

# La filosofía latinoamericana como problema.

## Presentación del dossier

MARIANO GAUDIO Y RAFAEL MC NAMARA

Nuestros filósofos académicos que cayeron en las redes de aquella filología [de la “Europa esencial”], negaron todo comienzo del filosofar. Portavoces de la Palabra, ecos angustiados de un Espíritu, fruto ilegítimo de un sujeto dominador, incapaces de una autoafirmación de sí mismos como valiosos, su condena ha sido la imitación, y la repetición más o menos ingeniosa, de un discurso alienado y alienante, revestido de todas las exigencias del “rigor” académico.<sup>1</sup>

### 1.

La pregunta por la legitimidad y la especificidad de una eventual filosofía latinoamericana, o nuestroamericana, no constituye un problema nuevo, sino que más bien se trata de un resurgir reiterado e incluso rayano con la originalidad misma. Desde luego, somos conscientes de (o por lo menos capaces de intuir o aproximarnos a) las limitaciones que semejante pregunta trae consigo, tanto desde el punto de vista del conservadurismo curricular académico, como desde el punto de vista del cansancio de especialistas en la temática que parecieran siempre tener que volver a foja cero para justificar sus pasos. En nuestro caso, estamos genuina y honestamente deseosos y entusiasmados por la curiosidad de hurgar en aquello que se perfilaría, recreando el comienzo de la *América profunda* de Rodolfo Kusch, como *lo propiamente americano*, aquello que se manifiesta en continuidad con el presente y revela un compromiso que no podemos no

<sup>1</sup> Roig, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 74.

asumir sino a contrapelo de la cultura oficial y lidiando con el trauma de la enajenación del antiguo mundo.<sup>2</sup>

Todo esto conlleva un camino bastante preciso para un Kusch que, desde el inicio y hasta el final de su producción filosófica, se concentra en descifrar esa dimensión originaria de lo americano y sus múltiples y heterogéneos devenires en la época contemporánea.

Filosofía  
latinoamericana (o  
nuestroamericana)



Camino que implica, en primer lugar, el descentramiento con respecto al espacio que la tradición filosófica europea concibió como originario para el ejercicio del pensamiento: la ciudad. El desplazamiento hacia afuera de la demasiado europeizada Buenos Aires (movimiento geográfico pero también espiritual y cultural) aparece en el recorrido de Kusch como primera línea de fuga en relación a un ambiente filosófico que, en su afán de pulcritud académica, muchas veces huele a rancio. El viaje hacia el altiplano, esa verdadera “introducción a América”, impone un vuelco, una inversión de los valores que

la filosofía se dio a sí misma a la hora de definir qué significa pensar. Junto con la ciudad como espacio privilegiado para el filosofar, el estatuto mismo de la palabra es puesto en cuestión. A punto tal que incluso el silencio cobra un valor inusitado como motor del pensamiento (el silencio del indio ante la palabrería del extranjero blanco). Silencio pleno, que es uno de los signos enigmáticos de la sabiduría de América que el filósofo busca interpretar a partir de su expresión en el habla cotidiana, en prácticas y creencias populares, lejos de la lógica del tercero excluido y más cerca de lo que los antiguos griegos llamaron peyorativamente opinión. Es como si en América, según Kusch, prefiriéramos incluir el tercero que Aristóteles excluía. Y aun cuando fingimos guiarnos por el afán burgués de progreso, en el fondo sentimos que la vida pasa por otro lado. El viaje por el altiplano es justamente un sondeo de ese fondo, de ese “magma vital primario”<sup>3</sup> que en vano se ha intentado extirpar de Nuestra América y que el filósofo nos conmina a mirar de frente.

Armado de ese pensamiento seminal que extrae de su trabajo de campo en el Norte argentino, Bolivia y Perú, Kusch puede volver su mirada sobre la gran urbe y tantear la persistencia de modos de

<sup>2</sup> Kusch, R., *América profunda*, Buenos Aires, Biblos, [1962] 1999, “Exordio”, pp. 19-20.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 146.

existencia profundamente americanos en la vida porteña. Ya sea en el centro de la ciudad (por ejemplo, en el empleado que simplemente espera sentado en el banco de una plaza o en las grandes manifestaciones políticas), ya sea en una callejuela perdida en algún barrio donde unos pibes juegan al fútbol, o bien en algún tugurio donde alguien entona un tango o una zamba, la sabiduría de América se esboza por todos los rincones y encuentra en la pluma de Kusch un potente vehículo de expresión. Se trata de construir una filosofía americana que exprese esas formas de vida y produzca el vuelco categorial necesario para hacerlas pensables. Allí, en esa proliferante creación de conceptos, la estrella de Kusch brilla como pocas. La subordinación de la clásica noción de *ser* a la más fundamental del *estar* es sólo la más célebre dentro de una larga serie de invenciones a cuyo estudio se abocan cada vez más personas, dentro y fuera de la academia. Por eso el nombre de Rodolfo Kusch se impone, sin lugar a dudas, como un referente insoslayable a la hora de pensar una filosofía nuestroamericana. De ahí que el centenario de su natalicio sea no sólo un motivo de celebración y homenaje sino, ante todo, la ocasión para plantear una vez más la necesidad de continuar con una búsqueda que hoy, para nosotrxs, abre todo un sentido mucho más amplio de temas, problemas y reformulaciones, que nos interpela de forma directa y que nos lleva a replantear tanto la cerrazón curricular conservadora como la articulación entre las variadas manifestaciones de aquello que podríamos considerar filosofía latinoamericana.

Nos interpela, y nos interpela significativamente, por muchos motivos. En parte, porque desconfiamos de la reticencia a debatir el canon preestablecido, reconfirmado y reproducido acríticamente en los círculos consagrados, los mismos que habilitan o clausuran caminos de investigación y de docencia. También porque el aferrarse a una agenda de problemas y de autorxs prefijados otorga seguridad, legitimidad endógena y presunta evidencia, pero se aleja de lo más propio de la filosofía: el desafío vertiginoso de la pregunta. También porque asumimos el desafío de conocer lo propio, no como una suerte de coloreo, reproducción o simple colección de historia de ideas y corrientes importadas –al modo de una compasión infantilizante, no tanto respecto del objeto o de lo mirado (en este caso, la filosofía latinoamericana), como sí respecto de la posición colonial del sujeto o del que mira–, sino como un movimiento que nos

atraviesa y que se nos instala intrínsecamente. El prejuicio hacia el hedor pulula en la exigencia de fundamentación, rigor y delimitación, no curiosamente para con lo preestablecido, que aparentemente por la pulcritud de la evidencia misma no lo requeriría, sino para con lo que brota como una actitud y vitalidad propias, y que aparentemente sí debe legitimarse con una fundamentación, rigor y delimitación que al menos lo coloque a la altura de las corrientes consagradas, aunque siempre deficitariamente, porque este periplo no es más que la reconfirmación del mecanismo dogmático de validación donde ya se han fijado los roles de legitimador / legitimado.

En parte, porque al mismo tiempo esta necesidad de recomenzar, de originalizar y socavar hasta las capas de significado de los términos más obvios, probablemente constituya un gesto entrañablemente filosófico, vitalizador y hasta distintivo. La efervescencia que genera este tipo de problematizaciones resulta promisorias y se comparte, se transmite y ocurre entre generaciones, interpelando muchos de nuestros recorridos realizados biográficamente y colectivamente. Aunque no se sepa muy bien de qué estamos hablando, ni cómo es o hasta dónde llega, ni en qué se distancia y rompe con lo establecido, de pronto encontramos en congéneres que eso rechazado prejuiciosamente por hediento resulta ser más propio, genuino, periférico, cercano y fascinante, de lo que el acartonamiento formativo nos permitía admitir. Quizás por las propias experiencias académicas, quizás por la necesidad de abrirse a espacios más fecundos, cercanos y lejanos, pero sobre todo movilizadores.

Por un lado, entonces, intuimos las sospechas que un dossier sobre filosofía latinoamericana podría despertar en quienes conocen y se dedican a estos temas, dado que se trata de un lastre prejuicioso bastante aceitado y reproducido en determinados ámbitos: así como no se le suele pedir una legitimación seria a muchas áreas, periodizaciones, corrientes o agendas de problemas, del mismo modo en este caso se le exige hasta el más mínimo detalle una fundamentación, rigor y delimitación a la filosofía latinoamericana. Como si sólo se tratara de papeles. Sin embargo, si pudiéramos suspender los parámetros establecidos (incluso cuestionando las connotaciones de los términos fundamentación, rigor o delimitación, etc.) y generar un espacio para discutir estos temas, ese solo hecho nos pondría muy felices. Por otro lado, más allá de si el requerimiento de legitimidad acaso no formaría parte ya de una característica distintiva

de la filosofía latinoamericana, si se mira la enorme y variadísima proliferación que se suscita en el siglo pasado y en las últimas décadas que llegan hasta este siglo, entonces surge la necesidad no sólo de visibilizar, valorar, jerarquizar y poner sobre la mesa esos planteos, sino también de conectar, dialogar, debatir, problematizar conjuntamente, historizar (y tensionar las historias de las ideas importadas) y reconfigurar las instancias de articulación. Este dossier intenta ser un espacio propicio justamente para esos desafíos.

Ahora bien, la pregunta por una filosofía latinoamericana conlleva toda una serie de problemas ya desde su formulación. Incluso neutralizando la perspectiva eurocentrada que se auto-arroga la invención (y la historia) de la filosofía, o también la perspectiva moderno-clásica según la cual la filosofía no puede ser sino una y la misma, e incluso suponiendo que la regionalización de la filosofía denota una serie de contornos artificiales y colocados como desde afuera, la simple denominación nos retrotrae a toda una serie de problemas difíciles de resolver y menos aún abordables en este marco general del dossier. De todas maneras, conviene señalarlos.

Ante todo, la cuestión “latinoamericana”: ciertamente, por un lado, excluye y, por otro, hace preponderar un lugar de enunciación. “América” es un nombre puesto desde afuera y que responde a una mirada des(en)cubridora de Europa.<sup>4</sup> Lo latino también implica el reconocimiento y visibilización de un determinado componente y el encubrimiento o invisibilización de otros, lo que a la vez llevaría a homogeneizar o soslayar las heterogeneidades. Esto concierne tanto al problema de la negritud como a la vigencia y actualidad de los pueblos originarios. Pero también concierne al mestizaje en sí mismo como categoría presuntamente reconciliadora o al menos componedora de las diferencias. El tema es, dicho rápidamente, que todas las palabras están mal, todas las palabras deforman lo que queremos decir, o lo dicen y ocultan algo más y, en última instancia, el problema es que ya el lenguaje que utilizamos se erige en el primer signo de colonización, que decanta en la forma de nombrar el lugar y sus componentes. De ahí que términos como “aborígenes”, “indios” o “negros”, hayan tenido y tengan actualmente connotaciones complejas que oscilan desde el desprecio hasta la reivindicación.

<sup>4</sup> Dussel, E., 1992. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*, La Paz, Plural Editores, 1994, pp. 61 ss.

El desarrollo de la nominación de eso que llamamos “Latinoamérica” nos llevaría por muchos cauces y derivas,<sup>5</sup> desde el americanismo de Kusch hasta Abya Yala. Para dar cuenta de esta problemática echamos mano del referente de José Martí: “nuestra América”. Nuestra América involucra al “hombre natural”, esto es, al “mestizo autóctono [que] ha vencido al criollo exótico”,<sup>6</sup> y que es uno o se tiene

que hacer uno y “hermanar” con el indio y con el negro.<sup>7</sup> El sentido de unidad que piensa Martí resulta ser clave. No para soslayar las diferencias y heterogeneidades, ni para menospreciar la contradicción íntima del mestizaje (que condensa la admiración hacia afuera y el desprecio hacia lo propio, el querer pertenecer y ser un paria en todas partes, el rol de emancipador junto con el rol de explotador, etc.), sino para articular y comprender que estamos de un mismo lado, con problemáticas comunes y que no pueden permanecer estancas y diseminadas.

Ciertamente en cuanto a la problematización de la pregunta por la filosofía latinoamericana hemos obviado la objeción de si realmente se trata de una verdadera filosofía o, en cambio, de un intento fallido, de ensayos o pensamientos ocasionales y diletantes, dado que los parámetros que se toman para dilucidar el punto, como ya señalamos, se hallan eurocentrados o, si se quiere, administrados por la titulación académica. Sin desconocer la diferencia entre el intelectual, o el ensayista, o el librepensador, y el profesional de la filosofía, no damos por sentado que los parámetros de legitimación no puedan ser discutibles o sean establecidos de una vez y para siempre. Pero sí cabe sospechar en este tipo de sesgos que la búsqueda de sinónimos serviría no sólo para deslindar entre un sentido riguroso y otro sentido laxo de “filosofía”, sino también y fundamentalmente para jerarquizar y excluir, para decidir quiénes merecen el título de filósofos y quiénes no. En otras palabras, en este cuestionamiento se esconde nuevamente el problema de la legitimidad.

<sup>5</sup> Véase Roig, A., *op. cit.*, pp. 25 ss.

<sup>6</sup> Martí, J., “Nuestra América”, en *Sus mejores páginas*, México, Porrúa, [1891] 2004, p. 115.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 118.

## 2.

Al mismo tiempo, la pregunta por el estatus de la filosofía latinoamericana, sea cual fuere la motivación, nos conduce a la temática de la identidad, sin que por ello se pretenda dar una determinación fija, ni una esencia definitoria, sino más bien como buceando en una suerte de recorrido genético o genealógico, con todas las complejidades, matices y pliegues que pudieran surgir. Se trata, además, de una pregunta que persiste, que aparece y reaparece en diferentes contextos y con diferentes horizontes hacia adelante y hacia atrás.

Así, por ejemplo, y solamente para poner un comienzo arbitrario, esta pregunta se nos presenta con José Carlos Mariátegui en 1925, en pleno apogeo de la “unidad latinoamericana”; y su respuesta es bastante contundente, al decir: “Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano”,<sup>8</sup> al que también considera latinoamericano. Más allá de este diagnóstico, cabe aclarar que en la primera formulación de la pregunta Mariátegui introduce un “ya”: “¿Existe ya un pensamiento característicamente hispanoamericano?”<sup>9</sup> Esto significa, por un lado, que pregunta si ya está formado, en el sentido de llegar a ser un pensamiento maduro, consistente y con perfiles propios; por otro lado, significa que introduce una variable histórica, en el sentido de preguntar si se formó, se está formando o se va a formar. Así planteado, rechaza lo primero: “Nuestra América continúa importando de Europa ideas, libros, máquinas, modas” y, coherentemente: “Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea”.<sup>10</sup> En la órbita de Martí, el drama de nuestra América consiste en que importa (y concede importancia a) lo que tendría que generar por sus propios medios y con una educación propia. Al mismo tiempo, en cuanto a lo segundo, Mariátegui extrae de este diagnóstico negativo el destino del pensamiento latinoamericano: si hasta ahora éste carece del “espíritu de la raza”, de “rasgos propios”, de “contornos originales”,

<sup>8</sup> Mariátegui, J. C., “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, en *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* N° 34, México, UNAM, 1979, p. 7.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 5 (subrayado nuestro).

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 7.



etc., de todos modos “está en elaboración” y tiene que formarse necesariamente, ante todo recuperando en unidad y síntesis “el alma indígena”.<sup>11</sup> El diagnóstico negativo se revierte en un programa, como se visualiza en los *Siete ensayos* de 1928, esto es, en la necesidad de recuperar como elemento identitario el problema del indio junto con el problema de la tierra.<sup>12</sup>

Tiempo después de Mariátegui, Leopoldo Zea se pregunta: “¿Es posible una filosofía americana?”. Reconoce que no se trata de una pregunta nueva, pero que cobra vital importancia en el contexto específico en que se formula, esto es, en 1942. Y ese contexto se condice con el mismo contexto de Mariátegui: la crisis de la cultura occidental, el derrumbe de lo que hasta entonces había sido un modelo de solución de problemas y que, con y tras las guerras, se convirtió en un problema en sí mismo. En este momento clave, dice Zea: “América, hasta ayer eco y sombra de la cultura europea, tiene que procurarse tierra firme, y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancia. Ahora bien, este procurarse tierra firme [...] da origen a una disciplina natural al hombre en situación problemática: la filosofía”.<sup>13</sup> Lo distintivo respecto del diagnóstico de normalidad señalado por Francisco Romero reside no sólo en la ampliación comunitaria del clima filosófico, sino también en que se trata de una necesidad. “Si América se interesa por la filosofía es porque la necesita. [...] En efecto, la filosofía no es algo dado por naturaleza a determinados hombres o pueblos, no es algo que se herede, sino algo que se hace, y se hace cuando se necesita”.<sup>14</sup> En cuanto a las necesidades propias de la filosofía americana, Zea combina lo abstracto y lo concreto, lo teórico y lo práctico, lo eterno y lo temporal, etc., y en este sentido, la continuación de los temas de la filosofía europea junto con la formulación de los problemas circunstanciales y característicos de América, como por ejemplo la historia o el aspecto positivo de ser una mala copia.<sup>15</sup> Desde esta posición particular y abarcando también temas universales, la filosofía americana tiene algo que proponer frente a la crisis de los valores y la amenaza de los extremos anarquista y totalitario.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> *Ibíd.*, pp. 7-8.

<sup>12</sup> Mariátegui, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, partes II y III.

<sup>13</sup> Zea, L., *En torno a la filosofía americana*, México, Colegio de México, 1945, p. 19.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pp. 21-22.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, pp. 64 ss.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 77.

La cuestión resuena nuevamente en un libro de Augusto Salazar Bondy de 1968: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, que se divide en tres partes: la descripción, la prescripción, y el debate acerca de la existencia de un pensamiento filosófico hispanoamericano, al que considera de manera unitaria, esto es, sin diferenciación de nacionalidades y bajo el presupuesto de la unidad americana. En la primera parte, Salazar Bondy traza las coordenadas históricas y su periodización desde 1492 y la conquista, descartando la inclusión de las culturas originarias por tratarse de referencias mitológico-religiosas, sin apoyatura en textos y sin interconexión en sus múltiples manifestaciones. Más allá de lo discutible que resulta este presupuesto y punto de partida, cabe rescatar que al menos Salazar Bondy ensaya una argumentación al respecto. De todos modos, la perspectiva negativa o crítica se trasluce en los rasgos de la filosofía hispanoamericana: que fue traída e importada desde cero, y donde filosofar “es adoptar un *ismo* extranjero, suscribir ciertas tesis preexistentes, adoptadas al hilo de la lectura y repetición más o menos fiel de las figuras más resonantes de la época”.<sup>17</sup> Es decir, no sólo se copia, también se toma el qué (lo que antes llamamos “agenda”) y el cómo (el método, la ilación y secuenciación de partes), del filósofo de moda en la época, y aunque ese copiar se haga mal, en vez de deducir –con Zea– la creatividad (o el “hacer lo malo” de Homero Manzi,<sup>18</sup> diríamos por acá), Salazar Bondy concluye en un saldo negativo de superficialidad y pobreza, la falta de método (lo que a su vez imposibilita el asentamiento de una tradición) y de originalidad. “No hay, pues, tal sello [que permita identificar al pensamiento hispanoamericano], a menos que se quiera contar como carácter distintivo justamente la ausencia de definición y la bruma de las concepciones”.<sup>19</sup>

Por un lado, la minuciosidad de la reconstrucción de Salazar Bondy permite poner sobre la mesa un estado de la cuestión muy pre-

<sup>17</sup> Salazar Bondy, A., *¿Existe la filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 37.

<sup>18</sup> “Nuestra pobre América a la que parecía no corresponderle otro destino que el de la imitación irredenta [...]. Todo lo que cruzaba el mar era mejor y, cuando no teníamos salvación, apareció lo popular para salvarnos [...]. Lo popular no comparó lo malo con lo bueno. Hacía lo malo y, cuando lo hacía, creaba el gusto necesario para no rechazar su propia factura”. Manzi, H., “Lo popular”, citado por Galasso, N., *¿Cómo pensar la realidad nacional?*, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 24

<sup>19</sup> Salazar Bondy, A., *op. cit.*, p. 39.

ciso y riguroso; pero, por otro lado, la perspectiva negativa se solapa con presupuestos acerca de la producción y el estatus de la filosofía, o lo que antes llamamos legitimación. Aunque se mantiene en cierta imparcialidad al momento de reconstruir el debate entre quienes abrazan y quienes rechazan la existencia de una filosofía latinoamericana, el resultado de su investigación desemboca en la prospectiva

de neutralizar la alienación de la conciencia mixtificada que se engaña al considerar la copia como si fuera original, y emprender un camino de liberación destructivo / constructivo.<sup>20</sup> Más allá del punto, el análisis de Salazar Bondy arroja una sensación amarga y simultáneamente provocadora.

Ahora bien, como señala Leopoldo Zea en *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), el que esta pregunta ocupe un primerísimo lugar denota un complejo determinado, un sentimiento de inferioridad o de mala copia, cuya contrapartida denota a la vez un regateo análogo

al de la humanidad respecto de los nativos en el debate entre De las Casas y Sepúlveda. El latinoamericano es el que “se ha rebajado a subhombre”,<sup>21</sup> de lo que se seguiría una suerte de sub-filosofía. Pero así como los griegos o los franceses no se preguntaron por la legitimidad de su filosofar, sino que simplemente filosofaron y ya (no casualmente el libro está dedicado a José Gaos), de la misma manera en Latinoamérica hay que lanzarse a filosofar, pero desde una realidad específica, que ha variado sustancialmente respecto de las épocas anteriores y que requiere, ante todo, un proceso de desenajenación. Que Europa se siga considerando arquetipo del filosofar no significa que el proceso de asimilación y apropiación no sea original, precisamente porque ese filosofar ha perdido su autenticidad original pero, gracias a la fagocitación, ha ganado una autenticidad americana. La clave residiría en que nosotros comprendamos esa separación. Dicho de otra manera, aparte o junto con la continuidad, Zea reconoce el rol del oprimido y alienado: “El conquistado y dominado encuentra su humanidad sintiendo y resistiendo la humanidad expansiva del conquistador y dominador”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 104 ss.

<sup>21</sup> Zea, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, [1969] 2010, p. 16. La ilación de Salazar Bondy con este texto de Zea la presenta Adriana Arpini en el Conversatorio que señalamos abajo, en la última nota de esta presentación.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 38.

Más aún, la metafísica europea se ha ocupado de lo abstracto, del hombre en general, pero no de lo concreto, de los seres humanos; por lo tanto, ese universal abstracto se convierte en la noche en que todos los gatos son pardos –un revés de la crítica de Hegel–, porque supuestamente queriendo incluir, en realidad fractura. De alguna manera, desde esa exterioridad no reconciliada se construye la filosofía americana, que interioriza esa misma fractura en términos de elite y pueblo.

Pocos años después Leopoldo Zea vuelve sobre el tema en *La filosofía latinoamericana* (1976), planteando la misma pregunta acerca de la existencia de tal filosofía y partiendo de la consideración de la pregunta misma como un acto propio de la filosofía. Pero en este caso, recogiendo las experiencias anteriores, y en especial el carácter filosófico de la pregunta misma, Zea concluye y en cierta medida cierra el tema por tratarse de “una pregunta ociosa”, ya que “la preocupación misma y el afán por darle respuesta era ya una forma de reflexionar filosóficamente”.<sup>23</sup> La autenticidad consiste, según Zea, en dedicarse a los problemas específicos que atañen a la realidad concreta de los latinoamericanos, lo que lleva a pensar entonces que no sólo se presenta una diferencia respecto de la agenda y de las prioridades, sino también incluso de matices que modifican el tratamiento de problemas que tal vez puedan ser comunes y, sin embargo, adquieren tonalidades o modalidades tales que se vuelven completamente diferentes.

Pese a la intensidad y longevidad del debate, y pese a la clausura que parecía tener ya en la década del '60, la pregunta resurge y regurgita. Pongamos sólo dos ejemplos más para ilustrar el periplo, aunque quizás ya se ubiquen en otro registro y como resonancias. En el primer caso, en los '70, Roberto Fernández Retamar comienza su *Todo Caliban* con la pregunta de un periodista europeo “de izquierda”: “¿Existe una cultura latinoamericana?”, y prosigue: “La pregunta me pareció revelar una de las raíces de la polémica” –en referencia a la divisoria de aguas, que generó la revolución cubana, entre los intelectuales burgueses europeos nostálgicos del coloniaje y los intelectuales latinoamericanos–, “y podría enunciarse también de esta otra manera: «¿Existen ustedes?»”.<sup>24</sup> El presupuesto del coloniaje involucra tanto a las derechas que nos han esquilmado como a las izquierdas que buscan orientarnos piadosamente, dice Retamar,

<sup>23</sup> Zea, L., *La filosofía latinoamericana*, México, EDICOL, 1976, p. 27.

<sup>24</sup> Fernández Retamar, R., *Todo Caliban*, Buenos Aires, CLACSO, [1971] 2004, p. 19.



precisamente porque ambas consideran a la cultura latinoamericana no como una producción original, sino como una copia deformada, un “eco desfigurado”.<sup>25</sup> El dato clave, que Retamar enaltece desde Martí y Bolívar, y que diferencia a la cultura latinoamericana de las demás, es el mestizaje como instancia irreductible a un solo origen y como peculiaridad respecto de otras formas de colonialismo. La figura de Caliban, entonces, el deforme esclavo de Próspero en *La tempestad* de Shakespeare, por un lado remite genealógicamente a “caníbal” y a “caribe” y, por otro lado, al sometido y dominado que asimila el lenguaje y la visión del conquistador, pero justamente por eso es capaz de revertir el instrumento, maldecir con la plaga roja y rebelarse convirtiéndose en símbolo.

En este caso de Retamar, la pregunta que nos guía ya aparece como desfasada, como una provocación superficial que, no obstante, motiva a argumentar –visibilizando la especificidad del Caribe–, o como la nostalgia de un tutelaje simbólico fracturado e incapaz de captar la exterioridad. Sea como fuere, este tipo de cuestionamientos persisten y reaparecen en otros formatos con la misma mordacidad y socarronería. El segundo caso que analizamos a continuación no encaja exactamente con la pregunta, pero resuena en el mismo sentido.

Ya entrado el siglo XXI, la revista *La Biblioteca* lanza en 2005 un número doble con el provocador título “¿Existe la filosofía argentina?”, y con plumas de la talla de Oscar del Barco, León Rozitchner, Arturo Andrés Roig, Oscar Terán, Rubén Dri, Hugo Biagini, y muchos otros. En la “Editorial” la revista recoge el legado de Alberdi, y en la presentación Horacio González nos entrama, desde la alegoría de la caverna de Platón y con la interpretación de Conrado Eggers Lan, en la elipsis de los significados encubiertos, en particular entre una filosofía argentina y la filosofía en la Argentina.<sup>26</sup> El volumen está dividido en secciones: “Meditaciones”, “A la búsqueda del filósofo argentino”, “Sombras de la filosofía universal”, “Voces clásicas”, “Sensibilidades críticas”, “El congreso de 1949”, “Literatura y filosofía”, “Universidad y filosofía”, “Labor biblio-

<sup>25</sup> *Ibidem*. “[A] veces a algunos latinoamericanos se los toma como aprendices, como borradores o como desvaídas copias de europeos [...], así como a nuestra cultura toda se la toma como un aprendizaje o una copia de la cultura burguesa europea («una emanación de Europa», como decía Bolívar)”. *Ibid.*, pp. 21-22.

<sup>26</sup> González, H., “Acerca de la existencia de la filosofía argentina”, en *La Biblioteca* 2/3, Buenos Aires, Biblioteca Nacional Argentina, 2005, p. 4.

tecnológica” y “Semblanzas”. El itinerario parece ingeniosamente creativo, amplio, heterogéneo y cautivador; contiene nombres, corrientes, textos, problemas, más apegados a lo establecido o más animados a lo ensayístico. Más allá de la impresión que cause en lxs lectorxs, y más allá de las derivaciones laberínticas que proliferan como bifurcaciones en cada uno de los trabajos del volumen, la pregunta inicial retumba como desde un cielo inasible.

Desde luego, también nuestro muestrario aquí queda incompleto o interrumpido. En esta tesitura se podrían incluir más referencias que reformulan la legitimación, o que la vuelven a foja cero, que la reducen a historia de, o a qué pasa con la filosofía europea en nuestras tierras; y esto se hace desde libros, artículos o simplemente desde posteos frenéticos en las redes sociales. Sin embargo, hay un punto donde la pregunta se agota y nos agota, como bien señaló Zea, en cuanto de un lado sólo se reafirma un prejuicio y del otro vibran temas actuales con honda significación histórica, temas que nos interpelan generacional y trans-generacionalmente. Hay un día en que comprendemos que la emulación ya no tiene sentido, no sólo porque hacemos algo distinto simplemente al traer la filosofía europea a nuestro ámbito, sino también porque no nos mueven las mismas motivaciones y detalles, y con apenas un poco de aire nos damos cuenta de que la agenda es diametralmente diferente. Hay un día en que se alza el llamado de la tierra, y mientras nos preguntábamos por la legitimidad, o por la falta de rigor técnico, por debajo nos atraviesa el contenido, lo más importante, lo que pletóricamente brota y no deja de estar. Hay un día que dejamos de ver el desierto para hurgar en la desertificación, un día en que aprendemos a lidiar con el miedo –clasemediero, académico, librepensante– a pensar lo nuestro, para abrirnos con Rodolfo Kusch al doble filo del juego y al pensamiento simbólico, esto es, a la inmensidad, “a la totalidad de lo que deberíamos pensar”.<sup>27</sup>

### 3.

Surge así la necesidad de este dossier sobre los problemas y propuestas acerca de la filosofía latinoamericana o nuestroamericana. La activi-

<sup>27</sup> Kusch, R., *Geocultura del hombre americano*, en *Obras completas*, Tomo III, Rosario, Fundación Ross, [1976] 2000, p. 17.

dad comenzó con un Conversatorio virtual en plena pandemia, con la participación de Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo), Alejandro De Oto (CONICET, Universidad Nacional de San Juan), Paola Gramaglia (Universidad Nacional de Córdoba) y Matías Farías (Universidad de Buenos Aires y Universidad Nacional de José C. Paz), en el marco del espacio curricular Perspectiva Filosófico-Pedagógica II, del Profesorado de Ciencias Naturales, del Instituto de Formación Docente y Técnica N° 24, de Bernal, Provincia de Buenos Aires.<sup>28</sup> Ahora se extiende a un conjunto de invitadxs: Carlos Casali, Fernán Gustavo Carreras, Zulma Palermo, María Eugenia Borsani, Matías Soich, Alberto Staniscia, Sebastián Pimentel Prieto, Clara Ruvituso, junto con Matías Farías y Paola Gramaglia, a quienes desde ya agradecemos profundamente haber aceptado este desafío. La invitación se vertebró a partir de una serie de preguntas disparadoras:

- 1) ¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta por la existencia, o por la legitimidad, de una filosofía latinoamericana (entendida ésta problemáticamente, y en un sentido muy amplio, como nuestroamericana, incluyendo la región y las regiones, la diversidad de culturas, etc.)?
- 2) La filosofía latinoamericana, ¿trata solamente de la recepción y reproducción de ideas, corrientes y problemas, de la filosofía central/occidental, o contiene una especificidad y temáticas propias? Y en caso de esto último, o incluso en caso de que la recepción suponga una apropiación particular, ¿en qué consistiría su especificidad u originalidad?
- 3) ¿Cuáles serían aquellas obras, autores, problemas, o corrientes, que según tu opinión no podrían faltar en una suerte de *corpus* de la filosofía latinoamericana, que por cierto sería un recorte (y, por ende, no exhaustivo), pero que al menos proponga una muestra representativa y variada?

En lo sucesivo deseamos con entusiasmo proseguir en estas actividades con más jornadas, publicaciones y articulaciones sobre esta misma temática. Hacemos extensiva la invitación a enviar sus textos a cualquiera que, al leer este dossier, se sienta interpeladx a retomar algunas de estas preguntas o a discutir algunas de las perspectivas que aquí se ofrecen.

<sup>28</sup> Conversatorio disponible en: <https://youtu.be/pEcRp3m9Vq8>.

# Culturas criollas y culturas fronterizas: de Rodolfo Kusch a Laureano Segovia y Aurelio Núñez

**ZULMA PALERMO**

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA)

Quisiera iniciar estas reflexiones reproduciendo la puesta en discurso por Roque Justiniano<sup>1</sup> de una vivencia significativa:

*Los cuentos de los abuelos te los vuelvo a contar. Fuimos nosotros mismos los que no se vestían en nuestro pueblo, no teníamos ropa: vestíamos sólo ponchito, y nos fajábamos con hierbas así todos en nuestro pueblo, no teníamos nada. Pues como tú quieres ahora verlo yo te lo voy a mostrar. Entonces estas flechas destinadas a que las lleves a tu pueblo, la flecha roma, la flecha puntiaguda, la flecha-puñal, las mirará también la gente. Con ellas ciertamente*

<sup>1</sup> Chirigüano de la Misión Che-Renta en Tartagal, corazón mismo del Chaco Salteño y que por los años 70, fecha de este enunciado suyo, ya había superado la edad septuagenaria.