

Tres temas:

Alberto Eduardo Buela Lamas

Argentina

Llambías de Azevedo y la función de la filosofía

Juan Llambías de Azevedo (1907-1972) fue abogado, profesor universitario y ensayista uruguayo autor de múltiples artículos y una docena de libros. Se destacó, en su primera producción, en el campo de la filosofía del derecho para pasar, en una segunda etapa, a sus estudios sobre fenomenología alemana y existencialismo francés.

En el Uruguay, ha reconocido el estudioso oriental Arturo Ardao, fue el intérprete por excelencia de la filosofía alemana posterior al neokantismo.

Dice de él, Carlos Real de Azúa en su magnífica *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*:¹

La filosofía tradicional, la fenomenología, la axiología de línea objetivizable Scheler y Hartmann y, con posterioridad, el existencialismo cristiano forman las coordenadas sobre las que es posible trazar el perfil de la especulación del autor.

La primera etapa de su pensamiento estuvo dirigida, como afirmamos, hacia la filosofía del derecho y así desarrolla su pensamiento en varias obras: *La filosofía del derecho de Hugo Grocio* (1935), *Estética y aporética del derecho* (1940), *El sentido del derecho para la vida humana* (1943), *La justicia prospectiva* (1949), comunicación al Congreso Nacional de filosofía de Argentina. *El pensamiento del derecho y del Estado en la antigüedad* (1952).

¹ Tomo II, Publicación de la Universidad de la República, Montevideo, 1964, p. 397.

Pero con los años fue acercándose más a la filosofía *stricto sensu*, y así aparecen sus obras sobre *El antiguo y el nuevo Heidegger* (1958), su brillante opúsculo de carácter schmittiano *Nota sobre situación y decisión* (1959), el voluminoso *Max Scheler* (1966), seguramente el estudio más profundo en lengua castellana sobre el filósofo de Munich, y su tantas veces editado *Manual de metafísica* (1970).

El estilo de Llambías es claro, simple y a la vez profundo y atrayente. No fue un *scholar*, un erudito de la filosofía, se manejó en la zona fronteriza entre el ensayo y el tratado. Y frente a los filósofos de moda en su tiempo como Sartre, supo ejercer la sana libertad con una crítica punzante y mordaz.

Su reconocida posición católica y antiliberal en un pequeño país, manejado *ab ovo* por la masonería, le cerró algunas puertas que le hubieran permitido un mejor y mayor desarrollo a su pensamiento.

Buscó a lo largo de toda su meditación la explicitación de la naturaleza humana que la concibió como sustancial y permanente, pero al mismo tiempo intentó la comprensión de la situación desde donde se hace filosofía.

Hablando sobre su filosofía afirmó:

Pero la filosofía no es tampoco como el búho de Minerva que eleva su vuelo solo al atardecer. La filosofía tiene su tarea formadora y su poder efectivo. Como análisis de la crisis o como estímulo de la misma, como dogmática o como aporética, ella señala siempre a la persona humana y su puesto en el universo y vuelve clara la conciencia de su finitud. Prepara al hombre de buena voluntad para descubrir el vínculo invisible que lo une a la Persona de las personas y al Valor de los valores.²

Fue un filósofo situado, defensor de la singularidad americana y del valor universal del saber filosófico. Y en este sentido

² Discurso de clausura al Primer Congreso de Filosofía de 1949 en Mendoza. vol I, p. 184.

puede decirse que su producción es marginal o no conformista respecto de lo que hoy llamamos pensamiento único.

Dentro del significativo aunque limitado número de pensadores uruguayos: (Carlos Vaz Ferreria (1879-1958) *Fermentario* (1909) y *Lógica viva* (1910); Emilio Oribe (1893-1975) *Teoría del Nous* (1934); Mario Samborino (1918-1984) *Investigaciones sobre la estructura aporético dialéctica de la eticidad* (1959) y *La cultura nacional como problema* (1960); Javier Sasso (1943-1997)

Ética filosófica en América latina (1987) y Mauricio Langón (1943); *Antología del pensamiento crítico* (2012), se destaca Llambías por ser el que ha desarrollado una mayor y mejor profundidad metafísica.

Texto: *Notas sobre Situación y Decisión* (1958)³

Edición:

1958 Francia. En la revista “Les Études Philosophiques, N° 3.

1959 Uruguay. Montevideo. Facultad de humanidades y ciencias.

Situación y decisión en su relación mutua y en su significación humana constituyen un tema actual de la Filosofía y un problema de especial importancia para la Ética. Con Kierkegaard la cuestión avanza hasta el primer plano, que luego adquiere elaboraciones extensas en algunos de los que aquél ha inspirado, sobre todo en Jaspers y en Sartre, llegando éste último a delinear lo que podría llamarse un decisionismo moral al margen y en oposición a todo lo que hasta ahora había llevado el nombre de Ética. Pero también en los círculos católicos y protestantes, en los que domina la Ética tradicional o formas derivadas de ella, se han introducido modos de pensar que, bajo los títulos de “Ética de la situación”, “Ética de la decisión” o semejantes quieren completar, adaptar o rectificar a la Ética de principios de validez universal.

³ El presente texto digitalizado se lo agradecemos al joven amigo oriental Ignacio Pérez Borgarelli

En lo que sigue quisiera presentar, no un desarrollo sistemático y completo, que podría dar lugar a un libro entero, sino algunas notas y reflexiones marginales sobre algunos de los problemas que aquí se plantean.

1. La situación no debe ser confundida con otros conceptos similares. En este sentido hay que distinguir: ubicación, medio, circunstancia, intrastancia y situación.

“Ubicación” es un concepto físico. Tienen ubicación las cosas en su determinación espacial, y, si se quiere también, temporal. La ubicación es la conexión estática de un ente entre los entes, sean éstos próximos o lejanos, y sólo está determinada completamente en su conexión con la totalidad de lo corpóreo.

“Medio” es un concepto biológico. Tienen medio los seres vivos, pero no las cosas inertes. El medio es el conjunto de elementos externos que están con el viviente en una conexión dinámica, de tal modo que de ella resulta una ventaja o un daño para la vida. Entre el medio y el ser vivo hay una conexión recíproca. Y los procesos que la constituyen no sólo llevan una dirección opuesta, sino que, según en qué término se inicien, describirán una trayectoria muy diferente. El medio puede desatar un proceso mecánico sobre el ser vivo. Un alud puede derribar un pino o matar una vaca. En este caso el proceso comienza en el medio y termina en el ser vivo. Mejor dicho, “acaba con él”. La trayectoria es aquí rectilínea. Pero el proceso puede comenzar también en el ser vivo, cuando las tendencias de éste lo conducen a los elementos del medio para buscar en ellos su satisfacción. El proceso [p. 5] está dirigido entonces por un plexo de valores que predeterminan el objetivo de las tendencias, que busca su realización precisamente a través del medio. En el ser vivo se ha producido una modificación que desata una tendencia la cual, modificando el medio, produce consecutivamente un nuevo cambio en el ser vivo que apaga la tendencia inicial. La trayectoria es aquí circular. El proceso co-

mienza en el viviente, se dirige hacia el medio, para terminar en un nuevo proceso en el primero. Lo característico es, entonces, que la causalidad del medio sobre el viviente está condicionada por la causalidad del viviente sobre el medio.

El ser vivo tiene, desde luego, una ubicación, pero ésta no coincide con el medio. Sólo una parte de la ubicación es su medio. La ubicación le concierne en cuanto ente; el medio, en cuanto viviente.

“Circunstancia” es un término empleado aquí en un sentido antropológico objetivo. Comprende lo que Hegel llamo “espíritu objetivo”: el lenguaje, el derecho, los usos, las opiniones recibidas, las relaciones económicas, sociales, políticas, etc. Pero no sólo eso. A la circunstancia pertenecen también otras dos clases de elementos: por un lado las instituciones, los complejos sociales permanentes en los que el hombre está implicado, la familia, el estado, la iglesia, la fábrica, el establecimiento agrícola o comercial, la universidad, la oficina, etc.: por otro, la presencia de los hombres individuales y las concretas relaciones de hecho que se anudan entre ellos, los familiares, los amigos y enemigos, los camaradas, lo que me exigen y me ofrecen, lo que me enseñan o les enseño.

“Intrastancia” es también un concepto antropológico pero de carácter subjetivo. Se trata de los contenidos síquico-espirituales. Las necesidades e impulsos, los estados de ánimo (aquí encuentra su lugar la *Befindlichkeit* de Heidegger) y sentimientos, las ideas, convicciones, creencias y prejuicios, las atracciones y repugnancias, las esperanzas y los temores, todo ello forma la circunstancia interna del hombre, o, como la hemos llamado, la “intrastancia”.

2. La situación comprende todos esos elementos: ubicación, medio, circunstancia e intrastancia. Pero no basta. La situación sólo es tal cuando todos esos elementos están, por su lado, en conexión con la totalidad del mundo, con el todo y, por otro, con el “yo mismo”. Y estos dos extremos se unifican en cuanto

yo comprendo mi situación. Una situación sólo es tal si es comprendida.

La situación es relativa, mejor, relacional al yo mismo. Yo mismo soy no sólo su último sino también su único término de referencia. En este sentido toda situación es individual y única. Y lo es con independencia de que sus componentes sean ellos mismos individuales o no. Aún en el caso límite de que dos situaciones fueran exactamente iguales, serían siempre rigurosamente individuales porque la mía es mía y no tuya, la tuya, tuya y no mía.

Pero el carácter relacional de la situación al yo mismo no puede conducir a la conclusión de que yo soy mi situación (Sartre), aún cuando [p. 6] se limite su alcance, agregando “no como ser, pero sí como manera de ser”. Ni mi ubicación ni mi medio ni mi circunstancia ni mi intrastancia son yo mismo. Ellas me cercan y me invaden, incluso están, en parte, ya en mí. Pero yo soy siempre yo, aunque nunca pueda sustraerme a alguna situación. Aún en la tortura o en el goce, en la desesperación o en la bienaventuranza, no es la situación la que crea la permanencia sustancial de la persona. Precisamente en el temor de perder las unas y en la esperanza de liberarme de las otras, se me hace claro que yo soy imperdible para mí mismo, de que yo soy yo en medio del vaivén de las situaciones.

“Alles könne man verlieren wenn man bleibe was man ist”.

La negación del “carácter” no es más que la generalización ilegítima de la experiencia que ha tenido de sí misma una infortunada generación sin carácter. Más aún: si puedo hacer el inventario de las decisiones, cada una de las cuales ha modificado una situación y constituido otra, y si esas decisiones se revelan como decisiones mías, es esto una nueva prueba de la permanencia de mi yo. La situación es un haber, no el ser de mi yo.

Por otra parte, mi situación se integra en la totalidad del mundo. Mi posición con respecto a esta totalidad es inescindible

de mi circunstancia y de mi intrastancia. Por eso no me parece exacto afirmar que hay unas situaciones típicas, generales, y otras únicas, determinadas históricamente (Jaspers), sino que, más bien, toda situación se compone de momentos generales y de momentos individuales.

Hay también un equívoco en sostener que la situación es siempre concreta. Lo que Sartre llama “situación concreta” es sólo el complejo de los elementos individuales de la situación, lo que podríamos llamar la “situación inmediata”. Pero la situación inmediata es precisamente abstracta, porque ha sido desgajada de los otros momentos típicos de toda situación humana en general. El hombre nunca se halla sólo inmerso en un complejo de elementos individuales hic et nunc, porque en cada uno de ellos se hallan también componentes universales y, en último término, no puede perder su vínculo con su condición de hombre en general en un mundo unitario. Así, pues, la llamada situación concreta, la situación inmediata, es, en realidad, abstracta. La situación sólo es concreta si recoge todos sus elementos, individuales y universales, si comprende también el todo. Y hay que agregar: mi situación en el todo es más originaria y ontológicamente anterior a todos los elementos individuales de la situación. Esto no está en contradicción con lo dicho más arriba, de que toda situación es individual y única por su referencia al yo mismo. Una cosa es la individualidad y unicidad del yo mismo que impregna a la situación y otra, los componentes objetivos de la situación, que son a la vez individuales y generales [p. 7]

3. Toda situación está en correlación con una acción interna o externa que ha de surgir en ella y, por consiguiente con una decisión. Y esto supone que una situación requiere comprender sus datos. Mejor dicho: una situación no es el conjunto bruto de componentes objetivos y subjetivos, sino el modo cómo yo comprendo ese conjunto. Esto entraña, sin duda, un límite para todo saber y obrar, para todo valorar y decidir. Por eso toda decisión es relativa a la situación.

Pero esto no significa que yo esté condenado siempre a una decisión desprovista de verdaderos fundamentos objetivos. La expresión “límite de la situación” (que no es lo mismo que las “situaciones-límite” de Jaspers) puede entenderse en dos sentidos:

- a) como límite de los componentes brutos de la situación;
- b) como límite de la comprensión.

Ahora bien, el límite de la comprensión no coincide con el límite de los componentes brutos de la situación. Al contrario: comprender la situación requiere poder distinguir los elementos que la componen de aquellos que no la componen y, por consiguiente, conocer su trasfondo. Comprender que mi situación es “mnp” sólo es posible si comprendo también que no es “rst”, etc. Y cuanto mayor es el número de datos de ese trasfondo tanto más honda será la comprensión de la situación. Así, pues, los límites de los componentes brutos son siempre trascendidos en la comprensión, aún cuando ésta tenga también su límite.

¿Puede ser trascendido también éste último, o sea, el límite de la comprensión misma? — Sin duda, si la situación es tal en cuanto es comprendida, una situación determinada sólo es lo que es en los límites de su comprensión. Pero las situaciones no son Ideas platónicas; ellas son modificables parcialmente en sus componentes brutos y, por otra parte, la comprensión es susceptible de una menor o mayor adecuación a aquellos, aún en el caso de que no se hayan modificado. Que este cambio de la comprensión significa un cambio de la situación, es evidente, según lo dicho. Tanto mejor. Lo que importa es señalar la posibilidad de trascender el límite de la comprensión misma. La dificultad radica en que, si bien en toda situación la comprensión trasciende los límites de sus componentes brutos, no trasciende sus propios límites como comprensión. Pero éste es un límite contingente, no necesario, y, por consiguiente, en principio superable. Y es superable porque mi situación originaria en el

mundo, que, como hemos dicho, es ontológicamente anterior a todas las situaciones particulares, implica la comprensión de mi finitud y, con ella, la de mi falibilidad no sólo de derecho, sino también de hecho. Es decir, a mi situación originaria en el mundo pertenece la comprensión de los límites de hecho de toda comprensión. Esta comprensión de los límites de la comprensión es lo que me permite decidir el proyecto de trascender sus límites, en cuanto se trata, desde luego, de límites de hecho. Así, lejos de ser la no trascendencia de los límites de una comprensión lo que conduce a comprender su límite, es la comprensión de los límites de toda comprensión lo que permite trascender el límite de una determinada, hacerla [p. 8] así más adecuada y, por consiguiente, posibilitar también una decisión más exacta.

La modificación de la situación puede provenir ya de un factor externo al yo mismo, ya de una decisión de éste. La decisión siempre modifica la situación en cuanto ésta queda integrada con aquélla. Según el alcance de la modificación se pueden distinguir decisiones a frente y decisiones a tergo. Decisiones a frente son aquellas en las que decido algo en la situación tal como me es dada en su horizonte. Decisiones a tergo son, en cambio, las que tienen por objeto modificar un componente de la situación misma para obrar luego. Si decido escribir un libro, pero mi situación como profesor está cargada con tal número de clases que lo dificulta, puedo decidir pedir licencia, o jubilarme o faltar con frecuencia a las clases, etc. Toda decisión a tergo está al servicio de una decisión a frente.

La decisión de comprender mejor una situación es una decisión a tergo: decido comprenderla mejor para tomar luego una decisión a frente.

La comprensión de mi situación depende en último término de mí mismo, pero no necesariamente sólo de mí. Puesto que en toda situación hay componentes universales y, originariamente, mi situación como hombre en el todo, es posible que otros contribuyan a su comprensión hasta cierto punto. Aquí encuen-

tran su aplicación la comunicación con aquel a quien reconozco clarividencia, y la Filosofía, como sabiduría de la vida o como “aclaración de la existencia”.

4. ¿Cómo es posible la decisión? ¿En qué se funda la decisión? Para que una respuesta a estas preguntas posea claridad y certeza es preciso disipar el equívoco que se halla oculto en la palabra “decisión”. Decisión puede significar, por de pronto:

A) elección de un contenido, a realizar luego, entre los diversos que aparecen como posibles dentro del horizonte de una situación dada;

B) realización en una acción interna o externa de un determinado contenido; apropiación existencial de lo elegido.

Las llamaremos para distinguirlas “decisiones A” y “decisiones B”.

Fue Kierkegaard el que puso el concepto de decisión en el centro de la filosofía práctica. Pero para él no se trataba de decisiones A sino de decisiones B. En “Ou bien ou bien” y en las “Étapes” está de antemano puesto como fin el matrimonio, el “centro de la vida temporal”, y el afán de Kierkegaard es que el hombre se decida realmente por él, que es la decisión positiva, en la que lo eterno está presente y tiene, por consiguiente, un punto de partida religioso. En el “Postscriptum”, sobre todo, la decisión religiosa es la más alta de todas, infinitamente más alta que todos los planes para reconstruir el mundo y que todos los sistemas y todas las obras de arte (p. 313 ed. Gallimard). El fin último fijado de antemano es para él, la verdad cristiana. Que el hombre se decida por ella, significa que esa verdad no quede en la tibieza de una [p. 9] mera creencia sino que adquiera el calor de lo que ha penetrado en la propia vida, que sea afirmada existencialmente. Es en este sentido que “la subjetividad es la verdad”.

Pero no toda realización en la acción de un contenido es una decisión B. Sin duda este es el viejo sentido psicológico del

término. Así entendido, toda la vida práctica supondría una cadena ininterrumpida de decisiones. En la moderna filosofía de la existencia, empero, la decisión B tiene un *sens fort*: la situación se integra con un obstáculo grande que se atraviesa ante el proyecto y que la decisión ha de superar. Así, la disipación del puro erotismo, para la decisión al matrimonio; la vida pagana de la cristiandad, para la decisión al cristianismo. Entonces la decisión es un salto que conduce a una situación completamente nueva, una creación, que remueve las bases de la existencia anterior. Así entendida, la decisión no es un acto de todos los días sino un suceso que tiene lugar pocas veces en una vida humana. Donde hay continuidad normal, donde la vida se desliza en el carril de hábitos virtuosos o viciosos no hay propiamente decisión. Sólo donde aparece el obstáculo se requiere el salto; sólo la “escisión” de los caminos pide una “decisión” por uno de ellos.

5. La decisión B postula la libertad del “yo mismo”. Yo mismo soy libre y mi decisión es un comienzo absoluto, porque los motivos nunca son por sí mismos suficientes para desencadenarla. “Mi resolución germinó en mí hace ya tres años. Su caso solamente ha sido el golpe de gracia para decidirme”, dice al ermitaño Zósimo aquel misterioso visitante que ha matado impunemente a una mujer y ha resuelto luego confesar espontánea y públicamente su crimen (Los Karamazov, VI, II).

Mi decisión es mía y sólo mía y por eso, un acto individual y único, como toda situación es también individual y única por ser la mía. La decisión domina la situación, la transforma y en este sentido, crea historia. Es importante señalar cómo la decisión no deriva de la situación, sino que irrumpe en ella desde el “yo mismo” con un componente originario. Así, pues, lo histórico tiene siempre un origen extra-histórico.

Según ello, la libertad es un poder, no sólo un ser posible, sino una potencia activa del “yo mismo” con la cual éste puede transformar las situaciones. El haberlo afirmado con toda energía, el “llamado” al hombre para que emplee su poder, el

recuerdo de su plena responsabilidad, la denuncia como mala fe de toda excusa determinista son méritos indiscutibles de los filósofos de la existencia, desde Kierkegaard hasta Sartre.

Sin embargo, la oposición “sustraerse — escogerse así mismo en la situación” constituye una evidente simplificación. Fenomenológicamente es posible distinguir toda una gama de matices de las decisiones en la situación: sufrir, soportar, resignarse, contentarse con, aceptar, elegir, asumir, etc. Pero no es esto lo más importante. Por el hecho de que “yo soy todo en mi decisión” (Jaspers), porque el acto decidido es el acto mío (Les Mouches), no por eso adquiere justificación moral. [p. 10]

Si se admite la distinción de lo bueno y lo malo moral y la posibilidad de juzgar las acciones, hay que admitir también, por lo menos, esta condición formal negativa: que aquella distinción no pueda reducirse a la diferencia entre lo decidido y lo no decidido, que bueno sea por esencia lo que decido y malo, lo que no decido. Pues como siempre decido algo, la negación de la condición implicaría la anulación de la distinción misma entre lo bueno y lo malo. Y esto es, precisamente, lo que entraña afirmar que la decisión es buena porque es mi decisión. Sin duda podría objetarse que la decisión ha de entenderse en su *sens fort*. Pero el hecho del obstáculo y su superación por la decisión sólo demuestra el valor formal de la fuerza de mi decisión, pero no el valor moral de su contenido.

He dicho “si se admite la distinción de lo bueno y lo malo”, porque, naturalmente, la distinción puede ser negada, por lo menos formalmente, y de hecho lo ha sido. Se dice, en efecto, que no hay Dios ni valores ni normas y que, por tanto, “tout est permis”. Si al mismo tiempo, empero, se afirma, bajo el supuesto de una libertad absoluta, que el hombre es responsable, y no solamente por sí sino también por todos, y con ello se pretende intensificar el llamado a su conciencia, en realidad sólo se pronuncian palabras equívocas, confundiéndose la mera imputabilidad con la responsabilidad, puesto que ésta es siempre

responsabilidad “ante”... y ahora falta la instancia “ante” quien se responde.

En todo caso hay que hacerse claro que con el “fais ce que voudras” se puede fundar la “abbaye de Tèleme” pero no moral de especie alguna.

6. La doctrina de la libertad absoluta que proclama el existencialismo, es el último momento de una serie de liberaciones que ha ejecutado el hombre moderno. Primero, liberación de la autoridad religiosa y política para someterse a los principios de la naturaleza; luego, liberación de la naturaleza para someterse a los principios de una razón pura autónoma; más tarde, liberación de la razón autónoma para someterse a un principio cualquiera que yo libremente acepto; finalmente, liberación de todo principio, libertad absoluta, es decir, soberanía de la persona.

Pero la doctrina de la libertad absoluta es una mutilación de la situación del hombre en el todo. Es esencial a toda situación presentarse con un cariz favorable o desfavorable, como abertura o como limitación, sin que estos términos hayan de calificar sólo a mi medio como ser vivo sino a la totalidad de la situación por referencia al “yo mismo”. Esto significa que los componentes de la situación están cargados de valores y que a la situación pertenece también la comprensión de los valores que son dados en ella. Pero el valor no ha de ser mal entendido. El valor no es un ente, sino un momento del ser del ente tan objetivo como su existencia y su esencia. [No puedo detenerme en este punto que exigiría largos desarrollos. Véase del autor “La objetividad de los valores ante la filosofía de la existencia”. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias. Montevideo, 1952, p. 38 ss] El valor es un acento, [p. 11] un grado en una escala ascendente-descendente, que posee todo cuanto existe, las cosas, los vivientes, el hombre, sus acciones, sus proyectos, sus obras, y que tiene su cúspide en un valor supremo y absoluto. Se puede negar el nombre pero no la cosa. Los valores negados se vengán siempre y aparecen subrepticamente allí mismo donde se

les niega o conducen a ingenuas o a no conscientes valoraciones contradictorias o a destacar valores secundarios o inferiores. Un ejemplo. Si se afirma que “la liberté est un moindre être qui suppose l’être, pour sy soustraire” (*L’Être et le Néant*, p. 566), se postula que el en-soi tiene un valor superior al pour-soi. Si en otra ocasión se afirma que “l’homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table” (*L’existentialisme est un humanisme*, p. 22), no hay más que sustituir “dignité” por “valeur”, para encontrarnos ante una valoración, esta vez explícita y en contradicción con la anterior. Otro. Cuando se dice en (*L’Être et le Néant*, p. 480):

Réaliser la tolerance autour d’Autrui, c’est faire qu’Autrui soit jeté de forcé dans un monde tolérant. C’est lui ôter par principe ses libres possibilités de resistance courageuse, de persévérance, d’affirmation de soi qu’il eût en l’occasion de développer dans un monde d’intolérance.

se postula que la libertad es un valor negativo, y que, en cambio, la resistencia, la perseverancia, etc. son valores positivos. Lo que se confirma cuando se concluye:

Ainsi, le respect de la liberté d’Autrui est un vain mot: si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendions vis-à-vis de l’autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter.

Pero si en otra parte se dice que “nous ne pouvons jamais choisir le mal; ce que nous choisissons, c’est toujours le bien, et rien ne peut, être bon pour nous sans l’être pour tous” (*L’existentialisme est un humanisme*, p. 25 s) y más adelante se agrega que “je suis obligé de vouloir, en même temps que ma liberté, la liberté des autres; je ne puis préfaire ma liberté pour but que si je prends également delle des autres pour but” (id. p. 83), se reconoce que la libertad tiene un valor positivo. Por otra parte, no solamente se admite una diferencia cualquiera entre bien y mal, sino que implícitamente se reconoce una distinción

entre su ser ideal y su realización por el hombre. Y no puede ser de otro modo, porque esa distinción es indispensable en todo pensamiento ético. Otras veces se habla de “mala fe” y “buena fe”, “autenticidad e inautenticidad”, “sinceridad”, “lucidez”, etc. Pero todos esos conceptos carecen de sentido si se los vacía de su carga axiótica.

La doctrina de la libertad absoluta es la consecuencia de una negación total de los valores; pero esta negación es el resultado de una ilusión que es precisamente axiótica y que consiste en colocar el valor supremo en el hombre mismo, o bien, de una voluntad arbitraria, de un *noli me tangere* dirigido a las normas, que no un hombre, sino sólo un dios puede pronunciar.

La libertad humana es por esencia relacional, tiene un *a quo* y un *ad quem*, es no solo libertad de... sino también libertad para... El *a quo* de la libertad es la necesidad de la naturaleza, la determinidad causal; el *ad quem* de la libertad son los valores espirituales, que se [p. 12] levantan en la conciencia. Una libertad absoluta sería una libertad en el vacío, que ni siquiera podría ejercerse, falta de contenidos. El hombre no puede inventar sus ideales ni determinar su signo axiótico; sólo puede aceptarlos o rechazarlos, e inventar las formas concretas de su realización. Ahora bien, los valores se presentan a la conciencia con el modo de la necesidad. Pero su índole es diferente de la necesidad natural. Es la necesidad del deber ser, que vincula pero no fuerza, que llama sin empujar. Y es precisamente esta necesidad del deber ser de los valores la que, vista desde el hombre, constituye el “para” de su libertad. La libertad no es un marco fijo en posesión del hombre. La libertad es un devenir entre dos necesidades de tipo diferente; es la liberación de alguna cosa y la sumisión a otra cosa. Y la una se paga con la otra. Si consiento en someterme a la necesidad de los valores espirituales, me libero de la necesidad natural; pero si me libero del deber ser, caigo ante el apremio de la naturaleza. El ascenso de la existencia ocurre en una tensión entre el consentimiento

a los valores superiores y el obstáculo de los inferiores. Cuanto, más altos son los valores a que me someto tanto mayor es mi liberación de los más bajos. Por eso, en el límite, se puede decir que *deo parere libertas est*.

7. Ahora podemos considerar las decisiones A. Así como Kierkegaard fue el que destacó el concepto y la importancia de las decisiones B, me parece indispensable señalar que el origen de la doctrina de las decisiones A — punto central de las actuales discusiones originadas por la filosofía de Jaspers — se halla en el pensamiento de Max Weber. Por lo menos, éste dio una formulación precisa a una situación espiritual y a un conjunto de opiniones que a fines del siglo XIX y principios del XX se manifestaron por doquier. Me limitaré aquí a recordar sus tesis capitales, tomándolas siempre de los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. 2 ed. V. Mohr. Tübingen 1951, que es donde se hallan los textos decisivos. Pensaba Weber que cuanto más general es un problema y mayor su significación cultural, tanto menos puede resolverse por el saber de experiencia y tanto más juegan ahí los últimos y supremos axiomas de la fe y de las ideas de valores, (p. 153). Los juicios de valor se basan en último término en ideales y por eso tienen un origen “subjetivo” (p. 149). Pero los ideales supremos que nos mueven con más fuerza se manifiestan sólo en lucha con otros ideales, que son tan santos para otros como para nosotros los nuestros (p. 154). Hay valoraciones últimas, discordantes e inconciliables (p. 489), órdenes de valores diferentes entre los cuales hay una guerra a muerte, como entre Dios y el diablo (p. 493, 587), Así, lo santo puede no ser bello; lo bello puede ser tal precisamente por no ser bueno; lo verdadero puede no ser ni bello ni santo ni bueno (p. 588). Por eso, la realización de un valor “cuesta” la violación de otros valores. La apreciación entre ellos no puede hacerla la ciencia, la cual sólo puede ayudar a tener conciencia de que toda acción implica tomar partido por unos valores contra otros (p. 150, 151). Incluso la Filosofía de los valores tiene que reconocer que,

a pesar de un esquema conceptual bien ordenado de los valores, no puede decidir las oposiciones entre [p. 13] ellos (p.493). La consecuencia es que el juicio sobre la validez, de los valores es cosa de la fe (p.152) y que su último fundamento es una *decisión* del hombre que, según su conciencia y su personal concepción del mundo, pesa y *elige* entre los valores (p. 150, 151). Por eso, el fruto del árbol del saber consiste en advertir que toda acción importante y la vida considerada como un todo — si ha de ser dirigida conscientemente — es una cadena de *decisiones últimas* por medio de las cuales el alma *elige su destino* (p. 493 s. 592). Todo esto significa que la Ética no tiene jurisdicción sobre la totalidad de la vida. Los imperativos éticos no pueden identificarse con los ideales de cultura ni con los más altos, porque es posible que ciertos valores de cultura entren en conflicto irreductible con cualquier Ética, valores que sólo se pueden realizar en ciertas circunstancias, si se acepta sobre sí una “culpa” ética (p.490). Esto ocurre sobre todo en la esfera política. Ninguna Ética puede decidir sobre las consecuencias de los postulados de la “justicia”, por ejemplo, si al que rinde mucho, se le debe dar mucho, o se le debe exigir mucho (p. 491). Pero también dentro de la esfera ética misma hay oposiciones insolubles, por ejemplo, si basta con la disposición de ánimo recta o si hay responsabilidad por las consecuencias previsibles de la acción (p. 491); o el conflicto entre la ética del sermón de la montaña (“no resistas al mal...”) y la ética de la dignidad varonil (“resiste al mal, si no, eres su cómplice”) (p. 588). En todos estos casos, el hombre mismo tiene que elegir en una última toma de posición.

Dejemos de lado ahora la cuestión de la verdad o falsedad de esta doctrina de Max Weber. En todo caso ella es aleccionadora para aclarar y acuñar el concepto formal de las decisiones A.

La definición que hemos formulado antes como “elección de un contenido, a realizar luego, entre los diversos que aparecen como posibles dentro del horizonte de una situación dada”, debe ser complementada. Para que haya decisión A se requiere

que, presentándose diversos contenidos posibles, no se vea a cuál haya de darse la preferencia, que todos sean igualmente justificados, que no haya convicciones seguras desde las cuales resolver la situación. Naturalmente, no se trata de una ignorancia accidental, que puede ser superada. Pues yo también tengo el deber de llevar mi comprensión hasta el límite. Sólo hay decisión cuando no puedo encontrar ya fundamentos racionales y, sin embargo, debo elegir. Así se comprende que Jaspers sostenga que el origen de la conciencia de la libertad es el no saber. Si yo supiera el ser de la Trascendencia y de todas las cosas en su eternidad, sería la libertad innecesaria. Si tengo que querer, es porque *no sé* (Philosophie. 2 ed. 1948. p. 459).

Pero hay que reconocer, entonces, que no toda situación requiere una decisión A. Y que en este plano no puede decirse que la decisión (A) sea el centro de la Moral. Pero tampoco es la Ética filosófica la que suministra originariamente la solución. La Ética es siempre una reflexión secundaria sobre los datos morales que se ofrecen a la comprensión humana. Y los datos originales son los valores. Y bien: si en toda situación se dan no sólo componentes individuales, sino también universales, en ella surgirán valores que fundarán normas de validez [p. 14] universal. Allí donde yo veo con claridad la norma, no tiene lugar una decisión A. La norma ya ha decidido para mí. Mis posibilidades consisten en cumplirla o en violarla. Pero esto es, según lo dicho antes, materia de una decisión B. Sin duda, lo universal no agota la situación y yo tengo que inventar siempre una acción moral concreta e individual como respuesta a los componentes individuales de la situación. Esto es asunto de la prudencia. Pero la concreción de la acción puede tener lugar dentro del marco de la universalidad de la norma, la cual, por otra parte, es susceptible de ser cumplida en diversos grados de profundidad.

Sin embargo, pueden surgir situaciones de tal índole en que la norma se presente con un rigor y una dureza que hagan difi-

cil su aplicación. El suicidio, el aborto voluntario, el onanismo conyugal, la omisión de actos heroicos, por ejemplo, plantean en ciertas circunstancias el problema de si es posible ejecutarlos sin que el acto adquiriera la calificación de moralmente malo. Llamamos “Ética de la situación” a aquella Ética que se ocupa de tales cuestiones. Desde luego, que no puede ser nuestra incumbencia discutir aquí su legitimidad. Lo que queremos destacar es que esa Ética supone la universalidad de ciertos principios, y su misión consiste en resolver si han de aplicarse, suspenderse, adaptarse o complementarse con principios ad hoc. En este sentido, la Ética de la situación no es más que un capítulo de la Ética de principios universales. Esta constituye el supuesto de aquella.

Pero hay situaciones de un carácter completamente distinto, en las cuales no se trata de elegir entre bien y mal, ni entre medios que conducen al mismo fin, sino entre fines que tienen todos, un valor positivo, pero se excluyen entre sí y no hay mejores razones por uno que por otro. O quizá las razones objetivas no existen o no son lo que importa para elegir. Si se sostiene, entonces, que hay libertad de decisión y que la decisión por sí misma es la que hace bueno al acto, con independencia de los principios, estamos en presencia de lo que podríamos llamar una “Ética de la decisión”, y, en la hipótesis extrema en que se niega la validez de todo principio, ante un “decisionismo”.

Ya hemos discutido antes este último (sub. 6.). No podemos hacer aquí más que algunas consideraciones en torno a la posición menos radical.

No sería difícil mostrar que muchos conflictos no son originarios, sino provenientes de interpretaciones filosóficas inadecuadas. Así, no existe un conflicto entre la moral y la cultura sino entre la Ética formal y la cultura tal como interpretaba a ambas la escuela neokantiana de Badén. No hay una conducción extra-moral de la conducta, todo es justificable de la moral porque, precisamente, todo valor moral se alimenta

siempre de valores extra-morales, valores ónticos, que constituyen su materia y que fincan en los objetos sea de la naturaleza, sea de la cultura. No hay una pura actividad moral, sino una actividad económica, social, artística, teórica, etc., que es siempre una tarea moral a la que son aplicables los predicados “bueno-malo”. Lo mismo puede decirse cuando el supuesto conflicto consiste en interpretaciones diferentes de un mismo valor. Sin embargo, hay que señalar que esta consideración [p. 15] puede no suprimir el conflicto, porque una interpretación filosófica, así sea la más falsa, puede constituir un componente de la situación de un “yo mismo”.

Donde surge el conflicto, sea que resulte de limitaciones de las posibilidades humanas (no puedo ejercer todas las profesiones), sea de antinomias entre los principios mismos, (dignidad personal y humildad), hay que elegir. Y es evidente que la elección no podrá guiarse por fundamentos de validez universal, ni atendiendo a la jerarquía de los valores. Mi elección de la medicina en lugar de la agricultura no es recta porque el valor de la ciencia sea superior al valor de la economía. Es perfectamente legítimo que me decida por el valor inferior. Pero el hecho de que la decisión no tenga fundamentos racionales no significa que carezca de algún fundamento. Se dice que obrar bien es tener en cuenta las exigencias de la situación y no obrar según los deseos subjetivos, lo cual supone ya que en mi situación hay un índice para la recta decisión. Scheler propuso ya una solución que me parece justa: además de los valores que fundan un deber ser universal, hay otros que fundan un deber ser individual que, no menos objetivos que los primeros, presentan su exigencia no a todos sino a un determinado individuo. Ciertos valores son un bien en sí, pero sólo para mí en cuanto en ellos hay un llamado a mí dirigido, con indiferencia de si llaman también a otro. Ellos me llaman con un signo para que yo los realice, y en el cumplimiento de este llamado encuentro mi au-

téntico destino y mi “salvación” personal (Ethik VI, 4, b).

Es lo que en términos teológicos había ya expresado Gratry en *Les Sources*, p. 278, (el subrayado es mío):

Dieu qui nous porte... prepare, commence nos actes et nos pensées...
L'idée qu'il a de nous... constitue *notre histoire idéale*, le grand poème
possible de notre vie. Ce beau poème, notre Père plein d'Amour *ne cesse
pas de nous l'inspirer* dans le profond désir de l'ame... Il faut que notre
vie, développée dans le temps et l'espace, sois l'*image* de cet infini.

En todo caso es cierto que yo no puedo objetivar semejante fundamento: es un llamado que sólo a mí está dirigido y que sólo yo puedo escuchar. Ninguna norma moral, ninguna Ética puede indicarlo. Mi decisión es libre, libre de todo deber-ser universal, y, sin embargo, no es arbitraria. Al contrario, está ligada más que cualquier otra, es religada, en el fondo es religiosa. Aquí y sólo aquí se justifica decir que al elegir elijo ser “yo mismo”, decido sobre mí mismo y sobre mi destino.

Pero toda decisión de esta índole supone una decisión trascendental, que corresponde a nuestra situación originaria en el mundo. Según como yo la comprenda, así será mi elección. Y en el fondo, la decisión trascendental del hombre es una sola y no tiene más que una opción: o por el más acá o por el más allá, o por la Trascendencia o contra ella.

Esta decisión originaria, que es a la vez decisión A y B, orienta a todas las otras y de ella depende que los conflictos se resuelvan o se endurezcan para siempre [p. 16].

Los artistas como intelectuales

En una sociedad como la nuestra, de consumo, opulenta para pocos, cuyo dios es el mercado, la imagen reemplazó al concepto. Es que se dejó de leer para mirar, aun cuando rara vez se ve.

Y así los artistas, actores, cantantes, locutores y conductores televisión han reemplazado a los intelectuales.

Este reemplazo viene de otro más profundo; cuando los intelectuales, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, vinieron a reemplazar a los filósofos. Es cierto que siguió habiendo filósofos, pero el tono general de estos últimos dos siglos marca su desaparición pública.

El progresismo, esa enfermedad infantil de la socialdemocracia, se caracteriza por asumir la vanguardia como método y no como lucha, como sucedía con el viejo socialismo. Aún existe en Barcelona el viejo diario *La Vanguardia*.

La vanguardia como método quiere decir que para el progresista hay que estar, contra viento y marea, siempre en la cresta de la ola. Siempre adelante, en la vanguardia de las ideas, las modas, los usos, las costumbres y las actitudes.

El hombre progresista se sitúa siempre en el éxtasis temporal del futuro, ni el presente, ni mucho menos el pasado tiene para él significación alguna, y si la tuviera siempre está en función del futuro. No le interesa el *ethos* de la Nación histórica, incluso va contra este carácter histórico-cultural. Y esto es así, porque el progresista es su propio proyecto. Él se instala siempre en el futuro pues ha adoptado, repetimos, la vanguardia como método. Nadie ni nada puede haber delante de él, de lo contrario dejaría de ser progresista. Así se explica que el progresista no se pueda dar un proyecto de país ni de nación porque éste se ubicaría delante de él, lo cual implica y le crea una contradicción.

Y así como nadie puede dar lo que no tiene, el progresista no puede darse ni darnos un proyecto político porque él mismo es su proyecto político.

El hombre *progre*, al ser aquél que dice sí a toda novedad que se le propone encuentra en los artistas sus intelectuales. Hoy que en nuestra sociedad de consumo donde las imágenes han reemplazado a los conceptos nos encontramos con que los artistas son, en definitiva, los que plasman en imágenes los ideas. Y la formación del progresista consiste en eso, en una sucesión de imágenes truncas de la realidad. El *homo festivus*, figura emblemática del

progresismo, del que hablan pensadores como Muray o Agulló, encuentra en el artista a su ideólogo.

El artista lo libera del esfuerzo, tanto de leer (hábito que se pierde irremisiblemente), como del mundo concreto. El progresista no quiere saber sino solo estar enterado. Tiene avidez de novedades. Y el mundo es “su mundo” y vive en la campana de cristal de los viejos almacenes de barrio que protegían a los dulces y los fiambres donde las moscas (el pueblo y sus problemas) no podían entrar.

Los progresistas porteños viven en Puerto Madero, no en Parque Patricios.

La táctica de los gobiernos progresistas es transformar al pueblo en “la gente”, esto es, en público consumidor, con lo cual el pueblo deja de ser el agente político principal de toda comunidad, para cederle ese protagonismo a los *mass media*, como ideólogos de las masas y a los artistas, como ideólogos de sus propias élites.

Este es un mecanismo que funciona a dos niveles: a) en los medios masivos de comunicación cientos de periodistas y locutores, esos *analfabetos culturales locuaces*, según acertada expresión de Paul Feyerabend (1924-1994) nos dicen qué debemos hacer y cómo debemos pensar. Son los mensajeros del “*uno anónimo*” de Heidegger que a través del dictador “*se*”, se dice, se piensa, se obra, se viste, se come, nos sume en la existencia impropia. b) a través de los artistas como traductores de conceptos a imágenes en los teatros y en los cines y para un público más restringido y con mayor poder adquisitivo: para los satisfechos del sistema. Esto es: *los progres*

El artista cumple con su función ideológica dentro del progresismo porque canta los infinitos temas de la reivindicación: el matrimonio gay, el aborto, la eutanasia, la adopción de niños por los homosexuales, el consumo de marihuana y coca, la lucha contra el imperialismo, la defensa del indigenismo, de los inmigrantes, de la reducción de las penas a los delincuentes, un guiño a la marginalidad y un largo etcétera. Pero nunca le canta a la inseguridad en las

calles, la prostitución, la venta de niños, el turismo pedófilo, la falta de empleo, el creciente asesinato y robo de las personas, el juego por dinero, *de eso no se habla* como la película de Mastroiani. En definitiva, no ve los padecimientos de la sociedad sino sus goces.

El artista como actor reclama para sí la transgresión pero ejecuta todas aquellas obras de teatro en donde se representa *lo políticamente correcto*. Y en este sentido, como dice Vittorio Messori, en primer lugar está el denigrar a la Iglesia, al orden social, a las virtudes burguesas de la moderación, la modestia, el ahorro, la limpieza, la fidelidad, la diligencia, la sensatez, haciéndose la apología de sus contrarios.

No hay actor o locutor que no se rasgue las vestiduras hablando de las víctimas judías del Holocausto, aunque nadie representa a las cristianas ni a las gitanas. Estas no tienen voz, como no la tienen las del genocidio armenio ni hoy las de Darfour en Sudán.

Así, si representan a Heidegger lo hacen como un nazi y si a Stalin como un maestro en humanidad. Al Papa siempre como un verdugo y a las monjas como pervertidas, pero a los prestamistas como necesitados y a los proxenetas liberadores. Ya no más representaciones del Mercader de Venecia, ni de la Bolsa de Martel. El director que osa tocar a Wagner queda excomulgado por la policía del pensamiento y sino ¡qué le pregunten a Baremboin?

En el orden local si representan al Martín Fierro quitan la payada y duelo con el Moreno. Si al general Belgrano, lo presentan como doctor. A Perón como un burgués y a Evita como una revolucionaria. Pero claro, la figura emblemática de todo artista es el Che Guevara.

Toda la hermenéutica teatral está penetrada por el sicoanálisis teñido por la lógica hebrea de Freud y sus cientos de discípulos. Lógica que se resuelve en el rescate del “otro” pero para transformarlo en “lo mismo”, porque en el corazón de esta lógica “el otro”, como Jehová para Abraham, es vivido como amenaza y por eso en el supuesto rescate lo tengo que transformar en “lo mismo”.

Es que el artista está educado en la diferencia, lo vemos en su

estrafalaria vestimenta y conducta. Él se piensa y se ve diferente pero su producto termina siendo un elemento más para la cohesión homogeneizadora de todas las diferencias y alteridades. Es un agente más de la globalización cultural.

El pluralismo predicado y representado termina en la apología del totalitarismo dulce de las socialdemocracias que reducen nuestra identidad a la de todos por igual.

Finalmente, el mecanismo político que está en la base de esta disolución del otro, como lo distinto, lo diferente, es el consenso. En él, funciona el simulacro del “como sí” kantiano. Así, le presto el oído al otro pero no lo escucho. Se produce una demorada negación del otro, porque, en definitiva, busco salvar las diferencias reduciéndolo a “lo mismo”.

Esta es la razón última por la cual nosotros venimos proponiendo desde hace años la *Teoría del disenso*, que nace de la aceptación real y efectiva del principio de la diferencia, y tiene la exigencia de poder vivir en esa diferencia. Y este es el motivo por el cual se necesita hacer *metapolítica*: “Disciplina que encierra la exigencia de identificar en el área de la política mundial, regional o nacional, la diversidad ideológica tratando de convertir dicha diversidad en un concepto de comprensión política”, según la sabia opinión del politólogo Giacomo Marramao.

El disenso debería ser el primer paso para hacer política pública genuina y la metapolítica el contenido filosófico y axiológico del agente político.

Próceres de una filosofía que no fue

Acomodando un poco la biblioteca cayó en nuestras manos un trabajo colectivo sobre *Pensamiento político argentino contemporáneo* en donde todos los autores, sociólogos y politólogos del *establishment*, del sistema establecido, escriben e interpretan la realidad según lo políticamente correcto de la izquierda ilustrada.

⁴Como nuestro gusto es el de la filosofía fuimos al capítulo de Ceruti Guldberg donde hablando de la filosofía de la liberación afirma con una total impunidad y desparpajo que a principios de los años 70 cuando surge, merced a él, la autodenominada filosofía de la liberación: “*Las grandes corrientes filosóficas con desarrollo en la Argentina no mostraban frutos considerables, ni mucho menos frutos de alto nivel que pudieran tener elementos de juicio en los debates sobre política, cultura, sociedad y religión que interesaban a las mayorías.* No había nada comparable a “Radiografía de la pampa”, “El mito gaucho” o “Teoría del hombre”.

Un verdadero miserable y un falsario, esto es lo que nos salta al pecho desde nuestro gusto franco y derecho por las cosas de la tierra. Es la parte criolla que llama a agarrarlo del cogote a este pequeño hombre ruin.

Pero como hacemos filosofía, por lo tanto tenemos que tratarlo civilizadamente.

En un pequeño párrafo Guldberg soslaya todo el pensamiento argentino que carece de significación hasta que llega la filosofía de la liberación en el II Congreso Argentino de filosofía de 1971.

Esto es falso de toda falsedad. Tengo las actas de dicho Congreso y eso no fue así. Y más falso aún afirmar que “las corrientes filosóficas con desarrollo en Argentina no tuvieron frutos considerables y de alto nivel”.

Veamos solo un gran ejemplo por corriente: La fenomenología dio en Argentina un fruto extraordinario publicado en 1964 como lo fue el trabajo de Carlos Cossio *La teoría egológica del derecho y el concepto jurídico de libertad*. Texto ampliamente comentado por los fenomenólogos europeos El tomismo argentino había generado una polémica internacional que conmovió a pensamiento cristiano europeo con el libro de Julio Meinvielle

⁴ Los autores son: Carlos Floria, Oscar Terán, Félix Luna, Horacio Pereyra, Ezequiel Gallo, José Aricó, Ceruti Guldberg, Portantiero, Vicente Palermo y varios más.

De Lamennais a Maritain editado en 1967. Nunca más una polémica filosófica del nivel y conmoción como la que hubo entre un americano como Meinvielle y un europeo como Maritain. Aún en el año 1981, Pierre Boutang, titular de metafísica en la Sorbona, nos la recordaba. El existencialismo argentino a través de Miguel Ángel Virasoro (el autor de la extraordinaria traducción de *El ser y la nada* de Sartre) publica en 1965 su obra originalísima *La intuición metafísica*. El positivismo está presente con Alberto Moreno y su *Lógica matemática* de 1967, largamente comentada por la filosofía inglesa. En cuanto a la filosofía estrictamente americana o hecha desde América se publica *El ser visto desde América* de Nimo de Anquín y *Tres temas de filosofía en las entrañas del Facundo* y *El problema de la conciencia nacional* del eximio Juan Luis Guerrero.

De modo tal que poniendo ejemplos significativos y que conmovieron al pensamiento europeo de su tiempo tanto de la fenomenología, del tomismo, del existencialismo, del positivismo y del pensamiento americano fijamos un “mentís” a la tesis de Guldberg.

En una palabra, Guldberg como Sarmiento en el *Facundo*, mintió a designio. La diferencia es que Sarmiento lo confesó y Guldberg no.

Pero la falsedad y ruindad del corto párrafo no termina acá. Sino que se atribuye Guldberg la representación de “las mayorías”, o al menos a la filosofía de la liberación que las va a venir a representar.

¿Pero quiénes son esas mayorías y por quienes han estado representadas? Y lo dice a renglón seguido: 1) Por Ezequiel Martínez Estrada y su *Radiografía de la pampa*. El radiólogo de la Pampa vocero de la revista Sur de la oligarca Victoria Ocampo y pródigo de arrebatos izquierdistas. Partidario activo de la Revolución Fusiladora de 1955. Llegó a sostener hablando de 17 de octubre: “Perón se dirigió a un sector numeroso del pueblo, el de los resentidos, de los irrespetuosos, el de

los iconoclastas. La experiencia vital de esa turba era como la de sus dos caudillos (Evita y Perón). Esa turba despreciaba al país”.

Este Martínez Estrada es el antecedente de la filosofía de la liberación que capta el sentir de “las mayorías”.

2) El segundo texto es *El mito gaucho* de Carlos Astrada donde el tape cordobés como buen marxista moísta llega a afirmar que: La tarea es desentrañar los fundamentos lejanos en que se asienta la cultura nacional, enraizada en el medio americano y en contacto invisible con las vertientes arcaicas del pasado continental. Más allá de la conquista y la colonia con “su sombría religión de la cruz”. Es decir que Astrada como pensador de “las mayorías”, según Guldberg, propone reemplazar al cristianismo para llegar a saber lo que realmente somos y significamos.

Qué tiene de popular Astrada?. Nada. Su postura es simplemente libresca. No pasó de ser un sobaco ilustrado.

3) Llegamos acá el tercero de los ejemplos puesto por Guldberg, el de Francisco Romero y su *Teoría del hombre*.

Conocido como “el capitán filósofo”, apodo que le puso Alejandro Korn, por su pasado y primera vocación militar, fue un antiperonista furioso que se negó a participar del Congreso de filosofía de 1949 y quien, junto con su hermano José Luis, provocó la más grande expulsión de filósofos de los claustros universitarios. Y después de la caída de Perón hizo expulsar a Diego Pro, Castellani, de Anquín, Virasoro, Cossio, Pucciarelli, Guerrero y tantos otros.

Provocó el mayor vaciamiento universitario de la inteligencia argentina.

El capitán filósofo lanzó su teoría de la “normalidad filosófica” según la cual para hacer filosofía hay que: 1) estar enterado y al día de todas las novedades filosóficas. b) enseñar en la universidad c) publicar en revistas académicas y d) estar ideológicamente dentro del amplio espectro de la izquierda progresista.

¿Y las mayorías para Romero?, seguramente que habrá contestado como buen gallego: *a tomar por culo*.

Resumiendo, la filosofía de la liberación que fue más un programa que un desarrollo temático o problemático de filosofía, según lo vio lúcidamente el filósofo mejicano Luis Villoro, propone a través de Guldberg una versión y visión falsa, sesgada, espuria e ideológicamente interesada de lo que ha sido y es la filosofía en Argentina

Post scriptum: Como Guldberg no es toda la filosofía de la liberación, una consideración distinta nos merece la veracidad de los sacerdotes Gera y Scannone, más allá de sus derivaciones teofilosóficas.