

Sobre los desafíos al pensamiento filosófico¹

por Santiago Kovadloff

Gracias a todos ustedes por acompañarme en esta reflexión. Quisiera poner la exposición de esta tarde bajo la advocación de un epígrafe posible, que figura en el *Teeteto* de Platón, en el libro en el cual Platón reflexiona acerca de la ciencia.

Al promediar el dialogo, Teeteto le pregunta a Sócrates qué significa pensar y Sócrates, siempre cauto, aventura esta caracterización: acaso pensar quiera decir atender al diálogo que el alma puede entablar consigo misma a propósito de los juicios con que cuenta acerca de las cosas. Someter esos juicios a consideración es desplegar ese diálogo al que yo llamaría pensar.

Lo ubico aquí entonces porque creo que la reflexión socrática remite a un rasgo distintivo del pensar. Y es el que permite entender que la actividad se despliega con idoneidad en la medida en que implica una puesta en consideración y en tela de juicio del repertorio de nociones con el cual operamos. Dicho esto añadiría que posiblemente una caracterización de la crisis sea la de entender que ésta se despliega como una imposibilidad de seguir sosteniéndonos con credulidad en el marco de valores con que habitualmente contamos. Esta pérdida de naturalidad no instaura necesariamente el pensamiento, pero habilita la posibilidad de llevarlo a cabo. Sólo cuando se ha perdido naturalidad en el vínculo con el repertorio de valores que nos sostenían, entonces es posible que la crisis adquiera el carácter de un umbral del pensamiento.

En el plano histórico en el que hoy nos encontramos a comienzos del siglo XXI, yo diría que esa crisis de valores se ha producido pero no necesariamente advenido ya al pensamiento. La segunda parte de la reflexión de Sócrates en el *Teeteto* no estaría desplegada todavía. El efecto traumático de la crisis se manifiesta en las dificultades para encontrar un repertorio de categorías nuevas capaces de describir la índole de lo que vivimos, en consecuencia estaríamos tal vez en un terreno todavía puramente sintomático del conflicto antes que estrictamente reflexivo. El síntoma, lo sabemos todos, es aquella expresión de un conflicto que traduce la dificultad para verbalizar lo que nos pasa, el síntoma dice lo que nos ocurre cuando aún la palabra no ha podido

¹ Conferencia leída en el marco de la *Segunda Jornada Académica Interdisciplinar*, San Miguel, 2002.

pronunciarse acerca de lo que ocurre. A principios del siglo XXI creo yo que podemos encontrar por lo menos cuatro dilemas que desafían con su densidad y su complejidad la viabilidad del repertorio de conceptos de que disponemos para pensarlos, en virtud de que esos conceptos provienen de una experiencia de la modernidad antes que de una experiencia de la crisis de la modernidad. Cuatro dilemas que a su vez nos invitan a buscar el camino del pensamiento, es decir una senda de conceptualización posible para tratar de entablar con lo que padecemos una relación creativa, no sólo de agobio.

Quisiera referirme al primero de estos dilemas. Durante decenas de miles de años el hombre ha luchado para abrirse un lugar en la naturaleza. A tal punto que podemos caracterizar como cultura el esfuerzo por consolidar ese espacio alternativo al de la naturaleza. El hombre se ha hecho humano, lo sabemos, bregando contra la naturaleza por la consolidación de un espacio propio. Por primera vez en decenas de miles de años el problema en nuestro tiempo se invierte: hoy estamos luchando para brindarle a la naturaleza un lugar. Por primera vez en la historia de nuestra especie, se hace imprescindible reconsiderar nuestras relaciones con la naturaleza en virtud del hecho de que ella, entendida como lo adverso, ha alcanzado, por el abuso al que ha sido sometida, la condición de objeto residual.

El descubrimiento que en nuestro tiempo se hace de la naturaleza como objeto residual es de tal magnitud problemática que contribuye a que los hombres reconsideremos nuestro concepto de cuerpo propio, en virtud de lo que hemos entendido hasta aquí por naturaleza. Con la crisis de la naturaleza, es decir, con la agonía a la que está sujeta pasamos a descubrir nosotros que su padecimiento es también el nuestro. Y que nuestro cuerpo, tal como modernamente lo entendíamos, es decir, como aquello que nos perfila como sujeto ante objetos, el cuerpo propio concebido como lo que llega al límite de nuestra piel, este concepto de la corporeidad ha entrado en crisis. Propio es el cuerpo que está involucrado con el nuestro en un mismo destino, y sabemos hoy que el destino de la naturaleza es el nuestro. Saber por otra parte que no es nuevo sino eminentemente antiguo, pero ha ganado en nuestro tiempo una sorprendente actualidad, al hacer evidente que también nos pasa a nosotros lo que ocurre fuera de nosotros. Esta alteridad, a la que hemos llamado naturaleza, mundo objetivo, en tanto acusa los efectos de un avasallamiento poco menos que prostibulario, viene a denunciar también qué ha sido de nosotros. Somos lo que no hemos hecho de lo que no somos nosotros. De modo que este doble desafío implícito en el concepto de naturaleza para nuestro tiempo presenta todavía características eminentemente complejas, aún no discernidas con claridad en el orden categorial. Estamos ante una naturaleza que agoniza en tanto objeto de abuso y estamos ante un redescubrimiento del cuerpo propio

como aquello que excede el terreno estricto de lo que llamamos mi corporeidad, la mía en tanto sujeto.

Otro dilema, que nos atañe y nos desorienta al mismo tiempo, es el que está relacionado con el concepto de conocimiento. Yo diría que estamos, en cierta medida, en las antípodas de la Edad Media. En ella, en la Edad Media, encontrábamos un panorama que podríamos caracterizar así en sus rasgos generales: por una parte un mundo geopolíticamente fragmentado, es decir vertebrado sobre la idea de lo feudal, de la autorreferencia y el autoabastecimiento y por otro lado un enorme esfuerzo de despliegue cosmovisional llevado adelante por el pensamiento cristiano. Fragmentación por una parte en el orden geopolítico, con intento de integración cosmovisional por el otro, por obra del impulso del pensamiento cristiano, segmentación geopolítica y tendencia a la unidad y a la universalidad en el orden epistemológico, cosmovisional y ético. Creo que nuestra situación es inversa, hoy advertimos una notable interdependencia en el orden geopolítico, interdependencia que no implica ecuanimidad, pero que es muy honda en la medida en que ha permitido abolir en la práctica el concepto de espacio, y poco menos el de tiempo, y una formidable fragmentación en el orden cosmovisional y epistemológico. El auge del saber especializado ha condenado poco más o menos el problema de la unidad del saber al desván de lo irrelevante. Qué sentido tenga en conjunto el conocimiento, es en el presente cosa que escapa al campo de la formación y de la educación.

De tal manera que nos encontramos en el presente con una paradoja desgarradora, estamos todos más cerca, no sabemos bien para qué. Esto me recuerda, si es que cabe aquí una advocación de esta naturaleza, pienso que sí, una anécdota muy hermosa que se contaba a propósito de Oscar Wilde, cuando visitó por primera vez los Estados Unidos. Al puerto de Nueva York fueron a esperarlo un número muy nutrido de admiradores, entre ellos un grupo de empresarios, que, después de recibirlo y ofrendarle un ramo muy frondoso de rosas, lo invitó a pasar a un salón contiguo al de la sala principal, para mostrarle algo inédito. Y dijeron, "¿vio usted, Señor Wilde, esa caja de madera que está empotrada en la pared y que en la parte superior tiene dos soportes de hierro atravesados por un tubo, un disco en el centro con los números del cero al nueve y una manivela sobre el lado derecho? Pues bien, si usted levanta el tubo, se lo pone en el oído, mueve la manivela y disca, usted en menos de un minuto y medio puede estar hablando con Boston. Esto se llama teléfono". "Ah! -dijo Wilde-, y ¿hablando de qué?"... Claro, con todo el respeto debido a la facilidad de las comunicaciones, la pregunta de Wilde merece ser retomada -creo yo- en el contexto de una exposición breve como ésta.

Si disociamos excesivamente la cuestión de la funcionalidad de

la cuestión del sentido, fatalmente reduciremos la cuestión del sentido a la cuestión de la funcionalidad. La eficacia ha hecho de nuestra cultura, una cultura anémica en la calidad del debate ético y del debate filosófico. Hemos reducido el problema de la relación con lo real al problema de la eficacia.

Eficacia que por otra parte vendría a demostrarnos que no es tal. Y acá se impone considerar quizás un tercer dilema de nuestro tiempo e inédito en las épocas pasadas, al menos en las formas que toma hoy. Es la cuestión del progreso y del desarrollo. No hace mucho que empezó a perder vigencia entre nosotros la idea de que el progreso es la incesante supresión de problemas, de cuestiones no resueltas. Habíamos homologado, sobre todo bajo la égida del positivismo, la idea del progreso a la aniquilación del obstáculo. Es Augusto Comte quien brinda el ejemplo de una superficie lisa como puede ser la de esta mesa poblada de problemas y sobre la cual el progreso se va desplazando de un extremo al otro eliminando todo aquello que nos hace obstáculo y permitiendo que se instaure la convicción de que donde triunfa el progreso desaparece lo dilemático. Pero, últimamente, gracias a la forma en que las ciencias físico-matemáticas se han desarrollado, no solo la filosofía, sabemos perfectamente bien que progresar es eliminar problemas generando conflictos inéditos. El concepto de progreso en este sentido consiste en que se avanza allí donde se descubren problemas inéditos. Si la supresión de problemas no va acompañada por la puesta en escena de dilemas inéditos, de problemas no previstos, entonces el progreso tiene un carácter engañoso y totalitario. Porque es la calidad de los dilemas que se descubren lo que permite entender la hondura de un concepto progresista del desarrollo. Vale la pena recordarlo sobre todo bajo a la luz de las consideraciones que merece el concepto de globalización. El verdadero progreso abre el campo de lo inédito, que cierra al mismo tiempo mediante las soluciones que aporta. Albert Einstein solía decir que la auténtica estirpe de un físico no la prueba el hecho de que se interese por el conocimiento de las leyes sino por el hecho de que, junto con eso, manifieste perplejidad porque hay leyes. Cuando la perplejidad es reintroducida incesantemente mediante la solución que se aporta a los problemas, entramos en ese terreno que las matemáticas simbolizan espléndidamente con la "x". La "x" que acompaña a toda solución a la manera de una llamada simbólica acerca de lo imponderable implícito en lo resuelto. Este margen de imponderabilidad al que habilita el saber es el signo distintivo de un proceso filosóficamente rico.

También es Oscar Wilde el que aconsejaba esto: es conveniente ser un poco improbable. Y esta idea de la improbabilidad nada tiene que ver con el escepticismo ni con una propensión a concebir lo real como incognoscible, sino a entender el conocimiento como una indagación

creciente en una complejidad que gana transparencia a medida que gana irreductibilidad. Se trata de una situación paradójica, pero acaso en esta paradoja descansa una de las posibilidades éticas más altas del presente, en la medida en que el reconocimiento del otro exige el reconocimiento de su imponderabilidad, de su irreductibilidad a su condición de objeto.

Precisamente porque el progreso y el conocimiento han ido de la mano de la fragmentación y del desprestigio creciente de la noción de lo incesantemente problemático, es por lo que nosotros nos encontramos hoy, en el terreno de la guerra, en una situación verdaderamente desconcertante. Y éste es el cuarto dilema. Desde el punto de vista de una tecnología de punta en el orden bélico estamos en condiciones de hacer desaparecer el planeta, no sólo al adversario eventual. Hoy el hombre puede volar la tierra. El problema es que con la voladura de la tierra desaparecería también la figura del vencedor. Esto nos ha elevado a la evidencia de que contamos virtualmente con la posibilidad de consumir el exterminio, y con la imposibilidad de hacerlo en virtud de que ello implicaría la desaparición de la figura del vencedor. Tenemos que acotar la destrucción radicalizándola si queremos preservar un orden hegemónico en el plano del dominio político e imperial. En términos más crudos, es indispensable que sigamos matándonos pero no mediante la eficacia que significaría el empleo de la tecnología bélica de punta. No debemos subestimar en absoluto la significación filosófica de la existencia de un armamento nuclear: se tiene lo que no se usa, y eso significa que se puede lo que aún no se hace y el que no se lo haga dependerá enteramente de la índole del valor que se le adjudique al significado de la vida. No es una pregunta impertinente la que interroga acerca del porvenir del significado de la vida en una cultura que ha asentado en la noción de dominio y de objetivación prácticamente todo su desarrollo.

Creo que estos dilemas contemporáneos, ante los que estamos situados de una manera acuciante, nos atañen también profundamente como argentinos. ¿Es la nuestra una cultura contemporánea? El modo como nuestra cultura Argentina se sitúa frente a los dilemas del presente, ¿evidencia que la nuestra es una cultura contemporánea? ¿Qué grado de convivencia hemos desplegado con los problemas de nuestro tiempo en el marco de nuestra experiencia social y política?

Personalmente creo que la Argentina está mucho más cerca del siglo XIX que del siglo XXI. Se trata de un fenómeno nacido de una transición incumplida desde hace mucho tiempo hacia una vida auténticamente nacional, es decir hacia una idea de Nación. El pasado brinda algunos indicios de contemporaneidad extraordinarios en el caso argentino. Notables por su nivel de vanguardismo y de desafío conceptual, que con el tiempo se fueron perdiendo. Si pensamos solamente en el proyecto sanmartiniano, como un proyecto de

emancipación continental sin fines imperialistas, desplegado en la época en la que Napoleón llevaba adelante su lucha por reunir a Europa bajo el predominio de Francia, no podemos dejar de advertir que en este ideario bolivariano y sanmartiniano estaba en juego una idea excepcionalmente moderna.

El caso argentino es un caso que vale la pena analizar a la luz de la crisis del sentido de contemporaneidad. La nuestra es una cultura que no ha sabido sostener los criterios que le permitiesen ser una Nación en incesante proceso de actualización, en el mejor sentido del término, que no tiene que ver necesariamente con un saber especializado, sino con una comprensión de las finalidades que impone la creación de una vida auténticamente democrática.

Ya temía Belgrano, a principios de 1816, que la declaración de la independencia, que implicaba la aparición de una República, las Provincias Unidas, fuera prematura y que nos precipitara en una guerra civil prolongadísima en virtud de que no teníamos experiencia para llevar adelante una convivencia auténticamente integrada. Su temor era fundado y esa deuda quedó vigente por mucho tiempo, aún hasta el presente.

Para acotar un poco el marco de nuestra reflexión a la Argentina y volver luego a la relación entre los cuatro dilemas que planteaba y el caso de nuestro país, quisiera proponerles que meditemos el papel que ha jugado la subjetividad en nuestro país, en lo que respecta a los años 1976- 1983, y luego, del '83 hasta acá.

Personalmente creo que estos últimos veinte años de vida constitucionalmente democrática han sido años despilfarrados por la ausencia de las transformaciones subjetivas imprescindibles para encaminarnos hacia una democracia real. Creo que han sido despilfarrados porque los años de la última dictadura militar no promovieron en la civilidad, que había sido privada de sus derechos y de sus deberes, una reflexión crítica acerca de las causas por las cuales ella había sido desplazada del poder y de los requisitos que imponía la posibilidad de volver al ejercicio de ese poder y de esos derechos. Creo que esa reflexión entre nosotros no se dio. Creo que se aguardó en la sombra el retorno a las elecciones sin llevar a cabo con la hondura indispensable la reflexión crítica acerca del papel que estaban llamadas a desempeñar las conducciones de toda índole en el país. Al no haber habido transición a la vida democrática, su instauración formal dejó al desnudo en estos últimos veinte años prácticamente la inconsistencia profunda del imprescindible ideal democrático que se quería sostener. Inconsistencia que está vinculada a la ausencia de un pensamiento crítico capaz de generar los acuerdos fundamentales en una civilidad que, para ser democrática, debiera empezar por preguntarse qué destino ha corrido en ella el autoritarismo en sus instituciones políticas y no políticas.

No hay nada más difícil que el sentido de la contemporaneidad. En un último reportaje que brindó -iba a morir unos pocos meses después- Roland Barthes, el crítico y ensayista francés, fue interrogado acerca de cuál era su mayor aspiración. El dijo: mi mayor aspiración sería llegar a ser un hombre del siglo XX. Estaba seguro de que no lo era; temía no serlo pero ese temor, la fragilidad de esa conciencia acerca de su pertenencia al tiempo en que vivía, había alentado en él el despliegue de una conciencia crítica excepcional. Una cosa es ser coetáneos de una época, hombres y mujeres, y otra es ser contemporáneos. La contemporaneidad es el sentido de pertenencia a la problemática de una época, que permite entender que la vida privada y la vida pública se entrecruzan e interdependen de manera indisoluble. Míos son los problemas de mi tiempo, si mi privacidad se juega en el marco de una problemática epocal. Creo yo que en la Argentina la anemia del sentido de contemporaneidad es desde hace mucho muy profunda, y esto tiene que ver con el papel que el conocimiento juega en nuestra vida política. Política y conocimiento en nuestro caso están disociados. Yo llamo conocimiento a la capacidad que tenemos de entender los desafíos de nuestro tiempo, privilegiando el sentido de la integración entre ética y eficacia. Cuando el conocimiento se libera de sus relaciones con el concepto de ética y se limita al campo de la eficacia, desemboca en la tecnocracia. La tecnocracia se apoderó del pensamiento político argentino en los últimos tiempos de una manera notable. La lógica de la política fue devorada por la lógica del economicismo, generando la supeditación de un problema eminentemente complejo al simplismo de una reducción feroz. Cómo hemos podido caer en las manos de un reduccionismo tan profundo es algo que se puede intentar explicar, creo yo, en la medida en que pensemos qué destino ha corrido el conocimiento en el ejercicio de nuestra vida política. No hablo de la experiencia política, no hablo de la "calle política" ni de la cintura política, hablo del papel del conocimiento de los dilemas que se plantean a una época a fin de que el concepto de desarrollo integre las nociones de elucidación y complejidad, de apertura a lo enigmático y capacidad resolutoria; hablo del conocimiento entendiendo el papel que juegan las universidades en la configuración de la vida política de una Nación, como proveedoras fundamentales de un modo de encarar los dilemas de una época. Hablo en suma de la relación entre los intelectuales y los políticos, relación que ha de ser siempre tensa y problemática, porque así debe ser, pero imprescindible e insoslayable, porque así debiera ser en una Nación que aspire a inscribirse con sensibilidad contemporánea en el despliegue de sus necesidades.

Tenemos instituciones democráticas en manos de una subjetividad vacía de riqueza conceptual, que no está a la altura del desafío que implica una democracia. Me parece que es porque hemos abandonado

en buena medida el camino de la educación como requisito de apertura a los desafíos del presente. Por eso estamos mucho más cerca de ser un conglomerado que una Nación, mucho más inscriptos en el orden de lo sintomático que en el orden de lo analítico, vacíos de ideas y a merced de las consignas, pero acaso con un grado de transparencia que no teníamos desde hace muchos años. Hoy el espectáculo de nuestra miseria conceptual y no sólo de nuestra miseria en el orden social es evidente. Se han extenuado los mecanismos de encubrimiento que hasta hoy velaban la incredibilidad, la inverosimilitud del discurso conceptualmente vacío.

Me preguntaría qué posibilidades tenemos de capitalizar nuestro sufrimiento. Debemos transformar nuestra experiencia de padecimiento en un recurso por el cual intentar la reconstrucción de nuestra concepción de lo político, de lo ético y del conocimiento. Todo lo cual se requiere para que el dolor se transforme en un recurso orientador. Y si el ideal democrático está en crisis en nuestras sociedades, no sólo es por una tradicional propensión, como suele decirse, de nuestra gente al ejercicio de las modalidades autoritarias: es porque quienes tenían la responsabilidad de infundirle sentido a ese concepto no lo hicieron. Sostener el ideal democrático me parece imprescindible porque es el único que posibilita el ejercicio de un pensamiento crítico capaz de contrarrestar sus propios excesos. Pero si ese ideal corre peligro entre nosotros no es porque se lo ha ejercido sino porque no se lo ha ejercido.

El desencanto actual es producto de la ausencia de una cultura democrática. Y esto, sin dejar de reconocer los avances que hemos tenido con respecto al período siniestro de la última dictadura militar. Pero no podemos defender la democracia con profundidad, con ideal si seguimos reivindicando sus logros parciales con respecto a los tiempos en que vivíamos bajo la bota del militarismo y a merced del genocidio. Ya es hora de pasar a otra cosa. Los miles de desaparecidos que produjo el régimen militar encuentran su contraparte siniestramente complementaria en los millones de excluidos que se generaron en estos años. No se trata de confundir una cosa con otra, se trata de preguntarse qué tiene que ver una cosa con otra, y hasta dónde siendo distintos, uno y otro fenómeno, son profundamente complementarios; la intrascendencia de la vida personal en nuestra sociedad ha quedado al desnudo.

¿Cómo generar en última instancia la alianza intersectorial que permita fijar una serie de puntos básicos a ser cumplidos en el futuro en nuestra vida política por quienes tengan la responsabilidad de gobernar y por quienes no la tengan, es decir, cómo crear un repertorio de nociones comunes a esta idea del bien común? Personalmente creo que esto es indispensable pero, al mismo tiempo, considero que, para nuestra desgracia, es aún prematuro. No sé si contamos con los recursos subjetivos, es decir, los recursos que están implicados en la educación, la ética,

la capacidad y la idoneidad profesional para llevar adelante ese acuerdo indispensable.

Es obvio que no todo depende de nosotros pero cometeríamos un gravísimo error si creyéramos que no depende fundamentalmente de nosotros. La historia no cambia porque uno lo decida pero si no hay decisión para acompañar los cambios de la historia y promoverlos, fatalmente ocurre aquello que decía Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*: "Los pueblos que no digieren su historia terminan devorados por ella"

Una última reflexión tiene que ver con el papel de la temporalidad. Yo creo que la educación democrática es una educación que nos enseña a entender el valor de los medianos y de los largos plazos. Es decir que no agota su valor en el instantaneísmo y la inmediatez. El tiempo entendido como aquello que se cultiva pacientemente para producir resultados pacientemente también, supone una educación distinta de la que hoy se brinda en nuestro medio.

La información, lo sabemos, no es educación, la ausencia de reflexión en los medios de comunicación es mas que evidente, el desprestigio del pensamiento en los medios de comunicación en general es muy hondo; pero aun así, en medio de esa adversidad, cometeríamos un gravísimo error si creyésemos que nada es posible. Son a veces los periódicos los que nos brindan algunos de los mejores artículos que caracterizan a nuestro tiempo y que merecen ser leídos. Es a veces la televisión la que como un *lapsus*, nos da acceso a ideas que no esperábamos encontrar en ella. Tenemos que cuidarnos de exorcizar los medios, en el sentido general del término, creo que vale la pena volverse a preguntar cómo podemos trabajar con ellos para que se transformen en forma progresiva.

Es que solamente si recuperamos, a través de un concepto de la temporalidad que no agote su sentido en la eficacia inmediata, lo que significa el valor de la persona, podremos tal vez empezar a generar valores por los que valga la pena esperar creando. En los años de la dictadura militar, cuando nos expulsaban de las universidades, surgió la idea de generar espacios de resistencia cultural en toda la República; alguna vez llamé a esos espacios, "cultura de catacumbas". En esa cultura de catacumbas aprendíamos a esperar, produciendo un debate que nos parecía imprescindible, aunque no pudiera extenderse hacia la superficie y recuperar las universidades y los espacios legítimos. Ningún país tiene porvenir si su cultura es sólo de catacumbas pero, si lo que se genera en esas culturas de las catacumbas gana luego las instituciones, tiene bastante provenir. No debemos, no obstante, cometer el error de presumir que la política y la cultura pueden seguir disociadas de la forma en que lo han estado: esa disociación es fatal para democracia y, por lo tanto, es fatal para la persona.