

De la emergencia a la arquitecturación política

En el marco de un mundo en incesante transformación, y desde una perspectiva latinoamericana, hemos intentado mostrar los procesos ocurridos en el ámbito académico y en las luchas sociales de los pueblos indígenas. En lo académico, desde el paradigma de la filosofía intercultural se inició un trabajo de reconocimiento, recuperación e investigación de una sabiduría ancestral que había quedado olvidada, negada por la racionalidad hegemónica de occidente. Esa misma racionalidad que sentenciaba en las bases de nuestra Constitución: “el salvaje está vencido: en América no tiene dominio ni señorío. Nosotros, europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América”.²⁴ Sin embargo, dentro de ese universo discursivo dominante hubo observadores lúcidos que fueron capaces de reconocer la vigencia de aquella sabiduría en la vida de nuestras sociedades campesinas y en los pueblos originarios que aún viven y se organizan de acuerdo a sus raíces ancestrales.

Esos pueblos son los que luego de años de humillación y resistencia, en medio de un sistema mundo en crisis, lleno de grietas, se levantan y proponen un cambio de rumbos, la modificación de nuestros estilos de vida. Pugnan por otro mundo posible. Nos invitan a restablecer la armonía y el equilibrio de la vida. El universo es nuestra casa común, y en ella toda vida, no sólo la humana, merece consideración y respeto. Estermann formula el imperativo categórico del “Vivir Bien–Buen Vivir”:

Actúa siempre según la máxima de acuerdo a la que la vida humana en dignidad (satisfacción de las necesidades básicas, autodeterminación social, política, y cultural; respeto e igualdad de oportunidades) pueda ser garantizada para todos los seres humanos en el presente y el futuro y que garantice a la vez la supervivencia del planeta tierra. Y esto significa que una política y economía correspondientes deben de ser compatibles con el cosmos, las futuras generaciones, el mundo espiritual y religioso, y sobre todo, las y los pobres.²⁵

²⁴ Alberdi, Juan Bautista, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra, 1996, p. 85.

²⁵ Estermann, Josef, “EcoSofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”, *Revista FAIA*, vol. II, nº IX- X, 2013.

En los laberintos de la filosofía

CARLOS A. CASALI

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS)

Respecto del primer punto (“¿Por qué, cada tanto, surge la pregunta...?”), prefiero entender ese “cada tanto” no sólo en un sentido temporal o histórico sino, también, hacerlo de acuerdo con una distribución “subjética” (en determinadas personas o en ciertos momentos de la vida o desde ciertas perspectivas). La pregunta por “el por qué” es una pregunta clásica de la filosofía (como interroga el conocido mantra: “por qué es en general el ente y no más bien la nada”) y, una vez hecha, ya no podemos ignorarla (sentirse interpelado por esa pregunta tal vez sea un indicador más o menos seguro de la “vocación filosófica”). Y en la medida en que el discurso de la filosofía tiene un dinamismo *recurrente* o *recursivo* (la filosofía tiende a volver sobre sí misma), sería bastante extraño que, siendo latinoamericanos o estando ubicados (más específicamente “situados”) allí, no nos preguntásemos por esa especificidad “situacional”, puesto que *desde* y *hacia* allí nos movemos. Podría agregar a esto algo más: no tener en cuenta o no darle presencia en el pensamiento a esa especificidad es un factor de pobreza filosófica; le resta intensidad a su discurso (alguno diría que lo priva de *raíces* o de las *fuentes* que lo alimentan y enriquecen). Por dar un ejemplo: si el legado filosófico de Platón se abstraerá del contexto de la crisis de la *polis* griega en el que se *produjo*, nos quedan, seguramente, un conjunto de “reflexiones” (podría decir también “filosofemas”) muy lúcidas respecto de la educación, o el arte, o el conocimiento, o lo que fuere, pero su sentido se habrá vuelto superficial o de baja intensidad. Y lo mismo puede decirse res-

pecto del contexto en el que *recibimos* ese *corpus* textual. Ahora bien, esto no significa que ese pensamiento (su riqueza y complejidad) se pueda “reducir” (en el doble sentido de *conducir* y *empequeñecer*) por medio de esta operación contextualizadora. La filosofía (nos) habla desde horizontes lejanos y, de alguna manera, descontextualizados (salta por encima de esos horizontes). Sin embargo, si esa voz lejana

(podría decirse también “extraña”) no se pierde en la distancia como un simple ruido “insignificante” (de baja intensidad) es porque el contexto situacional *cuenta* (nos interpela y es tenido en cuenta). Todo esto que, en el ejemplo de Platón, vale para la “recepción pensante” de su obra (algo así diría Heidegger), vale también para la “producción” filosófica. Sobre todo si tenemos *en cuenta* que la producción filosófica está necesariamente unida a un diálogo con su propia tradición (se apropia de esa tradición y la hace propia). Dialogar con una tradición es otra forma de decir que el discurso de la filosofía es *recursivo* o *recurrente*. Y como se trata de un diálogo, es

también *ocurrente*: en la repetición *ocurre* la diferencia (algo así habría dicho Deleuze) y se nos *ocurren* interpretaciones más o menos originales (en el doble sentido del “origen” y la “novedad”).

Retomo el hilo por otro lugar. Años antes de empezar a estudiar filosofía de modo formal (en la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), había caído en mis manos (en realidad, lo había comprado en el kiosco del barrio) un librito del Centro Editor de América Latina. Se trataba de una introducción a Platón y estaba escrito por un tal Rodolfo M. Agoglia (la edición es de 1967). Si no recuerdo mal, ése fue mi primer “encuentro” con Platón y, de manera general, con eso que llamaban “filosofía” y, de manera aún más general y difusa, con eso que se llamaba “peronismo” y de lo que no se hablaba (el Decreto-Ley 4161 de 1956 lo prohibía). Cito a Agoglia:

Platón asigna a la filosofía una finalidad eminentemente práctica, práctico-existencial y práctico-política: en rigor, esta última es la natural consecuencia de la primera, porque si la función de la filosofía es la salvación del alma, el perfeccionamiento de la personalidad, éste sólo puede lograrse plenamente dentro de una comunidad organizada conforme a la justicia [...].¹

¹ Agoglia, Rodolfo M., *Platón*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 10.

Más arriba hacíamos girar nuestros argumentos en torno del “por qué” y podríamos volver allí para preguntarnos ¿por qué en mi lectura del texto en donde Agoglia escribe “una comunidad organizada conforme a la justicia” yo leía “una Comunidad Organizada”? La respuesta más simple es la que acierta en el blanco: porque Agoglia se refería a la Comunidad Organizada, aunque, por supuesto, respetando la prohibición del decreto 4161, diciendo sin decir lo que se quiere decir; diciendo, al decir, más de lo que se dice. Todo esto es parte constitutiva del discurso filosófico: su ambigua potencia semántica, esa polisemia contra la que batallan los filósofos analíticos, sin demasiado éxito (por ahora, y para beneficio de la filosofía). Platón y Perón... reunidos. Años después supe quién era el tal Agoglia: cursé un seminario con él, creo que en el año 1985, cuando, recuperada la democracia, volvió del exilio para morir en la Argentina. Y un poco después también supe que Agoglia había sido secretario del Primer Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Mendoza en 1949; el mismo que sirvió de plataforma o tribuna para que Perón diese a conocer su Comunidad Organizada.

Volvamos. Para un estudiante de filosofía, Platón es indudablemente un punto de referencia importante (se puede estar a favor o en contra de Platón, pero no se puede estar sin Platón). Y lo mismo vale para quien pretende dedicarse a la filosofía como “pensador” (más allá de la docencia y la investigación y, en general, de la necesaria actividad del especialista que pone a disposición del “pensador” los materiales con los que trabaja). Pero todo esto tiene sentido si Platón tiene para nosotros algo que decirnos y si nosotros tenemos la *disposición* a escuchar algo (subrayo la palabra “disposición”: no se trata de ir de cacería por la selva filosófica para atrapar las presas que estamos buscando, sino de la disposición a dejarnos interpelar o provocar por lo que nos sale al encuentro). Como por ejemplo –y esto es mi ejemplo personal: cada uno podrá tener el suyo– si en la “comunidad organizada” (Agoglia *dixit*) se escucha (o se lee) la “Comunidad Organizada” (Perón *dixit*) y si, además, todo eso habla de modo subterráneo o indirecto de aquello que no se puede *decir* y que, sin embargo, *somos* (para especificar eso que *somos* usaría aquí la palabra “pueblo”, pero el pudor académico no me lo permite). Si algo de esto sucede, o algo más o menos así sucede, entonces la filosofía (o el pensamiento, si prefieren) se vuelve filosofía (o el pensamiento, piensa...). *Acontece* la filosofía (algo así parece decir Deleuze). Diría que,



en el caso de este ejemplo personal, *acontece* la mutua remisión entre platonismo y peronismo: el primero me lleva a pensar el segundo (le da relieve filosófico o permite pensar sus temas de acuerdo con el registro discursivo de la filosofía) y el segundo me lleva a buscar en el arsenal discursivo de la filosofía las cosas (ideas, conceptos, categorías...) que allí mismo (en el peronismo como “acontecimiento”) no están (todavía o suficientemente) pensadas (o, nos dan qué y que pensar). Si dijese esto mismo en los términos que me preocupan en el presente, diría que se trata de pensar la “comunidad” (como se verá más adelante, hoy lo hago con la “guía” de Roberto Esposito) y de hacer convergencia en ese tópico *político* de temas más bien *ontológicos* o *metafísicos* y tal vez también *éticos*.

Creo que algo parecido puede decirse respecto de Rodolfo Kusch. ¿Por qué su abordaje del “estar” resulta relevante (podría decir también, potente y prometedor, insinuante y enigmático, desafiante)? Siguiendo el hilo de la argumentación anterior, diría que el “estar” kuschiano resulta relevante de una manera especial para quienes estamos formados en la filosofía porque allí resuena algo de la *diferencia ontológica* heideggeriana y, tal vez, algo de la *situación existencial* sartreana (cada uno podrá encontrar sus propias “resonancias”). No estoy diciendo que, finalmente, se podría explicar el “estar” kuschiano por esas categorías que ciertamente contribuyen a explicarlo (y que seguramente son parte del arsenal conceptual que intervino en la formación filosófica de Kusch y con el que contaba para producir su obra). Lo que digo es que esas categorías densas de la “filosofía europea” permiten darle intensidad al “estar” y, a la vez y de modo *recursivo* y *recurrente*, el “estar” kuschiano nos permite pensar de otra manera (y siempre que se piensa se piensa “de otra manera”) la “diferencia ontológica” o la “situación existencial”.

Algo de lo que acabo de argumentar se aplica, creo, a la producción filosófica de Byung-Chul Han. Sus raíces heideggerianas son bastante evidentes (y a veces son explícitas y a veces no tanto...) y su origen no occidental (coreano) le permite dialogar de un modo productivo (quiero decir “creativo”) con la tradición filosófica de occidente (véase, por ejemplo, su *Filosofía del budismo Zen*). Pero, más allá de cómo se valore “académicamente” su producción teórica (creo advertir que, después de los esperables rechazos que los “filósofos profesionales serios” suelen tener respecto de todo lo que está de moda, esa producción comienza a ser valorada y comentada), su

valor positivo dentro del campo más bien amplio de la “literatura filosófica” le debe mucho a esa rara síntesis de ambos puntos cardinales (oriente y occidente) con los temas de “actualidad” (la concreta sociedad global en la que, según parece, vivimos). Sustituyamos esos puntos cardinales por los otros dos (norte y sur) y ubiquemos allí a Latinoamérica. En ambos casos (me refiero a “oriente” y “sur”) se daría una cierta *marginalidad* (o extrañamiento, o distanciamiento) respecto de la tradición filosófica eurocéntrica y, desde esa *excentricidad*, se daría también la condición de posibilidad de un *pensamiento auténtico* (con “autenticidad” quiero referirme a cierta *adecuación* entre el contenido y la forma y, también, al compromiso del pensador con aquello que piensa, considerando que esa *adecuación* no pueda darse por supuesta y necesita ser argumentada).

Digamos, ya que estamos por ese lugar de la *autenticidad*, algo respecto de la *legitimidad*. Sobre este punto, creo, tenemos un doble problema. El primero está referido a qué se entiende por “filosofía”. No se trata de un problema local: también la tradición filosófica europea se planteó de diversas maneras este asunto. Por mencionar algunos ejemplos que tengo en mente al decir estas cosas: se tardó bastante en incorporar a Nietzsche al panteón de los filósofos; Heidegger anunció el “final de la filosofía y la tarea del pensar”; Deleuze y Guattari se preguntaron “¿qué es la filosofía?”. Y nosotros mismos, los que nos dedicamos a la noble tarea de filosofar, nos vemos en aprietos si en alguna reunión social nos piden que expliquemos a qué nos dedicamos. De alguna manera, se trata del carácter *recursivo* o *recurrente* de la filosofía: un discurso que da cuenta de su propia legitimidad (o que, por lo menos, intenta hacerlo o se ve obligado a ello). Pero en los *márgenes* de la tradición filosófica eurocentrada, en Latinoamérica por ejemplo, esa pregunta por el significado del término “filosofía” –pregunta que incluye la otra referida a su alcance y legitimidad– se convierte en algo más dramático (hace rato que tenía ganas de usar la palabra “dramático”). Porque suele suceder que la *marginalidad* (de la que hablamos) funcione como un justificativo para legitimar con un título prestigioso (me refiero a “filosofía”) discursos que difícilmente podrían ser calificados con ese término. Y no me refiero con esto a ciertas banalidades del *marketing* de por sí evidentes (la “filosofía empresarial”, por ejemplo) sino a ciertos discursos o saberes “populares” o “ancestrales” que, con las mejores intenciones, nos gustaría incorporar en la biblioteca filosófica. ¿Cuándo estos “saberes” pueden ser tomados *legítimamente*

por “filosofía”? (Entre paréntesis, una aclaración más: prefiero evitar una comprensión de la “marginalidad” como “precariedad” o “pobreza”, connotadas de modo positivo, que se advierte en ciertas recepciones del discurso kuschiano. Me estoy refiriendo a la “ontología del pobre”, perspectiva con la que suelo no estar de acuerdo).

No creo que se pueda dar una respuesta *metodológica* a este problema (el que plantea la legitimidad) que nos lleve por “el seguro camino de la filosofía”. Pero, tal vez, podría sernos útil o productiva la sugerencia de poner en diálogo tenso (o en tensión dialógica) el *centro* (la filosofía “seria”) con la *periferia* (el saber “popular”). Después de todo, ¿en dónde está la Grecia de los filósofos? ¿En Europa o en Asia Menor? ¿No es aquella Grecia un centro excéntrico? Por volver a Kusch: el *ser* (del discurso eurocentrado) con el *estar* (del discurso excentrado que Kusch encuentra en América). Si no lo hacemos, es posible que sucedan dos cosas igualmente

indeseables: o bien nos quedará una comprensión escasamente filosófica de la obra de Kusch (que valoraremos positivamente, sin embargo, en función de nuestras simpatías con la causa popular y americanista), o bien desde una comprensión esquemática de la filosofía diremos que su “estar” no difiere del “ser” (y valoraremos negativamente el aporte filosófico de Kusch como lo haría el profesor que observa desde su “altura académica” los esfuerzos de un principiante).

En este lugar de mi desarrollo argumentativo creo haber ido pasando hacia el segundo punto propuesto: el que pregunta por la disyunción entre el par recepción-reproducción y la producción (digamos original). Agregaré a lo dicho sólo un par de argumentos. El campo disciplinar de eso que llamamos “filosofía” es muy amplio y todo lo que vengo (venimos) diciendo respecto de ella vale, creo, para la “filosofía en general”. Si se trata de alguna de las especialidades del campo, como la epistemología por ejemplo, los argumentos, tal vez, deberían ser otros (hay quienes trabajan en torno de las “epistemologías del sur”); o la lógica (¿no escribió el mismo Kusch *Una lógica de la negación para comprender América?*). Sobre estos temas no tengo mucho que aportar y, por el contrario, tengo cierto temor a proceder allí con la imprudencia de quien avanza rompiendo con el martillo los ídolos equivocados.

Filosofía
latinoamericana (o
nuestroamericana)



Si pasamos ahora de las “especialidades” (filosóficas) a los aportes del especialista (el erudito), habrá que admitir que sin su tarea no tendríamos de los materiales con los que “generalistas de la filosofía” disfrutamos trabajar. Me refiero a los *traductores* (por ejemplo, yo nunca habría leído a Heidegger si el señor Gaos no se hubiese tomado la molestia de traducir *Sein und Zeit*); y a los *comentadores* (por ejemplo, mi lectura de Aristóteles hubiese sido más pobre de lo que es sin los comentarios de Aubenque); y a los *traductores-comentadores* (estoy pensando en Conrado Eggers Lan, por hacer homenaje a un argentino –y, “curiosamente”, también peronista, como Agogliá– que me permitió leer a Platón y a los griegos en general sin demasiada ingenuidad).

Después de estos circunloquios, vayamos directo al punto planteado: creo que la filosofía latinoamericana (y no me refiero a la filosofía en Latinoamérica sino a la que problematiza de modo explícito su *pertenencia*) es –o debería ser– a la vez una recepción y una producción, una recepción productiva (hay en esto mucho de la discusión hermenéutica); y una producción receptiva (un diálogo *tenso* con cierta tradición textual y discursiva sin la cual la palabra “filosofía” terminaría en un *flatus vocis*, como dirían los filósofos analíticos). En ese “debería ser” de la relación bidireccional entre recepción y producción me gustaría incluir un “debería ser” respecto de la posible “comunidad dialógica” en la que “debería” circular el discurso filosófico latinoamericano: esa “comunidad” no existe. No nos leemos entre nosotros ni nos comentamos (ni siquiera para criticarnos). Tal vez haya en esto mucho de apatía lectora, o hábitos académicos “heterónomos”, o mera ignorancia, o –y creo que ésta es la opción correcta– un exceso de mezquina rivalidad profesional mezclada con cierto “provincialismo” vergonzante, paradójicamente (o, mejor, reactivamente) “cosmopolita”; miope para la vecindad y receloso de la proximidad (recuerdo un chiste que escuché hace tiempo: “cómo va ser importante fulano si vive a la vuelta de mi casa”).

Por último y sobre el punto tres (obras, autores, problemas, o corrientes), no tengo mucho que aportar. Sólo diré a título muy personal que el campo temático y problemático de la “filosofía de la liberación” no debería ser ignorado (y, mejor aún, debería ser *recurrentemente* abordado). Hay algo allí que, más allá de los desarrollos argumentativos de Enrique Dussel, remite al doble sentido negativo y positivo de la “libertad” (libertad *de* y libertad *para*) y, en esa remi-

sión, nos ofrece una posible recurrencia con temas como el *conatus* de Spinoza o la *Wille zur Macht* nietzscheana o el *Ereignis* heideggeriano o, vaya uno a saber (por seguir hablando del “saber”). Se trata de un tema que ofrece y reclama múltiples exploraciones. De la misma manera, indagar el término “pueblo” parece ser un desafío interesante, poco abordado por la tradición filosófica eurocentrada. Yo, por mi parte, me dediqué en los últimos años a trabajar sobre el pensamiento de Saúl Taborda desde el arsenal teórico propuesto por la biopolítica (en la versión de Roberto Esposito).

Tres fórmulas para la tierra

SEBASTIÁN PIMENTEL PRIETO

(PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ)

Entre cosa y cosa, entre ser y ser no hay muros inabordables e insalvables; todo está en contacto perenne, en correspondencia mutua y recíproca. Todo puede ser centro y periferia del Universo a la vez, según la función que desempeñe en la realización y expresión total de la vida.

ANTENOR ORREGO, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de América Latina.*

Para diluir la aporía, o el camino sin salida, que a menudo ronda a la pregunta por la filosofía latinoamericana, habría que empezar por plantear el problema de un campo más grande que la filosofía, y que la subsume: el campo del pensamiento. ¿Es lo mismo “pensar” que “filosofar”? Esa es una pregunta que se hizo Heidegger, pero haríamos bien en recordarla. Recordarla no porque tengamos que ser heideggereanos ni para asumir sus respuestas, sino para partir de los supuestos que asumimos cuando queremos hablar de la “filosofía”, y para cuestionar esos supuestos. A fin de cuentas, ¿qué es la filosofía?

Este no es el espacio para abordar, a profundidad, una pregunta tan grande como la que se hicieron tanto Heidegger como Deleuze al