

1.

*LIBERACION LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA\**

---

\*Editado en *Latinoamérica* (México). 10 (1977) pp. 83-91, a pedido del Dr. Leopoldo Zea

En este corto trabajo, autobiográfico, querría mostrar resumidamente cómo se fue gestando la articulación entre un pensar filosófico y el proceso de liberación que viene cumpliendo nuestro pueblo latinoamericano. Será un relato personal, que no involucre a muchos colegas que forman parte de la misma generación filosófica. En la ponencia presentada en el Coloquio de filosofía mexicana en Morelia (agosto, 1975) sobre “La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”<sup>1</sup>, he mostrado algunos aspectos generales de la cuestión. Aquí me referiré al mismo tema pero de manera más personal.

1. Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo fue francamente tradicional. Universidad seria de provincia, me dio los instrumentos necesarios para comenzar un largo camino, que todavía estoy lejos de haber terminado. El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, en un nivel académico aceptable, me permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea. Llamo así, "experiencia europea", los diez años que pasé en el antiguo continente (1957-1967). En efecto, licenciado en filosofía partí primero para Madrid,

donde defendí mi doctorado en filosofía en 1959. Desde allí comencé una verdadera "peregrinación a las fuentes".

Hace poco leía que Domingo F. Sarmiento viajó al África el 1846 para conocer a los beduinos del norte de dicho continente. Se internó en el desierto para descubrir los antecedentes de la *barbarie* de nuestros gauchos de las Pampas. En carta a Thomson le refería lo miserable, sanguinario y primitivo que era dicho beduino. Por mi parte, me interné en el Medio Oriente —ya que permanecería dos años trabajando entre árabes en Israel, y viviendo en Líbano, Siria, Jordania y Egipto— para descubrir en el *ethos* del hombre del desierto los antecedentes del español, del criollo, de mi América Latina, horizonte siempre presente en mi experiencia del Mediterráneo. Como cada uno encuentra lo que pretende buscar, al contrario de lo que aconteció a Sarmiento, descubrí en el hombre del desierto al profeta, al crítico de nuestra sociedad de consumo. En las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo, comencé mi obra *El humanismo semita*<sup>2</sup>.

Mi viaje de regreso, en 1961, me llevó largos meses a recorrer palmo a palmo la Grecia clásica. No olvido cuando el autobús que había tomado en Tesalónica me condujo entre los bosques de Macedonia a la humilde Stágira, donde el pueblo recuerda todavía a Aristóteles en blanco mármol. Poco después comenzaría, ya en París, a escribir *El humanismo helénico* (que estando terminado para su edición en EUDEBA no ha visto todavía la luz de su edición).

Siempre teniendo como fin a América Latina, el viaje de regreso me llevaba a la Austria germano-cristiana, a Italia, a Francia, a Bélgica. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*<sup>3</sup> quería unir el pensar griego con el latinoamericano, por ello esta obra lleva como subtítulo: "Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América".

En La Sorbonne defendí años después mi tesis en historia, en una época primera de nuestra América y sobre un tema de historia social: *L'episcopat latinoaméricain défenseur de l'indien* (1504-1620)<sup>4</sup>, que me llevó frecuentemente a Sevilla a trabajar

en el Archivo de Indias y a internarme en el mundo de los documentos; en el mundo de nuestro pasado colonial latinoamericano.

Mi pueblo natal, muy pequeño, en medio del casi desierto de Mendoza donde mi padre era médico, me había dado la posibilidad de vivir mis primeros años muy junto a la pobreza, a la sencillez de nuestra gente de campo. Montar caballos, comer las uvas turgentes y cálidas arrancadas del racimo de la vid en las arcillosas tierras llenas de sol, era lo cotidiano. No tenía como Sarmiento deseo de negar mi origen, ni mi buena madre. Por ello en París seguía trabajando y estudiando sólo América Latina, aunque el trayecto fuera largo y a veces pareciera que me perdía en largas peregrinaciones sin fin.

2. De lo que se trataba era de asumir la pretendida barbarie. Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista me ayudó para ello. La recuperación del mundo mítico en la racionalidad filosófica, en sus cursos en La Sorbonne y gracias a su obra *La symbolique du mal* (que tiempo después pude describir la continuidad con el pensamiento posthegeliano de un Schelling maduro en su *Philosophie der Mythologie* que anticipa a Kierkegaard y Marx), me permitía intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial. El desierto arábigo, en cambio de rechazo a la barbarie, me había dado ánimo para su profunda recuperación. La recuperación de la historia latinoamericana desde la filosofía era mi intento, difícil, largo, sinuoso... frecuentemente perdía el camino. En mis viajes a Alemania, donde permanecía dos años, seguí el mismo proyecto<sup>5</sup>.

La recuperación latinoamericana, como decía Eduardo Mallea en su obra *Una pasión argentina*, me exigió no descartar el fenómeno religioso de nuestro pueblo y por ello un Agustín, un Bartolomé de las Casas o el Cura Hidalgo debían ser asumidos en una visión integrativa. Paul Ricoeur me ayudaba nuevamente en este intento, ya que fue un ejemplo de intelectual orgánico a los movimientos estudiantiles franceses —hasta su abandono del decanato de Nanterre en 1968.

De todas maneras el método era la fenomenología: Husserl, de quien pude leer durante meses parte de sus manuscritos de ética en el Husserl Archiv de Lovaina, y Heidegger, del que dependí principalmente hasta 1970 y del cual adopté parte de su terminología en mis obras posteriores. El instrumental categorial es importante, pero aún más importantes son las opciones prácticas que se asumen. En una obra de próxima edición\*, indico en un título de capítulo ese punto de partida: "De la fenomenología a la liberación" —pasaje que se cumplirá desde mi regreso a Argentina a 1971.

3. Regresar a Argentina en 1967, como profesor universitario, en el momento del gobierno militar de Onganía, bajo el plan desarrollista de Drieger Vasena, no era fácil, pero era al menos una situación propicia para la resistencia crítica de un filósofo que retornaba y no sabía por cuanto tiempo. Al comienzo todo fue fenomenología: desde Max Scheler, a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, difícil, oscura. El europeísmo campeaba en el pensar nacional.

Sin embargo, ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de "sociología de la liberación"? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?

De hecho, desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética, que después publicaría Siglo XXI de Buenos Aires<sup>6</sup>, con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoame-

---

\**Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977; USTA, Bogotá, 1980.

ricana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mi era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano —aunque también—, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una *Dstrucción de la historia de la ética*<sup>7</sup>. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios. Ello nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un estudio profundo de Hegel —que nos ocupará hasta 1974. De esta etapa aparece *La dialéctica hegelianas*<sup>8</sup>. En realidad Hegel me había preocupado desde París, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros pasos. De hecho, en 1971 comencé un seminario, que continué después, sobre los posthegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, en especial entre la conferencia de Schelling en Berlín en 1841 y los Manuscritos de 1844. Esos tres años son claves para el pensamiento crítico universal.

4. Sin embargo, el que permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparando, y "me despertó del sueño ontológico" (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*<sup>9</sup> (que un discípulo lo acaba de traducir al castellano y editar en Sígueme, Salamanca). Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que con veinticuatro años fue alumno de Husserl y Heidegger en Freiburg, y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus *Meditaciones cartesianas* para sus conferencias en París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La "exterioridad del otro", el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser<sup>10</sup>.

En el Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), y un ciclo de conferencias en la Universidad de Lovaina (1972)

me dieron conciencia de que esta "filosofía bárbara" tenía sentido, posibilidad, realismo suficiente para pensar lo que nos acontecía. Sin embargo, estaba embarcada en lo que Paul Ricoeur llamaría la "vía corta": se trataba de una crítica radical, global total al sistema, la Totalidad, el ser; pero faltaban los métodos, analíticos para dar cuenta de las mediaciones. Las tareas eran urgentes; los instrumentos con los que contábamos no podían suplirse de un día para otro. Por otra parte comenzaba la lucha por el retorno del movimiento popular al poder. La esperanza: popular templaba los ánimos. Los filósofos, los más jóvenes y que queríamos unirnos a dicha esperanza, comenzamos a formar un grupo generacional. Muchos de ellos están exilados en países latinoamericanos, pero otros permanecen en el país. No es momento de nombrarlos. La historia de la filosofía los recordará en el futuro.

Entroncada con la fenomenología, y sin contradecir el intento de Levinas, los análisis de la Escuela de Frankfurt —en especial y en primer lugar Marcuse, pero después Habermas, Adorno, Horkheimer— y de Ernst Bloch nos permitían ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinoamericana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como puede verse el marxismo influía cada vez más pero de manera lateral. En especial por la teoría de la ideología que la veníamos practicando al nivel de la historia del pensamiento. Tácticamente era imposible presentarse como marxistas. De hecho la censura se transformaba en autocensura y la tarea era lenta, difícil, urgente.

5. Desde 1972 el retorno del peronismo es inminente. Se organiza el Frente de Liberación Popular. A los fines electorales aparecerá después el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación). Perón hablaba largamente del proceso antiimperialista de liberación en su obra dirigida a la Juventud Peronista bajo el título *La hora de los pueblos*<sup>11</sup>. La filosofía de la "liberación" tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. De hecho había una respuesta decidi-

da y entusiasta a nuestras propuestas. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, histórico, activo. Teníamos una experiencia inédita. Quizá nunca la filosofía en Argentina había podido dirigirse de manera directa, comprensible y útil al militante político de base. Teníamos constancia de la reacción de nuestros discípulos.

Todo ello, sin embargo, no dejaba de encubrir una cierta ambigüedad, la ambigüedad propia del populismo que, en su esencia lo desconocíamos. Los marxistas estaban mejor equipados para discernir sus ambigüedades, pero ellos no lograban entroncar con las masas populares. Se mantenían como grupos minoritarios con gran dificultad para la comprensión de la realidad nacional. Claro es que, filosóficamente, la cuestión nacional era una cuestión debatida, pero, al menos, nosotros intentábamos dar una solución nueva —aunque hoy comprendemos que no era tanta su novedad. La filosofía política cobró características de filosofía primera. El esclarecimiento de las opciones básicas del filósofo definía todo su discurso posterior. Se había producido, de todas maneras, la ruptura teórica que nos ocupábamos de desenrañar en el escaso tiempo que una praxis urgente nos dejaba.

La categoría "pueblo" fue cobrando centralidad mayor<sup>12</sup>. La mera categoría "clase" no explicaba suficientemente lo que acontecía. Los chilenos nos criticaban por ello. Asimilamos la crítica y poco a poco, pueblo pudo también ser pensado desde la categoría clase. Pueblo podía ser toda la nación contra el enemigo externo (como la China era pueblo ante el Japón), podía ser las clases oprimidas, podía ser la juventud ante la gerontocracia burocratizada. Las categorías ahora no eran una pura cuestión teórica. Ya comenzaba la persecución de alguno de nosotros. El 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé *La apología de Sócrates* y di mi clase ante mis alumnos, explicando el porqué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como lo fue Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. Ahora



entendíamos al Sócrates asesinado, al Aristóteles perseguido y que muere en la Isla de Eubea, al Agustín sitiado, al Tomás que perece camino a las grandes disputas, al Fichte expulsado de la Universidad de Jena, al Marx que nunca pudo ser profesor universitario y al Husserl también expulsado por el nazismo de la Universidad de Freiburg... reemplazado por Heidegger. La praxis política no sólo "da que pensar" sino da entendimiento de la realidad. Heidegger —quedaba atrás como el pensamiento que podía coexistir con el nazismo, comentando a Nietzsche y su "voluntad de Poder"...

6. De este movimiento surgieron muchas obras, muchas de ellas todavía están elaborándose. De todas maneras es una generación que aprendió a pensar la realidad en el ritmo que cada semana imprime la praxis comprometida con un proceso popular. *La filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido.* El intelectual es real cuando está integrado orgánicamente con el pueblo. La Argentina de los años 1972-1975 nos dio esta oportunidad. Esta experiencia es irreversible en la vida de un filósofo. Ahora tiene un punto de comparación.

De todas maneras el populismo nos envolvió con sus equívocos. La "vía corta" de la crítica radical y global debe ahora dejar lugar al tiempo de la reflexión pausada. Es el tiempo de la "vía larga", de las mediaciones, de los métodos analíticos que nos permitan comprender los errores, las ambigüedades, las faltas de fundamento, la claridad, los compromisos no descubiertos con la pequeña burguesía, nuestra clase de origen.

De todas maneras, el reto que nos lanzara el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, que estuvo con nuestro grupo de pensadores argentinos en Buenos Aires en 1974, cuando planteamos el problema de la "Cultura imperial, cultura ilustrada y cultura popular" creemos que lo hemos al menos aceptado: "¿Es posible —nos decía— una filosofía de la liberación?". Creemos que sí, y pensamos que en su construcción pasaremos lo que falta para el fin del siglo, acompañando a nuestros pueblos en su proceso de liberación, liberación nacional contra el Imperio de

turno, liberación popular de las clases oprimidas, liberación cultural de nuestra América Latina —si no es ya demasiado tarde: pero no hay demasiado tarde para un pueblo que muestra que no quiere morir, que no quiere desaparecer como tantos otros de la historia mundial. La partida de la patria chica, y el comienzo de una etapa en la Patria nueva, en México, entonces, es oportunidad para superar aquellos aspectos en los que un cierto y velado oportunismo nos hizo caer. Pienso que en eso estamos y en eso permaneceremos en los próximos años, ya que tanto sufrimiento de nuestro pueblo, y de nuestros colegas y estudiantes (tengo presente en mi memoria a nuestra alumna Susana Bermejillo y al profesor amigo Mauricio Amílcar López), no puede ser en vano. La filosofía latinoamericana debe recoger ese dolor, no como un comentario ético secundario, sino como el arranque mismo de un nuevo discurso estrictamente filosófico, crítico, mundial.

7. América Latina, por otra parte, había nacido en el horizonte de mi reflexión desde que como estudiante en el Colegio Guadalupano de la ciudad de Madrid, conviví con más de doscientos compañeros de todos los países latinoamericanos. Mi vocación latinoamericanista viene desde aquella época. En Europa, continué los contactos. En 1964 organicé en París una "Semana Latinoamericana" en la que participaron Josué de Castro, Germán Arciniegas, Paul Ricoeur y muchos otros. La revista *Esprit* (juillet de 1965) publicó los trabajos de dicho encuentro.

De regreso a América Latina pude de inmediato ponerme en contacto con amigos de otros países. Cursos, conferencias, publicaciones, me llevaron repetidas veces a Quito, Bogotá, México, y a cada una de las capitales latinoamericanas (Santiago, La Paz, Lima, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala, etc.). Recuerdo que en 1969 en una conferencia sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana (usando la noción husserliana de *Lebenswelt*, pero en el sentido que el ser de nuestro mundo era otro que el propio), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), el maestro Leopoldo Zea me indicó que mis conceptos habían sido semejantes a los vertidos días antes por Salazar Bondy —conferencias que después publicó el filósofo peruano en

su obrita *¿Existe una filosofía en nuestra América?*—. En ese momento se grabó parte de mi conferencia en un disco de la UNAM sobre la "Cultura latinoamericana", que prologó el maestro Abelardo Villegas.

Sin un contacto continuo con otros países latinoamericanos hubiera sido imposible pensar siquiera en una filosofía de la liberación latinoamericana. Además, por el hecho de ser provinciano (no de Buenos Aires), la exigencia de ver lejos era más necesaria.

Por último querríamos indicar que queda mucho por hacer. En concreto, las próximas tareas serán las de esclarecer un método que nos permita implementar mejor la reflexión del condicionamiento ideológico del mismo pensar filosófico. En especial en la historia del pensamiento latinoamericano. Para ello, en el seminario que realizo en el Centro de Estudios Latinoamericano que dirige el profesor Leopoldo Zea, estamos definiendo el estatuto del *texto* filosófico desde su *contexto* económico político. Para la primera tarea, nos ayuda la lingüística; para la segunda, categorías tales como modos de producción, formaciones sociales, clases sociales, etc. De la relación del texto con su contexto aparece con claridad la programación codificante del texto ideológico. En nuestro caso nos interesa particularmente el discurso populista, porque hemos visto su equívoco. Pero, por otra parte, es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que le venimos llamando a falta de mejor nombre: una poética de la liberación.

NOTAS

---

<sup>1</sup>Editorial Grijalbo, México, 1976, pp. 55-63, incluido más adelante.

<sup>2</sup>EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

<sup>3</sup>Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

<sup>4</sup>Editada por Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970. Sobre el mismo tema, entre otras obras, puede consultarse *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1974, tercera edición.

<sup>5</sup>De aquellos años son algunos de los trabajos aparecidos en *América latina, dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

<sup>6</sup>*Para una ética de la liberación latinoamericana*, siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973. Los tomos III, IV y V se publicaron en México y Bogotá.

<sup>7</sup>Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.

<sup>8</sup>Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

<sup>9</sup>Nijhoff, La Haya, 1960, traducción de E. Guillot, Sígueme, Salamanca.

<sup>10</sup>Véanse E. Dussel-D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, en especial en prólogo crítica, Cfr. O. Ardiles, *Fenomenología*, Anuies, México, 1977.

<sup>11</sup>Ediciones Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1968.

<sup>12</sup>Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 199-229.

<sup>13</sup>Véase *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 43-73.