo se dedica a la delimitación del concepto de “estar”, que no aparece en Heidegger, “como horizonte autónomo” y cuya metafísica es más bien su negación o “tergiversación del sentido de ese vivir”. Para Kusch lo que ha sucedido es que “Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el ‘estar’ que caracteriza a nuestro vivir”.¹⁹ Se trataría, en primer lugar, de una categoría pre-ontológica que en América, la América profunda, equivale a la palabra aymara *utcata*, un “estar en casa”, “domiciliado en el mundo” –del que el *Dasein* no puede dar cuenta– y cuyo análisis sólo puede ser efectuado desde la fenomenología y la hermenéutica a partir del “peculiar comportamiento cultural” con su mundo simbólico. Retomando a Ernest Cassirer, Kusch expresaba que la naturaleza del símbolo radicaba en una doble raíz: la de su relativa fijeza y la de la movilidad: “Lo primero corresponde al ‘es’, lo segundo al ‘estar’”.²⁰ En este nivel de *qué* definible, inmovilizante, muestra su inadecuación para dar cuenta de lo americano, de allí que el “estar” como “no más que vivir” daría cuenta más acabadamente de nuestra “hibridez cultural” como horizonte de comprensión: “Se trataría, finalizaba Kusch, de otra forma de esencialización, a partir de un horizonte propio. Sólo el reconocimiento de este último dará nuestra autenticidad”. Su búsqueda en términos esencialistas ya estaba presente en su obra *La seducción de la barbarie* y esa esencia del “estar siendo” de un modo comunitario es lo que permitiría compartir símbolos y “hacer frente” a lo extraño, a la indigencia y al desamparo. Además, el carácter relativamente móvil de una cultura era lo que permitía el cruce entre lo fijado o normado convencionalmente y lo indeterminado, donde lo significado se resimbolizaría constantemente. Para la comprensión del pensamiento popular americano Kusch sostenía que era menester salirse de la filosofía académica racionalizante y causalista, incapaz de dar cuenta de estos estratos ontológicos, religiosos y simbólicos.²¹

19 *Ibid.*, p. 577.

20 *Ibid.*, p. 578.

21 *Cfr.*: RUBINELLI, María Luisa (coord.). *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*, ed. cit., ver allí diversos enfoques.

3.6 Juan Carlos Scannone

Después de realizar su doctorado en Alemania con una tesis sobre Maurice Blondel, *Sein und Inkarnation*, en 1968, Juan Carlos Scannone (1931) participó en el II Congreso Nacional de Filosofía con un trabajo al que tituló “El problema del ser en la filosofía actual”²² donde, a partir de la enunciación de un título tan vasto, mostró ya su creciente interés por darle contenido “situado” a su reflexión. Recogiendo el pensamiento del último Heidegger, quien intentaba la superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto, procedió a caracterizar a ésta como expresión de la modernidad que pensaba el ser parmenideamente como eterno, necesario, idéntico, e inteligible, con lo cual, en opinión de Scannone, clausuraba lo nuevo de la historia y cerraba el camino para “el advenimiento de lo gratuitamente inesperado”. En otras palabras, por su imposibilidad de ver al “otro como otro, en quien se encarna el movimiento fáctico de la historia”. Lo que, según el autor, se pretendía era una “de-strucción” ontológica que posibilitara una “nueva comprensión del ser para pensar la diferencia, la libertad, la dialogicidad y la historicidad”.²³

Este es el primer paso en la nueva tarea que planteaba a la filosofía en momentos de crisis que presagiaban el acabamiento de una época y el surgimiento de un “nuevo comienzo”. Si esto era necesario en la tradición filosófica occidental, más acuciante le parecía a Scannone para América Latina su busca de “lo nuevo de la historia y de su historia y debe encontrarlo siendo fiel a sí misma sin renunciar a ser fiel a su origen”.²⁴ La segunda tarea que planteaba en ese momento era la de una mirada hacia adelante como advenimiento de un tiempo nuevo “y su realización histórico-práctica”. Pensar la diferencia ontológica significaba mirar hacia atrás en lo que refiere como “el origen originante del movimiento de la historia (el Ser)”, mas dando el paso hacia adelante, “por las mediaciones ónticas, dialécticas y prácticas en y por las cuales se exprese y cree una nueva historia”.²⁵

Este cambio radical en América Latina implicaba para Scannone, a partir de una nueva comprensión del ser, una nueva elaboración de los saberes y de las prácticas que abarcaría también a la Universidad y la cultura.

22 SCANNONE, Juan Carlos. *El problema del ser en la filosofía actual*. En: Actas, t. II, p. 9-12.

23 *Ibid.*, p. 10.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*, p. 11.

La pregunta por el ser y desde el ser “encarnado” traía consigo considerar el “acontecer del lenguaje” entendido como diálogo y praxis históricos donde aparece “el dolor de nuestro pueblo, en sus mitos, su arte y sus dichos, en la alteridad del rostro del otro aquí y ahora”.²⁶ La superación de la metafísica de la sustancia y del sujeto significaba la renuncia a la voluntad de poder, “quintaesencia de la modernidad”.

En múltiples trabajos publicados posteriormente en las revistas *Stromata* y *CIAS-Revista del Centro de Investigación y Acción Social* –ambas editadas en Buenos Aires–, como en libros, Scannone continuó la labor filosófica y teológica. Ha interpretado al hombre latinoamericano con la categoría de “estar”, en acuerdo con el pensamiento de Rodolfo Kusch. Con ella se trataría de superar la conceptualización metafísica griega del “ser” y la judeo-cristiana del “acontecer”, vista por él con los rasgos de alteridad, gratuidad, misterio y temporalidad. Al “estar” Scannone le otorga las notas de ambigüedad, abisalidad, arqueicidad y destinalidad. Mas el “estar” implicaría un “nosotros estamos” propio de la sabiduría de los pueblos, no reductible a un yo. Remitiría a un estar arraigado a la tierra en simbiosis con ella, concepción distinta de la occidental de “naturaleza”. Se trataría de una relación ético-religiosa comunitaria que implica, igualmente, el vínculo con lo divino.

Las derivaciones filosóficas de estas conceptualizaciones de la “racionalidad sapiencial” lo han llevado a meditar sobre aspectos acerca de los cuales no podemos extendernos, pero que contienen un repensar y un cuestionar los presupuestos de la modernidad y los modos manipuladores de la racionalidad científico-tecnológica, el sentido de la cultura y la ética, desde lo que llama “nosotros-pueblo latinoamericano”.

3.7 Enrique Dussel

Cuando Enrique Dussel (1934) presentó su ponencia en el Congreso, a la que tituló “Metafísica del sujeto y liberación”²⁷, hacía pocos años que había regresado a la Argentina, reinsertándose en la Universidad Nacional de Cuyo, después de estudios en el exterior y el contacto con culturas del Cercano Oriente, según ha narrado. Al menos desde 1966 ya había escrito sobre Latinoamérica. En la ponencia planteó un tópico que atraviesa sus escritos, como la crítica a la racionalidad moderna desde el *ego cogito* cartesiano hasta

26 *Ibid.*

27 DUSSEL, Enrique. *Metafísica del sujeto y liberación*. En: Actas, t. II, p. 27-32.

la voluntad de poder de Nietzsche, que evaluó como “experiencia fáctica” de profundas implicancias ontológicas. Sin embargo, antes de la enunciación de Descartes el primer ámbito de la “voluntad conquistadora” europea se había dado desde España con América y desde Portugal con el Norte de África.

De la metafísica del sujeto que hunde su comprensión en la subjetividad “reduciendo su trascendencia en el mundo” se llegó a la voluntad de poder con la aniquilación del “otro”, tal como lo explicó Emmanuel Lévinas en su clásica obra *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, de importante influjo en Dussel. Sin embargo reparaba en esa ponencia que en la dialéctica de dominación-dominado era preciso ir más allá mediante la conciencia de la opresión como el único modo de romper con ella y la “naturalización” impuesta al dominado de su situación. El europeo había operado primero como conquistador desde una metrópoli imperial y luego a través de las elites ilustradas en las colonias, sub-opresores y artífices de una “cultura de silencio” que había dado lugar a un “ser oprimido”, “ontológicamente dependiente”. Es en este punto que para Dussel la filosofía vendría a jugar un papel liberador en la medida en que, emergiendo de la praxis, fuera un pensamiento de esa misma praxis y de una nueva ética superadora de aquella perversa dialéctica: “Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a agregar lo nuevo, lo Otro, lo que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado el oído: al ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina”.²⁸

Se podría decir que en este escrito ya estaban planteados algunos núcleos que la posición de Dussel ha mantenido a lo largo del tiempo. Su trabajo posterior ha sido intenso, orientado hacia una ética de la liberación, válida para América Latina, pero también ecuménicamente, donde ha profundizado su propuesta ética, el método analéctico, la crítica a la modernidad eurocéntrica, una relectura de Marx, el análisis y la discusión del pensamiento de Apel, Ricoeur y Rorty, así como también sobre el fenómeno de la globalización y la exclusión, entre otras cuestiones.

Los años posteriores a 1971 acentuaron las líneas divergentes de los modos de conceptualizar a la Argentina y Latinoamérica. Una clasificación y crítica fue hecha ya hace años por Horacio Cerutti Guldberg, donde mostró los supuestos y las implicancias no sólo filosóficas, sino también políticas y religiosas de la llamada

28 *Ibid.*, p. 32.

englobantemente Filosofía de la Liberación²⁹. A las diferencias profundas entre sus miembros se sumó el enfrentamiento entre una filosofía “académica” y quienes habían elaborado nuevas categorías de análisis, cuya consecuencia fue en muchos casos el exilio forzado por la expulsión de los espacios institucionales a partir de 1975, las amenazas de muerte, y el agravamiento con el Golpe Militar de 1976.

4. En las postrimerías del siglo XX

A propósito del retorno a la difícil democracia, en los ochenta la atención de los estudiosos se abocó en gran medida al problema del sujeto, del Estado y de la Nación en tanto conceptos surgidos durante la modernidad, y también a la cuestión de la democracia en tanto sistema de gobierno deseable, aún con las dificultades que presenta como organización política que debe recrearse permanentemente. En la agenda de reflexión ocuparon desde entonces un espacio destacado los Derechos Humanos, las implicancias éticas de su origen y cumplimiento, como también la bioética.

En las décadas de los 80 y 90 hallamos un interés persistente por el tema de la “modernidad” acompañado por el de la “modernización” y la “posmodernidad”.³⁰ Las preguntas se hicieron ante la aparición y difusión de libros como los de Daniel Bell, Jean François Lyotard, Alan Touraine y el no menos discutido de Francis Fukuyama. Pero entendemos que también el V Centenario del llamado “Descubrimiento de América” generó un amplio tratamiento crítico como efecto de la propia modernidad, cuestión que hemos visto ya adelantada en 1971. Con la lectura de los autores que acabamos de citar el debate sirvió a nuestros intelectuales para la reflexión sobre la situación de América Latina y las políticas neo-liberales que instauraron la mistificación de la modernización del Estado.

El acercamiento del tratamiento filosófico de los problemas del ser humano y de la sociedad a las Ciencias Sociales durante la segunda mitad del siglo XX ha permitido nutrirse de categorías, marcos teóricos y resultados importantes para cuestiones como la violencia, la marginación, el desarrollo tecnológico, la depredación ambiental, las crecientes asimetrías, el papel de la educación, el rol del Estado, etc., donde la interdisciplinariedad permite una

29 CERUTTI GULDBERG, Horacio Cerutti. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3° edición. México: FCE, 2006. [1ª edición 1983].

30 Cfr. JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. Latinoamérica: el debate intelectual de los 90. *Historia: Quaestoes & Debates*. Curitiba: v. 13, n° 25, p. 40-57, jul./dez. 1996.

ampliación de conocimientos fundamentales para la Filosofía Latinoamericana.

La pregunta por la modernidad ha arrojado respuestas diferentes en su valoración. Se ha señalado el violento encuentro o choque de dos mundos entre Europa y América, donde se configuró una nueva imagen del universo bajo el imperio de una racionalidad que gestó y llevó a cabo la conquista. La legitimidad de este proceso violento parece haber estado en una nueva filosofía de la historia que reemplazó el pasado por el futuro como lugar de las expectativas del hombre. La constitución del sujeto como un nuevo *ego* convertido en *ego conqueror* fue el despliegue espacial y temporal del hombre moderno. Pero también surgió un *ego imaginor* que aventuró modos de vida más dignos para los seres humanos. No en vano es el momento donde aparecieron las utopías de Moro, Campanella y Bacon. En América es lo que habría permitido estrategias de resistencia de los pueblos originarios ante los modos violentos de imposición y también los procesos de emancipación, en conjunción con un *ego vindex*, de los cuales el ejemplo más notorio fue la utopía bolivariana. Se habrían producido así sucesivos descentramientos en el seno mismo de la modernidad. Estos descentramientos llegarían hasta nuestros días con lo que se ha dado en llamar la posmodernidad, verdadero discurso de ocultamiento de aquel *ego conqueror* disfrazado de cosmopolitismo, como ha advertido Roig.³¹

En el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez hallamos una caracterización de la modernidad donde recoge las ideas de Weber y Habermas, en refutación a las tesis del cientista chileno Pedro Morandé. Para Castro-Gómez la modernidad es un proceso estructural que supone el despliegue de varias dimensiones: a) “la racionalización del mundo de la vida, esto es, la autonomía creciente de las diferentes esferas de valor (Weber) y consecuente aparición del discurso práctico-moral como medio de legitimación de las normas sociales (Habermas)”; b) la “fragmentación de la razón (Weber) y la universalización indebida de la dimensión cognitivo-instrumental, que origina la formación de sistemas no sometidos a control comunicativo”.³² La raíz de este proceso no estaría propiamente en

31 ROIG, Arturo Andrés. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ed. corregida y aumentada. Buenos Aires: Ediciones El Andariego, 2008 [1ª ed. 1994].

32 CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Modernidad, modernización y submodernidad en América Latina. Una discusión con Pedro Morandé*. En: AAVV., I Encuentro latinoamericano sobre educación, marginación urbana y modernización. México: Universidad Pedagógica Nacional, 1991, p. 430-449. Incluido luego en

la ética calvinista, sino en el núcleo fundante mismo del cristianismo con la idea de un Dios trascendente y creador que llevaría implícita la idea de una naturaleza ontológicamente depotenciada, colocada frente al hombre como “objeto” susceptible de ser transformado y manipulado; algo que hubiese sido impensable para los griegos. Esto requirió la “intervención activa” del ser humano en el mundo por medio de la palabra, cuya culminación fue la modernidad con la absolutización del sujeto. Para Castro-Gómez los “elementos patológicos” de la modernidad, como él los llama, se encuentran en la tradición judeo-cristiana a partir de la narración de un Dios creador.

José Joaquín Brunner en su obra *Bienvenidos a la modernidad*, publicada en 1994, sostiene que, desde el punto de vista de las instituciones, la modernidad arrojaría resultados positivos que residen en la democracia, en el valor de la educación y la escuela como eje de distribución del conocimiento, la empresa como motor del desarrollo, y una sociedad civil con suficiente autonomía y fortaleza.³³ Sin embargo, reconoce Brunner que la modernidad en la misma Europa ha producido “heterogéneos fragmentos” de tal manera que resulta difícil pensarla como un todo. Más aún, en las sociedades periféricas le impediría volverse sobre sí misma, entenderse, identificarse, produciendo lo que llama “un efecto de extrañamiento”. Así, seríamos protagonistas de la imposibilidad de pensarnos como unidad, como totalidad. Esta situación, que llama “malestar en la cultura”, no habría surgido del agotamiento de la modernidad, sino de una “exasperación con ella”, de modo que mal podríamos hablar de una situación *post* y avizora para América Latina un futuro que no será muy diferente.

En general se valora de la modernidad los aspectos ético-sociales, como el reconocimiento de los Derechos del Hombre, la democratización de los pueblos, la equidad, la libre expresión, el surgimiento del Estado moderno, y los aportes de la ciencia. Los aspectos negativos estarían en la idea de una modernización a lograr mediante la imposición a ultranza de una razón tecnocrática y el peso del capitalismo en sus fases más avanzadas y despiadadas.

Por lo que hace a los procesos de modernización en América Latina se ha pensado que en su faz positiva habría producido un reconocimiento de la heterogeneidad silenciada por las ideologías

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S. A., 1996.

33 BRUNNER, José Joaquín. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta, 1994.

premodernas y encauzaría la regulación del sistema democrático en la región. Como modelo abierto, atento a las particularidades, la modernización sería deseable en nuestras sociedades para lograr efectos inclusivos y participativos.

Sobre el tema de la posmodernidad se podría decir que hay una disparidad de respuestas. Mientras para algunos no se podría obviar el debate sobre algo que tendría efectos inevitables sobre nuestra cultura, para otros no tiene sentido hacerse eco. En esta segunda línea hallamos a Brunner porque estima que no hubo un movimiento ligado a los principios de la Ilustración europea ni menos una experiencia espiritual o social unitaria de la modernidad. Tampoco habría algo así como la posmodernidad porque ésta se refiere sólo a la autocomprensión europea. Algo que nosotros no tendríamos: “[no] podemos celebrar aquello que sólo nos llega como un eco de una lectura (otra más) sobre la ‘evolución por etapas’ de la humanidad mirada desde su propio centro”.³⁴ Otras respuestas le han negado legitimidad a las teorías posmodernas por ser *versiones caricaturescas* y empobrecidas de lo que nos acontece. Se trataría de verdaderas trivializaciones de los problemas de Latinoamérica.³⁵

Desde Bolivia, el filósofo H. C. F. Mansilla ha sostenido la tesis de que lo moderno en América Latina es un elemento esencial de la nueva identidad colectiva. Lo moderno, nos dice, se cuele en la persecución del progreso material de acuerdo con paradigmas emanados de las naciones “metropolitanas del norte”, que encarnan en nuestras sociedades valores casi exclusivamente apetecibles. Asimismo ha procurado refutar la diferenciación “ingenua” entre modernización y modernidad como la que aparece en la obra del fallecido Norbert Lechner, *Una pérdida de fe en el Estado*. En esa línea ha establecido Mansilla que la “inserción de los enfoques posmodernos” debe verse como el intento de cuestionar los fines mismos de la civilización moderna después del resquebrajamiento que presenta y de la evidencia de sus imperfecciones, tal como es percibida por ciertos intelectuales. Es aquí donde encuentra la mayor relevancia de los enfoques posmodernistas. El libro *Los tortuosos caminos de la modernidad* se explaya sobre los residuos benéficos que para Latinoamérica se derivarían de esta cultura post que sintetizamos brevemente: una visión favorable a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva; una revalorización de

34 BRUNNER, José Joaquín Brunner. *Entonces ¿somos o no modernos?* En: Notas del CLAEH. Santiago de Chile: 1986, p. 15

35 *Entrevista con Carlos Pareja: los equívocos del posmodernismo*. En: Notas del CLAEH. Ed. cit., p. 16-17.

las minorías en los procesos democráticos; una sana desconfianza hacia los sistemas de control social, por más modernos que parezcan; un cuestionamiento de los procesos de desarrollo material y del crecimiento económico incesante; la puesta en duda de la correlación crecimiento económico-justicia social o entre desarrollo y democracia; y, finalmente, un énfasis mayor en la contingencia de los procesos histórico-políticos y la relativa autonomía de áreas del quehacer humano mismo.³⁶

En este rápido paneo nos parece importante la mención del economista, académico y político brasileño Cristovam Buarque porque agrega una dimensión crítica distinta y complementaria de las anteriores. Entiende en su libro *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*³⁷ que las consecuencias devastadoras y destructivas que han originado descubrimientos y creaciones científicas en el siglo XX, han puesto en evidencia aspectos perversos del conocimiento y al mismo tiempo la necesidad del paso de una ética explicativa a una ética reguladora. Se trataría de la necesidad de incorporar valores morales al uso del poder del conocimiento científico ante la contradicción entre proceso epistemológico del conocer y el proceso moral del uso de ese conocimiento. La ética, la economía y la ecología serían el triángulo que dimensionaría los procesos creativos del hombre más allá de una idea economicista del progreso que ha traído desórdenes que no se perciben, como la degradación social, ambiental, cultural, internacional, estadual y en la conciencia de un futuro presumiblemente trágico. Para Buarque lo que necesita América Latina es un nacionalismo firme que defina autónomamente los propósitos y el uso de los recursos nacionales, pero al mismo tiempo cosmopolita, en la medida en que no ignore la realidad del proceso de integración y las ventajas que puede proporcionar si las decisiones son acordes con los intereses nacionales.

Hacia el final del milenio se tuvo la certeza de que “moderno” no es necesariamente sinónimo de nuevo, ni actual, ni mejor. Una prudente y necesaria cautela llevó a discutir el término bajo el signo de que la actividad intelectual es una tarea ineludiblemente

36 MANSILLA, H. C. F. *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1992. Un resumen de su postura en “La crítica contemporánea a las ilusiones de la modernidad”, *Cuadernos de Marcha*. Tercera Época, a. X, n° 105, junio de 1995, p. 11-13.

37 BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

comprometida, involucrada con el saber en beneficio del ser humano. No se ha rechazado la idea del cambio en sí mismo, sino la idea de cambios “modernizadores” donde por debajo se arrojan formas de subordinación, si bien de nuevo signo.

5. La filosofía intercultural

Antes de cerrar estas líneas quisiéramos hacer por lo menos una breve mención del surgimiento de la Filosofía Intercultural (en cuya propuesta se viene trabajando desde hace varios lustros), conformada multidisciplinariamente para una nueva transformación del filosofar. Según se la ha definido, se trataría de atender al multiverso –ya no *uni-verso-* de las culturas con el fin de lograr el respeto entre sí por los mundos reales donde prime la comunicación, el entendimiento y la comprensión mutuas. Aspira a reemplazar modos unívocos del filosofar no como una disciplina más, sino como una práctica de supuestos epistemológicos, metodológicos, antropológicos y éticos distintos. El más activo propulsor en español es el filósofo cubano, profesor en Aachen (Alemania), Raúl Fornet-Betancourt, autor de varios libros y artículos donde ha expuesto sus ideas, sintetizadas recientemente en un capítulo dentro de la obra *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. 1300-2000*.³⁸ Hoy en día son reconocibles en la Argentina los aportes de Dina Picotti, María Luisa Rubinelli y Dorando J. Michelini. En otros países del continente destacan los trabajos del chileno Ricardo Salas Astraín y del brasileño Antonio Sidekum; en Venezuela, Víctor Martín Fiorino, sin que estos nombres agoten la lista.

6. Una consideración final

El sucinto recorrido que hemos hecho es sólo una muestra del interés por pensar filosóficamente la Argentina y Latinoamérica mediante la elaboración de categorías de análisis que intentan aprehender ese difícil objeto de estudio en donde los intelectuales seguirán dándose cita porque la historia continúa y porque la misma revisión crítica de dichas categorías es ya una labor desafiante en sí misma. Nadie negará las polémicas surgidas en el interior de los

38 DUSSEL, Enrique *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. 1300-2000. Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/ CREFAL, 2009, pp. 639-646. Igualmente remitimos a sus numerosos libros, no sólo en español, y a la entrada correspondiente en SALAS ASTRAÍN, Ricardo (coordinador académico). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Ed. cit., v. II, pp. 399-414.

diversos planteos, pero ellas son parte del quehacer de críticos y protagonistas.³⁹ Se trataría de re-actualizar las preguntas para calibrar la vigencia de las interpretaciones. Por otro lado están quienes niegan valor a estos aportes, situándolos *in toto* bajo un mismo signo, en una agresión mezquina, más cerca de prejuicios que de un verdadero análisis conceptual. Sin embargo, las diferencias podrían sortearse atendiendo precisamente al carácter dialogal que nunca debió perder la filosofía, encerrándose en posiciones desde atalayas que excluyeron y excluyen cuestiones donde las preocupaciones se identifican con el porvenir de la humanidad desde requerimientos éticos y morales.

39 Sobre posiciones actuales de algunos de los intelectuales mencionados puede verse: MICHELLINI, Dorando J. (comp.). *Filosofía de la Liberación. Balances y perspectivas 30 años después*. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*. Río Cuarto (Argentina), a. V, n° ½, 2003.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAVV. *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*. 1949. 3 v. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950.

AAVV. *II Congreso Nacional de Filosofía*. 1971. *Actas*. 2 v. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1973.

AAVV. *Memoria gratiaque. Homenaje a Diego F. Pró en sus 75 años*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.

BRUNNER, José Joaquín. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta, 1994.

BRUNNER, José Joaquín. *Entonces ¿somos o no modernos? Notas del CLAEH*. Santiago de Chile: 1986.

BUARQUE, Cristovam. *A desordem do progresso: o fim da era dos economistas e a construção do futuro*. Río de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros S. A., 1996.

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3º edición. México: FCE, 2006. [1ª edición 1983].

DE LA PEÑA, Luis José. *Lecciones de filosofía. 1827*. Primera edición y prólogo de Clara Alicia Jalif de Bertranou. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, 2005.

DUSSEL, Enrique *et al.*, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". 1300-2000. Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI/CREFAL, 2009, pp. 639-646.

JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia. *Latinoamérica: el debate intelectual de los 90. Historia: Questoes & Debates*. Curitiba: v. 13, nº 25, p. 40-57, jul./dez. 1996.

JALIF DE BERTRANOU, Clara Alicia (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico*. Mendoza, EDIUNC, 2001.

KORN, Alejandro. *Filosofía argentina. Revista Nosotros* (Buenos Aires), a. 21, v. 57, nº 219-220, pp. 52-68, agosto/ setiembre 1927.

LÉRTORA MENDOZA, Celina. *Presencia de Rodolfo Kusch en la filosofía argentina*. En: RUBINELLI, María Luisa. *Reflexiones actuales sobre el pensamiento de Rodolfo Kusch*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2001.

MANSILLA, H. C. F. *Los tortuosos caminos de la modernidad. América Latina entre la tradición y el posmodernismo*. La Paz: Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, 1992.

MICHELINI, Dorando J. (comp.). Filosofía de la Liberación. Balances y perspectivas 30 años después. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*. Río Cuarto (Argentina), a. V, n^o 1/2, 2003.

PRÓ, Diego F. *Pró. Alberto Rougès*. Buenos Aires: Imprenta López, 1957.

PRO, Diego F. *Coriolano Alberini. Vida, pensamiento y entorno*. Buenos Aires: Imprenta López, 1960.

ROIG, Arturo Andrés. *Mendoza en sus letras y sus ideas*. Edición corregida y aumentada. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza, 2005 [1^a ed. 1996].

Recibido: Diciembre 2010

Aprobado: Febrero 2011