

**Presentación de la Jornada Interdisciplinar
por parte del Decano de la Facultad de Filosofía**

Juan Carlos Scannone S.I.

El P. Rector me ha pedido que diga unas palabras introductorias a esta Jornada. Se originó por un pedido, formulado en la reunión de profesores de ambas Facultades del año pasado, de volver a tener en nuestro Colegio las Jornadas Interdisciplinarias tal como se tuvieron del año 1970 al 1975 inclusive. Al Senado le pareció mejor comenzar teniendo una Jornada. Y eligió el tema: *Filosofía y teología argentinas en perspectiva latinoamericana*, debido a un doble aniversario.

Pues en este año se conmemoran los 35 de la creación de la Comisión Episcopal de Pastoral, de la cual -bajo el liderazgo de Lucio Gera, con participación de Rafael Tello, Fernando Boasso, Gerardo Farrell, Justino O'Farrell, etc.- nació luego la *teología del pueblo* o *escuela argentina de pastoral popular*, una importante contribución argentina a la teología latinoamericana y aun universal. Asimismo se conmemoran 30 años del nacimiento de la *filosofía de la liberación* en la Argentina, con tres eventos ocurridos entonces: en enero, una reunión de profesores santafecinos de filosofía en Calamuchita -entre los cuales se encontraba Anibal Fornari-, con Enrique Dussel y conmigo, en junio el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, donde los planteos de Calamuchita se ampliaron con los de otros integrantes del Seminario *América como problema*, entre los cuales se encontraban Rodolfo Kusch y Mario Casalla, y en agosto, las Segundas Jornadas Académicas de nuestras Facultades de San Miguel, sobre el tema *La liberación latinoamericana*. Luego, en las siguientes Jornadas, que se interrumpieron al instalarse el régimen militar, se siguieron tratando interdisciplinariamente temas filosóficos y teológicos en perspectiva argentina y latinoamericana.

Hoy se habla de una "tercera generación" en la teología argentina y quizás algo semejante pueda decirse de jóvenes que se inquietan por una filosofía argentina inculturada y en contexto. Por consiguiente conviene retomar la *memoria* de los 35 ó 30 años transcurridos, examinar la *vigencia actual* de las *perspectivas y categorías* elaboradas entonces y desde entonces, y -ante la crisis del mundo y de nuestra patria- *relanzar hacia el futuro* la contribución que pueden dar el pensamiento filosófico y teológico argentinos al servicio no sólo del hombre y la sociedad argentina y latinoamericana, sino del hombre y la sociedad humana sin más. ¡Muchas gracias!

**Filosofía argentina
en perspectiva latinoamericana
Inicios y reinicios de una tradición diferente**

por Mario Casalla

UBA

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel
Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales

Permítaseme partir de una vivencia personal. Como lo señalaba el P. Scannone, este encuentro no es una cita más. El tema que se propuso como motivo de esta Jornada: *La filosofía argentina en perspectiva latinoamericana*, en este lugar y treinta años después, implica una continuidad y la voluntad de retomar una tradición.

Para alguno de nosotros se trata en realidad de un reinicio. Podríamos invocar aquí el "como decíamos ayer", sólo que nos iríamos a un ayer interrumpido brutalmente por el golpe de estado dado en nuestro país en 1976. Por eso algunos volvemos hoy -atravesados por esa memoria dolorosa- como hace treinta años, aquí a esta ciudad de San Miguel, al lado del Observatorio (sólo que en ese entonces era el mes de agosto), para iniciar esta actividad llamada Jornada Académica de Filosofía y Teología. Para otros en cambio, más jóvenes, o que recién se acercan, se trata de un inicio, es decir, del punto de partida de unas Jornadas Académicas de Filosofía y Teología, que alguna vez existieron y ahora se vuelven a hacer.

Por esto propondría que pensemos ahora desde esas dos perspectivas: la del reinicio (por haber participado de esa historia anterior) y otra que podríamos llamar del inicio, en tanto comienza aquí también un camino. Estas perspectivas no son necesariamente antagónicas, en todo caso no lo serán, si somos capaces de pensar adecuadamente la relación entre tradición y novedad; si ustedes quieren, también, entre tradición y modernidad, entre lo nuevo y lo viejo de estas Jornadas Académicas de San Miguel, especulativamente hablando.

Bien pensado, es decir, filosóficamente pensado, las relaciones entre tradición y novedad, son de mutua fecundación y no necesariamente de exclusión recíproca. Ni la tradición es una lápida que sepulta e impide lo nuevo, ni la modernidad (lo nuevo) consiste en desembarazarse del pasado como si éste fuese un obstáculo para seguir progresando.

do, para ser original. Me parece por el contrario que podemos pensar sí, en una mutua fecundación entre la tradición de esta Jornada (su reinicio) y la novedad de iniciarla, de volver a poner en marcha un mecanismo que puede y debe ser (otra vez) original.

Un filósofo como Martín Heidegger es aquí una buena ayuda, para pensar esta posible fecundación recíproca entre tradición y novedad. Al respecto resulta interesante cuando él observa (en su conferencia, *¿Qué es eso de filosofía?* del año 1955) lo siguiente: "la tradición no nos entrega a una coerción de lo pasado e irrevocable. Transmitir es un liberar, es decir hacia la libertad de la conversación con lo sido" o bien aquello de "las transformaciones son la garantía para el parentesco en lo mismo". O cuando, por el contrario, en esa misma conferencia nos exhortaba a una *de-strucción* de la mera historia (*Historie*) y una apertura hacia la Historia (*Geschichte*). Esa *de-strucción* quería allí decir: "abrir nuestro oído, liberarlo para aquello en que en la tradición se nos asigna". O, finalmente, cuando juega con el doble sentido de la expresión griega *arché* (origen) recordando el matiz del verbo *árchein*, como "conducción y gobierno". Por ello esta *arché* no sólo es "comienzo", sino también lo que gobierna todo el ciclo puesto en juego, el *origen*, pero entendido -a la vez- como futuro, como *destino*.

Luego de estas aclaraciones parciales acerca de las relaciones fecundas entre tradición, modernidad y novedad (entre inicio y reinicio de estas Jornadas), permítaseme ahora volver la vista con ustedes hacia aquello que hizo de ellas algo diferente, algo distinto de las muchas otras jornadas y congresos de filosofía que se hacían entonces en el país y que luego se siguieron y seguirán haciendo. Me parece que la novedad de aquellas Jornadas Académicas de San Miguel de hace treinta años consistió precisamente en repensar la tradición en la que, hasta ese momento, se venía haciendo filosofía en la Argentina y en la mayoría de los países latinoamericanos (al menos en los institutos y centros académicos más conocidos). La *quidditas* de aquellas Jornadas Académicas de los años setenta y de ésta -si es que recoge el desafío- consistió en que lo que se puso en juego fue la *forma*, la idea, el *paradigma* con que se venía haciendo filosofía entre nosotros. Tratamos en ella -y en varios otros foros simultáneos que fueron naciendo en aquella década de los '70- de pensar la filosofía para *hacerla* de otra manera, antes que seguir comentando o perfeccionando el edificio ya hecho de la filosofía argentina. Yo no puedo decir que eso esté hoy logrado ni mucho menos acabado, pero me parece que sí hace treinta años se colocó la piedra fundamental, el mojón de inicio, de un nuevo camino para la filosofía argentina y latinoamericana.

En realidad esas mismas Jornadas de hace treinta años, también

fueron un re-inicio. Ese reinicio lo que en realidad permitió que emergiera, fue un debate que atravesaba -con diferentes nombres y formas- al pensamiento argentino y latinoamericano desde sus comienzos (tanto en la colonización europea como en la prosecución de sus respectivas independencias nacionales). Esa cuestión era la de pensar, entre nosotros, cómo podía y debía hacerse la filosofía, *qué era filosofar aquí y ahora*.

De alguna manera la *originalidad* de aquellas Jornadas de los setenta, fue permitir que esa pregunta soterrada emergiese. En este sentido puede también decirse que aquellas primeras Jornadas Académicas de San Miguel no *inventaron* nada nuevo, sino que permitieron que volviese a aflorar un largo y silenciado debate intelectual americano. Aquella pregunta trataba acerca de nuestra *identidad cultural* y cómo ésta afecta y es afectada por ese discurso tan específico que es la filosofía. Cuestión que, en aras de una *universalidad* (a nuestro entender mal comprendida) por nuestra filosofía universitaria y oficial, no tenía más peso que el de la anécdota o la circunstancia.

Sin embargo Juan Bautista Alberdi en 1837 (y entre nosotros), ya había señalado la importancia de ese debate en la conformación de la nacionalidad y la importancia que el mismo no quedase eternamente pendiente. Muchos recordarán aquella cita de su *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, que yo me atrevería a poner en el prólogo (de este reinicio o inicio):

"...es pues ya tiempo, de comenzar la conquista de una conciencia nacional por la aplicación de nuestra razón naciente a todas las fases de nuestra vida nacional. Que cuando por este medio, hayamos arribado a la conciencia de lo que es nuestro y deba quedar, y de lo que es exótico y deba proscribirse, entonces sí ya habremos dado un inmenso paso de emancipación y desarrollo, porque no hay verdadera emancipación mientras se está bajo el dominio del ejemplo extraño, bajo la autoridad de las formas exóticas".

Y como la filosofía -también para aquel joven Alberdi- era la negación de toda otra autoridad que no sea la de la razón crítica, era al mismo tiempo la madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso social:

"...es preciso -termina diciendo- pues conquistar una filosofía para llegar a una nacionalidad, para tener una filosofía, porque tener una filosofía es tener una razón fuerte y libre.

Ensanchar la razón nacional es crear la filosofía nacional y, por tanto, la emancipación nacional".

Si nosotros aligeramos, en esta cita de Alberdi, esa tajante separación entre "lo propio y lo extraño" y si al mismo tiempo repensamos ese racionalismo tan propio de aquella generación romántica (que colocaba a la filosofía como el único ejercicio posible de la razón) es decir, si pensamos esto con criterio de un re-inicio contemporáneo, me parece que aquel libro *Fragmento* tiene la frescura de los programas todavía incumplidos; incluso el propio Alberdi había llamado a este estudio del derecho: "una serie numerosa de consideraciones formando una especie de programa de los trabajos futuros de la inteligencia argentina". O sea, que tenía él conciencia, que esta idea de pensar la filosofía entre nosotros era una tarea de largo aliento. Un camino donde todavía hay mucho por hacer, aunque con algunos mojones ya puestos.

1. El ideal de la "normalidad filosófica"

Ahora bien, si la originalidad de aquellas Jornadas consistió en pensar la filosofía y en tratar de hacer filosofía de otra manera, esto es porque ya había un modelo dentro del que venía transcurriendo la filosofía argentina y latinoamericana. Lo cual abre entonces una segunda cuestión de nuestra parte: ¿cuál era el paradigma que hasta la década de 1970 del siglo pasado venía rigiendo la filosofía argentina, con una gran difusión además en la filosofía universitaria oficial de numerosos países latinoamericanos?

Porque había una relación de influencia muy estrecha -dicho esto de manera no soberbia, por cierto- de la filosofía argentina sobre el resto de la filosofía latinoamericana. Sea por la industria editorial de aquellas décadas, o por presencia de sus pensadores en ámbitos internacionales, la manera como se hizo filosofía en la Argentina repercutió mucho en el Cono Sur. Por eso no es casual que cuando, en aquellas Jornadas Académicas de San Miguel de los años setenta, se habló por primera vez en América Latina de una *filosofía de la liberación*, esto se difundiera también rápidamente al resto de América Latina.

Ahora bien, ¿cuál era el paradigma que tenía la filosofía argentina hasta antes de 1970? El nombre de este paradigma era el acuñado por un importante filósofo argentino de entonces, don Francisco Romero: la normalidad filosófica. Los filósofos profesionales argentinos, creían haber alcanzado algo así como una suerte de "estándar internacional" de filosofar que denominaban como "normalidad filosófica". Y como dijimos, la figura de la filosofía argentina que estaba asociada a

ese paradigma era don Francisco Romero. En el pensamiento de esa generación filosófica, el lugar excelente de ese paradigma -que como "faro de luz" se proyectaba sobre el resto de la filosofía argentina- era la Facultad de filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Por eso nos parece importante que pongamos un momento nuestra atención en ese ideal de la normalidad filosófica y en esta figura que fue Francisco Romero¹.

Con la llegada de tal "normalidad filosófica" se empezó a hacer filosofía de otra manera, tanto en la Argentina como en América Latina. don Francisco Romero era español (había nacido en Sevilla, el 16 de junio de 1891), pero a los trece años su familia lo trajo a nuestro país. Llegó en 1904, por cierto a una Argentina muy especial, era la época de los actos del Centenario, la de una Argentina que estaba a punto de celebrar ("fastuosamente") sus primeros cien años de vida independiente. Esto llena e infunde en el adolescente Francisco Romero una gran pasión por el también muy joven país que lo recibe; así, seis años después de llegar a la Argentina, Francisco Romero ingresa en el Colegio Militar de la Nación. Tenía 18 años y fue militar antes que filósofo, lo cual -como no podía ser de otra manera en América Latina- condicionó su lugar y su mirada política y social. Y para completar el complejo lapso vital de don Francisco Romero, digamos que murió en Buenos Aires el 7 de octubre de 1972, a los 71 años de edad. De esos 71 años, vivió entonces 58 en la Argentina, él mismo se consideró argentino y así su vida coincidió cronológicamente con la experiencia yrigoyenista, con la década infame, con el peronismo, con la revolución de 1955 y con el gobierno desarrollista del Dr. Frondizi (1958-1962), finalmente con el comienzo de la dictadura de Onganía/Lanusse (1966-1973).

Y no fue Francisco Romero un intelectual abstraído, ni un hombre políticamente neutro: se decidió activamente en contra de la experiencia radical y en contra de la experiencia peronista (1946 a 1955). Fue precisamente en este último año cuando -triumfante el golpe de estado de 1955 contra Perón, conocido como "Revolución Libertadora"- es nombrado en el cargo de "Delegado Reorganizador" de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y, simultáneamente, como Director del Instituto de Filosofía de esa misma Facultad (cargo este último, que va a retener hasta el año 1971, el

¹ Hemos desarrollado este tema de la "normalidad filosófica" en nuestro artículo, "Más allá de la normalidad filosófica, nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales*, n° 11, Buenos Aires, 1988, págs. 9-25.

anterior a su muerte). Llegaba así a una posición de prominente poder académico en el campo de la filosofía argentina; por eso cuando culmina su carrera política como Delegado Reorganizador de la Facultad de Filosofía y Letras, el paradigma de la "normalidad filosófica", vive su momento de mayor esplendor.

Se recuerda -y recordaba en su propia biografía don Francisco Romero- que en el año 1946 (el del ascenso del peronismo a su primer gobierno), cuando él ya era profesor de filosofía en Buenos Aires y en La Plata (siendo simultáneamente oficial del ejército argentino) de inmediato presentó la renuncia a las dos cátedras que ejercía. Aunque aclarando que lo hizo "por iniciativa personal y sin sufrir persecución de ninguna especie".

Romero había ingresado en el Colegio Militar en 1910, donde cursó en el arma de Ingenieros. Allí tuvo como profesor de filosofía a Alfredo Ferreira, el líder del positivismo comteano en la Argentina de entonces con quien trabó una gran amistad, aun cuando esa ideología positivista fue después el centro de su crítica, ya que Francisco Romero es uno de los fuertes actores de la denominada "reacción antipositivista" en la filosofía argentina. En ese Colegio Militar se graduó en dos años y en filosofía se inició como un autodidacta en 1915, tarea que compartió con la actividad militar hasta su retiro voluntario del Ejército en 1931. Quien lo convenció para que dejase su carrera militar y abrazase con más intensidad sus estudios filosóficos, fue otro gran nombre de la filosofía argentina, Alejandro Korn.

Tras su retiro, después de 18 años de vida militar, tenía 40 de edad. Era el año 1923 y se produce entonces el encuentro intelectual con Korn, el líder sí de esa reacción antipositivista en la filosofía argentina, quien ya estaba en sus últimos años de vida (tenía 73 años). Esa amistad durará 13 años (hasta la muerte de Korn en 1936) e inmediatamente don Francisco Romero lo sucede en la cátedra universitaria.

Sin embargo las diferencias filosóficas entre ambos eran también notorias. Korn perteneció a una generación que Francisco Romero llamaría de "los fundadores" de la filosofía argentina, en cambio él formaría parte de esa otra que llama "de la normalidad filosófica". Los filósofos apartados por Korn (Brentano, Dilthey, Husserl, Schelling) serán los mejor conocidos por Francisco Romero. Para Korn la gran filosofía terminaba con Kant y con Goethe (acaso Nietzsche era el último gran pensador a tener en cuenta), en cambio la tradición neokantiana que culminaba en Husserl, pasando por Bolzano y por Brentano, era considerada por él como un movimiento sin mayor importancia en la filosofía actual, sobre el que ironizaba frecuentemente y al que calificaba como "una reacción católica contra el predominio de la cultura protes-

tante". También despreciaba Korn a quien llamaba lacónicamente "Sr. Heidegger", del que decía: "no hace más que revivir las visiones de los místicos".

Romero en cambio, si bien hereda de su maestro un profundo anticlericalismo, no hereda de Korn sin embargo, esa reacción despectiva frente a la naciente fenomenología. Por el contrario, esa línea neokantiana y fenomenológica va a atraparlo, aunque él mismo dice que "insiste en desconocer a Heidegger" (y lo que conoce lo interpreta mal), así como también desconoce a algunas figuras francesas importantes en la filosofía de su tiempo, caso de Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty (del que directamente dice y sin ponerse colorado, "no me interesa").

Las influencias de la filosofía europea sobre don Francisco Romero llegan hasta Scheler (especialmente *El puesto del hombre en el cosmos*, de 1928; aunque no conocía *Ser y tiempo* publicado en el año anterior). En la biblioteca personal de su casa en Martínez, provincia de Buenos Aires, se advierte que los libros más usados y subrayados fueron casi todos editados en Alemania antes de 1930. Leía alemán correctamente, pero no lo hablaba (según confesión de su propia esposa, Ana Luisa Fuck, quien había sido su alumna y era precisamente de origen alemán).

Francisco Romero, junto con esta formación, le dio por primera vez importancia en la Argentina a lo que él llamaba las "relaciones públicas filosóficas" y lo hizo como pocos. Gran relacionista público en materia de filosofía (tanto nacional como extranjera), fue el creador de varios emprendimientos editoriales pioneros en la publicación de obras filosóficas. En 1939 fundó la muy importante Biblioteca Filosófica de la editorial Losada, que se proponía continuar la Biblioteca de Occidente de Ortega y Gasset. Allí se publicaron por primera vez en Sudamérica, clásicos como las *Críticas* de Kant, o las obras de Bergson (en la traducción de Elsa T. de Pucciarelli), lo cual le dio un nombre y un prestigio grande a la filosofía argentina en toda América Latina.

Permítaseme otro recuerdo personal: cuando por estos mismos jardines que están detrás nuestro -en aquellas Segunda Jornadas Académicas de los años '70- paseaban y conversaban el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Zalazar Bondy, recordaban con gran admiración haber estudiado en muchos textos publicados por aquella Biblioteca filosófica (de Editorial Losada) dirigida por Francisco Romero). Todo un hallazgo por cierto.

En 1947 Romero funda la revista *Realidad*, a imitación también de la *Revista de Occidente* de Ortega y Gasset. En éste, seguramente, don Francisco Romero encontraba un modelo de filósofo y relacionista

público (en los ámbitos empresarios y académico), que acaso soñaba él mismo encarnar en estas "pampas salvajes" y aún filosóficamente poco "normalizadas". Su obra filosófica propiamente dicha se inicia con la publicación de *La filosofía de la persona* (editada por Losada en 1944) y culmina con su *Teoría del hombre* de 1952, comprendiendo en el medio una docena de libros y centenares de artículos y ensayos menores. Este es el contexto -general y muy sintético, por cierto- del creador del paradigma de la normalidad filosófica. Y si he elegido recordarlo en este reinicio, es también a manera de una suerte de póstumo reconocimiento, porque es precisamente en su crítica donde se desarrollará buena parte de la filosofía argentina actual, más precisamente la que nace en estas Jornadas Académicas de San Miguel: la *filosofía de la liberación*. Nobleza obliga, porque este paradigma de la "normalidad filosófica" - aún con sus prejuicios y debilidades incurables- en cierta medida le vino bien a la filosofía argentina de mediados del siglo XX. Contribuyó a normalizar, a estandarizar y profesionalizar enormemente los estudios filosóficos argentinos (ya que ese ideal aspiraba a un profesor de filosofía, con título de filósofo, sirviendo cátedras de filosofía, con programas diferenciados de la teología y de las ciencias naturales) ya que, para Francisco Romero la filosofía debía estar organizada entre nosotros tal como está organizada en Europa (modelo "universal" y académico de la disciplina). Sin embargo en este esquema -casi administrativo y demasiado escolar- radicó buena parte de la causa que llevó a su agotamiento como *ideal* para los estudios filosóficos. En 1970 ese agotamiento era evidente, aunque se duplicara el dogmatismo que lo sostenía.

Aunque más no sea brevemente -ya que el tiempo asignado no es mucho- quisiera señalar ahora en qué consiste, especulativamente hablando, este concepto de "normalidad filosófica" acuñado por Francisco Romero. Para ello recurrimos a su *Filosofía de la persona y otros ensayos*, donde está inserto su breve ensayo "Sobre la filosofía en Iberoamérica".

La primera vez que Francisco Romero lanzó en público este ideal de la "normalidad filosófica", fue probablemente -a mi entender- en el año 1934, durante el homenaje que rindió a su compatriota Manuel García Morente, en el PEN Club de Buenos Aires. Ese acto se hizo en el Club Español, de la ciudad de Buenos Aires, cuando Manuel García Morente llegó a nuestro país (urgido por la situación española) para enseñar filosofía en la Universidad Nacional de Tucumán. Allí, frente al gran traductor y expositor de Kant, Romero rinde su homenaje y por primera vez habla de esa nueva manera de hacer filosofía.

¡Por fin la filosofía se iba a liberar de la teología y de las

ciencias naturales (aríetes pretéritos del dogmatismo religioso y del positivismo, según Francisco Romero), dando lugar a una filosofía hecha desde sí misma y por especialistas en filosofía! El concepto de "normalidad filosófica" cumple así una doble función: *política* por un lado, y *académica* por otro; es un concepto que tiene una función y un contenido. Diría muy rápidamente que la función es tipificar y delimitar. Es un concepto tipificador, en cuanto designa el tipo, el estilo y la forma del filosofar en un momento determinado. En este sentido la normalidad filosófica, es vista como una suerte de "mayoría de edad" para la filosofía argentina (y para cualquier filosofía), presentándose como una meta a ser alcanzada: es la "madurez" a la que debe llegar toda filosofía. Y diagnosticaba Francisco Romero que en esos momentos la filosofía argentina estaba aún en la minoría de edad, habiendo sido gobernado su desarrollo por teólogos, por abogados, o por médicos, que ocupaban las cátedras de filosofía sin estar preparados para ello, situación que los programas de estudio reflejaban en su pobre realidad.

Esa "normalidad" operaba entonces como un concepto delimitador: señalaba una generación nueva, que se iniciaba para Romero después de "los fundadores", es decir después de Alejandro Korn y los frutos de su "reacción antipositivista". Más aun, era también un concepto posibilitador, porque indicaba qué se puede y qué no se puede hacer en materia de filosofía. *Es decir que tenía la decisión (el poder) de decir qué es y qué no es filosofía*. Poder del que los nuevos filósofos harán uso y abuso, tal cual ocurre con todo poder desmesurado y autoadjudicado.

En el terreno práctico, la filosofía resultante -según Francisco Romero- era de mejor calidad que la anterior y comenzaba así a ser posible una adecuada formación escolar entre nosotros. Desde el punto de vista especulativo, la filosofía de la "normalidad filosófica" no era sino la filosofía europea circulando entre nosotros. Y como esa "gran filosofía" -también según Francisco Romero- se daba hasta 1930, allí también se detenía la filosofía argentina y americana. El resto eran "ensayos que se están haciendo": por un lado el existencialismo, por otro el marxismo (que, por otra parte, él no conocía)².

² Para ampliar en torno de la figura y la labor intelectual de Francisco Romero, se puede consultar el artículo de Carlos Ossandón "El concepto de normalidad filosófica en Francisco Romero", en *Revista de filosofía latinoamericana*, n° 7/8, Buenos Aires, 1978, págs. 115-130; también el de Enrique Dussel, "Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina", en *Cuyo*, año 1970, vol. VI, Mendoza, págs. 77-105.

Adoptar este clima filosófico nos hizo crecer en determinada dirección (y empobrecernos en otras), haciendo crecer también entre nosotros una opinión pública especializada (la "comunidad académica de filósofos profesionales"). De allí en adelante obra (y obrará) esta "normalidad filosófica", según los casos, como estímulo y como represión, como impulso y también como freno, esto es, como una indicación precisa de lo que debe (o no) hacerse en filosofía. *Evidentemente lo que fue un estímulo y un impulso en los años '40, terminó en los '60 siendo una represión y un freno para otra manera de hacer filosofía.* Se cumplía una vez más aquello de que "las revoluciones son verdaderas como movimientos pero falsas como sistemas" y cuando todo en la filosofía argentina fue "normal" (¡demasiado "normal"!); surgió la necesidad de comenzar otro camino.

2. La necesidad de otro comienzo

Y fue aquí cuando los filósofos argentinos -que no habíamos tenido más congresos especializados que aquél famoso del año 1946, en la ciudad de Mendoza- nos encontramos, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (realizado en la provincia de Córdoba en 1971) con este paradigma consumado de la normalidad filosófica y la consecuente necesidad de su superación.

Los filósofos más jóvenes que proveníamos de universidades públicas o privadas con carreras de filosofía, nos encontramos allí por primera vez y rápidamente advertimos que, a pesar de haber cursado carreras de filosofía imbuidas en el ideal de la "normalidad filosófica", pensábamos y actuábamos ahora (filosóficamente) de otra manera. Esas nuevas inquietudes están reflejadas en las *Actas* publicadas de ese Congreso. De allí surgieron -grupalmente fortalecidas- algunas iniciativas académicas alternativas muy importantes (recuérdese que las universidades nacionales vivían el largo silencio y ostracismo impuesto por el "Onganiato" militar, entre 1966 y 1973). De entre ellas, una de las más importantes fueron estas Jornadas Académicas de San Miguel, iniciadas ese mismo año.

Allí empezamos a darnos cuenta de que, en realidad, no cuestionábamos fundamentalmente los *temas* de la filosofía (siempre de una amplia universalidad), sino su actitud y ejercicio entre nosotros (es decir que bregábamos por una *universalidad situada*). No se trataba de reemplazar a Platón por José Hernández o Simón Bolívar; se podían estudiar con beneficio y seriedad las dos cosas. Aquello que habíamos "descubierto", es el simple hecho de atrevernos a ver otra manera de *producir filosofía*, otra manera de *hacer filosofía*, aún cuando muchos

de nosotros traíamos diferentes tradiciones y escuelas filosóficas en nuestras respectivas alforjas. Y esa nueva manera no consistía, por cierto, en abandonar sin más lo que Francisco Romero y su ideal de la "normalidad filosófica" postulaban, sino que consistía en ampliar nuestra definición y nuestra comprensión de la filosofía.

Y el paradigma que va irrumpiendo en esas Jornadas Académicas de San Miguel, fue aquél denominado como *filosofía de la liberación*. Este nuevo paradigma para la filosofía argentina y latinoamericana empezó a disputar -a partir de los años 70- con el ideal de la "normalidad filosófica", la manera de hacer filosofía entre nosotros.

Esta disputa está todavía inacabada y deslinda aguas. Hoy todavía existen dos maneras básicas de hacer filosofía en la Argentina: el que impuso la normalidad filosófica (esencialmente un "comentario" de la producción europea, considerada a su vez paradigma de toda filosofía posible) y aquel otro que surgió con la filosofía de la liberación (un filosofar situado que -sin perjuicio de la voluntad de universalidad de la filosofía- atiende sin embargo a otras cuestiones, formas y nuevos problemas, relacionados con su propia identidad, necesidades y contextos culturales diferentes). Amén, por cierto, de tratarse de una filosofía de la alteridad, prevenida entonces contra las totalizaciones cerradas y atenta por el contrario al libre juego de las diferencias.

Por cierto que -dentro de cada uno de esos paradigmas básicos- existen muchas variantes y dimensiones filosóficas, pero en lo esencial esta divisoria es claramente perceptible. Esta disputa inacabada -iniciada hace ya tres décadas- ha pasado a su vez por diferentes momentos y ha tenido diferentes prevalencias y "modas" filosóficas, pero lo cierto es que está instalada como desafío entre nosotros, aun cuando muchas veces no afloran bajo los nombres de "normalidad filosófica" y "filosofía de la liberación". O aun cuando los protagonistas intenten minimizar o desconocer la *otra* manera de hacer filosofía.

Este paradigma de una filosofía diferente a la de la normalidad filosófica está vigente entre nosotros, no por capricho de los filósofos que lo animan, sino por ciertos motivos filosóficos fundamentales, que se dan más allá de la voluntad de los actores y que nosotros quisiéramos comentar brevemente aquí.

En primer lugar, porque es evidente que el ideal de la normalidad filosofía está *consumado* (cumplido, acabado en su afán transformador). *Consumado* lo utilizo aquí en el sentido en que Heidegger lo introduce al comienzo de su ya célebre *Carta sobre el humanismo*: "realizado en suma". Cuando algo está realizado en suma, cuando algo se *con-suma* lo que sigue de ahí en adelante es necesariamente su decadencia. El ideal de la normalidad filosófica en esa Facultad de

Filosofía de origen, y en otras que lo han imitado, está cada vez más consumado y su empecinada continuidad académica (desoyendo toda escucha de la alteridad) es hoy cada vez menos convocante y filosóficamente más problemático³.

Desde el punto de vista de la cultura argentina, aquella gran idea de la "normalidad filosófica" (a alcanzar) que postulara don Francisco Romero, es hoy realmente muy pequeña y poco dice en el interior de la comunidad filosófica nacional (que no debe confundirse a su vez con el "círculo", mucho más reducido, de filósofos profesionales). Ese paradigma, que empezó con un gran impulso y con un gran entusiasmo en el siglo pasado, vive hoy su inocultable acabamiento (consumación).

Y esta consumación no sería nada si no ocurriese en el marco de otra consumación mayor: la de la propia filosofía europea la cual, tras la crisis de la modernidad que animó su última gran etapa, vive hoy también disyuntivas inocultables. Esa filosofía europea ha entrado en una etapa de furibundos debates (nada "normales" por cierto)- con lo cual la gravedad del problema se duplica: *aquello que funcionaba hace 50 años como un "ideal" a alcanzar (para la "normalización filosófica" de un país, también dependiente en materia de filosofía), está a su vez en crisis*. Y no se trata por cierto de una crisis menor. Esa Europa, que en el decir de Husserl, era un telos para la humanidad en su conjunto, se debate hoy en la *de-construcción* ("post-moderna") de su propia identidad, quedando así lejos de ese "carácter regulador" que alguna vez esa filosofía tuvo.

El debate entre los "modernos y posmodernos" que hoy sacude (con ese u otros nombres) el interior de la filosofía europea, es sólo una muestra de los profundos ríos interiores que transcurren bajo su muy "académica" superficie. A ella también le ha llegado el fenómeno de la *consumación* y el temido "huésped" que Nietzsche profetizaba en 1888 (el *nihilismo*) ya no avanza "con pasos de paloma", sino que lo hace "con redoblado paso de ganso"⁴.

Esto sin embargo torna a la filosofía europea de hoy -pensada desde nosotros, latinoamericanos- mucho más dialogante que hace treinta

³ Cf. Heidegger, M., "Carta sobre el humanismo", en Sartre y Heidegger, *Existencialismo y humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1963, págs. 65-121, traducción de Alberto Wagner de Reyna.

⁴ Hemos desarrollado este tema del "final de la filosofía" moderna, de su "consumación" y crisis terminal, entre otros lugares, en nuestro artículo "El final de la historia en la modernidad consumada", en *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales*, n° 18, Buenos Aires, 1993, págs. 19-37.

años. Es que ahora el propio (y supuesto) "modelo", se siente mucho menos seguro de la universalidad de su propia tradición y, en consecuencia, está dispuesto a iniciar una relación diferente con *lo otro*, con lo que no es Europa (espiritualmente hablando), lo cual implica que queda también muy expuesto el ideal americano de la "normalidad filosófica" (que le era medularmente *dependiente*).

En segundo lugar me parece que este debate -entre dos modos de hacer filosofía entre nosotros- sigue vigente porque este paradigma de una *filosofía de la liberación* (con ese u otro nombre que quieran darle o que se le haya dado, aquí o en Europa) no es una moda más sino que responde a una necesidad mundial y cierta del pensamiento filosófico contemporáneo. Esto puede resultar paradójico: por un lado, el paradigma clásico (europeo) de hacer filosofía, está *consumado*, pero los pueblos y las culturas que ellos generan quieren *filosofía*, necesitan *pensar filosóficamente*, cuestión que hacen saber de múltiples y diferentes maneras. Puede ser paradójico pero es así: en medio del mundo de la técnica, de la política, de la economía, de las ciencias sociales, hay como un renacer, una necesidad de pensamiento de las "alturas", de totalización y de trascendencia. La filosofía y también la religión son hoy profundamente interpeladas por esta sentida necesidad cultural. Necesidad de la que por cierto no puede dar cuenta ese tipo peculiar de filosofía (de la "normalidad filosófica"), la que se mueve hoy encerrada en claustros hiperespecializados, reducida y oscilante entre un saber "epistemologizado" (mero auxiliar de las ciencias duras), o un diálogo con las denominadas "ciencias sociales" donde se pierde buena parte de su especificidad filosófica (terminando en muchos casos aquí también como "auxiliar", de la sociología o del derecho).

En cambio, parece que una modificación de paradigma en la filosofía argentina y latinoamericana (como lo fue el advenimiento de la *filosofía de la liberación* en los años '70 del siglo pasado) resultó muy interesante en la medida en que prestó atentos oídos a esa necesidad de un nuevo tipo de pensar, de un estilo de filosofía *desenclaustrado y transdisciplinar*, capaz de asumir también un fuerte *compromiso* (ético y práctico) con la sociedad que habitaba⁵.

En síntesis me parece que el debate iniciado ya hace tres

⁵ Cf. nuestro artículo "Sentido y vigencia actual de la filosofía de la liberación en América Latina", en *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales*, n° 14, Buenos Aires, 1989, págs. 68-81.

décadas⁶ está vigente: primero, porque el ideal de la "normalidad

⁶ Los dolores y las cicatrices son acaso más visibles que las obras escritas, aun en medio del terror de la Argentina de aquellos años terribles (1975-1983). La mayoría de los protagonistas de esa primera generación argentina de la filosofía de la liberación pagó -en el mejor de los casos- con el exilio (externo o interno) la osadía de pensar diferente, cuando no con la muerte lisa y llana. Y el retorno a la democracia en 1983 no implicó necesariamente la justa reparación pendiente de su vida académica y universitaria, muchos murieron incluso antes de que ese reconocimiento llegase. Como mojones iniciales de ese nuevo camino de la filosofía argentina en perspectiva latinoamericana, iniciado en los años setenta, podemos citar dos obras de producción grupal: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, con artículos de Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone; y *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, con artículos de Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Máximo Chaparro, Julio de Zan, Enrique Dussel, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Alberto Parisí y Juan Carlos Scannone.

También como expresión intelectual común de ese grupo filosófico argentino y latinoamericano se fundó, en 1975, la *Revista de filosofía latinoamericana*, la que se editó con ese mismo nombre hasta el año 1979 (nº 1 al 9/10) y, a partir del año 1986 (en que se reinicia), como *Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales* (nº 11 al 22, publicado en el año 2000). Durante su primera etapa (1975-1979) la revista fue editada por Ediciones Castañeda, ejerciendo la coordinación y auspicio el sacerdote franciscano Juan Alberto Cortés. En su segunda etapa (1979-2000), la revista es editada por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, asociación civil sin fines de lucro dedicada a la docencia e investigación en filosofía latinoamericana, fundada -al retornar la democracia a la Argentina- en 1984 por un grupo importante de filósofos argentinos que habían participado de aquellos inicios en los años '70 y otros que se sumaron posteriormente. Una sumario completo de los artículos publicados por esta revista entre 1975 y 1995, puede encontrarse en su número 20 y un índice de autores correspondiente al mismo período, en su número 21.

La presidencia de la mencionada Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales fue ejercida por Mario Casalla, hasta el año 2001; en ese mismo año y luego de 26 años de existencia -por decisión de algunos de sus miembros fundadores todavía activos y otros nuevos filósofos que se incorporan al trabajo académico- la Asociación decide comenzar una

filosófica" -luego de haber dado lo que podía darnos, que no fue poco- está ya irremediabilmente agotado. Segundo, porque la propia "filosofía universal" (en realidad *européa*) que le servía de modelo, confiesa ahora su propia crisis en voz alta y queda embargada en innumerables debates acerca de su propio rumbo. En tercer lugar, porque hay una demanda cultural evidente de pensamiento filosófico y teológico, que ya no puede cursar en los términos de la vieja oferta académica y estandarizada.

3. La propuesta de un nuevo paradigma para la filosofía argentina y latinoamericana

El paradigma que alentó a posturas como la denominada "filosofía de la liberación", o la nueva "filosofía latinoamericana" (entendida ahora no simplemente como "historia de las ideas" o "del pensamiento") nace de advertir esa doble crisis filosófica: *la nuestra (la de nuestra propia "normalidad filosófica")*, pero también *la del modelo filosófico europeo, que le servía de fundamento*. Y en consecuencia nació de escuchar esta *demand cultural de filosofía*, con los oídos más limpios posibles; nació -una vez más- al tratar de escuchar la tradición y pensarla en términos de novedad y reinicio (no de patológica y monótona *reiteración*).

Ahora bien, ¿qué caracteriza a este nuevo paradigma de la liberación, que disputa con el paradigma de la normalidad filosófica la manera de hacer filosofía en Argentina y en América Latina? ¿Cuáles

tercera etapa institucional bajo el nombre de Asociación de Filosofía y Cultura Iberoamericana y fundar -como continuidad cultural de su anterior órgano de expresión- la revista *Canoa*. Ambos proyectos se encuentran al presente en marcha, con sede institucional en la calle Perú 973, (1068) Buenos Aires, Argentina, lacanoa@uolsinectis.com.ar.

A su vez, dentro de esta tercera etapa en marcha, el grupo de filósofos que ahora trabaja en este marco institucional renovado del pensamiento iberoamericano ha editado -como producto de sus seminarios anuales de investigación- los tres volúmenes colectivos que a continuación se detallan: *Márgenes de la justicia*. Altamira, Buenos Aires, 2000, autores: S.Barbosa, M.Casalla, E.del Percio, R.Doberti, R.Forster, S.Kovadloff, A.Poratti, C.Reigadas, A.Sala y J.C.Scannone; *De Caín a la clonación. Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible*, Altamira, Buenos Aires, 2001, autores: S.Barbosa, M.Casalla, E.del Percio, R.Doberti, R.Forster, R.Gómez, S.Kovadloff, C.Reigadas, A.Sala, J.C.Scannone, E.Trías e I.Vegh; actualmente se encuentra en prensa, el tercer volumen, *Habitar la tierra*, de aparición en el año 2002.

son las notas distintivas de este paradigma que se puso en marcha aquí, en esta misma casa y casi simultáneamente con otro puñado de centros académicos, hace ya 30 años y que, tal cual sucedió con el ideal de la normalidad filosófica, impactó rápidamente en el interior de toda la filosofía latinoamericana contemporánea? Porque bueno es recordar que, así como se difundió desde Argentina el ideal de la normalidad filosófica, también se difundió desde aquí el inicial paradigma de una "filosofía de la liberación" (en este caso, como diferenciado de los trabajos sobre teología de la liberación que sí le precedieron). ¿Cuales son los componentes básicos de este paradigma?

No dispongo yo ahora de demasiado tiempo, en esta conversación, para extenderme sobre ellos, pero sí quisiera dejar planteados -para el posterior debate- ciertos puntos que me parecen fundamentales. Además hay aquí presentes -en este mismo recinto- algunos de los filósofos que fueron (y son) protagonistas iniciales y animadores permanentes de esta nueva forma de filosofar, que seguramente podrán enriquecernos con sus propios aportes en los diálogos que se susciten luego.

En primer lugar, quiero señalar que la "filosofía de la liberación" (o como ustedes quieran hoy llamarla, algunos hablamos hoy de "filosofía latinoamericana" a secas), se empezó a trabajar entre nosotros hace 30 años, de manera que *existe ya una producción bibliográfica y una historia de docencia muy rica en ese sentido*. También, por cierto, una historia plagada de dolores y asechanzas, como todo lo ocurrido en la Argentina de estas últimas tres décadas.

Quizás convenga comenzar -en aquella tradición de la teología negativa- por señalar lo que *no* es, aquello de lo que rápidamente buscó diferenciarse. Digamos entonces la filosofía de la liberación, no es simplemente el estudio de la "historia de la filosofía" europea entre nosotros, a través de sus sistemas y comentaristas más actualizados. Pero tampoco es la ya clásica "historia del pensamiento argentino y latinoamericano", entendida como relato de la recepción e influencias de aquellos sistemas entre nosotros. El paradigma de la filosofía de la liberación dialoga, por cierto, con el gran acervo de la tradición filosófica occidental (¿y por qué no oriental?), pero no se queda ni en el "relato universalista", ni trata de aligerarlo con una pizca de "sabor local" o contenido folclórico. Por el contrario lo que se busca es *hacer filosofía, producir filosofía*, redefiniendo a la vez, su "sujeto", su objeto y sus temas.

Es así un tipo de filosofía que asume, a un tiempo, dos grandes vertientes, las cuales son a su vez resultado de una crisis y anuncio de un recomienzo. Por un lado, *la crisis de la modernidad* (primero europea

y luego planetaria) y por otro, asume la *polémica por la propia identidad*, que soterradamente, recorre el pensamiento argentino y latinoamericano desde sus mismo orígenes.

En primer lugar esta nueva manera de hacer filosofía, implica una *redefinición* y una *ampliación* en la noción del "sujeto" de la filosofía, de quién es su actor y portador principal. No se tratará ahora del *ego cogito* europeo-moderno, sino de una filosofía que expresamente va a intentar pensar más allá de la metafísica moderna de la subjetividad. Al calor de esto -y dejando atrás ese "yo", *consumado* en Hegel y en Nietzsche- es una filosofía que irá *del yo al nosotros*, del individuo a la comunidad, de lo privado, a lo público y cultural. Una filosofía *inculturada*, sumergida en la cultura que integra, pero que no renuncia sin embargo por ello a su *crítica*, en función de esa voluntad de *totalización y trascendencia* que es inseparable de toda voluntad filosófica auténtica. O sea, una filosofía que se piensa y se sabe inculturada, pero que también asume (y muy especialmente en una situación latinoamericana como la actual), la función de "tábano", de crítica, buscando así pensar sin lápidas ni lozas sobre nuestras cabezas⁷.

La segunda cuestión básica que queremos aquí recordar -como parte también del *núcleo duro* de esta nueva filosofía latinoamericana- es la *redefinición de la noción de la "universalidad" de la filosofía*, en cuanto *horizonte* especulativo y práctico. Desde ya aclaremos que se trata de una *redefinición* y no de una renuncia a la universalidad de la filosofía (ínsita siempre en su voluntad legítima de totalización y trascendencia, la *pregunta por el ser*). No renuncia a esa universalidad, pero ésta ya no puede ser entendida como *lo uni-versal*: o sea como la reducción de las diferencias a un *uno* previo, respecto de lo cual todo lo demás *versa* (discurre); no se trata, en consecuencia, tampoco de la *versación* de todos los modos de hacer y ser de la filosofía en un modelo único (Europa), el cual a su vez es elevado a supuesto *telos*

⁷ Los trabajos de Juan Carlos Scannone y de Rodolfo Kusch (1922-1979), sobre el carácter eminentemente *incultural* de la filosofía latinoamericana, resultan aquí de sumo interés. Cf. de Juan C. Scannone sus obras *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 y *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990. Y de Rodolfo Kusch, sus obras, *América profunda*, Buenos Aires, 1962 y *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, 1976. En esta misma línea, recordemos también los trabajos de Agustín de la Riega (profesor de la Universidad del Salvador, muerto prematuramente en 1983), *Conocimiento, violencia y culpa*, Buenos Aires, 1973 y *Razón y encarnación*, Buenos Aires, 1978.

cultural de una Humanidad abstracta (tal como ocurre en el caso de Husserl, por ejemplo, o antes del propio Hegel).

Por el contrario redefinimos la universalidad de la filosofía latinoamericana, como una *universalidad situada*, es decir referida siempre a un *locus* (sitio) desde el que -como *pro-yecto*- se abre y participa en formas *universales* y concretas (*totalidades vivas*, antes que *sustancias* a priori o a posteriori). Resultando de ello una universalidad entendida como *juego de diferencias*, antes que como un *estado* en el que se *converge*.

En los actuales debates sobre la globalización (asociados casi siempre a los problemas de las identidades culturales en tal coyuntura mundial) una filosofía que se piense como *inculturalizada y crítica* y que concibe su universalidad como *situada*, tiene muchísimo que decir y aportar, frente al interrogante cada vez más abierto de nuestra posible convivencia mundial en paz y libertad⁸.

En tercer lugar, se trata de un tipo de filosofía que asume un *punto de partida ético* que la diferencia de otros modelos de filosofar. Por supuesto que hace, de esta manera, una *opción* filosófica. Este no es el único punto de partida de toda filosofía posible pero, así como la teología *en situación latinoamericana* hizo su *opción preferencial por los pobres*, los filósofos en perspectiva de liberación hicimos también una *opción ética*, adoptando un punto de partida ético para la filosofía.

Hablamos por lo tanto de una posición que aspira a superar, tanto el punto de partida *ontológico* (el del "ser del ente", propio del paradigma filosófico del mundo antiguo), así como el punto de partida del *conocimiento y de la subjetividad* (propios del paradigma moderno de la filosofía). Esta posición ética produce varias consecuencias: en

⁸ De nuestra parte venimos distinguiendo (desde el año 1973, en que publicamos nuestro primer libro, *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*) entre un universal abstracto y un *universal situado* planteando, en consecuencia, la necesidad de una *lectura culturalmente situada* en filosofía. La aplicación de este método de lectura dio por resultado -entre otros- nuestros trabajos *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un ensayo sobre Martin Heidegger* (Castañeda, Buenos Aires, 1977) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Catálogos, Buenos Aires, 1992). Desde ya señalamos sintéticamente aquí que lo que pensamos bajo la denominación *universal situado* no se limita a la categoría hegeliana de lo *universal concreto* (antes bien, pretende avanzar más allá de la ontología moderna que la sustenta); así como la noción de *situación* no la empleamos con el valor de mero *contexto*, o *condiciones de la época*, sino más bien como *pro-yecto*.

primer lugar, pone el acento en la *alteridad*, en la *mirada*, en la *presencia (interpelante) del otro* y no ya en el monólogo rutinario del *yo*. Pone el acento en el *heme aquí*, y en el *te pido no me mates*, como prerequisite de cualquier ulterior planteo ontológico, gnoseológico o psicológico. Entiende la relación con ese otro como *cuidado* (cura) y como *responsabilidad*: que tú estés allí y yo acá, es una responsabilidad de ambos. De manera que no es sólo discursiva o declamativa esta opción ética, sino que abre temas nuevos para la filosofía y la organiza por completo de una manera y no de otra⁹.

En cuarto lugar, una filosofía tal entiende que esta relación (de cura y responsabilidad) no es sólo una relación individual y privada, sino fundamentalmente *pública y política*. Sin reducir por cierto lo *público* a la esfera del estado, ni lo *político* a la esfera de la ideología y de los partidos políticos (dos *estrechamientos* también muy propios de la metafísica europeo-moderna de la subjetividad). Por cierto que esta *opción ética* -al hacerse pública y política- nos trajo, nos traerá y nos seguirá trayendo problemas a los filósofos que nos orientamos en esa perspectiva pero, como todo camino filosófico auténtico, no equivale al deslizarse por un lecho de rosas. Y mucho menos en nuestra América Latina¹⁰.

Finalmente quiero señalar que -por comprender esto- una filosofía así, *redefine también la noción de "poder" y su relación con éste*. El poder ya no puede ser pensado como *dominio* (y subordinación a sus dictados), sino como *servicio* y consecuente *voluntad de liberación*. No es entonces la filosofía *del sistema*, aquella que viene a coronar especulativamente al emperador de turno ("Hegel/Napoleón"), sino una filosofía de la *justicia*, abierta siempre a las voces que interpelan y

⁹ En los momentos fundacionales de este nuevo paradigma, Enrique Dussel señaló con insistencia -apoyado en su lectura de Lévinas- la importancia de esa *opción ética*; su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, marcó un camino en esa dirección.

¹⁰ Recordando también los aportes iniciales en este nuevo paradigma de la filosofía latinoamericana, es oportuno señalar dos breves pero sugestivos artículos de la filósofa argentina Amelia Podetti (1928-1979), que ponen precisamente el acento en el singular contexto *político* de la filosofía latinoamericana: "Ciencia y política", publicado en la revista *Hechos e ideas*, n° 1, Buenos Aires, 1973, y "Ciencia social y filosofía", (ibidem, n° 3, Buenos Aires, 1974). En este mismo sentido, es dable también recordar el artículo del P. Jorge Seibold, "Civilización y barbarie, en la historia de la ciencia argentina", publicado en *Stromata*, n° 3/4, 1975.

claman por ella. Racionalidad anamnética y también compasiva (no reductible ni al antiguo *logos*, ni a la *ratio* moderna), cuyos oídos luchan por permanecer abiertos.

Aquí, treinta años después, esa escucha vuelve a convocarnos.

Comentario a la exposición de Mario Casalla

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultad de Filosofía y Teología. San Miguel

Hace treinta años nació la filosofía de la liberación en la Argentina. En ese lapso se fueron sucediendo acontecimientos importantes tanto para la historia del mundo (la caída del muro de Berlín, el colapso de la Unión Soviética, la actual globalización neoliberal, recientemente: el atentado terrorista de Nueva York y Washington, etc.), así como en la historia de nuestro país (guerrilla, represión, regreso a la democracia, reforma neoliberal de la relación entre Estado y sociedad, desempleo estructural y exclusión, la aguda crisis en que vivimos, etc.).

Conviene que a la distancia de treinta años reflexionemos sobre la *vigencia* de aquellos *planteos* de comienzos de los años 70, y que nos preguntemos sobre la *pertinencia* de algunos de sus *conceptos clave*, a fin de ayudar al pensamiento argentino en perspectiva latinoamericana a seguir avanzando, así como también para que -mediante la práctica teórica- esté al servicio del hombre y el pueblo argentinos, así como del hombre y los pueblos sin más.

1. Vigencia de algunos planteos básicos

Resumo algunos de éstos, distinguiendo: 1.1.) la comprensión del filosofar y su importancia; 1.2) el punto de partida y el objetivo filosóficos; 1.3) algunas de las categorías fundamentales; 1.4) características del método.

1.1. Comprensión del filosofar

Por un lado, suponíamos entonces que el filosofar -como actividad humana y como ciencia- puede dar un aporte propio a la liberación humana integral. No en último lugar, porque, debido a la fragmentación

actual del saber, se necesita un saber sapiencial al mismo tiempo que crítico y de líneas sistemáticas, que esté al servicio de la *integralidad y unidad del hombre*, de *todo* el hombre y de *todos* los hombres. Pues éstos no pueden renunciar a la *totalización abierta* y la *trascendencia*, las cuales son, según Casalla, características de la filosofía. Desde el punto de vista de la fe cristiana, Juan Pablo II acentuó en *Fides et ratio* la necesidad de la filosofía no sólo para el hombre sino también para la inteligencia de la fe.

Por otro lado, rechazamos ya entonces una universalidad abstracta y aun la concreta -comprendida al modo hegeliano-, y, usando la propuesta de Casalla, tratamos de pensar filosóficamente el *universal situado*. De ahí que planteamos una filosofía *en perspectiva argentina y latinoamericana*, aunque de vigencia *universal*. Así es como comprendimos el *lugar hermenéutico* de nuestro pensamiento no sólo históricamente -como ya lo hacía entonces la filosofía europea: Heidegger, Gadamer, Ricoeur-, sino también -para utilizar una expresión de Kusch- *geoculturalmente*, es decir, a partir de nuestra *situación histórica, social y cultural*.

Hoy, tanto por la globalización financiera y económica, como por el peligro que conlleva de *homogeneización cultural*, así como que por la fragmentación propugnada por la *postmodernidad*, es todavía más importante que entonces la función crítica, integradora y trascendente de la filosofía; así como la necesidad de un enfoque *contextuado e inculturado* del filosofar, es decir, un enfoque universal-situado.

1.2. El punto de partida

Ello nos llevó entonces a poner el punto de partida de nuestro filosofar, no en el *Ego cogito* (yo pienso, yo trabajo, yo conquisto) moderno, detrás del cual -con Heidegger- descubrimos la *voluntad de poder*, sino en el *pobre* y en los *pueblos pobres*, sobre todo *argentino y latinoamericanos*, cuya *alteridad y trascendencia éticas* descubrimos, releyendo desde nuestra situación a Lévinas. Pero no comprendimos al pobre, como éste, sólo desde la relación interpersonal, sino también desde la social, histórica y estructural.

Además, así como en Lévinas el otro no sólo *questiona* la cerrazón del mismo en su mismidad, sino que, irrumpiendo en ella le *enseña* desde su alteridad, novedad y trascendencia, así también para la filosofía de la liberación, el pobre no sólo cuestiona la situación y estructuras de dominación y la voluntad de dominio que les subyace, sino que también enseña al filosofar desde su irreductible alteridad, y desde su *sabiduría popular*. En este punto el filosofar de liberación se