

# Consideraciones filosóficas en torno de la reforma del planisferio oficial

Andrés Fortunato

---

Nos dedicaremos a desarrollar una posición respecto a dos problemas que consideramos tan urgentes como inabarcables: en primer lugar, la necesaria justificación de lo que el título de este trabajo sugiere, esto es, si efectivamente se puede hablar de problemas filosóficos en decisiones políticas; en segundo lugar, cuáles son esos problemas filosóficos que suscita la decisión que nos convoca en este caso en particular.

» Decisión política, concepto filosófico, realidad histórica, Hegel, América Latina

---

Un meridiano decide la verdad.

Pascal, 1669.

El problema de la relación entre la filosofía y la política suele plantearse en términos de utilidad. Hay un lugar común en la filosofía contemporánea, pero de orígenes bien antiguos, que ubica a la filosofía dentro del espectro de la inutilidad y a los asuntos económicos, sociales y políticos dentro del espectro de la utilidad. Ya sea porque se piensa a la filosofía como un ejercicio del pensar “auténtico”, como un diálogo en el que prevalece la racionalidad, como un tipo específico de literatura, como la búsqueda de la verdad o como una reflexión retórica, en todos estos casos la filosofía constituye un fin en sí mismo que se aparta por completo de lo que sucede en otras esferas y/o instituciones de la vida social, precisamente porque *no sirve*. Generalmente, este lugar común viene acompañado de una actitud crítica frente al dominio no filosófico de la utilidad. Piénsese en la categoría heideggeriana de “lo uno”, en el rechazo de la filosofía analítica a todo lo que no responde a ciertas reglas filosóficas (analíticas) de la racionalidad y la lógica, en la crítica deleuzeana al “movimiento general que ha sustituido a la Crítica por la promoción comercial” que “no ha dejado de afectar a la filosofía” (Deleuze y Guattari, 1993: 16), en la crítica de la escuela de Frankfurt a la razón instrumental o en todas las formas de superar lo que la filosofía llama la actitud natural o inmediata frente al mundo. Salvo algunas excepciones, incluso en los momentos en los que la filosofía se planteó la posibilidad de tener una relación que no sea de exterioridad con la política, en los 60’s y 70’s, a través del compromiso intelectual con la revolución y las identidades partidarias, esta relación se planteó en términos de utilidad.

A su vez, a partir de este lugar común se asume que la filosofía se identifica, sin más, con la crítica. Con esto no estamos repitiendo lo que los reaccionarios del siglo XIX le reprochaban al racionalismo ilustrado, esto es, que convertían a la filosofía en un método para atacar al Estado, para sembrar desorden social y reducir la política a las ideas universales que solamente puede tener el *individuo*. Por el contrario, creemos que la identificación de la filosofía con la crítica ya no implica una relación de completa negación con la autoridad y, por ende, un rechazo del orden social, como creían los reaccionarios del siglo XIX, porque no se comprende a sí misma como ejercicio de la libertad de pensamiento. La idea filosófica de que el sujeto puede ser libre a través de la razón supone una construcción positiva del modo en que esa libertad se realiza, supone una filosofía política que tenga espacio para la noción de institución. La filosofía contemporánea que se reconoce a sí misma como inútil puede constituirse a sí misma mediante

la completa y crítica negación de todo lo útil (todo lo capitalista) precisamente porque carece de ese momento positivo, ya que la política real e institucional se encuentra dentro de la gran bolsa epocal de la utilidad.

Sin embargo, durante la década inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial dos filósofos europeos cruzaron argumentos en torno a cuál debía ser la relación entre la búsqueda de la sabiduría (la filosofía) y la búsqueda de la mejor forma de convivencia posible (la política), a partir de la pregunta por cómo entender hoy un diálogo socrático, el *Hierón* de Jenofonte. Uno defendía a la contemplación como modo de hacer filosofía y el otro su involucramiento en los asuntos humanos; uno buscaba revitalizar el pensamiento clásico para pensar la política luego del fracaso del proyecto de la modernidad y el otro creía que la filosofía había llegado a su fin junto a la historia; uno formó un grupo de discípulos que, quizás irónicamente, luego tendrían una importante influencia en la política exterior de los Estados Unidos y el otro trabajó políticamente para la conformación de lo que luego se conocería como Unión Europea; uno criticaba duramente la reducción de la razón al relativismo de la situación y el otro criticaba sin cuartel los peligros que el formalismo de una razón *abstracta* podía ocasionar en la realidad; uno era spinozista y el otro hegeliano. Leo Strauss y Alexander Kojève tuvieron quizás uno de los debates más importantes de la filosofía política del siglo XX, completamente desestimado por comentaristas e historiadores de la filosofía. Recordamos este debate precisamente porque allí encontramos una forma diferente de plantear el problema al que nos referimos. Strauss concuerda (1991: 212) con Kojève respecto a lo que serían los fundamentos metafísicos del problema: si la filosofía es efectivamente una esfera completamente autónoma (una República de las letras o un jardín), entonces “uno debe aceptar que el Ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico consigo mismo, y que es completamente revelado por toda la eternidad en y por una inteligencia que es perfecta desde el inicio, y que esta revelación adecuada de la totalidad atemporal del Ser es, entonces, la verdad. El hombre (el filósofo) puede participar en cualquier momento de esta verdad” (Strauss, 1991: 151). Por el contrario, “si uno acepta el ateísmo radical hegeliano de acuerdo al cual el Ser en sí mismo es esencialmente temporal (Ser = Devenir) y se crea a sí mismo en tanto está discursivamente revelado en el curso de la historia (o como historia: Ser revelado = Verdad = Hombre = Historia), y si uno no quiere hundirse dentro del relativismo escéptico que arruina la idea de la verdad y así la búsqueda de la filosofía, entonces tiene que huir del absoluto aislamiento (...)”; “Para revelar el Ser, el filósofo debe, por el contrario, ‘participar’ en la historia (...)” (Strauss, 1991: 152).

Desde nuestro punto de vista, partiendo de aquí podemos replantear nuestro problema, ya no en términos de utilidad, sino en términos de la *realidad histórica* de los conceptos filosóficos (aun a pesar de que Kojève tiene en mente la utilidad política del consejo filosófico y Strauss su inutilidad). No lograremos comprender para qué sirve el quehacer filosófico si no comprendemos antes cuál es el estatuto histórico de aquello con lo que la filosofía trabaja (con todas sus formas de pensar desde la argumentación hasta la literatura, pasando por la intuición), independientemente de la referencia o la representación, es decir, independientemente del problema epistemológico de la verdad. Así, la ‘participación’ de la que habla Kojève no se traduce en un activismo oculto o en un ‘tomar partido’. Más bien refiere a la preindividualidad de los conceptos filosóficos, a su participación operativa en el devenir de una época, independientemente de su letra. Si bien esto implica revisar el postulado de que la filosofía se ocupa de la normatividad y ésta, a su vez, es independiente de la facticidad y, por ende, de la historia, no nos ocuparemos de esta cuestión en este trabajo, por razones de espacio. Igualmente es preciso señalar que, si seguimos este camino hegeliano, entonces estamos

dejando de lado lo que algunos llaman la “ley de Hume” (que no es una ley e incluso es discutible si Hume sostuvo esa posición), esto es, que los juicios normativos no pueden derivarse de los juicios fácticos.

Los estudios provenientes de la historia alemana de los conceptos, que concluyen en que la historia es un concepto específicamente moderno que surge en un momento de ruptura (llamado *Sattelzeit*) con la *historia magistra vitae*, no sólo muestran de qué forma la historia deja de comprenderse a la luz de una temporalidad dependiente de un núcleo inamovible de leyes cuyo paradigma provenía de la filosofía de la naturaleza,<sup>1</sup> sino que también muestran la genealogía de la *historicidad* de la filosofía. En la medida en que la historia comienza a ser *Geschichte*, esto es, no narración sino decurso real de acontecimientos, comienza también a hacerse una filosofía de esa *Geschichte* y, por ende, comienza a comprenderse que ese decurso temporal de acontecimientos incluye conceptos. Llegamos al *idealismo alemán*. Y Koselleck dice: “En la medida en que la historia (*Geschichte*) convergió como evento y representación, se sentó la base lingüística para el punto de inflexión trascendente que conducía a la filosofía histórica del idealismo. La *Geschichte* como contexto de acción fue incorporada a su conocimiento” (2004: 32). Esto encuentra una clarísima y conocida expresión en la filosofía hegeliana. Pero el hecho de que todo lo real-histórico sea racional para Hegel no implica que lo sea de forma expresa, no implica que sea consciente (si por “conciencia” entendemos intencionalidad y no proceso). En realidad implica lo contrario: es porque nadie mira al pasado para aprender, porque los gobernantes de otras épocas no pueden enseñarnos nada, porque cada generación debe cometer sus propios errores, que la realidad es racional. *Todo lo real es racional* significa que en la historia de los acontecimientos políticos operan conceptos que no podemos comprender *a priori* porque debemos experimentarlos antes de hacerlo, porque lo racional se nos presenta a través de la experiencia. Eso y no la influencia de un titiritero divino en los muñecos humanos es la *astucia de la razón*.

La influencia de Carl Schmitt en la génesis de la historia de los conceptos alemana es conocida y ha sido estudiada (Mehring, 2000). Una de las principales consecuencias que Koselleck señaló, sobre todo en su obra *Crítica y crisis*, de lo que aquí llamamos “historicidad de la filosofía” es la politización de los conceptos. Pero cuando Schmitt dice que “la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de organización política que esa época tiene por evidente” (2009: 44) no está diciendo que la filosofía puede ser reducida a una posición política respecto a la coyuntura de su época, así como la “patogénesis del mundo burgués” que realiza Koselleck (1973) no es una reducción de las ideas de la ilustración a un conflicto político con el absolutismo. Por lo contrario, de lo que se trata es de dar cuenta del horizonte problemático del que surge tanto la “imagen metafísica” como la organización política de una época. Ese horizonte problemático es previo a la conformación de la filosofía como obra escrita e, incluso, también a las organizaciones políticas. Pero, ¿qué es lo que comparten? ¿Cómo pensar ese ‘horizonte problemático’?

Con el surgimiento de la doctrina moderna de la razón de Estado a través de la recepción de la filosofía política del renacimiento, se comienzan a plantear una serie de problemas relacionados a qué es hacer política o qué es lo político. Es lo que mucho tiempo después empezamos a llamar

---

<sup>1</sup> “Hasta el siglo XVIII, el curso y el cálculo de eventos históricos cubierto por dos categorías naturales de tiempo: el ciclo de las estrellas y los planetas y la sucesión natural de gobernantes y dinastías.” (Koselleck, 2004: 37)

*realismo político*, es decir, la postulación de que existe una *realidad* de la política independiente de toda posición partidaria, ideológica o doctrinaria, de que hay un modo de hacer política que es compartido por todos los que se ven involucrados en ella, por más diferencias que tengan en su modo de concebirla (sea como diálogo, como conflicto o como persuasión)<sup>2</sup>. Esa realidad política no es moral, no es teológica, no es científica. Tampoco puede entenderse como una mera aplicación de la normatividad, porque tanto las decisiones políticas como la dimensión de la normatividad pertenecen a la misma dimensión *real*, así como no puede reducirse la normatividad a la decisión, porque ésta no crea la realidad política. No es nuestro objetivo esclarecer cuál es la forma que esa realidad política debe tomar, si bajo la lógica amigo-enemigo o bajo la lógica de la deliberación, para tomar dos ejemplos paradigmáticos. Nos alcanza con probar que la política tiene una realidad. Pero todavía nos falta probar que esa realidad está mediada conceptualmente, que no es una ciega lucha por el poder o un continuo choque de fuerzas. Pues bien, el realismo político se encuentra estrechamente vinculado a la noción típicamente moderna de historia que, como ya hemos dicho, reconoce la racionalidad de la historia o la necesaria conceptualización que cada época hace de sí misma no porque suponga que la historia ‘refleja’ un núcleo duro y platónico de ideas eternas, sino porque acepta la historicidad de esos conceptos. La historia de esa realidad política no es la historia de los enfrentamientos entre grupos con intereses particulares, es la historia de cómo ciertas luchas pertenecen a algunos momentos porque esos momentos se plantean ciertos problemas. Ahora bien, esto no quiere decir que la filosofía pueda ser reducida por completo a la historia. De hecho, es porque los conceptos filosóficos mantienen una distancia respecto de su época que se puede pensar el cambio y, por ende, la historia. Por un lado, como dice Nietzsche y Koselleck retoma, los conceptos no tienen historia (Koselleck, 2004: 85), porque sólo lo que no es definible la tiene. Pero, por otro lado, los conceptos son los problemas que permiten replantear nuevos desafíos al *statu quo*. Es esta diferencia la que permite escapar tanto a la densa bruma del historicismo como a la rígida pared del normativismo.

Para terminar este esbozo de posicionamiento respecto a nuestro problema, tenemos que señalar otra de las razones por las cuales ese horizonte problemático que comparten las decisiones políticas con la filosofía no es una unidad de sentido que reduce los conceptos ya sea a su relatividad histórica o a una evolución regida por normas a-históricas. El horizonte no puede ser pensado bajo la dicotomía individuo-comunidad, sino bajo una noción que leemos en Spinoza, pero también en Hegel: la *transindividualidad*.<sup>3</sup> Tanto un término como el otro conducen a las aporías que terminan oponiendo normatividad y facticidad (el historicismo ha sido siempre asociado a una idea fuerte de comunidad y el normativismo a una idea fuerte de individuo). Si el horizonte es de la comunidad o de la razón universal a la que accede el individuo, entonces el problema es que deja de ser problemático, deja de tener la capacidad de mutar por sí mismo. La realidad de los conceptos no puede ser meramente comunitaria al modo de todas las versiones del platonismo, ni universal/individual, al modo de todas las versiones del liberalismo. Debe poder pensarse en términos de procesos y relaciones.

\* \* \*

---

<sup>2</sup> Por lo menos inicialmente, eso es el realismo político. Su transformación en *Realpolitik* obedece a un paso que no se sigue de lo que aquí estamos diciendo y que implica que esa realidad se reduzca a una técnica de lucha por el poder, en un mero dominio de medios sin fines, en un conflicto de intereses que provienen de otras esferas diferentes a la política.

<sup>3</sup> Este es un término que no se encuentra en las obras de Hegel y Spinoza, sino que proviene originalmente de G. Simondon (2009), que E. Balibar (2009) rastrea en la obra de Spinoza y que nosotros encontramos también en Hegel.

Pasemos al segundo problema que nos convoca: la reforma del planisferio oficial. Esta reforma surgió a partir de la aprobación de la ley 26.651 que establece la obligatoriedad del uso del mapa bicontinental de la Argentina en todos los niveles educativos. A raíz de este evento, el Instituto Geográfico Nacional que, por la ley 22.963, es el organismo responsable de la confección de la cartografía oficial de la Nación, inicia el conocido proyecto de reforma de la proyección, ya no del mapa de Argentina, sino del planisferio. En primer lugar, es preciso entender qué está implicado en algo que puede parecer obvio, pero encierra cierta complejidad: ¿por qué es una decisión política y no otra cosa? Si bien la geografía utiliza criterios científicos para trazar sus mapas, las razones por las que, en última instancia, un territorio determinado sea representado de la forma que sea no se basan en esos criterios. Aun cuando la actualidad del concepto de Estado esté hoy en día en discusión, todo sistema político (y sobre todo el Estado) tiene un territorio. Pero, por supuesto, con “territorio” no nos referimos sólo a las formaciones naturales, al sustento físico de las relaciones políticas, nos referimos también a la representación del territorio, que, en realidad, forma parte del mismo. No existe territorio que carezca de concepto de sí mismo. Se puede trazar una historia de lo político a partir de las mutaciones de estas representaciones. Schmitt lo hizo en sus textos tardíos. Pero esta historia no se reduce a lo social, debe también comprender una historia conceptual. Las filosofías políticas de Hobbes y Locke, por ejemplo, no son ideas transportables mediante argumentos a cualquier momento de la historia, corresponden a un horizonte problemático abierto, precisamente, por la conquista de América. El estado de naturaleza, aun cuando haya cierto consenso entre los comentaristas respecto a su ficcionalidad, tenía para ambos autores una clara referencia en América (Schmitt, 1974: 64-65). La línea que separaba el estado de naturaleza americano del *Jus Publicum Europeum* debía existir para que éste último descomprimiera sus tensiones de poder del otro lado. El largo proceso de transformación de ese horizonte que culmina en la globalización ha terminado por desdibujar esas líneas de separación y, por ende, aquellos espacios de paz entre Estados. Esto es lo que ha llevado a algunos autores a decir que la excepción que antes era completamente exterior a la normalidad de los Estados ahora se encuentra al interior de ella.<sup>4</sup>

En la demarcación de esa *realidad* de lo político que enlaza normatividad y facticidad, la representación del territorio ocupa un lugar central. Profundizamos, entonces, nuestra afirmación inicial: el cambio de mapa es una decisión política precisamente porque toda decisión política se basa en última instancia en un mapeo territorial. Y ese mapeo varía de acuerdo a los fines que el sistema político se proponga, no de acuerdo a los medios que disponga, esto es, a la tecnología. La representación territorial corresponde a una situación de poder, lo cual no quiere decir que se reduzca a la fuerza, sino a la legítima autoridad que garantiza la aplicación de la ley en un territorio dado. Sólo en la medida en que existen esos límites hay legitimidad (puede haberla en mayor o menor medida), porque el poder necesario para que ésta se vuelva concreta y no meramente *ideal*, debe tener extensión. La única manera de que una representación territorial corresponda a una situación de pura fuerza sería que carezca de mapas, es decir, que no haya representación territorial. Cuando una sociedad carece

---

<sup>4</sup> “(...) El proceso (que Schmitt describió cuidadosamente y en el cual vivimos hoy en día) que comenzó a volverse notorio en la primera guerra mundial, a través del cual el vínculo constitutivo entre la localización y el orden del viejo *nomos* ha sido roto y todo el sistema de limitaciones recíprocas y reglas del *Jus Publicum Europeum* cayó en ruinas, tiene un fundamento oculto en la excepción soberana. Lo que sucedió y sigue sucediendo ante nuestros ojos es que el espacio ‘jurídicamente vacío’ del estado de excepción... ha transgredido sus límites espaciotemporales y, desbordándose, está comenzando a coincidir con el orden normal, en el que todo vuelve a ser posible.” (Agamben, 1998: 37-38)

de noción del territorio que ocupa en el mundo, no tiene idea de los límites y el alcance del poder que encarna la racionalidad política y, por eso, mismo, carece de racionalidad política. Por eso es que las versiones más radicales del anarquismo tienden a identificarse con el nomadismo, por eso es que cuando los aztecas perdieron el control de su territorio, perdieron también su imagen. Pero también por eso es que el desarrollo del liberalismo sostuvo una tendencia cada vez más potente a lo que Schmitt llama la “unidad del mundo”, a la globalización y, en consecuencia, al desdibujamiento del territorio. Si definimos al liberalismo a partir de su espíritu despolitizador, esto es, a partir de su tendencia a trasladar las relaciones políticas (de representación) a relaciones económicas (de libre competencia), entonces se entiende su vínculo conceptual con la tecnocracia global.

El cambio del planisferio oficial es, entonces, una decisión eminentemente política justamente porque pone en juego toda esta problemática, porque pone en la agenda pública la discusión acerca de nuestro lugar en el mundo, porque desnaturaliza la imagen que tenemos de ese lugar y lo pone al servicio de la construcción de una identidad política y no meramente técnica o económica. A su vez, esta decisión no es un hecho aislado en la historia reciente de Argentina en particular y de América latina en general; independientemente de las diferentes posiciones políticas respecto a la coyuntura, es innegable que los Estados latinoamericanos se encuentran en un proceso de recuperación de su capacidad de llevar a cabo políticas públicas con autonomía de los organismos internacionales y de regular al sector privado (tras muchos años de dictaduras y de liberalización de la economía). Por otro lado, también es innegable que este proceso acompaña el fin de una etapa de fragmentación política en la historia de América latina y el comienzo de un ciclo marcado por las alianzas interestatales que tienden cada vez más a conformar un bloque regional. Ahora, ¿significa esto que podemos decir, sin más, que el Estado moderno que muchos declararon finiquitado resurge a través de América Latina y su rechazo a las lógicas liberales que tienden a subsumir la política a la economía? ¿Es esa la única forma de pensar la soberanía o, incluso, la única acepción de la palabra “Estado”? Más importante aún: ¿es la que se corresponde con nuestra situación histórico-conceptual?

La respuesta obvia: no. La respuesta no tan obvia: si los conceptos no se reducen a sus palabras, entonces la palabra “Estado” puede referir a un concepto no completamente desarrollado, puede tener un sentido diferente al que tuvo en sus distintas etapas desde el barroco europeo, un sentido latinoamericano. El debate iniciado por R. Schwarz (2000) en torno a las “ideas fuera de lugar” en América Latina y la crítica a la historia clásica de las ideas que piensa los conceptos políticos latinoamericanos como desviaciones de los originales (bajo la dicotomía centro-periferia) marca la cancha de esta problemática. Aunque, como señala E. Palti, el modo en que Schwarz plantea el problema no deja de remitir a la lógica centro-periferia. Así:

si bien nunca las ideas están ‘fuera de lugar’ (puesto que el significado de las mismas no preexiste a sus propias condiciones de inteligibilidad), éstas están, al mismo tiempo, siempre ‘fuera de lugar’ (dado que todo sistema alberga protocolos contradictorios de lectura); más precisamente, las mismas se encuentran ‘siempre parcialmente desencajadas’ (Palti, 2007: 302).

Sin embargo, existen perspectivas que no tienen en cuenta esta problemática y nos pintan una historia que sigue la trayectoria de lo que llaman la decadencia del *Estado moderno*. Nos referimos, sobre todo, a las teorías políticas de los países antes llamados “centrales”, que nos presentan un mundo moderno en ruinas. Desde ese punto de vista, se nos ha dicho que la representación de las relaciones políticas globales o los posicionamientos externos de los Estados se encuentran marcados, hoy en día, por una crisis que a esta altura ya pareciera ser

permanente. El fin del Estado, la crisis de la democracia, la desterritorialización, las transformaciones en la forma del poder (de visible y público a invisible y empresarial), la complejización de la economía, el desvanecimiento de las fronteras entre lo público y lo privado, el multiculturalismo y la sociedad civil global, darían como resultado la completa destrucción de los conceptos políticos modernos que giran, principalmente, en torno a un eje: la soberanía. Paradójicamente, en ese contexto emergería una suerte de absolutismo abstracto mucho peor que el tipo de absolutismo asociado con la soberanía: la inmanencia mercantil de lo social (donde siempre prevalece el más fuerte, ya que no hay un tercero que dirima los conflictos). Este tipo de diagnóstico es utilizado tanto por el pesimismo conservador como por el optimismo radical. El fin de la idea *Estado moderno* coincide, para esta línea de pensamiento, con el fin de la política tal como se había planteado en occidente, esto es, como la neutralización del conflicto a través de la instauración de un tercero superior a las partes de la sociedad que reúna en sí el monopolio legítimo de la fuerza y la interpretación de la ley. Si el Estado ha llegado a su fin, o bien sería preciso crear una política post-estatal, o bien sería preciso conservar aquellos vestigios que todavía permiten ponerle un freno a la violencia desatada de la anti-política (cuya principal expresión sería, de acuerdo a algunos exponentes de ese punto de vista, el terrorismo). Ahora bien, el alcance de estos discursos se encuentra limitado por las realidades de Europa y Norteamérica. Es manifiesta la imposibilidad de comprender los procesos políticos, no sólo de América Latina, sino también de Europa del este y Asia (piénsese en las transformaciones conceptuales que provoca la creciente hegemonía de un Estado tan particular como China) a la luz de esos esquemas de pensamiento. En los comienzos del siglo XXI, aquel informe que la comisión trilateral publica en 1975 (Crozier, Huntington y Watanuki, 1975) sobre la crisis de la democracia (cuya principal causa era un “exceso de democracia”) se ve completamente desmentido por muchos de los procesos democráticos de América Latina, aun cuando haya habido que resistir seis intentos de golpes de Estado en menos de diez años (Venezuela, Haití, Bolivia, Honduras, Ecuador y Paraguay).

Frente a este problema, la filosofía política ha oscilado entre el intento romántico de definir las particularidades que definirían lo latinoamericano y criticar la posibilidad de una filosofía situada en la región defendiendo una versión un poco pobre del universalismo europeo. O bien se ha hecho filosofía *sobre* Latinoamérica o bien se ha negado toda particularidad espacio-temporal (político e histórica) a partir del ejercicio de la argumentación y/o exégesis textual que restringe su problemática a todo aquello que no es histórico y, por ende, carece de presente, carece de temporalidad. Y sin embargo, es inevitable que nos emerja la sospecha de que ambos extremos participan de una relación que ninguno reconoce como tal, de que forman parte de un dilema que no logran discernir, precisamente porque hablan un lenguaje de términos y no de relaciones. Nos referimos al dilema del colonialismo: la filosofía latinoamericana estaría condenada a pensar lo particular mientras que lo universal pertenece a una forma de pensar exclusiva de la tradición europea. Lo cual es paradójico en ambos casos: por un lado, la filosofía latinoamericana se niega a sí misma el derecho a pensar lo universal (se piensa de forma colonial), por el otro, la filosofía “occidental” deja de ser universal en tanto es occidental y occidental en tanto es universal.

El nuevo planisferio como imagen de nuestro horizonte político-conceptual pone en evidencia la vanidad de esta dicotomía de la filosofía latinoamericana. No se trata de construir una filosofía anclada en particularidades antropológicas o geográficas, así como tampoco se trata de pensar conceptos de forma deshistorizada, abstracta; de lo que se trata, por lo contrario, es de pensar normativamente, esto es, cómo debe ser el mundo, pero en virtud del horizonte problemático

que se nos presenta. La decisión política del Instituto Geográfico Nacional nos enfrenta al desafío de pensar qué concepto de soberanía acompaña la nueva imagen del mundo proyectada; cuál es el tipo de Estado que surge en contraposición a la globalización despolitizante. Como en la proyección oficial, la filosofía no puede ser sólo representación de sí misma (sea periférica o esencialista), tiene que ser una representación del mundo que, en todo caso, hace manifiesta una mirada latinoamericana. El desafío, desde el momento en que comenzamos a decidir sobre el lugar que ocupamos en el mundo, es pensar ese mundo.

## Bibliografía

- » Agamben, G. (1998). *Homo Sacer. Sovereign power and bare life*, trad. D. Heller-Roazen. California, Stanford University Press.
- » Balibar, E. (2009). *Spinoza: de la individualidad a la transindividualidad*, trad. A. Torres. Córdoba, Brujas.
- » Crozier, Huntington, Watanuki (1975). *The crisis of democracy*. New York, New York University Press.
- » Deleuze, G., Guattari, F. (1991). *¿Qué es la filosofía?*, trad. T. Kauf. Barcelona, Anagrama.
- » Koselleck, R. (2004). *Futures Past*, trad. K. Tribe. New York, Columbia University Press.
- » — (1973). *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt, Suhrkamp.
- » Mehring, R. (2000). “Carl Schmitt and his influence on historians” en *Cardozo review of law*, Vol. 21, nº 5-6, 1653-1665.
- » Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, trad. P. Ires. Buenos Aires, Cactus.
- » Strauss, L. (1991). *On tyranny*. Chicago, Chicago University Press.
- » Schmitt, C. (2009). *Teología política*, trads. F. J. Conde y J. Navarro Perez. Madrid, Trotta.
- » — (1974). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*. Berlin, Duncker & Humblot.
- » Schwarz, R. (2000). “As idéias fora do lugar” en Schwarz, R. *Ao vencedor as batatas. Forma literária e processo social nos índios do romance brasileiro*. San Pablo, Livraria Duas Cidades, 9-32.
- » Palti, E. (2007). “Lugares y no lugares de las ideas en América Latina” en Palti, E. *El tiempo de la política, el siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires, Siglo XXI, 259-308.