

FILOSOFÍA SITUADA: UNA HERMENÉUTICA PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA Y LATINOAMERICANA¹²⁹

CELINA LÉRTORA MENDOZA (FEPAI)
RAÚL H. DOMINGUEZ (UNSur)

RESUMEN

Dentro del grupo que investiga sobre filosofía argentina en la Universidad Nacional del Sur hemos decidido profundizar en el período llamado de "normalización filosófica" durante la primera mitad del siglo XX. Algunos de los agentes más relevantes se estudiaron analíticamente, también las actividades filosóficas que hicieron una contribución significativa al perfil de este proceso. Se pretende estudiar cómo este pensamiento se guía durante el período mencionado, en relación con las tres disciplinas básicas que conforman el plan de estudios estandarizado filosófico en el período mencionado: Metafísica, Antropología y Filosofía práctica. Para hacer esto, cada miembro prefirió acercarse a un autor relevante. Nuestra intención es, en este caso, definir el problema y analizar la categoría de la situación. Por lo que tomamos en cuenta la producción de dos filósofos argentinos que se acercaron a la temática: Mario Casalla y Enrique Dussel. El primero propone entender la filosofía de América Latina como un ejercicio de lo universal-situado. La segunda supone que todo discurso es situación, incluso aquellos que pretenden ser universales. Ambos autores muestran las vinculaciones y tensiones entre universalidad y situacionalidad. Tenemos la intención de delimitar este asunto con el fin de no agotar su tratamiento, sino para reafirmar su significado. Esto abre un camino lleno de matices, más allá de la polarización de estos términos.

PALABRAS CLAVE: el pensamiento situacional - Historia de la filosofía - la filosofía argentina - la filosofía de América Latina - Universalidad.

¹²⁹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación denominado "Las ideas filosóficas en la Argentina en la primera mitad del siglo XX. Agentes y actividades" (24/ZI32), subsidiado por la Secretaria General de Ciencia y Tecnología de la Universidad Nacional del Sur, dirigido por la Dra. Celina A. Lértora Mendoza.

ABSTRACT

Within the group which investigated Argentine Philosophy in the National University of the South we decided to deepen into the period called of "philosophical normalization" during the first half of the 20th century. Some of the most relevant agents were analytically studied, also philosophical activities which made a significant contribution to the profile of this process. We pretend to study how this thinking is guided during the mentioned period, in relation to the three basic disciplines which form the standardized philosophical curriculum in the mentioned period: metaphysics, anthropology and practical philosophy. In order to do this, each member chose to approach a relevant author. Our intention is, in this case, to set the problem and analyze the category of the situation. Herefore we take into account the production of two Argentine philosophers who approached it: Mario Casalla and Enrique Dussel. The first one proposes to understand Latin American philosophy as an exercise of the Universally- situated. The second one assumes that every discourse is situational, even those pretending to be Universal. Both authors show bonds and tensions between universality and situationality. We intend to limit and enclose this matter with the aim not to exhaust its treatment but to restate its meaning. This would open a way full of nuances further than the polarization of these terms.

KEYWORDS: Situational thinking - History of Philosophy - Argentine philosophy - Latin American philosophy - Universality.

Introducción

En el grupo de investigación sobre filosofía argentina de la Universidad Nacional del Sur nos propusimos profundizar en el período denominado de "normalización filosófica"¹³⁰ en la primera

¹³⁰ La filosofía argentina del s. XX ha sido y es objeto de numerosas investigaciones, sin que, sin embargo, pueda decirse -ni mucho menos- que el tema está agotado. El primero de los procesos globales que ha sido señalado y analizado desde vertientes críticas favorables y desfavorables, es el que Romero ha denominado "**normalización**", es decir, la incorporación del quehacer filosófico local a las pautas internacionales de producción y transmisión de la filosofía. El grupo de filósofos que llevó a cabo este proceso, denominado por el mismo Romero como "el grupo de **los fundadores**" ha sido

mitad del siglo XX, a través del estudio analítico de algunos de sus agentes más relevantes, y de actividades filosóficas que contribuyeron en forma significativa a dar perfil propio a este proceso. Los miembros del equipo han seleccionado cada uno un autor relevante del período: Korn, Mallea, Fatone, Carlos Astrada, zum Felde. Estos cinco pensadores cubren un amplio espectro y coinciden en su búsqueda de un ideario filosófico argentino, aunque con notables divergencias cuya relevancia no puede desconocerse.

El eje conductor y vinculante ha sido la búsqueda de expresiones del pensamiento situado, con el interés de renovar y repensar el ideario alberdiano de "una filosofía para América", es decir, adecuada a nosotros. Se intenta determinar cómo se pensaba el "nosotros" y cómo se daba forma a tal perfil del filosofar. Se pretende así mostrar que "pensamiento situado" es una categoría hermenéutica que permite explicar e interpretar tanto a estos autores y otros contemporáneos, como a la variedad de enfoques que, más tarde, constituirían corrientes claras -y a veces contrapuestas- del pensamiento filosófico situado. En estos autores seleccionados (aunque, naturalmente, no sólo en ellos) están en germen categorías conceptuales y construcciones teóricas que con mayor envergadura se desarrollarán en los decenios siguientes, y hasta la actualidad.

Actualmente el grupo encamina los trabajos individuales a la composición de una obra de conjunto. Para ello avanzamos en dos cuestiones. La primera, seleccionando dos conceptos presentes y relevantes en todos los autores: "libertad" e "identidad"; y la segunda, de índole metodológica (referido a la categoría hermenéutica de pensamiento situado) vinculada a la cuestión de cómo tematizar la historia de la filosofía. Sobre este último punto hoy queremos reflexionar.

Para tal fin comenzaremos señalando algunos elementos teóricos fundamentales sobre la relación entre filosofía e historia de

estudiado más bien como sumatoria de personalidades relevantes. Por otra parte, cada una de ellas ha recibido un tratamiento histórico significativo, mayor o menor según los casos. Sin embargo, consideramos necesario ahondar en la relación entre el pensamiento de estos autores y la constitución de un foro local de producción y discusión filosófica. El Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949) puede considerarse el hito demarcador del fin del proceso de normalización e inicio definitivo de la filosofía "normalizada".

la filosofía (en el contexto europeo); y luego analizaremos las posiciones de dos filósofos argentinos: Mario Casalla y Enrique Dussel¹³¹, que desarrollaron estos temas a partir de la problematización de la noción de situación como una categoría historiográfica apta para pensar la historia de nuestra filosofía argentina y latinoamericana. Estos dos autores pertenecen a la Filosofía de la Liberación¹³², aunque es necesario destacar que mantienen entre sí divergencias.

La historia de la filosofía como problema filosófico

Es Hegel el primero en la modernidad en tematizar la historia de la filosofía como un problema filosófico y asentar la premisa de que (el análisis de) la historia de la filosofía, es filosofía¹³³. Valgan algunos textos como ejemplo:

- La Historia de la Filosofía no tiene por objeto sucesos o acontecimientos externos, sino que ella es la evolución del contenido de la Filosofía. La historia de

¹³¹ El primero (Casalla) propone entender la filosofía latinoamericana como ejercicio de lo universal-situado. El segundo (Dussel) asume que todo discurso filosófico es situado, aun aquel discurso que tenga pretensión de universalidad. Ambos autores señalan vínculos y tensiones entre la universalidad y la situacionalidad. En el caso de Dussel hemos recurrido a su "autobiografía intelectual" a los efectos de nuestro cometido. Sin embargo en el caso de Casalla, al no contar con una "autobiografía intelectual, tuvimos que recurrir a textos anteriores para reconstruir su itinerario teórico hasta llegar al "universal situado".

¹³² Esta generación filosófica criticó la "normalización filosófica" por su apego al academicismo y su repetición de la filosofía europea. Ambos autores cuestionan la pretensión de que el discurso filosófico pueda calificárselo como universal sin más. Para ello visibilizan la noción de "situación". Pero esta crítica a la "razón universal" no ha sido comenzada por la filosofía de la liberación, sino que se fue dando dentro de la misma filosofía europea. En el manifiesto de 1973 sostienen: "Filosofía de la liberación entre nosotros es la única *filosofía latinoamericana* posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario" Ardiles y otros, *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Bonum, Bs. As., 1973, contratapa.

¹³³ *Introducción a la Historia de la Filosofía*, Traducción y prólogo de Eloy Terrón, Bs. As. Aguilar, 1971.

la Filosofía está en armonía con la ciencia de la Filosofía e incluso coinciden¹³⁴.

- La filosofía, en su desarrollo no histórico, es lo mismo que el desarrollo de la Historia de la Filosofía¹³⁵.

- El estudio de la Historia de la Filosofía es el estudio de la Filosofía misma¹³⁶.

Esta concepción de la filosofía y de la historia de la filosofía es solidaria con la idea hegeliana de la historia, por lo cual ha sido incluida en las críticas a la filosofía de la historia hegeliana, tema en el cual no es necesario entrar. Pero sí hay que señalar que es en el ámbito latinoamericano donde han tomado cuerpo con fuerza las críticas al etnocentrismo histórico hegeliano, y en particular a su ceguera hacia “lo nuevo” que América representó y representa. Parte de esta crítica provienen de Casalla y Dussel.

Desde la tradición filosófica existencialista, Heidegger ha intentado superar las aporías del pensamiento hegeliano, en particular a través de su categoría de comprensión (que no es igual a Dilthey) y que, como bien observa Gadamer, ha convertido en un existencial, una determinación del “ser-ahí”. La crítica de Casalla al “universal concreto” hegeliano está inspirada, al menos en parte, en la observación heideggeriana de que no todo lo que se predica como “concreto” ha superado la “ocultación del ser” que subyace en la predicación universal (posiblemente Heidegger, al observar esto, tenía en vista precisamente a Hegel). Ahora bien, la comprensión es un eje central de la hermenéutica, y como tal la asume Gadamer. A la inversa de Hegel, Gadamer no intenta buscar “la objetividad” ni en la ciencia, ni en la historia, ni en la creación humana (por ejemplo, el arte). Al contrario, propio de la estructura hermenéutica es poder dar cuenta de aquellos casos en que la realidad de algo no se agota en el concepto, como en la obra de arte o en la historia. Dice Gadamer:

Otro tanto cabe decir de la experiencia de la historia: el ideal de objetividad en la investigación de la historia es sólo una vertiente, y una vertiente secundaria del

¹³⁴ Ibid., p. 28

¹³⁵ Ibid., p. 101.

¹³⁶ Ibid., p. 249.

tema, mientras que lo propio de la experiencia histórica es que nos encontramos en un proceso sin saber cómo, y sólo en la reflexión nos percatamos de lo que ha sucedido. En este sentido la historia debe escribirse de nuevo desde cada presente. La misma experiencia fundamental es válida, en definitiva, para la filosofía y su historia¹³⁷.

Como se ve, hay una conexión con Hegel pero de signo inverso; lo cual es comprensible, puesto que, conforme él mismo lo dice en su "Autopresentación", su punto de partida fue "la crítica al idealismo y a las tradiciones románticas"¹³⁸.

Entonces, no se trata de negar o rechazar el uso de los conceptos, sino de saber ver más allá de ellos, el sentido de las cuestiones filosóficas, sean del pasado o del presente y en este sentido Gadamer no haría diferencia entre filosofía (actual) e historia de la filosofía, lo mismo que Hegel pero por otras razones, justamente opuestas. Para Gadamer, continuando más allá de Heidegger, pero en su misma línea, un tema que Heidegger no trató, el de la historia de la filosofía, opina que corresponde a la hermenéutica histórica recuperar el sentido de la tradición. Dice: "Sólo cuando aprendí en Heidegger a conducir el pensamiento histórico a la recuperación de los planteamientos de la tradición, las viejas cuestiones resultaron tan comprensibles y vivas que se convertían en verdaderas preguntas. Lo que estoy describiendo es la experiencia hermenéutica fundamental, como la llamaría hoy"¹³⁹. Esto que expone en relación a la tarea de la historia, es lo que queremos pensar como hermenéutica para la historia de la filosofía.

¹³⁷ Hans-Georg Gadamer, "Texto e interpretación" (1984) en *Verdad y Método II*, Salamanca, Signum, 1992, p. 321.

¹³⁸ Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación", en *Verdad y Método II*, Salamanca, Signum, 1992, p. 390.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 150.

La filosofía latinoamericana como ejercicio de lo universal-situado¹⁴⁰

El objetivo principal de Casalla es tratar el tema de la universalidad en el discurso filosófico, no para negarla, “sino para situarla”¹⁴¹. De este modo considera que al explicitar el trasfondo situacional podrá obtener una “auténtica universalidad”¹⁴². Intenta elaborar una categoría de universalidad crítica de la universalidad moderna. Si bien en esto se aproxima al pensamiento posmoderno, al realizar una crítica del universalismo de la razón y del sujeto propias del pensamiento moderno, debemos tener en cuenta también, que la matriz originaria de sus especulaciones es elaborar una política y ontología de la liberación; y esto lo diferencia de algunos posmodernos. A lo largo de la exposición mostraremos las relaciones y diferencias que mantiene esta categoría con la filosofía hegeliana. Luego, veremos cómo a partir de la noción de pueblo Casalla señala las dificultades entre la universalidad y situacionalidad. Y por último, señalaremos distinciones y clarificaciones realizadas por el propio autor sobre el “universal situado”.

Casalla comenzó inspirándose fundamentalmente en la noción hegeliana de “universal concreto” para luego diferenciarla de la categoría de “universal situado”¹⁴³, porque para Hegel lo “concreto”

¹⁴⁰ Elabora la categoría de universal-situado (topología del pensar) a partir de *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (1973) vinculando, como Dussel, su categoría hermenéutica a la coetánea filosofía de la liberación (latinoamericana).

¹⁴¹ Nuestro análisis se realiza preferentemente sobre un artículo publicado en Cuadernos del Sur. Casalla, Mario, “La filosofía latinoamericana como ejercicio del pensar situado”, *Cuadernos del Sur*, Filosofía 33, 2004: 57-71. También hemos tenido en cuenta otros textos: *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, 1973 y “Algunas precisiones en torno al concepto de ‘pueblo’”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975: 33-69.

¹⁴² Cfr. Casalla, Mario, “La filosofía latinoamericana como ejercicio del pensar situado”, pp. 59-60.

¹⁴³ Casalla sostiene que la categoría de universal situado estaba en un principio muy vinculada al esquema dialéctico hegeliano (universal abstracto/particular/concreto) y en este sentido se podía tomar como equivalentes las nociones de universal concreto y universal situado. Fundamentalmente esto aparece en *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (1973). En sus trabajos posteriores buscará precisar más su noción y distinguirla de la hegeliana, como veremos a continuación.

es siempre particularización de lo universal previo. Se trataría de separar su universal situado de toda connotación sustancial e "imperial" (la "idea" hegeliana) y por eso vincula el concepto al de "cultura", ya que ésta es por definición múltiple y no jerarquizada, correlativa a situaciones históricas variables y distintas¹⁴⁴. En otro trabajo¹⁴⁵ tematiza, revisa y precisa la noción de pueblo, a la vez que buscó distinguirla de las dos grandes teorías de la filosofía moderna europea: el individuo para el liberalismo y la clase para el marxismo. En función de este objetivo sostiene que

las dos características que, a nuestro entender, connota el pensar latinoamericano *descolonizado*: 1º) su aproximación sin prejuicios a la realidad que habita – única forma efectiva de captar su radical novedad-: 2º) una relación crítica y des-tractiva con los productos de la cultura dominadora nordatlántica –en cualquiera de sus variantes-. Una vez más: lo primero la *sitúa*, lo segundo la *trasciende*, y en el conjunto de estos dos movimientos fundamentales de toda cultura será posible rescatar la rica *ambigüedad* de nuestro concepto¹⁴⁶.

Aquí está enunciado uno de los elementos de la propuesta del pensar situado: aproximarse a la realidad sin pre-conceptos; en el punto segundo, se exige una crítica previa y de-constructiva de las categorías exógenas. Este pensar busca reemplazar al pensamiento exógeno readaptado, a pesar de que use modelos teóricos exógenos, pero no los modelos completos. Esto último significa que no hay un rechazo total del pensar exógeno, sino un rechazo parcial y

En este libro hace mucho hincapié en entender la filosofía latinoamericana como un pensar autónomo (más que pensar situado) de los grandes centros del poder imperial y que busca, a su vez, nutrirse de la historicidad y la cultura popular.

¹⁴⁴ "La preocupación por las políticas culturales que de tal postura, falsamente universalista, se derivan: a saber, el imperialismo cuasi 'natural' de unas culturas sobre otras y la consecuente dependencia de estas últimas, en aras de una hipotética modernización, progreso o desarrollo, hacia esas formas culturales 'superiores' " (Casalla, Mario, "La filosofía latinoamericana como ejercicio del pensar situado", p. 67)

¹⁴⁵ Mario Casalla "Algunas precisiones en torno al concepto de 'pueblo'", en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975: 33-69-

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 36, subrayado del autor.

“estratégico” en función del objetivo. En el siguiente texto se ve la razón del rechazo “estratégico” de lo exógeno.

En nuestro entender una y otra [la derecha - escolástica- y la izquierda -marxista-] (una vez más paradójicamente vinculadas) expresan una meridiana lejanía para una comprensión *situada* de este concepto [pueblo] y, en consecuencia, lo visualizan e instrumentalizan *desde* un modelo extraño al Tercer Mundo que funciona como patrón de medida y que sólo les permite comprender *reductivamente* (de acuerdo *con*, o a la luz *de*). Por lo demás dichos ‘modelos’ comparten y asumen una situación de origen: han sido elaborados y realimentados en el seno de una cultura opresora y pretenden -desde allí- patente de ‘universalidad’ y reputación de ‘infalibles’¹⁴⁷.

Entonces el rechazo de lo exógeno se debe no sólo a que dichos modelos teóricos hayan sido pensados y utilizados por pueblos extraños, sino y fundamentalmente porque son opresores¹⁴⁸. En esta primera etapa sólo llega a formular su teoría en forma negativa: no es posible dar una definición universal de un concepto decisivo como el de “pueblo” y, por ende, de cualquier otro que haga referencia a la realidad de las relaciones humanas comunitarias.

En uno de sus últimos trabajos Casalla afirma que el punto de partida es que toda reflexión y todo discurso están situados¹⁴⁹. Hay dos discursos filosóficos que “distorsionan o mutilan gravemente las

¹⁴⁷ Ibid., p.36, subrayado del autor.

¹⁴⁸ En efecto, sostiene, ambos son producto de la modernidad europea y comparten el mismo horizonte ontológico (p. 41). Incluso Marx, que explícitamente quiere criticar ese pensamiento (el de Hegel, que es la máxima concreción de lo pensamiento moderno) en realidad sólo lo subvierte, no lo trasciende. La razón es que todos se manejan con la misma ontología, con el mismo concepto de ser. Una verdadera superación del pensamiento de la modernidad sólo es posible si se parte de otro concepto de ser (p. 42). Por eso -parece- Casalla se ha dedicado posteriormente a estudiar y repensar Heidegger a la luz de los postheideggerianos, y de ahí va sacando su concepto de “universal situado”.

¹⁴⁹ Casalla, Mario, “La filosofía latinoamericana como ejercicio del pensar situado”, *Cuadernos del Sur*, Filosofía 33, 2004: 57-71.

relaciones ricas y complejas entre el concepto y lo real"¹⁵⁰ y de esta forma desistan de expresar auténticamente su intención. Estas dos expresiones son "el pensamiento bastardo" y "el pensamiento historizante". Ambos representan posiciones extremas de esta relación entre la universalidad y la situación.

El primero, "el pensamiento bastardo", renuncia a asumir su propia situacionalidad y se autoerige en la universalidad ubicándose más allá de las circunstancias y la temporalidad. En este tipo de discurso lo histórico, lo situacional y lo encarnado se aviene a una suerte de anécdota o accidente que sólo viene al caso para comprobar lo dicho. En el otro extremo nos encontramos con la segunda de estas expresiones, "el pensamiento historizante". En este caso, "lo propio de este tipo de reflexión es su pretensión de explicar un hecho determinado por el cúmulo de datos colaterales que lo circunscriben"¹⁵¹. La intención de esta manifestación es que a partir de la recolección de determinados datos "circunstanciales" (biográficos, epocales, políticos, económicos, religiosos) se explique determinada tarea especulativa¹⁵². En la primera expresión encontramos una ausencia total de la situacionalidad; en cambio, en la segunda tenemos "una versión deficitaria de la misma"¹⁵³.

Casalla busca superar ambas posiciones y pretende dar con "un concepto positivo y diferente de situacionalidad"¹⁵⁴. En este sentido expresa que todo pensamiento es un discurso situado, un modo determinado de la *praxis* que se caracteriza por afirmar y negar el espacio (*topos*) histórico-vital dentro del cual se comprende. Lo negativo está vinculado al punto de partida y lo positivo está dado por la pretensión permanente de trascender la situación de origen. Hay aquí un doble movimiento (de afirmación y negación; de totalización y trascendencia; de singularidad y alteridad; de vaivén entre lo fáctico y lo hipotético) que es lo que caracteriza a todo discurso situado. La auténtica filosofía latinoamericana la entiende como pensamiento situado en la cual lo universal y lo particular se articulan en un nuevo y peculiar *status*. Esta manera

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 63.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁵² En este caso hace mención a la historia de las ideas de la generación de la normalidad filosófica"; Ver p. 67-68.

¹⁵³ *Ibíd.*, p.64.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 64.

diferente de hacer filosofía latinoamericana se dio con la filosofía de la liberación. Al recordar sus textos anteriores señala que

la filosofía -entendida ya desde lo universal situado- 'no es sino la renovada pretensión (a veces lograda, a veces apenas balbuceada) de expresar la vocación de totalidad y trascendencia inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa filosofía vive'. Este doble movimiento, por un lado 'enraíza a toda existencia en su hoy concreto y, al mismo tiempo, la traspasa mucho más allá de este hacia su destino y fundamento histórico sociales'; permitiéndole, a su vez, a esa cultura dentro de la cual opera, ganar una cierta identidad (ya que la totalización, al superar toda unilateralidad de partida, singulariza), al mismo tiempo que el mecanismo de la trascendencia (que reenvía la anterior identidad hacia su fundamento en lo otro) la *universalizaba* (situada y no ya abstractamente)¹⁵⁵.

El universal-situado latinoamericano tiene que hacerse cargo, entonces, en primer lugar, de su relación inescindible con la cultura y la historia. Como correlato de esto aparece la categoría de "diferencia", que es lo propio de cada contexto cultural en que se piensa situacionalmente. En este sentido, la filosofía latinoamericana debe liberar "nuestro pensamiento para una reapropiación situada de toda la tradición filosófica. La 'nuestra' y la 'otra', sin anteojeras y sin falsos prejuicios"¹⁵⁶.

Deconstrucción y reconstrucción de la situación

Dussel tematiza el pensamiento situado a partir de una reflexión y vinculación entre su biografía y su obra¹⁵⁷. Queremos destacar tres características:

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p.70.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p.71.

¹⁵⁷ El siguiente análisis está realizado sobre una charla que dio Enrique Dussel en la Universidad del Salvador. "Charla de Enrique Dussel en la Universidad del Salvador",

En primer lugar, resaltamos la relación biunívoca entre biografía y pensamiento filosófico. No se puede leer una obra e interpretar un pensamiento filosófico abstrayendo las situaciones¹⁵⁸. Dussel exige que nos tratemos entre intelectuales latinoamericanos como tratamos a otros grandes filósofos. Es necesario repensar las circunstancias para entender la producción filosófica. Él sostiene que su producción filosófica es imposible de entender sin la experiencia argentina, fundamentalmente la experiencia de los '60.

En segundo lugar, luego de señalar que la situacionalidad del pensamiento tiene un carácter general, específicamente expresa que para los latinoamericanos la primera situacionalidad es la dicotomía "centro-periferia". En su *Filosofía de la Liberación* ponía en el centro a la Unión Soviética, Europa y Estados Unidos y el resto en la periferia. Se pregunta si es posible pensar desde la periferia en 1970 y escribe: "pensamiento posmoderno". El responde no sólo que es posible pensar desde la periferia, sino que también es necesario pensar contra el eurocentrismo y desde los oprimidos de la periferia de ese mundo colonial. Manifiesta que nosotros no somos europeos, somos algo distinto pero para reconstruir nuestra comprensión del mundo es necesario deconstruir buena parte de la historia universal: eurocéntrica y etnocéntrica¹⁵⁹. Por lo tanto, afirma Dussel, tenemos que empezar a ver las cosas completamente de otra manera.

Boletín de Filosofía FEPAI (Bs. As.) año 28, n. 56, 2008: 13-25 y año 29, n. 57, 2009: 13-33 y sobre un trabajo anterior, más extenso (del que la charla constituye un resumen): "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)", en *Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina. Revista Anthropos*, N. 180, 1991: 13-36.

¹⁵⁸ No se puede leer una obra e interpretar un pensamiento filosófico abstrayendo las situaciones "entonces si contás la biografía... ¡se explica lo que estoy escribiendo!, porque no es un discurso universal, es un discurso situado." (Idem. p. 16, n. 56). Esta referencia la relata cuando le pusieron una bomba y le entregaron un panfleto que decía "por envenenar la mente de los jóvenes", claramente el texto aludía a su actividad profesional.

¹⁵⁹ "Yo no soy europeo. Yo soy algo distinto. Pero nadie me ha dicho lo que soy" (p. 19, n. 56) "yo pienso filosóficamente, pero la historia. Y mi historia es completamente distinta de la historia eurocéntrica y etnocéntrica" (p.23, n. 56) "pero para reconstruir la comprensión del mundo que tiene un gaucho de nuestras pampas, o un campesino, prácticamente tengo que deconstruir buena parte de la historia universal. Y no sólo eso, sino que además tengo que reconstruir de otra manera toda la historia moderna" (p. 23, n. 56) Entonces hay que tener otra visión de la historia: Latinoamérica en la Historia Universal. "Entonces yo puedo decir que realmente es muy eficaz el eurocentrismo europeo y que es un modelo inventado por los románticos alemanes a

Esto último transforma la filosofía de la liberación en una filosofía mundial y no sólo latinoamericana. Pero si el sujeto de la filosofía de la liberación es el oprimido, y Dussel reconoce que oprimidos hay en todas partes entonces “también hay periferias en el centro”¹⁶⁰. Sostiene que debemos empezar “a pensar con nuestra cabeza nuestra realidad”¹⁶¹. Es posible pensar desde América Latina, sostiene Dussel, el asunto es decir cosas fuertes a partir de nuestras realidades. Sólo de esta forma podemos abrirnos caminos.

En tercer lugar, la dimensión constructiva del pensar filosófico (en el sentido de la onceava tesis sobre Feuerbach de Marx): la filosofía tendría como objetivo no sólo ni principalmente describir el mundo, sino transformarlo. Para Dussel el tema actual de la filosofía en general es la política, la propuesta de una filosofía política, que él sigue llamando de la liberación, es un proyecto que está montado sobre su propia experiencia.

A él no le preocupa lo que diga la Academia, lo que le interesa es que un pueblo pobre diga: ‘lo que tu has dicho me ha ayudado a avanzar en mi camino’ o que alguien le diga: ‘lo que usted me dijo me aclaró mi situación y me ayudó en mi lucha’¹⁶². Para el autor “la filosofía vale la pena porque es el amor a la sabiduría, pero que nace del pueblo excluido y oprimido”¹⁶³. Dussel señala dos temas importantes. El primero es la pobreza:

el asunto es pensarlo filosóficamente, según las categorías del pensamiento occidental, y no vaya a ser que por ahí también a partir de algunas categorías que vamos a ir descubriendo en nuestro propio pensamiento, sea amerindio o de nuestra propia tradición latinoamericana. Yo eso se lo dejo para la próxima generación. Porque yo aprendí el griego, el

finis del siglo XVIII” (p.4, n.57) Critica esa visión de la historia que empieza en China, va hasta la India, después los persas y helenistas y romanos, que es la Antigüedad y después viene la Edad Media y la Modernidad

¹⁶⁰ La filosofía de la liberación pretende ser la herencia de la Escuela de Frankfurt pero situada en la periferia mundial. “De tal manera, entonces, que globaliza la problemática; y ahora sí deviene pertinente para el Asia, África, América Latina, y también para Europa” (p. 8, n.57).

¹⁶¹ *Ibíd.*, p.8.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 11.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 12.

hebreo, el latín, el alemán y otras lenguas, pero no he aprendido el aymara, ni el quechua, ni el maya, ni el nahuatl... ¡y tendría que saberlos!... Ellos [sus alumnos] podrán hacer lo que yo hago, que es usar categorías europeas para volverlas contra los europeos. Pero ellos podrán partir de experiencias distintas que también ya hicieron un camino filosófico, y lo podrán reformular de una manera más creativa. Y eso es lo que va a pasar en el siglo XXI¹⁶⁴.

El otro tema importante y vinculado con el anterior, es la dominación, porque la experiencia originaria de la filosofía de la liberación consiste en descubrir ese 'hecho' en distintos planos:

en el plano mundial (desde el comienzo de la expansión europea en 1492: hecho constitutivo originario de la «Modernidad») Centro-Periferia; en el plano nacional (elites-masas, burguesía nacional -clase obrera y pueblo); en el plano erótico (varón-mujer); en el plano pedagógico (cultura imperial, elitaria, *versus* cultura periférica, popular, etc.); en el plano religioso (el fetichismo en todos los niveles); en el nivel racial (la discriminación de las razas no-blancas), etc.¹⁶⁵

Finaliza Dussel apostando a que en el siglo XXI logremos "estudiar las culturas, estudiar las otras filosofías y pensar las nuestras de la periferia y tener ahora una visión más global de la filosofía."¹⁶⁶.

Consideraciones finales

Conforme a los dos autores vistos (Casalla y Dussel) quisiéramos puntualizar dos cuestiones:

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 9.

¹⁶⁵ "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)", *Op. cit.*, p 20

¹⁶⁶ "Charla..." *cit.*, p.10, n. 57.

1º) Se podría decir que hay dos líneas claras en la tradición latinoamericana de búsqueda de un fundamento teórico a la categoría hermenéutica de pensamiento situado: por una parte, interpretar el pensamiento latinoamericano como situado él mismo; y por otra, interpretarlo situacionalmente (es decir, desde la situacionalidad del latinoamericano que los lee). Este punto de vista implica la posibilidad de distinguir entre

- el pensamiento filosófico en sí mismo, y considerarlo situado (cualquier pensamiento filosófico, de cualquier autor, época, región);
- la interpretación de ese pensamiento (historia filosófica en sentido amplio) es también ella misma situada.

2º) Señalar algunas similitudes y diferencias entre los dos autores. Entre las similitudes destacaríamos que ambos constituyen un pensar dirigido a la acción política, la finalidad es propia de la filosofía práctica, ambos vinculados con la liberación; aunque una primera diferencia es que Dussel parte de su propia y personal situación vivida, su autobiografía, y de ahí pasa a lo comunitario y de lo comunitario al pensar nuevas categorías. Casalla parte de la propia situación comunitaria vivida; la cuestión no pasa por su historia personal pero sí por una historia social o comunitaria. La segunda diferencia está dada por sus diferentes compromisos con lo político, Casalla, a diferencia de Dussel, siempre ha participado activamente en política, dentro del peronismo y Dussel no fue peronista; Casalla siempre criticó a Dussel su adhesión al marxismo, aunque era una adhesión parcial. Dussel usó categorías marxistas, Casalla se preocupó de criticarlas y ésta fue quizá la primera gran divergencia entre los pensadores nucleados en la filosofía de la liberación, y que usaron la categoría de pensamiento situado.

Otra similitud es que ambos reconocen en los modelos teóricos exógenos, pensados para distintos contextos, cierta incapacidad para pensar nuestra realidad; a pesar de que ambos usan nociones, conceptos, categorías e intuiciones de algunos de esos modelos pero no los modelos completos. El rechazo es parcial y está en función de los objetivos políticos. Además los dos mantienen un vínculo y una tensión con el pensamiento crítico moderno. Los dos casos representan sendas diferentes, lecturas, que parten, en general, de Hegel y se diversifican por una parte hacia la línea del materialismo

histórico-dialéctico y hacia el “pensamiento crítico” alemán (Dussel), y por otra, a la tradición que asume una crítica radical a Hegel desde la fenomenología y luego desde Heidegger (Cassalla). Puede decirse que representan, *grosso modo*, lo que se ha trabajado con más originalidad y riqueza.