

Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación

Three defining issues in Discussions of Latin American Philosophy of Liberation

Adriana María Arpini
UNCuyo – CONICET

Resumen: proponemos revisar tres cuestiones recurrentes entre quienes participaron de los debates iniciales de la filosofía latinoamericana de la liberación, en la década de los '70, en Argentina. Ellos son: en primer lugar, la cuestión del filosofar entre nosotros ¿cómo ha sido, cómo es, cómo debe ser?; en segundo lugar, el problema del método del filosofar desde nosotros; y finalmente la construcción de la propia genealogía de pensamiento. Las formas diversas en que estos asuntos fueron tratados, marcó profundas diferencias entre los protagonistas de aquellas disputas filosóficas. Estas diferencias podrían considerarse como un índice de la fecundidad de desarrollos posteriores.

Palabras clave: Filosofía latinoamericana de la liberación; Filosofar entre nosotros; Métodos del filosofar; Reconstrucción genealógica

Abstract: we propose to review three recurring questions among those who participated in the initial discussions of Latin American philosophy of liberation, in the '70s, in Argentina. They are: first, the question of philosophy among us has been how, how is, how it should be? Second, the problem of the method of philosophizing from us, and finally the construction of the genealogy of thought itself. The various ways in which these issues were addressed, marked profound differences between the protagonists of those philosophical disputes. These differences could be considered a fertility rate of subsequent developments.

Keywords: Latin American liberation philosophy, Philosophize among us; Methods of philosophizing; Genealogical reconstruction

Introducción

Sobre esta etapa del desarrollo de las ideas en la Argentina existen algunas interpretaciones lineales que consideran a la Filosofía de la Liberación como un desprendimiento de la Teología de la Liberación, cuyo hito significativo es la publicación del libro del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971. Año en que también se realiza el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, donde la Filosofía de la Liberación tuvo una de sus primeras manifestaciones públicas (Terán, 2004). Sin embargo, es necesario reconstruir en su diversidad el conjunto de voces que entonces se expresaron y que se volcaron especialmente en publicaciones colectivas –libros y revistas–, aunque también se editaron textos completos en formato de libro de algunos autores que animaron el debate¹.

Estas publicaciones dan cuenta de una forma novedosa de practicar la filosofía, caracterizada por una voluntad de partir de la propia situación socio-histórica y por una crítica del academicismo, pero al mismo tiempo con profundas diferencias entre sus cultores.

Aunque en ciertos casos resulta difícil marcar el límite entre teología y filosofía de la liberación. No se trata de un simple pasaje de la primera a la segunda. La filosofía de la liberación nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos, cuyos antecedentes pueden remontarse al célebre texto de Juan Bautista Alberdi "Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades" (Montevideo, 1840), tal como lo señaló Arturo Andrés Roig en un artículo que se publicó en 1970, "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi", (en: *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, 6 (1970): 117-128).

¹ Entre las publicaciones colectivas se destacan la Revista *Nuevo Mundo*, los volúmenes 28 y 29 de la revista *Stromata*, de los años 1972 y 1973 respectivamente, así como en el volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973). En 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En ese mismo año se publicó otro libro colectivo con el título *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeyro, 1975). Algunas obras individuales de esta época son las de Arturo Roig, *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972), de Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volúmenes I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974), de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (Buenos Aires, ICA, 1973), de Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca, Sígueme, 1976), de Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires, Castañeda, 1978), entre otras.

Ciertas expresiones de la filosofía latinoamericana de la liberación están ligadas al pensamiento social progresista, apropiándose de las ideas que se manifestaron en esferas diferentes, tales como la teoría del "colonialismo interno", la "teoría de la dependencia". Las cuales pusieron al descubierto los mecanismos del neocolonialismo económico y del endeudamiento, desenmascarando los intereses de poder de las clases dominantes. Asimismo la *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire (Montevideo, Tierra Nueva, 1970), el movimiento católico progresista, las expresiones de la literatura y el arte, contribuyeron a realizar el diagnóstico de la sociedad.

No podemos dejar de señalar el impulso que cobró el cuestionamiento acerca de una filosofía latinoamericana a partir de la polémica sostenida entre Augusto Salazar Bondy (Perú, 1925–1974) y Leopoldo Zea (México, 1912–2004), a través de sus respectivas obras *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México, Siglo XXI, 1968) y *La filosofía americana como filosofía sin más* (México, siglo XXI, 1969), en las que se ponía en cuestión y al mismo tiempo se buscaban respuesta a los problemas de la existencia y el carácter normativo de una filosofía latinoamericana propia. Si bien estas problemáticas y otras relativas a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, etc. venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de los '60, podemos señalar como ámbito de gestación de la Filosofía de la liberación a las "Semanas Académicas" de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969, que se continuaron en los años siguientes, hasta 1974. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. De estas discusiones participaron jóvenes profesores universitarios, opositores a la dictadura militar, que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una reforma universitaria a la altura de los tiempos. Pronto el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América. En México, en torno a las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas²; en Bogotá, Colombia, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA), se enfrentó una profunda crisis de las prácticas pedagógicas universitarias,

² De esta época son las siguientes obras de Abelardo Villegas: *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, siglo XXI, 1972, *Cultura y política en América latina*, México, Extemporáneos, 1978. Además de la ya mencionada *La filosofía americana como filosofía sin más*, otras obras más influyentes de Leopoldo Zea correspondientes al período son: *Latinoamérica, emancipación o neocolonialismo*, Caracas, Tempo Nuevo, 1971; *La esencia de lo americano*, Buenos Aires, Pleamar, 1971; *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974; *Latinoamérica: Tercer Mundo*, México, Extemporáneos, 1977, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

reconociendo que el pensamiento academicista, aislado de la vida real, no podía satisfacer las demandas espirituales de la juventud³. También en Perú, a partir del camino que dejó abierto Salazar Bondy, se intensificó la búsqueda y recuperación de un pensamiento propio⁴. En Chile se destaca la figura señera de Félix Schwartzmann, cuya obra, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología Filosófica*, publicada en 1950, constituye un importante antecedente del pensamiento filosófico liberador⁵. En Uruguay es señera la obra filosófico-historiográfica de Arturo Ardao, que abre "un intenso y extenso capítulo afortunadamente no concluido" en la vida intelectual de su país, tanto por lo que aportó a través de sus libros, como por la tarea realizada a través del semanario *Marcha*, desde su fundación en 1939 hasta su clausura por la dictadura uruguaya de 1974⁶.

Con respecto a las divergencias y contradicciones entre los que participaron del movimiento de Filosofía de la Liberación tal como se desarrolló en Argentina, procuramos avanzar en el señalamiento de las mismas teniendo en cuenta especialmente las publicaciones colectivas antes mencionadas. A nuestro entender, el primer estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a diversidad de posicionamiento internos y buscando establecer una tipología, es el

³ El planteamiento de la problemática puede apreciarse, entre otras, en las siguientes obras: Rubio Angulo, Jaime, *Introducción al filosofar*, Bogotá, UTSA, 1976; Rodríguez Albarracín, Eudoro, *Introducción a la filosofía: perspectiva latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 1981; Marquinez Argote, Germán, *Metafísica desde Latinoamérica*, Bogotá, UTSA, 1970; González Álvarez, José Luis, *Ética latinoamericana*, Bogotá, UTSA, 1978.

⁴ De Salazar Bondy, además del polémico libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, cabe mencionar: *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, Lima, Colección de Autores Peruanos, 1967; *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971; *Entre Escila y Caribdis*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1973; *Bartolomé o la dominación*, Buenos Aires, Ciencia Nueva, 1974. También pueden mencionarse el libro de Rivara De Tuesta, María Luisa, *Ideólogos de la emancipación peruana* (1970), y los artículos: "Estudios latinoamericanos e integración latinoamericana", en *Latinoamérica. Anuario de estudios latinoamericanos*, N° 12, México, 1979; "Filosofía e ideología en Latinoamérica y en Perú", en: *Actas del primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*, 1981. Los estudios americanistas más importantes de Miró Quesada, Francisco son: *despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, 1974; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, 1981; "Función actual de la filosofía en América latina", en Ardao, Arturo, et al., *La filosofía actual en América latina*, México, Grijalbo, 1976; "Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana", en *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. XXVII, N° 4, octubre / diciembre 1977. Cfr. Sobrerilla, David, *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*, Lima, Carlos Matta Editor, 1996.

⁵ Schwartzmann fue director de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile y redactor de la Declaración de Principios de esa universidad en el proceso de reforma universitaria. Cfr. Ibarra Peña, Alex (Compilador), *Homenaje a Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América*, Santiago de Chile, Bravo y Allende Editores, 2012.

⁶ El pensamiento uruguayo con vocación de liberación se vio enriquecido por aportes diversos tales como los de Mario Sambarino, Lucía Sala, José Luis Rebellato, entre otros. Cfr. Acosta, Yamandú, *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Montevideo, Nordam, 2010.

llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983). Allí se intenta una comprensión de las vinculaciones entre “Teoría de la dependencia”, “Teología de la liberación” y “Filosofía de la liberación”; se examinan las distintas corrientes de esta Filosofía atendiendo a tres ejes: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar, la concepción misma de la filosofía. Introduce una tipología que él mismo considera insuficiente y provisional, aunque válida para superar la visión homogeneizadora de la filosofía de la liberación. Diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional”; de ahí que muchas veces se haya identificado a la filosofía de la liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este grupo. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democráticos; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el *Manifiesto del grupo salteño* y en el *Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación* (Salta, 1974).

No obstante las diferencias entre estos jóvenes filósofos no se circunscribieron exclusivamente al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista. El concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación* permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, la Historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la modernidad, la mayor o menor proximidad a la tradición fenomenológico-hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), o a la tradición abierta por los filósofos de la sospecha, Marx, Nietzsche, Freud, y quienes en el siglo XX actualizan su legado (Escuela de Frankfurt, L. Althusser), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Tres cuestiones definitorias

A los efectos de presentar ordenadamente los principales temas en torno a los cuales se articuló el debate filosófico en los comienzos de la filosofía de la liberación, desarrollamos tres cuestiones que, a nuestro juicio, concentran los problemas más relevantes. Ellas son: en primer lugar, la cuestión del filosofar entre nosotros ¿cómo ha sido, cómo es, cómo debe ser?; en segundo lugar, la caracterización del método propio de una filosofía orientada por el afán de liberación; en tercer lugar, la construcción genealógica dentro de la cual se inscribe una filosofía liberadora según los distintos autores.

1. La cuestión del filosofar entre nosotros

La cuestión acerca de la función de la filosofía y su carácter normativo ocupó el centro de los debates en las semanas académicas de San Miguel. Se sentía la necesidad de revisar y transformar la práctica académica que Francisco Romero había caracterizado como "normalización" filosófica. Veamos algunos ejemplos.

En un trabajo sobre los prolegómenos para una filosofía de la liberación, Osvaldo Ardiles propone llevar adelante una investigación crítica de los supuestos ideológicos de la filosofía, entendiendo que esta enraíza en la problemática post-moderna originada por la situación histórico-social de Iberoamérica. Tal investigación crítica es entendida como una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía. De-STRUCCIÓN proviene del vocablo latino *struo* (reunir, juntar, ensamblar) y el prefijo *de*, que unido al término anterior significa desmontar, separar, discernir. Alude a la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena. La de-STRUCCIÓN se realiza en forma de una lectura crítico-dialéctica de la marcha del pensamiento filosófico a lo largo de nuestra historia. Para ello es necesario superar dos lecturas típicas de la modernidad: la mecanicista, según la cual las formaciones doctrinales son reflejos mecánicos de procesos "objetivos"; la idealista, que presenta la evolución filosófica como mera concatenación de sistemas conceptuales, escamoteando los nexos históricos concretos que articularon dichos sistemas.

En línea con el balance realizado por Augusto Salazar Bondy, Ardiles sostiene que la de-STRUCCIÓN arroja como resultados que en América indo-ibérica no existió una tradición filosófica autóctona que reúna las características de *propiedad, originariedad y originalidad*, esto es que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas, que hunda sus raíces en nuestro origen y que haya aportado nuevos enfoques o ideas al acervo cultural de la humanidad. Los períodos de

hegemonía filosófica y cultural española, anglo-francesa y norteamericana respectivamente, han mostrado la continuidad socio-cultural dada por la voluntad de dominio económico y político que orienta el ciclo de la modernidad. Al formar parte de una sociedad dependiente, nuestra labor filosófica acrítica y desarraigada fue igualmente dependiente. Frente a esto, el pensar situado tiene dos funciones sociales posibles: a) consolidar el *status quo* ocultando nuestra originariedad mediante maniobras distractoras orquestadas sobre problemáticas exógenas (la angustia, la náusea, el internacionalismo de la lucha proletaria, la defensa del Occidente cristiano, etc.); b) develar sub-versivamente lo cuidadosamente ocultado, a través de un logos que detecte los rasgos de la opresión y saque a la luz las causas profundas de nuestra dependencia socio-cultural. Se trata, pues, de reflexionar desde abajo, desde el polo del oprimido y de la periferia, exoyectando las categorías de la dominación y develando sus contradicciones estructurales. De oponer, a los valores de la opresión, los anti-valores de la liberación; a las normas de la dominación, las contra-normas del pensar negativo; a los cánones de la cultura vigente, los anti-cánones de la cultura popular. (Ardiles, 1973, 7 – 26)

Carlos Cullen, en su trabajo titulado "Descubrimiento de la nación y liberación de la filosofía", coincide en señalar que la filosofía está pasando un momento de profunda crisis entre nosotros, en razón de que se vive un momento histórico decisivo, de liberación de los pueblos; que este proceso histórico conlleva la ruptura del proyecto imperial y de la dependencia esclavizante de unos pueblos a otros; y que siendo la filosofía un producto histórico del proyecto imperial, ella es dependiente no por ser hecha por miembros de los pueblos dependientes, sino por ser filosofía. Interpreta la situación como una de guerra integral, en la que "el *frente filosófico* es un momento" de dicha guerra. Entiende que tanto los intentos ontológicos del "profetismo indígena", como los del "criticismo subdesarrollado" son formas ambiguas de una conciencia mimética. "Sin rostro en el futuro, porque siempre es «liberación», y sin rostro en el pasado, porque siempre es «crítica», ambos intentos coinciden en el rechazo de un presente impuro ... Ambas formas de conciencia se unifican en un *catarismo*⁷ político, ajeno a la forma y la sustancia del pueblo" (Cullen, 1973, 98). Le interesa mostrar que la liberación de la filosofía es posible por el descubrimiento de la nación a través de la ambigüedad de la

⁷ El *catarismo* es la doctrina de los cátaros (o *albigenses*), movimiento religioso de carácter gnóstico que se propagó por Europa Occidental a mediados del siglo X. Con influencias del maniqueísmo, afirmaba una dualidad creadora (Dios y Satanás) y predicaba la salvación mediante el ascetismo y el estricto rechazo del mundo material. La Iglesia Católica consideró heréticas sus doctrinas e invocó el apoyo de la corona francesa para lograr su erradicación violenta a partir de 1209. A finales del siglo XIII el movimiento, debilitado, entró en la clandestinidad y se extinguió poco a poco.

mediación. La conciencia filosófica es ambigua porque necesita de otro sujeto, el pueblo, para ser interpretada y apropiada. En su riqueza simbólica inmediata el pueblo se construye históricamente como Nación no-imperial. "La nación es liberación del pueblo de su inmediatez, y es liberación de la filosofía de la esterilidad de su mediación" (*Ibid.*, 100). De modo tal que el proceso de liberación no sólo es post-moderno, sino también post-europeo.

Para Enrique Dussel, tanto el pensar dialéctico –Hegel– como el ontológico –Heidegger–, en cuanto "pensar que piensa el pensamiento", llega hasta el límite del mundo, sin embargo él se propone demostrar que más allá de esta forma de pensar se encuentra un momento antropológico que permite pensar un nuevo ámbito filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad y la revelación de Dios, es posible describir el estatuto de la revelación del Otro. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad ni una mera negación de la teología, sino "una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica". (Dussel, 1973, 118). De Schelling recoge la indicación de que más allá de la ontología dialéctica de la identidad del ser y del pensar, se encuentra la positividad de lo impensable. La auténtica filosofía emerge desde la existencia, es decir de un acto de ser, un *prius* que había sido dejado de lado por Hegel a nivel de la conciencia. De Levinas, especialmente de la lectura de la sección "Rostro y sensibilidad" de *Totalidad e infinito*, recupera el hecho de que el Otro, antropológico y teológico habla desde sí y su palabra es un decir-se. El Otro está más allá del pensar, de la comprensión, del logos, del fundamento, de la identidad, es un *án-arjos*. Sin embargo, asevera Dussel, Levinas nunca pensó que el otro pudiera ser un indio, un africano o un asiático. El Otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido respecto de las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes.

También Dussel, en su artículo del primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, se ocupa de la filosofía política. Parte de una caracterización de la misma en el centro y en la periferia, como enfrentadas, una imperial y otra de liberación, e involucra, en la revisión histórica, el concepto de *pueblo*. Sostiene que mientras la ontología política europea moderna es imperial, la política de la periferia, de las naciones oprimidas, del "pueblo", de las clases trabajadoras es una política de liberación que parte de la Alteridad antropológica. En una meta-física de la *espacialidad* o de la alteridad *geopolítica*, América, y en especial sus países más oprimidos, son el *no-Ser* geográfico. La irrupción de la exterioridad geopolítica es la revolución de la liberación nacional, ya sea de la "Patria grande", América Latina; ya sea de la "Patria chica", cada nación latinoamericana. Ontológicamente la

frontera es el *ser*, el horizonte del mundo: abarcar, dominar, poseer como centro una frontera es la *com-prensión política del ser*. La "periferia" *no-es*, porque simplemente vale como ente, cosa, instrumento dominado. La toma de conciencia de su exterioridad es la irrupción positiva de su posición meta-física: el Otro que provoca. (Cfr. Dussel, 1975).

Por otra parte, la preocupación central del trabajo de Horacio Cerutti Guldberg en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* gira en torno de la posibilidad y necesidad de un ejercicio crítico del filosofar, entendido como filosofía política propia. Ello conduce a planteos acerca de la universalidad y especificidad del filosofar latinoamericano y de la vinculación entre teoría y práctica. Ahora bien, el sujeto no funda lo conceptual desde lo ideológico o supraconceptual, sino desde el seno mismo de la "vida" que es, en definitiva, el fundamento. Sólo de modo conceptual la realidad se nos patentiza, pero al mismo tiempo, hay en el conceptualizar un enfoque que oculta aspectos de la misma realidad. Un ejercicio filosófico crítico puede superar el nivel de la ideología negativa en cuanto aspira a ser, como resultado, una ideología positiva que colabora en la transformación de lo real. La tarea de una necesaria filosofía política consiste, entonces, en pensar nuestra praxis política, formular hábitos de trabajo, rescatar el sentido de una filosofía práctica o pensamiento de la acción o ideología en sentido positivo, por medio de una metodología que aproveche la *tópica* (en tanto dialéctica y retórica), la revise e instrumente para pensar la facticidad; y la *utópica*, en tanto categoría hermenéutico-crítica, para pensar un cierto futuro. La filosofía política trata de desentrañar la lógica de la actividad política del presente, teniendo en cuenta que el futuro "no es del cosmos, sino de mi siglo, mi país y mi existencia", como sostiene F. Fanon. (Cfr. Cerutti Guldberg, 1975).

En síntesis, los ejemplos mencionados ponen de manifiesto el *nuevo estilo de filosofar* que se desarrolla como expresión de específicas necesidades de liberación, entendida ésta como lucha contra el fenómeno estructural de la dependencia. Ahora bien, las diferencias surgen cuando se trata de explicar el modo de llevar adelante esa lucha.

Para Ardiles, la ruptura de la dependencia requiere un filosofar orgánicamente popular que permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación. La dicotomía opresor – oprimido se expresa filosóficamente en la oposición entre la filosofía academicista europea y la filosofía latinoamericana de liberación, cuyos sujetos son respectivamente la razón imperial y las masas populares. Frente a estos pares contradictorios sólo cabe optar. Parece no haber una salida superadora de la contradicción, sino una decisión por la cual uno de los

opuestos se sobrepone frente al otro, en sentido inverso, aunque estructuralmente semejante, al que se otorgó en el siglo XIX a la dicotomía "civilización – barbarie".

Para Cullen, la filosofía misma es un producto del proyecto imperial y su liberación sólo es posible por el descubrimiento de la Nación, por cuya mediación el pueblo se libera de la inmediatez y la filosofía de su esterilidad. La oposición queda planteada entre la filosofía, como proyecto imperial moderno y europeo, por un lado, y el pueblo construido como nación no-imperial, por otro lado. Ambos términos de la oposición son abstractos, y en cuanto tales, dificultan la posibilidad de apreciar matices, diferencias y contradicciones en su interior, con pérdida de la riqueza en el análisis.

También el artículo de Dussel presenta un juego de dicotomías. A propósito de una caracterización geopolítica, introduce la oposición entre centro y periferia, que se corresponden con una ontología política del centro o imperial y otra de la periferia o de liberación. La frontera entre ambas es la que separa al *Ser* del *no-Ser*. La posibilidad de irrupción desde la exterioridad depende de una toma de conciencia que involucra al *pueblo*, como periferia, como oprimido. El modo de superar la dicotomía será asunto de otros escritos de Dussel a propósito del método de la filosofía de la liberación, la ana-dialéctica, que veremos más adelante. Cabe mencionar, además, que al asumir la indicación schellingniana de que más allá de la dialéctica de la identidad se encuentra la positividad de lo impensable, Dussel formula el concepto de alteridad como apertura a lo otro, al Otro, diferente.

Por otra parte, Cerutti Guldberg retoma la diferenciación entre filosofía e ideología, reconociendo en esta última un aspecto negativo, como "falsa conciencia", pero también un aspecto positivo como conjunto de ideas que orientan la praxis. En este nivel decisional se abre la posibilidad de pensar una *filosofía política* que, entendida como auténtica superación dialéctica, presiona sobre los límites de la clausura del presente y propone categorías crítico-hermenéuticas con suficiente potencialidad creadora como para permitir la emergencia de posibilidades futuras, que constituyan alternativas genuinas de transformación socio-política.

2. El método del filosofar

Un problema no menor fue la caracterización del/los método/s propios de un filosofar para la liberación. Entre las varias propuestas que fueron conformándose a principios de los '70, nos interesa detenernos en aquellas que se elaboraron a partir de una crítica de la filosofía moderna y, en particular, de los supuestos de la

dialéctica hegeliana. En esta línea encontramos las propuestas de Julio De Zan y Arturo Roig. Por otra parte, se ensayaron potencialidades metodológicas de base fenomenológico-hermenéuticas, como en el caso de Kusch. O bien se exploraron las posibilidades de articular dialéctica y hermenéutica con diferentes resultados en los casos de Dussel y Juan Carlos Scannone.

Julio De Zan se propone mostrar que la dialéctica del centro no resulta utilizable en la periferia, o que la forma dialéctica tal como se encuentra en la experiencia de la cultura dominante –cuya fenomenología ha sido desarrollada magistralmente por Hegel– en nuestra situación de dependencia produce un efecto contrario. Así, la crítica descubre una radical inversión del sentido de la dialéctica –alejada de la debatida inversión de Marx–, que exige un replanteo del método mismo en función de las diferencias de objeto y de las condiciones de marginalidad y dependencia de la totalidad latinoamericana. “A nosotros –dice– la dialéctica nos plantea un problema mucho más serio y profundo: cómo el arma del dominador, creada para dinamizar su propio mundo y suprimir sus contradicciones inmanentes manteniendo (aufhebung) su potencia imperial, puede ser utilizada creativamente en el ámbito periférico” (Cfr. De Zan, 1973, 107). La fenomenología es, según Hegel, la experiencia que la conciencia del individuo va haciendo a partir de la conciencia común y de la certeza sensible hasta elevarse a sí misma a la ciencia. Esta misma experiencia se presenta en el proceso histórico de autoelevación de los pueblos desde la esclavitud hacia la libertad. La verdad se encuentra en el todo, no sólo en el resultado del proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, ya que la totalidad del proceso está dominada por una teleología inmanente. Resulta, entonces, que la dialéctica, en la versión hegeliana, sólo puede funcionar sobre la base inmanente de la metafísica de la identidad, característica del idealismo alemán. En América Latina, en cambio, dado que esa filosofía contribuye a que se despierte la misma forma de autoconciencia histórica, sucede que en lugar de favorecer la autoproducción del sujeto (el sujeto de la historia que es el espíritu de un pueblo), dicha conciencia está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de autoconciencia, se cae en la enajenación más radical.

La crítica marxista a la dialéctica hegeliana echa las bases de una concepción materialista de la historia, que al superar el carácter especulativo de la dialéctica, deviene un método eficaz para la transformación de la existencia social. Sin embargo, al mantener la creencia en una teleología inmanente a la totalidad del proceso histórico corre el riesgo de producir una mistificación de la dialéctica. Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias, pues la confianza en “La Historia” puede ser una forma de enajenación por la cual los

hombres políticos transfieren su iniciativa, su capacidad creadora, su responsabilidad y lucidez intelectual a una totalidad impersonal. Así, bajo abstracciones ideologizadas –“el pueblo, la clase, la historia”– se termina por reforzar a los agentes reales de la dominación. (*Ibídem*, 115). Para De Zan cabe sospechar del principio de inmanencia, de la totalidad cerrada, de la circularidad del concepto. En su lugar emerge una multiplicidad irreductible, que articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico. Se trata de una sospecha radical de dominación: “Nosotros –dice– que reflexionamos desde un mundo situado en la periferia, en una provincia marginal de la historia y la cultura universal, ... no podemos confiar que la emersión de nuestro propio ser acontezca a nuestras espaldas, por una espontánea virtud dialéctica. A nosotros nos queda la sospecha de que detrás nuestro, lo que se esconde todavía es algún nuevo rostro del dominador, y el nuevo mundo que habrá de nacer por la pura y simple fecundidad de la negación determinada será también todavía una nueva forma de la misma dominación que nos mantiene en dependencia” (*Ibídem*, 117). Si es posible mantener la fecundidad de la dialéctica, han de tomarse recaudos que atiendan a razones históricas y prescindan del supuesto de la inmanencia.

Para Dussel, a diferencia del método dialéctico, que es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, propone el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La dia-léctica, en cuanto diálogo, tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-lectico*). El pensar ana-léctico es popular, de los más, de los oprimidos, del Otro que está fuera del sistema, es poder aprender lo nuevo. Para explicar en qué consiste el pensar ana-lógico, Dussel llama la atención sobre la palabra *logos*, que significa co-lectar, reunir, expresar, definir. Pero esta palabra traduce al griego el término hebreo *dabar*: decir, hablar, dialogar, revelar, y al mismo tiempo, cosa, algo, ente. El *logos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga. Ahora bien, la noción de analogía es ellas misma analógica, pues cabe diferenciar la analogía del ser y del ente. Esta última consiste en la predicación del ser respecto del ente. La dia-lectica ontológica es posible porque el ser se predica analógicamente y el movimiento es posible como actualización de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es la eterna repetición de lo mismo. En cambio la *ana-logía del ser mismo* conduce a una doble problemática: El ser como Totalidad, es un modo de decir el ser, idéntico y único, que funda la analogía del ente. En cambio el ser como libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separado, que funda la analogía de la palabra.

“El *logos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* (en hebreo “palabra”) como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga” (Dussel, 1973, 129). La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es “comprensible inadecuadamente”, comprensión por semejanza, por la con-fianza en el Otro. Este es un acto creador, camina sobre el horizonte del Todo y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

También Juan Carlos Scannone se ocupa de explorar las posibilidades de la analogía en la filosofía y la teología de la liberación. Propone una interpretación analógica empotrada en la dialéctica. A diferencia de la dialéctica hegeliana, que acaba por cerrarse sobre sí misma haciendo del sistema una totalidad cerrada, la analogía, con su movimiento de afirmación, negación y eminencia, permitiría romper la cerrazón del sistema y abrirlo a algo diferente, a un “tercero” que toma consciencia de la situación de opresión y cumple la función de “mediador”. Tal mediación no se produce a la manera de un puente entre opresor y oprimido, sino que viene a cuestionar la opresión y opta por la liberación del oprimido, sin dejarse reducir a la inmanencia de la totalidad bipolar. Desde esta fenomenología trídica – opresor, oprimido, tercero– “se podría pensar en una lógica, como lo hace Hegel. Pero no se trataría de una dialéctica de la totalidad, sino de una analéctica de la alteridad”. (Scannone, 1972, 124). El “tercero” es quien posibilita el entre-juego del diálogo, pues oye la palabra cuestionadora del oprimido y, al dejarse cuestionar, le corresponde, instaurando el nosotros. Este es, según Scannone el primer paso cualitativo para liberar la relación social oprimida.

Por su parte, Rodolfo Kusch busca una alternativa metodológica, pero ello no implica una crítica a la dialéctica, sino que se basa en un trabajo de antropología cultural. Sostiene que el problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar. La filosofía es el discurso de una cultura que encuentra su sujeto. Ahora bien, el sujeto pensante no logra hacer filosofía porque el verdadero sujeto de la cultura es otro. Se plantea, entonces, el problema del acceso al otro. Para ello los elementos teóricos disponibles se revelan falsos y vale más ponerlos entre paréntesis. El autor propone la alternativa del trabajo de campo, en el cual el otro se convierte en símbolo ante el cual se debe operar con una hermenéutica que descubra el contenido del filosofar. Mediante el análisis del relato mítico de un informante clave, Felipe Cota, llega a establecer que representa el caso extremo de la conciencia popular, mítica, que integra la totalidad del cosmos con cargas significativas dinámicas. Ellas parten del nivel existencial del *estar*. En nuestra cultura los objetos son ajenos, para ver objetos necesitamos categorías. Pero asumir

el mito implica asumir "algo" irreductible a lo occidental. Como ese "algo" no se conoce, "es necesario llevar la indagación filosófica al campo de lo pre-óntico, incluso como capítulo olvidado por el pensamiento occidental". (Kusch, 1975, 90 – 100). Ahora bien, la propuesta de Rodolfo Kusch establece un juego de oposiciones basado en la distancia cultural existente entre razón y mito, entre la razón de *ser* y la razón de *estar*. Tal propuesta resulta en el establecimiento de una nueva oposición entre dos formas de entender el quehacer filosófico, una es la que se ha desarrollado en los ámbitos académicos, que a juicio del autor produce un pensamiento sin sujeto, otra es la que él mismo propone, la cual construiría sus categorías a partir del trabajo de campo; también entre ambas, invirtiendo la dicotomía sarmientina, es necesario optar.

Desde otra perspectiva, Roig se ocupa del "tratamiento de Filosofía e Ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano". Sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término "filosofía". Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. Así aporta a una ampliación metodológica en contraposición a la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del *cogito* cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como "teoría de la Libertad" para dar paso a la "filosofía como liberación". "El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica ... que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento". (Roig, 1973, 218).

Para comprender la naturaleza de la filosofía es pertinente partir de la noción de *estructura histórica* y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. La cual consiste en la *reformulación* de la estructura, cuya *formulación* está dada por la estructura misma en cuanto facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social (v. gr. la filosofía del derecho de Hegel), o en una *totalidad objetiva abierta*, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador. Roig recupera del pensamiento hegeliano el hecho de que para éste filósofo moderno la "libertad de pensamiento" no es extraña a la "libertad política". Filosofía y política

aparecen desde sus orígenes instaladas en un *sistema de conexiones*. La libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como *representación* sino como *concepto*, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial. Según explica Roig, esta trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia, de la representación en el concepto, muestra que para Hegel la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en la medida que son reductibles a pensamiento. “La preeminencia de la esencia respecto de la existencia, le permite pues a Hegel organizar el sistema de conexiones mediante una *reducción* y nos plantea a nosotros el problema de la naturaleza de esa *reducción* a partir de los presupuestos de nuestra filosofía del objeto y de nuestra valoración de la existencia” (Roig, 1973, 220).

Si, a diferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de *integración* y de *ruptura*.

En Hegel el concepto cumple la función de *integración* en cuanto circularidad perfecta en la que queda comprendido lo singular de modo transparente, y es alcanzada en grado máximo por el concepto en cuanto “idea” (§ 213 de la *Lógica*, en la *Enciclopedia*). La función de *ruptura* es posible para Hegel exclusivamente en la representación, es decir, fuera del concepto. En todo *filosofema* que es un modo general de representación de lo verdadero, hay una separación interior, una quiebra o ruptura que impide la coincidencia de forma y contenido. En el pensar conceptual, forma y contenido son integrados en uno. En el filosofema, el contenido es expresado en la forma de la representación y, por tanto, lo sensible aparece como recubriendo o encubriendo lo absoluto. Surge aquí el tema de la alienación –alienación del Espíritu en lo sensible– como resultado del encubrimiento y la ruptura. La ruptura es siempre externa al concepto, lo que permite a Hegel diferenciar entre saber vulgar y saber filosófico. Los filosofemas con que construye su “filosofía” el vulgo no pueden entrar en la historia de la filosofía, pues se caería en una ampliación indebida, verdadera “exterioridad y decadencia de la lógica”. “Sin embargo –dice Roig– esa ampliación es la que deberíamos intentar, en otras palabras, deberíamos tratar mostrar cómo las funciones de integración y ruptura son ambas funciones internas del concepto mismo”

(222). No se trata de una "crítica del conocimiento" que desprenda al concepto de todos los acarrees sensibles propios de la representación, sino de una "autocrítica de la conciencia" que descubra los modos de "ocultar – manifestar". La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización, el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (228).

Así, se concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del discurso filosófico, pues éste forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual es la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el pseudo-problema de la existencia de una filosofía latinoamericana.

En síntesis, la búsqueda del mejor camino hacia la liberación no podía prescindir de una reflexión sobre el método. La cual tuvo, en el período que estamos analizando, carácter exploratorio, de revisión crítica de los métodos clásicos de la filosofía, dialéctica y hermenéutica, y de reformulación de los mismos sobre bases diferentes. En algunos casos implicó intentos de articulación y/o empotramiento entre ambos. Para De Zán la fecundidad de la dialéctica depende de su historización y abandono de supuestos inmanentes. Para Dussel la posibilidad de articulación entre hermenéutica y dialéctica está dada por la recuperación de la capacidad analógica de la palabra (*dabar*) como apertura al otro. Scannone, en un intento de neutralizar el materialismo dialéctico, empotra la hermenéutica en la dialéctica al presentar una interpretación analógica, que permite una conveniente apertura a un tercero facilitador del diálogo. La propuesta del trabajo de campo y el análisis del relato de Kusch permite vislumbrar un interesante campo de trabajo para la filosofía. Tanto más fecundo cuanto más se logre despojar de sus adherencias heideggerianas –cosa que Kusch no consigue hacer– para avanzar en una articulación de dialéctica y hermenéutica con el análisis del discurso cotidiano, al estilo de las historias de vida o del análisis etnográfico. Por su parte, Roig apunta al núcleo duro de la dialéctica poniendo en evidencia que en el concepto se cumple tanto la función de integración como la de ruptura, de modo que la dialéctica habilita no sólo la crítica, sino también

la autocrítica de los modos de ocultamiento y manifestación de la conciencia social, lo cual implica radicalizar la historización de dicha conciencia y coloca a la filosofía latinoamericana de la liberación ante la tarea de rehacer su historia, al mismo tiempo que abre nuevas posibilidades.

3. Reconstrucción genealógica

Con esta expresión queremos aludir al modo cómo cada uno de los pensadores de los que venimos hablando se ubica en relación con la historia y la tradición filosófica. ¿En qué escuelas filosóficas se apoyan? ¿Qué filósofos, qué textos, qué acontecimientos juegan en la construcción de su propio discurso? ¿De qué singulares maneras entablan el diálogo filosófico? En fin, ¿cuáles son las condiciones sociales, históricas y filosóficas que hacen posible su propio pensamiento?

Oswaldo Ardiles sostiene que el proyecto de un filosofar latinoamericano para la Liberación se inscribe en el horizonte de comprensión abierto por el Proyecto Nacional gestado por las masas populares como sentido del Ser y vía de su acción. (Cfr. Ardiles, 1975). Desde esta perspectiva, dicho proyecto queda montado sobre una dicotomía excluyente: pueblo – antipueblo; cuya genealogía es reconstruida estableciendo una “línea de masas”, que va desde las rebeliones indígenas, pasando por los movimientos independentista, de resistencia federal y de defensa de las montoneras, hasta los movimientos sociales de comienzos del siglo XX, yrigoyenismo y justicialismo. A través de esos hitos se habría formado la conciencia nacional, mediante acumulación de determinaciones político-culturales. Las notas de cada determinación se integrarían dialécticamente a las anteriores, produciendo un “progreso en la conciencia de la liberación”. En cada etapa, las determinaciones políticas se concretan en instancias organizativas específicas y viabilizan las sucesivas mediaciones del Proyecto Nacional. Así el pensamiento filosófico situado toma su forma en lucha contra la dependencia como fenómeno estructural; tiene como sujeto al pueblo, entendido como “conjunto de sectores sociales explotados en lucha contra el Imperialismo y la dependencia interna y externa”.

Dussel reconstruye una genealogía de la tradición de las utopías de la marginalidad (indoeuropea, griega, judeocristiana). Hace referencia a las Actas de los Apóstoles, a los monjes cenobíticos, a Basilio de Cesárea y a Tomás de Aquino, a los Abbés Meslier, Morelly y Mably (pertenecientes al protomovimiento del socialismo utópico) y a Fañçois Babeuf. A la expulsión de los Jesuitas en 1767, a los escritos del Padre Morel y a las reducciones jesuíticas. En esta genealogía incluye, también, a Hidalgo y a Bolívar. Se trata de un socialismo ético, utópico, cristiano, que en Europa entroncaba con Hussitas, Thomas Münzer y la “Guerra de los paisanos”. En el *Dogma socialista* de Esteban Echeverría se veía la influencia de dicha tradición: Manzini, Saint-Simon, Fourier. (Dussel, 1975, 60 – 80). En otros textos completa la genealogía haciendo referencia a Martín Heidegger, especialmente a Emanuel Levinas. También forma parte de su biblioteca Xavier Zubiri como crítico de la modernidad y superador de la metafísica del sujeto. Con posterioridad a sus

estudios sobre Marx, este queda también incorporado. Dussel estima que la estratificación social en los países de latinoamericanos dependientes no gestó en su seno un proletariado numeroso, la descripción meta-física deberá centrarse en la clarificación de la noción de *pueblo*, sea como "nación" periférica, sea como "clase" oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neocoloniales. El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad y vida* para llevar a cabo la construcción de un orden nuevo. En este sentido, la liberación latinoamericana es imposible si no llega a ser liberación nacional, y toda liberación nacional se juega en definitiva si es liberación popular, es decir, de los obreros, campesinos, marginados. (Dussel, 1973, 118 – 137).

En el artículo titulado "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada", Juan Carlos Scannone sostiene que la trascendencia se verifica –se experimenta como verdadera– por mediación de la praxis histórica, que, en nuestra situación actual latinoamericana, es praxis de liberación. Encuentra en Hegel y en Heidegger la culminación de sendos momentos históricos en relación con la trascendencia. El primero, moderno, si bien incorpora la historia, lo hace desde una comprensión del ser como identidad y resulta inadecuado para nombrar la verdadera trascendencia. El segundo, postmoderno, produce una apertura al movimiento de la trascendencia por una radicalización de la praxis y la historia, que libera al hombre de la imagen ideológica de "dios" y de la voluntad de dominio de la subjetividad moderna, dejándolo libre para transformar el mundo y crear historia. Para su interpretación Scannone se apoya tanto en Heidegger, en cuanto superación de la filosofía del sujeto, como en M. Blondel y E. Levinas en la línea de sus cuestionamientos práctico y ético. Pero su objetivo es señalar los caracteres propios del nuevo lenguaje de la trascendencia religiosa que nace en América Latina, donde la situación de postmodernidad dependiente radicaliza la ruptura propia de la postmodernidad. Tal ruptura favorece una apertura a la historia y la praxis, y también un giro o conversión –*Kehere*– al pueblo, a su sabiduría y su lenguaje. (Cfr. Scannone, 1973)

Los epígrafes y citas iniciales del texto de Cerutti antes comentado dan cuenta de la genealogía que intenta reconstruir. Los autores citados son Juan Bautista Alberdi, Leopoldo Zea, Carlos Vaz Ferreira, Arturo Roig. De este último recupera la afirmación acerca de que la filosofía implica formas de saber crítico y formas de saber ideológico, de ahí que pueda hablarse de la radical ambigüedad de la filosofía y de la exigencia de Vaz Ferreira de "regresar a los hechos". Esta reflexión, que acompaña al autor desde 1968 aproximadamente, busca respuestas a la pregunta ¿cómo es posible generar o construir conocimiento pertinente en una situación de

dependencia? Las respuestas, maduras a lo largo de varios años, se plasmaron en el libro *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, donde explícitamente se opta por acudir en primera instancia a la tradición latinoamericana, no por afán folclórico, sino por necesidad de arraigo y de autonomía en el pensar, que sin embargo, permanece siempre abierto a lo universal y tiene pretensión de universalidad. Se trata de “pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla” (Cfr. Cerutti Guldberg, 2000).

En el archivo filosófico que conforma la genealogía roigeana se encuentran los clásicos antiguos y modernos, especialmente Platón, Kant, Hegel, Spinoza; también los filósofos de la sospecha, Marx, Nietzsche, Freud. Desde otra vertiente impactan en sus análisis las lecturas de los formalistas rusos que dieron origen a la teoría y crítica literaria con importante impacto en los estudios lingüísticos, entre ellos Roman Jakobson, Mijail Bajtín, Valentín Volóshinov y en particular Vladimir Propp (Roig, 1984). Las obras de los autores mencionados, leídas y discernidas críticamente son incorporadas como herramientas de trabajo para el estudio de pensadores latinoamericanos, especialmente del siglo XIX (Roig, 2000 y 2008). Pero entre sus referencias más frecuentes se encuentran los representantes de la propia tradición de pensamiento, Juan Bautista Alberdi, José Martí, Simón Rodríguez, Francisco Bilbao y muchos otros, todos ellos leídos con pasión e indagados con el propósito de esclarecer los modos de afirmación como sujetos “que se tienen a sí mismos como valiosos y consideran valioso reflexionar sobre sí mismos” (Roig, 1981).

Epílogo

Habíamos dicho que las diferencias en el modo de asumir estos temas por parte de los filósofos que participaron de los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación podían considerarse como un índice de la fecundidad de planteos posteriores. En efecto, si tomamos sólo un par de casos paradigmáticos, bastaría con señalar que en las décadas posteriores, Dussel encara, por una parte la lectura de las obras de Marx y, por otra parte, debate con representantes de la ética del discurso, especialmente con Karl Otto Apel, pero también con Richard Rorty, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, entre otros, desde un punto de vista analéctico, que busca superar la univocidad de la filosofía del concepto y la pretensión de fundamentación trascendental de la filosofía práctica, sin debilitar la potencialidad crítica de un pensar desde la alteridad. Todo ello le permite madurar su *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión* (1998), en que, partiendo del reconocimiento de las víctimas del sistema gestado desde la modernidad, propone un principio

material –deben poder vivir–, un principio discursivo –deben poder argumentar–, y principio crítico, liberador por cuanto aspira a introducir las transformaciones necesarias para la realización de la justicia.

En otra línea de trabajo, Arturo Roig, encara la tarea de llevar adelante una ampliación metodológica, mediante la incorporación crítica de los resultados de los estudios del lenguaje, aplicado al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas. Ello con el fin de reconstruir desde su historicidad –desde la cotidianidad– el relato de lo que somos, en tanto sujetos que nos afirmamos a nosotros mismos y consideramos valioso pensar sobre nosotros mismos. Dicha ampliación metodológica permitió encarar el estudio filosófico del siglo XIX latinoamericano a través de sus grandes pensadores, a través del análisis de la estructura categorial de sus discursos y del modo en que, en cada caso, se articula la dicotomía “civilización – barbarie”, tanto en el momento descriptivo de la realidad socio-histórica, como en el momento proyectivo en que se juega la función utópica. Asimismo permitió echar las bases de una filosofía práctica latinoamericana al plantear la tensión entre “ética del poder” y “moralidad de la protesta”. No dejó de lado la crítica del propio quehacer filosófico, es decir la necesaria reflexión autocrítica que coloca al filosofar y al sujeto filosofante, acechado por la desesperanza, en la aventura de abrir nuevas posibilidades al pensar, pero también a la justicia y la dignidad.

Bibliografía

- Ardiles, Osvaldo. 1973. Bases para una destrucción de la Historia de la Filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 7–26. Buenos Aires: Bonum.
- Ardiles, Osvaldo. 1975. Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, N° 1, (5 a 15).
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1973. Para una filosofía política indo-ibero americana; América en las utopías del renacimiento. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 53–91. Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1975. Propuesta para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana* 1 (N° 1): 51–59).
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica (Segunda edición, 1992, Tercera edición, 2006).
- Cerutti Guldberg, Horacio. 2000. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias.
- Cullen, Carlos, 1973, "El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía", en AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, (92 – 104).
- Declaración de Morelia. 1975. www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm
- De Zan, Julio. 1973. La dialéctica en el centro y en la periferia. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 105–117. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1973. El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 118–137. Buenos Aires: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1974. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1975a. Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1 (n° 1): 60–80.
- Dussel, Enrique. 1975b. La *Filosofía de la liberación* en la Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1 (n° 2): 217–222.
- Fanon, Franz. 1963. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica (Versión original: *Les damnés de la terre*, 1961).
- Kusch, Rodolfo. 1975. Una reflexión filosófica en torno a un trabajo de campo. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1 (N° 1): 90–100.
- Roig, Arturo Andrés. 1970. Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi. En *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino (Instituto de Filosofía) 6: 117-128. Separata, Mendoza: Imprenta Oficial, 1970. 14 págs. Reproducido en *Revista del Frente Universitario de Liberación (FUL)*, Mendoza, 1 (1970): 15-19. Reproducido en *Actas*, Segundo Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba. Buenos Aires: Sudamericana, 1973. II, (537-547).
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En VVAA, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, 217–244. Buenos Aires: Bonum.

- Roig, Arturo Andrés. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés. 1984. *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: Belén.
- Roig, Arturo Andrés. 2000. El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX. En *Enciclopedia Iberoamericana de filosofía*, volumen 22. Madrid: Trotta.
- Roig, Arturo Andrés. 2008. *Para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Scannone, Juan Carlos. 1972. La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador. *Stromata* 28: 107-150.
- Scannone, Juan Carlos. 1973. "Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada". En VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, (245-269). Buenos Aires: Bonum.
- Terán, Oscar. 2004. "Ideas e intelectuales en la Argentina, 1880 – 1980", en Terán, Oscar (Coord.), *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VVAA, 1973. *Hacia una filosofía de liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.