

OSCAR TERÁN Y LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Omar Acha*

omaracha@gmail.com

Introducción

La trayectoria intelectual de Oscar Terán (1938-2008) describe un derrotero de alcance generacional en el cual la preocupación filosófica, atravesada por una recomposición historiográfica, definió un programa intelectual (y por ende de una política del saber) en el ámbito de la historia de las ideas. Protagonista de la constitución posterior a 1983 de la investigación universitaria en su especialidad historiográfica, perfilar su perspectiva ilumina algunos senderos aun poco visitados de la filosofía en la Argentina del cuarto de siglo que siguió a la refundación democrática.

Terán trazó un perfil reconocible, constituyéndose en una referencia para esa especialidad que entre la filosofía y la historiografía indaga las maneras del pensar históricamente situado. Y si bien el modo en que definió su proyecto difiere de las matrices que prevalecen en el conjunto de trabajos presentados en este Simposio ¹ (esto que señalo desde luego simplifica un conjunto heterogéneo en la clave más visitada de la "opción decolonial"), pienso que sus razones proporcionan una interlocución interesante para discutir sobre el saber y sus condiciones históricas. Y en tal sentido, como indicaré hacia el final de mi intervención, en las mutaciones con que el materialismo de una realidad rebelde condiciona las tareas del pensar.

Me interesa reponer aquí las peripecias de un pensamiento atribulado por la experiencia histórica argentina y avanzar una reflexión sobre Terán para examinar en un caso concreto los desafíos de la cuestión de la filosofía en

* Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Centro de Investigaciones Filosóficas.

¹ *I Simposio de Filosofía Latinoamericana Contemporánea*, Universidad Nacional de Córdoba, 9, 10 y 11 de septiembre de 2015.

América Latina. Pero no hacerlo desde una actitud meramente crítica o normativa (aunque no será difícil que el público advierta las cercanías y distancias del análisis con el autor estudiado), sino mejor como una meditación argumentada a la luz de una reconstrucción conceptual de las razones prácticas y teóricas en que Terán edificó su propuesta.

Mi tesis es que para Terán la filosofía en América Latina no podía eludir una forma teórica distinta a la prevaleciente en otros espacios en los que la "práctica teórica" (Terán empleaba este concepto althusseriano) se constituyó en un quehacer intelectual de pretensiones universales, ontológicas o sustantivas. El destino de una filosofía en América Latina mestizada con una multiplicidad de formaciones culturales no la disminuía como pensamiento; en cambio, involucraba operaciones productivas de entrecruzamiento con la inextinguible opacidad de lo real.

Al respecto debemos evadir la clasificación de Terán como un historiador atendido a las exigencias de la documentación, una faz de las "reglas del oficio" de la que sin embargo no rehuía (por el contrario, era para él una contención que aspiraba a distinguirlo del ensayismo inspirado pero inverificable y sobre todo de las pasiones intelectuales), para ubicarlo en ese entrelugar donde la historia de las ideas diseña, con alguna incomodidad, una tarea singular situada entre la aspiración reconstructiva de la historiografía y la arquitectónica conceptual de la filosofía. En efecto, la práctica de la historia de las ideas en Terán, asumiendo las exigencias metodológicas de la historiografía, fue el resultado de unjuicio epistemológico-político derivado de un balance de la propia historia de las ideas en la Argentina. No fue el resultado de una rumia filosófica en un gabinete de lectura; fue la secuela y continente de un balance histórico de la práctica intelectual, inaugurada en lo filosófico, en el pensamiento de izquierda argentino.

El recorrido que seguiré está compuesto por las siguientes estaciones. En primer término presentaré un veloz esquema biográfico, político e intelectual, apenas el necesario para ubicar a Terán en la historia intelectual argentina y latinoamericana del siglo veinte. Me interesará identificar los dilemas que

nutrieron la mutación ideológica en que prosperó su programa de historia intelectual. La clave decisiva en esa mutación recalca en el pasaje del marxismo al postmarxismo.

En segundo lugar, explicaré la recomposición del lugar de la filosofía en Argentina y América Latina en el espacio de la historia de las ideas pensada por Terán. Mostraré por qué, para Terán, la historia de las ideas constituía la práctica crítica de conocimiento y el ajuste de cuentas con la "conciencia mitológica", en la que un balance ambivalente del pasado intelectual de la izquierda y del pensamiento progresista producía una relación de implicación entre filosofía e historia.

Entiendo que pensar a Terán en la historia de las ideas, incluidas las filosóficas, entraña una relación compleja entre sus textos y las matrices interpretativas por él propuestas para leer a su propia generación intelectual. En efecto, la obra de Terán no solo es un "tema" de reconstrucción; también convoca un sistema interpretativo de izquierda progresista, socialdemócrata, de la que no ha sido el único productor, aunque tal vez haya sido uno de los principales.

Me refiero a la manera en que su libro de 1991, *Nuestros años sesentas*, proveyó un maderamen evaluativo de una época, una obra que sigue iluminando y ensombreciendo los estudios más recientes sobre la cuestión del legado intelectual de los años sesenta y setenta para los desafíos actuales en la política del saber. Obra de investigación y apenas velada autobiografía, *Nuestros años sesentas* traza una historia generacional donde las novedades "modernizadoras" del pensamiento de izquierda encuentran con el golpe de Estado de 1966 un desenlace aun abierto pero en el que se adivinan las fuerzas inexorables que conducirán a la violencia política de los años setenta. En esa historia, las producciones intelectuales y en su seno las filosóficas, se inscriben en una sensibilidad que no sufre simplemente la acción externa del "tradicionalismo", sino que se encuentra habitada por sentidos de culpa (hacia la incompreensión de la clase obrera peronista), antiintelectualismo populista y atribución a la violencia de virtudes palingenésicas, desde las cuales las

izquierdas contribuyeron a la espiral de destrucción que las consumió en los años setenta.

Es después de un deslizamiento hacia el "infierno" de la reducción militarista de la política, rastreado en el relato de Terán hasta su "comienzo por la filosofía" (según el título del capítulo inicial de *Nuestros años sesentas*), que la historia de las ideas es la forma práctica asumida por una preocupación filosófica situada. En otras palabras, lo que quisiera explicar son las razones por las cuales en América Latina y sobre todo en la Argentina, la historia de las ideas constituye la auto-reflexión crítica de la filosofía sobre su propio pasado, que por el mencionado carácter heteróclito del pensamiento localizado involucra también aquello que "no son las ideas", esto es, la historia y la política.

Como se habrá notado, dejaré en suspenso la introducción de los usos de Michel Foucault en la obra de Terán, tanto en su pasaje al postmarxismo como en la formación de un programa de investigaciones en historia de las ideas.

Algunas referencias biográficas

Oscar Terán nació en 1938, en la localidad bonaerense de Carlos Casares. Perteneciente a una familia de clase media, con antecedentes socialistas y radicales, las discusiones políticas no eran ajenas a las conversaciones hogareñas. También estaban presentes en el bar del pueblo que pertenecía a su padre, el Bar Terán, lugar de sociabilidad y "uso público de la razón". En 1956 se trasladó a la ciudad de Buenos Aires para estudiar la carrera de Filosofía. En el viejo edificio de la calle Viamonte encontró miles de libros que prometían el saber total, y la política donde las referencias al comunismo y al peronismo confluyeron en un espacio de politización y activismo. Luego de un breve paso por la Federación Juvenil Comunista, se sumó a otros jóvenes intelectuales también ligados al PC, como Eduardo Jozami y Carlos Olmedo, próximos a las fracciones cubanistas más decididas y críticos del reformismo comunista. De allí que sus primeros textos aparecieran en una revista marxista disidente como *La Rosa Blindada*.

¿Cuál era el marxismo del joven Terán? Su primer texto significativo, una crítica a las ideas filosóficas del teórico oficial del Partido Comunista Francés, Roger Garaudy, revela un panorama un tanto distinto del que el propio Terán trazó en numerosas entrevistas y cinceló más acabadamente en *Nuestros años sesentas*: de acuerdo a su recuerdo, el suyo habría sido un marxismo humanista, con vetas existencialistas y lukácsianas, que al disolver la distinción entre ciencia e ideología hizo a su texto inaceptable para el equipo editor de la revista *Cuestiones de Filosofía* en la que propuso publicarlo. No obstante leemos el artículo, el reproche fundamental al (nuevo) humanismo de Garaudy se basaba en que para Terán el filósofo francés no había justificado teóricamente su conversión conceptual desde su previo determinismo estalinista. Por eso la "totalidad" en que se yuxtaponían ciencia y humanismo, e incluso la religión, carecía de coherencia nocional. Para Terán, Garaudy continuaba en la misma actitud de la política de la filosofía que lo había guiado previamente. Si antes condenaba la "ciencia burguesa" a favor de la "ciencia proletaria", ahora proponía una confluencia con otras teorías no marxistas en consonancia con la estrategia del Kremlin hacia la "coexistencia pacífica". Ahora bien, la explicación de las actitudes de Garaudy no eran propiamente humanistas. Terán recurría a la noción de "traducción" para destacar que las actitudes teóricas garaudianas pretendían ajustarse a las exigencias económico-sociales de las condiciones materiales de la Unión Soviética. Es cierto que esa determinación no era absoluta, pues podía ser modificada por la acción colectiva organizada. Pero la capacidad de alterar un rumbo histórico era un tópico clásico del marxismo revolucionario, por ejemplo en el leninismo, y no podría conectarse necesariamente con un humanismo en última instancia vinculable con el joven Marx de los *Manuscritos de París* y con Sartre. Por otra parte, los temas heideggerianos del artículo tampoco podrían ser livianamente admitidos en una escena "humanista"².

²Terán, Oscar, (1965) "Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles", en *La Rosa Blindada*, nº 7, noviembre-diciembre.

Otro texto publicado en *La Rosa Blindada*, una reseña escrita en colaboración con Carlos Olmedo sobre el libro de Juan José Sebreli, *Eva Perón, aventurera o militante*, era aún menos sartreano al cuestionar la trasposición por Sebreli, según la cual Eva Perón ocupaba el lugar de Jean Genet "comediante o mártir". El pensamiento de Terán y Olmedo incluía diversas fuentes, incluso las hegelianas³.

Terán viajó a Cuba para recibir adiestramiento militar y participar junto a Jozami, Lila Pastoriza y Antonio Caparrós, en la primera conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) que tuvo lugar en La Habana, entre julio y agosto de 1967. Carlos Olmedo los había precedido en algunos meses. El objetivo del entrenamiento entonces recibido era la formación de focos convergentes que, con eje en Bolivia, cubrirían toda la región de sus países circundantes. Tras la muerte de Guevara el 9 de octubre, su lugarteniente Álvaro "Inti" Peredo organizó el Ejército de Liberación Nacional (ELN) con la finalidad de retomar las acciones armadas. La sección argentina del ELN, compuesta principalmente por núcleos entrenados en Cuba, se vio sometida muy pronto a desacuerdos políticos. Jozami, Caparrós, Pastoriza y Terán se separaron de la Columna 2 del ELN, a cargo de Olmedo. Tras el fracaso del proyecto guevarista retomado por Peredo, el sector de Olmedo y Roberto Quieto derivó hacia lo que serían luego las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), de mayor acercamiento al peronismo. Con ese paso y la ulterior asunción del peronismo como identidad política, Olmedo consideró que su grupo había dejado de ser una "patrulla extraviada" en la lucha de clases. En cambio, la estrategia guevarista urbana a la que adhirió Terán condujo a la creación de un núcleo marxista de naturaleza político-militar que poco después de producido el Cordobazo se autodenominó Comandos Populares de Liberación (CPL).

³ Terán, Oscar, (1966) "J. J. Sebreli y la cuestión bastarda (A propósito de 'Eva Perón, aventurera o militante')", en *La Rosa Blindada*, nº 9, septiembre [seudónimos: Enrique Eusebio (Carlos Olmedo) y Abel Ramírez (O. Terán)].

La actividad cultural no se detuvo en esos años de intensa militancia política. Terán se vio involucrado en proyectos culturales dinámicos como los representados por la colección *Siglomundo*, del Centro Editor de América Latina (CEAL), y la revista de actualización crítico-bibliográfica *Los Libros*. Aunque su lugar en las redes intelectuales era débil, Terán no participó aislado en esos emprendimientos; por el contrario, confluyó en esas dinámicas operaciones culturales con redes de jóvenes intelectuales que comenzaban a producir textos no solo *pane lucrando*, sino además como propuesta de una reforma cultural mayor a sus por otra parte inocultables fidelidades políticas⁴. Su marxismo del final de los años sesenta fue contrario a la moda althusseriana que entonces se consolidaba, pero no en términos humanistas, sino en clave de una praxis organizada como fuerza revolucionaria situada en condiciones concretas⁵.

Terán y Jozami continuaron en el CPL hasta 1974, año en que gradualmente la organización se disolvió, derivando en distintos grupos político-militares como las Fuerzas Armadas de Liberación, el Ejército Revolucionario del Pueblo y Montoneros (donde se reencontrarían con conocidos de la FAR). Terán acompañó esta última opción, militando durante 1975 en una Unidad Básica en Mataderos, un barrio suburbano de la ciudad de Buenos Aires. Producido el golpe de Estado de 1976 Terán partió al exilio, primero en España y luego en México, donde abandonó la política práctica. Su actividad viró a la docencia e investigación, y a la tarea de evaluación del decenio político que la dictadura argentina venía a cerrar. Participó en la "mesa de discusión socialista" en la Casa Argentina de Solidaridad, en el DF mexicano, y colaboró con la revista *Controversia* en que se habilitó un espacio para el debate de la intelectualidad argentina de izquierdas (en sus ramas principales: las familias ideológicas socialistas y peronistas). Fue también el momento de desprendimiento del

⁴Véase: Terán, Oscar, (1968) "La filosofía entre dos siglos", en serie monográfica Siglomundo, nº 16; (1968) Editor: *Sociedad e ideología*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina; (1969) "La crisis del pensamiento europeo", en serie monográfica Siglomundo, nº 53; (1969) Editor: *Existencialismo, marxismo, empirismo lógico*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

⁵Terán, Oscar, (1969) "Límites de un pensamiento", en *Los Libros*, nº 4, octubre.

marxismo que había gobernado su pensamiento teórico y político en el quindenio precedente. Tras su regreso del exilio en 1983 logró construir una importante carrera académica, y fundar un grupo de referencia en la especialidad de la historia intelectual y de las ideas, conocido como "grupo Prismas".

Marxismo y postmarxismo

No puedo detenerme con detalle en el postmarxismo de Terán. Pero es necesario interrogar así sea brevemente qué forma de postmarxismo fue el suyo desde los tiempos exilares.

El postmarxismo como fenómeno epocal que atravesó Occidente desde mediados de la década de 1970 compuso una formación teórica y político-cultural heterogénea, e incluso contradictoria. No tuvo una modalidad única. La unificación de sus formas –en las que tanto el significante "post" como el de "marxismo" están lejos de ser evidentes– fue un déficit corriente en los relativamente escasos estudios a él dedicados.

Conviene entonces plantear algunas distinciones entre los postmarxismos, al menos en su faceta teórica. Para comenzar, hay un *postmarxismo por inversión*, que consiste en el desencanto y cambio de sentido valorativo en una creencia. La decepción conduce de una adhesión apasionada a una repulsa por una convicción devenida peligrosa. No es raro que los postmarxistas de esta inclinación devengan antimarxistas. François Furet es un ejemplo de este género. Es posible añadir un *postmarxismo deconstructivo*, que cuestiona la totalidad y el sentido del marxismo dialéctico para problematizar temas que sin embargo no pueden ser cancelados. El Jacques Derrida de *Espectros de Marx* pertenece a esta variante. Del mismo modo hay un *postmarxismo deimpasse*, en el que se subraya el agotamiento del marxismo pero no de las dominaciones contra las que se elevó. Sin poder abandonar el marxismo, tampoco sus respuestas son ya válidas. Creo que Alain Badiou pertenece a esta especie. También hay un *postmarxismo por pluralización*. En este caso se cuestiona al

marxismo como saber total, pero no necesariamente como pensamiento particularizado. Entonces puede coexistir con otras adhesiones intelectuales, con la evidente condición de resignar toda aspiración a la totalidad, esto es, a definir una lógica global donde cada parte sea la manifestación de una dominación social, *parstotalis*. Con la compañía de Weber y Kant, pienso que este fue el camino adoptado por Jürgen Habermas.

Es cierto que algunos aspectos de las primeras figuras del postmarxismo se descubren en Oscar Terán. Él mismo caracterizó su "momento" de mayor desencanto como el de una "inquina frente al marxismo", una animadversión propia del hijo contra el padre que lo ha defraudado⁶. Ese fue el tono predominante en la polémica con José Sazbón en 1983-1984⁷; pero argumentaré que desde una temporalidad más amplia el suyo fue sobre todo un postmarxismo por pluralización.

Y si lo fue es porque en tiempos de exilio, al desplazar el lugar rector del marxismo, Terán procedió a comprenderlo en términos "althusserianos", es decir, como una teoría de la determinación estructural de una "infraestructura" y una "superestructura". En efecto, en el debate con Sazbón, el marxismo que cabía rebatir era el que disolvía las formas culturales e ideológicas en un sustrato más real y efectivo, que sería la economía. Este "segundo marxismo" de Terán, fue luego olvidado en beneficio del que habría sido el suyo, "humanista", desfundado tras la experiencia de la derrota política de la izquierda. En su lugar desplegó un pluralismo que podía apelar parcialmente a temas marxistas, pero rescindiendo toda noción de totalidad. El "marxista en crisis" del periodo 1977-1980 había dado paso en 1983 a un postmarxista que pensaba la teoría (la marxista y cualquier otra, incluida la de Foucault) como una "caja de herramientas".

⁶Terán, Oscar, (1994) "Jornadas 45 años de filosofía en la Argentina", en *Cuadernos de Filosofía*, nº 40, pág. 64. Véase también: Terán, Oscar, (1994) Entrevista en Roy Hora y Javier Trímboli, *Pensar la Argentina. Los historiadores hablan de historia y política*, El Cielo por Asalto (incluido en 2006 con el título de "Filosofía, historia y política: un recorrido").

⁷Véase: Terán, Oscar, (1983) "¿Adiós a la última instancia?", en *Punto de Vista*, nº 17; (1984) "Una polémica postergada: la crisis del marxismo", en *Punto de Vista*, nº 20 (incluido en 2006).

En un texto crucial dentro del itinerario intelectual y político de Terán, la "Presentación" antepuesta a los estudios de *En busca de la ideología argentina*, descollaba una declaración del modo en que vislumbraba sus convicciones vigentes. Fechado en el otoño de 1985, Terán puntualizó allí la naturaleza de los trabajos reunidos en el breve volumen: "Escritos durante los últimos cinco años", decía

"contienen en sus tensiones y eventuales contradicciones la marca del pasaje del deseo de revolución matizado con categorías marxistas hacia otro universo discursivo cuyo nombre desconozco pero que quisiera incluir bajo el rubro permisivo del eclecticismo⁸

En el segmento de la vida intelectual de Terán posterior a 1983, el marxismo persistió como problema en dos inquietudes de su historiografía de las ideas: en primer término en la reconstrucción de los años sesenta y en la reflexión sobre la obra de José Carlos Mariátegui. Más allá de esos temas, el pluralismo conceptual de Terán conservó nociones centrales en un análisis cultural marxista: la relevancia de las circunstancias histórico-sociales del pensar y un concepto, quizás el más relevante para el asunto, el de "ideología".

La generación de un programa de historia de las ideas y la filosofía

Terán abandonó el marxismo como teoría total para ingresar a un pluralismo, en el que desarrolló una singular concepción de la historia de las ideas como práctica situada de la filosofía. Si el marxismo legó un término como el de ideología, Terán lo moduló como la "ideología argentina" a la que el propio marxismo contribuyó a inscribir perfiles siniestros. Justamente, si había una tarea crítica de la filosofía, ella no consistía en descubrir un destino original como "filosofía argentina" o "filosofía latinoamericana", sino en proveer un ajuste de cuentas con la "conciencia mitológica" de aquella ideología. Con esto

⁸Terán, Oscar, (1986) *En busca de la ideología argentina*, Catálogos ("Presentación" incluida en 2006), pág. 9

quiero subrayar que Terán, a pesar de las cercanías institucionales con la práctica historiográfica profesional, nunca dejó de pensar su quehacer intelectual en un sentido *filosófico*. Más exactamente, la historia de las ideas encarnaba la modulación de una responsabilidad filosófica ante los extravíos totalitarios de las ambiciones desmedidas del pensamiento.

Para advertir las peculiaridades adoptadas por la historiografía de las ideas en Terán son expresivos los artículos aparecidos en *Controversia*, por ende antes del regreso exilar. En ellos se configuró un proyecto de investigación que cubrirá al menos una década y media de sus preocupaciones intelectuales.

Uno de los artículos allí publicados nos orienta hacia lo que Terán denominó como "la ideología argentina". En "La nación autoritaria"⁹ Terán esbozó una convicción todavía en ciernes, que en poco tiempo adoptaría una perdurabilidad de larga data y con la que tendrá una relación ambivalente: el autoritarismo como rasgo de larga duración en la historia argentina. A propósito de la fórmula alberdiana de una "república posible" dispuesta a reducir el alcance de la participación hasta que se conformara una ciudadanía adecuada al funcionamiento democrático, la tutela elitista parecía constituirse en una decisión fundacional a la vez que reiterada de la experiencia histórica argentina. Todavía en sede explicativa marxista-dependientista, en 1980 el razonamiento descansaba en una descripción de la configuración del capitalismo local.

Es así que en la Argentina del Ochenta se verificaría el consenso de las élites para restringir la participación:

Y en última instancia, aquel desfasaje entre lo proclamado y lo práctica ¿no remitiría a la dificultad para conciliar en países de capitalismo tardío y dependiente una relación homogénea entre economía y política, así como a la incapacidad de las fuerzas dominantes para solventar las demandas participativas generadas en dicha instancia histórica?¹⁰

⁹Terán, Oscar, (1980) "La nación autoritaria", en *Controversia*, México, año 2, nº 9-10.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 8.

De allí que al requerir reprimir las particularidades y centralizar en el Estado, la nación contuviera una "estructura autoritaria por definición"¹¹. En ese autoritarismo se sumaba el vocabulario foucaultiano que recuerda la operación de marginar¹². Es posible que el interés crítico de los trabajos sobre el nacionalismo y el positivismo encuentren en ese lugar la visibilidad hasta entonces denegada por una historiografía que concebía a los usos de Comte y Spencer en la Argentina como ajenos a la temática nacional. Por el contrario, Terán recorrerá en tramos decisivos del resto de sus obras la interconexión entre positivismo y nación, pero entonces como sector de una interrogación mucho más amplia sobre el autoritarismo argentino. En esto se inscribía en una adhesión política socialdemócrata, que sería simplificador denominar "liberal", pues en trabajos aún tardíos Terán se preocupó por señalar los límites del liberalismo en la historia nacional.

Es cierto que la vertiente gramsciana –mediada por el Foucault pesimista de *Vigilar y castigar*– según la cual la constitución de representaciones nacional-populares configura un momento fundamental en la formación del Estado-nación, y por lo tanto habilita el problema del disenso entre modulaciones alternativas de tales representaciones, persistió como un aspecto crucial en su análisis del nacionalismo. En tiempos exilares las advertencias contra las derivas autoritarias del nacionalismo no impidieron a Terán concebir una idea diferente del nacionalismo, al escribir lo siguiente: "el socialismo sólo podrá concebirse como una perspectiva válida en la medida de su capacidad para fusionarse con sujetos histórico-sociales aptos para ser portadores de un proyecto nacional"¹³. Entonces, nación no como origen sino como proyección emancipatoria. Allí descansaba la valoración del enfoque mariateguiano donde socialismo y nación alcanzaban una fusión radical. Por eso más tarde encontró en la obra de Adolfo Prieto sobre el criollismo en la Argentina del 900 un puntal decisivo para complejizar una época de otro modo escindida entre el predominio de las élites

¹¹Ibídem, pág. 8.

¹²Ibídem, pág.9.

¹³Terán, Oscar, (1980) "De socialismos, marxismos y naciones", en *Controversia*, México, año 2, nº 7, pág. 20.

y la resistencia del mundo obrero y de las izquierdas. En su nota bibliográfica sobre el libro de Lilia Ana Bertoni en torno a la historia de los nacionalismos de la misma época en los debates intra-élites, Terán señaló el interés de conocer mejor cuáles habían sido los caminos y tiempos de las ideas de nación entre las clases populares¹⁴.

Terán propuso seguir las construcciones discursivas donde se entreveraban enunciados, textos, orientaciones, de diversas procedencias y conexiones con lo real. Hay en esa alternativa en la historia de las ideas un juicio sobre el tipo de praxis de la filosofía verificada en la historia latinoamericana. En efecto, para Terán no había algo así como una "filosofía latinoamericana" o una "filosofía argentina", como no había una "filosofía africana" o una "filosofía senegalesa", pues por razones de configuración de los saberes en la periferia, no se dieron las condiciones para la generación de filosofías originales. (Tal conclusión converge con una revisión del latinoamericanismo sesento-setentista, subrayando el carácter imaginario y secundario de la alusión a América Latina en su oposición a otros espacios [al respecto su ensayo de 1981 sobre el "primer antimperialismo latinoamericano" constituye una referencia crucial], en la que su unidad es, escribe Terán una "alucinación"). Eso no constituye un obstáculo para el ejercicio de la filosofía, pero la instituye en ese espacio donde filosofía e historia traccionan a las formas del pensar más allá de cualquier *biostheoretikos*, para lanzarla a la experiencia histórica. Y a operaciones de adaptación que Terán denomina "cuasi servil", pero que a veces generan "efectos sorprendentes" cuya comprensión ayudaría dar mejor cuenta de "las especificidades de nuestra cultura y de la cultura filosófica en particular sin apelar a las categorías cegadoras del 'ser nacional'"¹⁵.

Una clave foucaultiana disolvía en Terán cualquier pretensión de una filosofía original para historizar radicalmente ("positivamente") su producción en términos de una historia de las ideas pluralista y tolerante ante la diferencia.

¹⁴Terán, Oscar, (1989) "Usos del criollismo" [Reseña bibliográfica de Adolfo Prieto, *El criollismo en la formación de la Argentina moderna*, 1988], en *Ciencia Hoy*, vol. 1, nº 3; (1991) *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*.

¹⁵Ob. Cit, Terán, Oscar, "Jornadas 45 años de filosofía en la Argentina".

Así, concepción de la filosofía y programa historiográfico se comunicaron internamente.

Podemos observarlo en una frase de Terán que constituye una fórmula clásica de la autocrítica intelectual en la izquierda. Lo escribe al finalizar el proemio a *En busca de la ideología argentina*: "Habitante sin rostro de la ciudad de aquellos que se permiten sospechar de todo el que no sospeche de sus propios saberes, quien como yo pensó alguna vez en cambiar el mundo y luego en cambiar a los que querían cambiar el mundo, desearía ahora simplemente hallar ese difícil camino intermedio que se abre paso entre la voluntad palingenésica de los déspotas de la verdad y la tentación autoritario de los amos del poder"¹⁶.

La versión primera de esta figura de la autocrítica había sido empleada por Terán dos años antes a propósito de la reconstrucción de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Entonces escribió:

creo que no debería adoptar la figura del vocero del Ser, ni gurú profético, ni de Déspota de la verdad, ni Mesías de ninguna buena nueva por la que valga la pena morir. Por nuestra parte, quienes pensamos alguna vez en cambiar al mundo y luego en cambiar a los que querían cambiar el mundo, deberíamos tratar de hallar ese camino menos protagónico que se abre paso –como quería Barthes– entre el tradicional despotismo de los profesores y el deseo de revolución de los estudiantes¹⁷

De conjunto, su mirada sobre el "dispositivo" nacional era desconfiada, si es que no condenatoria por las derivaciones autoritarias implicadas en la búsqueda de una consistencia profunda que había caracterizado la historia del nacionalismo en todo Occidente desde fines del siglo XIX, con sus secuelas de guerras, xenofobias y genocidios. Terán no adhirió a la convicción de la izquierda nacionalista de que en los países débiles (así fuera que se los

¹⁶Ob. Cit, Terán, Oscar, *En busca de la ideología argentina*, pág. 11.

¹⁷Terán, Oscar, (1984) "Filosofía en la Argentina: ¿hacia el fin de la errancia sin fin?", en *Espacios de Crítica y Producción*, nº 1.

concibiera como coloniales, dependientes o necesitados de una “segunda y definitiva independencia”), era radicalmente diferente al opresivo de los países dominantes en el concierto mundial. Tampoco la noción de “pueblo” carecía para Terán de problemas. Al respecto no dejaba de reconocer el momento de verdad en la crítica conservadora respecto de las tensiones totalitarias que una idea rousseauiana de un pueblo homogéneo podía entrañar (1989).

El alcance del despotismo y la intolerancia hacia la diferencia debía ser por fuerza amplio porque además de concernir al ideario nacionalista, también involucraba a las tradiciones de izquierda incluso cuando se mostraron ambiguas ante el discurso nacional. El tema de los “propios fascismos” de la izquierda sedimentó entonces como un tema sobre el que Terán escribió reiteradamente. Cabe subrayar que la forja de un proyecto de investigación en Terán asumió la historia de las ideas bajo la modalidad de una historia de la ideología.

En busca de la ideología argentina consumó en 1986 la primera serie de argumentos en la que confluía una ya extensa historia de la intolerancia hacia la diferencia con la asunción cada vez más acentuada en las orientaciones intelectuales de izquierda de sus extremos inquietantes. Lo que en años previos aparecía como la perseverancia cada vez más apagada de un tema marxista, entonces se perfiló como un proyecto historiográfico en el que las sobrevivientes briznas del vocabulario de Marx en modo alguno organizaban el sistema de las preguntas de Terán. En la “ideología argentina” rastreó las disímiles filiaciones que en ciertos momentos se anudaron hilos de una crítica de la cultura articulada con el tema de la democracia y la diferencia.

Esta preocupación por un rasgo cultural “ideológico”, esto es, perdurable, oscuro para sus propios sostenedores, y cuyas consecuencias finalmente excedían a las voluntades particulares, poseía una veta crítica que Terán jamás rescindiría, y alimentaría su pesimismo ineludible. Sin embargo, también generaba dificultades intelectuales y políticas. En efecto, si la ideología no era modificable, si la “ideología” (como en Althusser) o el “poder” (como en Foucault) poseían una prolongada duración, entonces las perspectivas de una

política democrática reformista se veían severamente amenazadas. ¿No era acaso esa misma creencia la que, en rigor, había sostenido el discurso y las prácticas revolucionarias en los decenios previos a 1983? ¿Y no había acontecido que la filosofía por la que había ingresado a *Nuestros años sesentas* delataba que las pasiones ideológicas habían finalmente yugulado la creatividad intelectual para sumirse en una debacle revolucionarista y violenta?

Terán evaluaba positivamente las primeras producciones filosóficas del periodo 1956-1966. En un texto preparado en 1994 sobre la revista *Cuadernos de Filosofía*, el órgano de difusión del Instituto de Filosofía de la UBA, Terán destacaba el contraste de la pobreza filosófica y la escasez de una preocupación por la época en que se vivía perceptible en los textos aparecidos en *Cuadernos*, y la aguda presión sobre las discusiones filosóficas que caracterizaron a una publicación independiente como *Cuestiones de Filosofía*, e incluso otras menos especializadas como *Centro*, generada por el CEFYL, y tramos de *Contorno*, *Pasado y Presente*, y *Los Libros*. La vida intelectual en materia filosófica en la Argentina, por ende, no había transcurrido por los carriles académicos. Su vitalidad debió mucho a quienes se interrogaron por la relación de la filosofía con “lo que no es filosofía”, habilitando en su estudio más que la sola interrogación conceptual, para invocar a la historia, y aun a la historia social. Sin embargo, esas operaciones filosóficas resistieron mal el devenir de las “pasiones ideológicas”, una secuencia creciente de extremismo en las propias ideas que llevaron al desastre. Por cierto que, vale la pena insistir en ello, ese no fue un resultado inexorable, sino que fue inducido por el “bloqueo tradicionalista” (en esencia, el golpe militar comandado por el General Onganía en junio de 1966) de la “modernización” sesentista. Si quería entenderse entonces la historia de la filosofía en la Argentina, no debía recurrirse a una historia interna de las ideas filosóficas, calibradas entonces por su rigurosidad conceptual, sino a las hibridaciones discursivas, las interpelaciones prácticas, a las dinámicas de poder en que las ideas se inscribieron históricamente. Terán concibió entonces un programa de investigación sobre las pasiones ideológicas y las ideas como dispositivos

asociados al poder donde, en un lapso cronológico mayor, el estudio del positivismo latinoamericano y especialmente el argentino constituyó un capítulo central.

En el mismo orden de cosas, para Terán la pregunta por una "filosofía latinoamericana" era intrínsecamente problemática por el supuesto que la sostenía, a saber, que toda cultura merecía una identidad filosófica. En cambio, argumentó que la producción de una filosofía "original" era un signo de etnocentrismo menos interesante que el ejercicio del contacto y la introducción de saberes. Por eso el gesto del "héroe modernizador" constituía una huella de cambio cultural en espacios marginales como el argentino e incluso el latinoamericano. La de héroe modernizador fue una categoría central en la historia de la ideas de Terán. Ya en su artículo de 1985, precisamente intitulado "¿Filosofía latinoamericana?", valoró la tarea de los pasadores discursivos, desde Diego Alcorta en las aulas universitarias de tiempos rivadavianos hasta Oscar Masotta en los años sesenta, sin olvidar la tarea de Alberdi, Ingenieros y Korn¹⁸. En cambio, la "práctica teórica" difícilmente podría encontrarse en tradiciones "sin duda respetables" de los mapuches o pampas. No porque fueran inferiores a una cultura nacional que, como el "pensamiento salvaje" levistraussiano, opera por composición y yuxtaposición de fragmentos heterogéneos. La productividad del pensamiento se reveló en obras como el *Facundo* y *Radiografía de la pampa*, textos transidos por preocupaciones decisivas, que en los años ochenta Terán juzgaba interesantes porque cada uno a su modo había problematizado críticamente su propia época. Ese tipo de práctica intelectual no podía ser encarada con verdades absolutas, sino con una actitud democrática entendida como "dispersión de los poderes", con una "moral de la escasez" que evitara la reproducción autoritaria de lo Mismo. Ello suponía también renunciar al "emanatismo romántico" de un fundamento original. En otra dirección, Terán aspiraba a que la filosofía hiciera una contribución a la dicha "de los hombres", pero sobre todo al aprendizaje a partir

¹⁸Terán, Oscar, (1985) "¿Filosofía latinoamericana?", en *La Razón Cultura*, 25 de agosto (incluido en 2006).

de los años hacía poco transcurridos (“el pasado inmediato”) en los que se habían revelados pulsiones “demasiado argentinas” del culto de la muerte y el deseo de aniquilación del otro.

Conclusiones

El objetivo del desarrollo argumentativo de este breve escrito consistió en mostrar el escepticismo de Oscar Terán hacia los sintagmas “filosofía argentina” y “filosofía latinoamericana” como partícipes de una actitud intelectual de mayor alcance. En efecto, la formación de un programa de historia de las ideas en Terán nació del seno de su postmarxismo por pluralización en el que las anteriores convicciones marxistas fueron desplazadas respecto de cualquier pretensión de totalidad, y preservadas como una más de las teorías disponibles en una “caja de herramientas”. Si esa caja de herramientas se atenía a las indagaciones históricas es porque las preocupaciones del pensamiento teórico en la Argentina y en América Latina se encontraban siempre situadas, contaminadas y hallaban en ese suelo impuro la posibilidad de una productividad en la interrogación de lo real.

El pluralismo del Terán de los años ochenta y noventa afirmaba una cautela sistemática contra los excesos de las ideas transformadoras, que durante las décadas de los sesenta y setenta habían revelado que los sueños revolucionarios de la razón coadyuvaron a la creación de monstruos. De tal modo (no me he detenido sobre este tema), hubo una “violencia de las ideas” que apresaron los cuerpos y pensamientos de una generación. Reflexionar críticamente sobre esa experiencia juzgada catastrófica, y los hilos de continuidad que la vinculaban con una historia de mayor duración en las violencias nacionales, dio paso al tema de la “ideología argentina”, el gran tópico de estudio en Terán.

Las advertencias de Terán contra los deslizamientos originalistas de las aspiraciones a construir una filosofía propia, fuera argentina o latinoamericana, sin embargo no resignaban la tarea filosófica. Por el contrario, la historia crítica

de las ideas constituía el aporte cívico y académico de la filosofía en espacios culturales como los latinoamericanos, que por razones históricas estaban desprovistas de tradiciones "universales". Hacer filosofía en América Latina consistía entonces en repensar la deriva de las ideas, exentas de deseos de originalidad intransferible, para destacar en sus nomadismos, préstamos, traducciones y modernizaciones, las facetas creativas y democráticas (es decir, pluralistas) de esos tránsitos intelectuales y, también, las facetas autoritarias. En otras palabras, Terán meditó sobre las consistencias democráticas y autoritarias de las ideas para diseñar un proyecto de investigación historiográfico en el que latía viva su identidad como filósofo.

El acento puesto sobre las pertenencias históricas del pensamiento en Terán comparte con el propio Terán una vigorosa impronta historicista. Pero a la vez, esa impronta conduce a reflexionar cuánto debía Terán a su época, a las redes intelectuales y políticas a las que se vinculó, al modo en que su generación tramitó una derrota política de gran magnitud, y a las vías en que quiso conservar una vocación crítica dentro de la izquierda intelectual.

¿Son esas las condiciones en que pensamos hoy, en que enfrentamos los renovados desafíos del quehacer intelectual? Temo que el mundo de ideas y sentimientos donde el Terán postmarxista forjó sus posturas teóricas y programas de investigación no pueden ser adoptados como evidentes, como carentes de exigencias de naturaleza diversa a las que el Terán maduro enfrentó. El cambio de época que experimentamos habilita un contexto diferente para acercarnos a la obra de Terán y de su generación intelectual para pensarla desde nuevas preguntas, con nuevos horizontes.