

Capítulo II

DEFINICIÓN Y ORIGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

1. QUÉ SE ENTIENDE POR FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Intentar explicar qué se entiende por FdL no es una labor cómoda y sencilla. Si ya de por sí supone una tremenda dificultad el captar y definir cualquier elemento o concepto que la realidad nos presenta, mucho más complicado será tratar de hablar sobre un objeto cuyo señero viene precisado por los términos *filosofía y liberación*¹. El análisis se pone aún más complicado cuando pretendemos situarnos dentro de una corriente o movimiento que utiliza un término que, se dice, forma parte intrínseca de la misma historia del continente americano, siendo una de sus notas más características. Así, se llega a concebir que sus pueblos y sus naciones nacen de la misma servidumbre y de la misma dependencia y se desarrollan dentro de la lucha por su libertad².

1. Toda filosofía, al menos en una de sus facetas, tiene pretensiones liberadoras y desalienantes, sin que signifique que siempre logre tales objetivos, ni que éstos lleguen a todos los seres humanos y a todos los grupos. Ver Pablo Guadarrama, "El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación", en *Islas*, n° 99, 1991, p. 173.

2. Ver Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía de la Historia*, CCYDEL/UNAM, México, 1991, p. 219. El filósofo mexicano dice textualmente que Latinoemaría es "*la lucha, la contienda entre depen-*

Tan radical es la presencia de la liberación que se afirma que su idea es el cordón umbilical del pensamiento latinoamericano³. La única diferencia entre el pasado con el presente es que ahora se saca a la luz el tema de la *liberación*, siempre activo frente a una situación adversa, de *forma sistemática y organizada*⁴.

Y si resulta problemático explicar lo que es la FdL, tampoco es fácil dar una definición pues múltiples son las concepciones que sobre la *filosofía* y la *liberación* se plantean. Antes de mostrar esta variedad y casi de forma descriptiva diremos que es un movimiento filosófico contemporáneo, surgido en América Latina oficialmente a principios de la década de los setenta en Argentina, y que va a dedicarse a desarrollar una serie de temas comunes entre sus miembros, relativos a los conceptos de dependencia, liberación, pobreza, ética de la alteridad, humanismo e identidad cultural, entre otros. Es además uno de los movimientos filosóficos más interesantes y de mayor originalidad que han surgido en aquellas latitudes en los últimos años. Pese a que desde los inicios se le quiso enterrar prematuramente, con el transcurso del tiempo

dencia y liberación. Es la unidad de expresiones encontradas: libertad de unos o libertad de todos; igualdad para unos o igualdad para todos; los derechos de unos o los derechos de todos; liberación o colonialismo... es el conjunto de pueblos marginales, instrumentos de un progreso y desarrollo que no es propio". Ídem, p. 195. Incluso va más allá, al decir que la misma filosofía y la misma cultura latinoamericana son productos de una dialéctica que exige a cada uno el compromiso ineludible de luchar por su liberación y contra la dependencia. Ídem, p. 239.

3. La tesis del filósofo canadiense es que "la liberación, con diversas variaciones y modalidades dependientes del contexto histórico, ha sido uno de los motores principales del pensamiento latinoamericano y ha constituido uno de los incentivos más fuertes de la actividad intelectual de América Latina desde el descubrimiento hasta nuestros días". Jorge J.E. Gracia, "Zea y la liberación latinoamericana", en *América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo II, UNAM, 1992, pp. 95 y 96.

4. Jorge J. Gracia, op. cit., p. 101.

su influencia se ha ido extendiendo por todo el ámbito latinoamericano llegando incluso a Estados Unidos y Europa⁵.

Podríamos además decir, metafóricamente, que es un gran río hacia el que confluyen multitud de afluentes. Y de todos ellos, hay dos que alimentan con fuerza su cauce liderados cada uno por las obras de Leopoldo Zea y Enrique Dussel, respectivamente. Francisco Miró Quesada ha dicho de Zea que es iniciador de la historia de las ideas, forjador de la filosofía de lo americano y pionero de la FdL⁶. Y Enrique Dussel es quien con más tenacidad la ha abanderado, hasta tal punto que el brasileño Roque Zimmermann ha señalado que la historia de la FdL está ligada a su vida⁷. De esta manera, Leopoldo Zea y Enrique Dussel son dos personajes que interpretan la realidad latinoamericana desde unas perspectivas cuya máxima preocupación es la descripción de todo aquel elemento discriminador y opresor del ser humano. Zea, por medio del análisis de las ideas filosóficas, desenmascara la ideología subyacente de aquellos grupos dominantes que dirigen los destinos de sus naciones. Dussel

5. Raúl Fonet Betancourt está haciendo un despliegue importante de difusión en Alemania. En los Estados Unidos están el canadiense Jorge J.E. Gracia, y los norteamericanos Oscar Martí, üfelia Schutte y David Crocker.

En el ámbito institucional son muchos los Congresos, Seminarios y Symposium nacionales e internacionales que han recogido en su seno la temática de la FdL. Por ejemplo, el I Coloquio Nacional Mexicano de Filosofía celebrado en Morelia (1975); el XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte celebrado en México, (1976); el Congreso Mundial de Filosofía, Montreal (1983); el Congreso de la Latin American Studies Association (LASA), Boston (1986); el I Congreso de Pensamiento Latinoamericano, Santa Clara, Cuba (1988); el IV Seminario Internacional: "A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-Americana da Libertacao", celebrado en San Leopoldo (del 28 de septiembre al 1 de octubre de 1993). Para mayor detalle, véase Enrique Dussel, "Retos actuales para la filosofía de la liberación en América Latina " , *Libertação. Liberación*, n° 1, CEFLA, Porto Alegre, 1989, pp. 14-21. También se hace eco de la repercusión que ha tenido sobre los pueblos del Tercer Mundo.

6. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, p. 7.

7. "Filosofía Latino Americana ou Filosofia da Libertação?", en *Libertação. Liberación*, n° 1, p. 45.

apela a la *Exterioridad* como aquella instancia crítica que toda forma de pensamiento y todo modelo de vida rechaza, olvida e ignora. Al mismo tiempo, insertas en las construcciones de sus teorías hay pautas de justicia que les sirven de crítica y de alternativa a toda situación de injusticia. En cierta forma ambos autores son representantes de un estado de ánimo, de un horizonte de sentido contextualizado, que intenta normativizar unas preferencias y unas objetivaciones destinadas a dar prioridad a la satisfacción de aquellas necesidades surgidas en ese entorno adverso.

Toda filosofía es expresión de su tiempo. No se trata de una corriente o línea de pensamiento uniforme y unívoca, formada por autores con iguales o similares concepciones ontológicas, epistemológicas y/o deontológicas. Más bien, la FdL está formada por multitud y variadas tendencias extendidas por casi todas las naciones que componen la mitad norte y la mitad sur del continente americano. Se trata de diferentes posturas, de un complejo marco conceptual, con heterogeneidad de corrientes y líneas de pensamiento dispares. Incluso existen distintas acepciones sobre lo que se supone es la FdL en América Latina. Esto provocará que alguna de sus notas más características sea la ambigüedad, la imprecisión y la equívocidad, elementos que quedan reflejados en actividades intelectuales donde la discusión, el conflicto y el desacuerdo adquieren un notorio protagonismo. Además, en la actualidad ni la situación es igual ni los autores son los mismos que en la década de los setenta cuando surgió la FdL. De ahí que el problema de su delimitación y su descripción se agudice aún más.

En éste y el próximo capítulo intentaremos hacernos eco de esta compleja y polémica riqueza doctrinal, mostrando primero cómo desde sus orígenes ya se manifestó, para pos-

teriormente destacar algunas de sus principales y más actuales tendencias.

2. INICIOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

En el capítulo primero indicábamos cómo en América Latina el término *liberación* en las ciencias sociales se puso de moda, al utilizarse de forma común y con cierta sistematicidad. En lo referente al ámbito de la filosofía mencionamos la aparición en Argentina de un movimiento que adquiriría el rótulo de FdL consciente y públicamente. Añadíamos además, la coincidencia con esa temática del estado de evolución de la obra de Leopoldo Zea, junto a la aparición impactante del libro de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* También acabamos de comentar que existen dos grandes afluentes que, junto a otros, confluyen para conformar la FdL siendo Zea y Dussel sus máximos representantes. Ofelia Schutte corrobora la presencia de estos dos tipos de FdL otorgándoles exclusivamente el rótulo. Por un lado nos señala aquella opción originada por Leopoldo Zea que, basada en la historia de las ideas, se centra en la temática de la identidad nacional y cultural de los países latinoamericanos. Por otro lado está el pensamiento argentino surgido a principios de los años setenta, posteriormente liderado por Enrique Dussel, que trata una serie de categorías comunes como son, entre otras, el concepto de “pueblo” y la acción mediadora del intelectual o del filósofo⁸. Ambas líneas, con el paso del tiempo, han seguido caminos distintos y en cierta forma han marcado el

8. Ofelia Schutte, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", en *Prometeo*, n° 8, enero-abril 1987, p.19, nota 1.

destino de la FdL, acercando posturas en determinados temas y discrepando en la mayoría de ellos. Los motivos han sido muchos. De entre todos ellos, la manera como se desarrollaron los inicios y sus orígenes fue decisiva. Es el momento de contextualizar y clarificar este conflictivo parto.

3. EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD FILOSÓFICA

El pensamiento latinoamericano en el último siglo hasta la década de los setenta ha tenido como una de sus principales preocupaciones la búsqueda de su identidad cultural⁹. Cuestionar si lo que hacen y realizan es propio o es un producto importado, ha marcado el desarrollo de sus estudios. Dentro de ellos, como señala Augusto Salazar Bondy en su famoso libro, preguntarse si ha habido una filosofía latinoamericana original y auténtica ha supuesto toda una producción de opiniones variadas y dispares que podrían agruparse en tres posiciones: la postura *universalista*, la *culturalista* o regionalista y la postura *crítica*. Si para la primera no tiene sentido hablar de filosofía latinoamericana porque la filosofía es una disciplina del conocimiento universal y como tal, está compuesta de verdades y métodos de investigación que carecen en sí de características espacio-temporales, para la segunda, como no hay verdades universales y absolutas y estas son concretas y producto de un punto de vista determinado, sí tiene sentido hablar de ella en cuanto es una

9. Ofelia Schutte destaca la centralidad que posee el tema de la identidad cultural dentro del pensamiento social latinoamericano de los siglos XIX y XX. Ver su obra *Cultural identity...*, p. 73. El mismo Leopoldo Zea, refiriéndose a América, dice: *Es obvio que, en esta región, los problemas de la filosofía... son problemas de identidad*. "Identidad y filosofía", en Sistema (Monográfico sobre cuestiones latinoamericanas), núms. 60-61, junio de 1984, Madrid, p. 262.

filosofía que acentúa el valor de lo propio y particular, y desarrolla todo aquello relacionado con el carácter y la idiosincrasia de su contexto espacio-temporal. Incluso por esta razón, la filosofía adquiere su dimensión universal, desde lo autóctono y circunstancial. Ahora bien, el problema surge cuando esa filosofía no es genuina, cuando sólo se ha limitado a copiar e imitar modelos filosóficos producidos en otros lugares y no ha atendido a las necesidades generadas en la propia cultura. Para la postura *crítica*, la filosofía en América Latina ha sido ideológica, es decir, se ha usado para proteger y defender los intereses de una determinada clase social poderosa, manteniendo el statu quo e impidiendo el cambio social que beneficie y sea expresivo de toda la población. Las condiciones económicas y sociales son opresivas, de explotación, por tanto, hasta que no se transformen no habrá una filosofía propia y auténtica latinoamericana¹⁰.

En las décadas de los sesenta y setenta, la disputa entre estas ópticas llegó a su máxima intensidad. Como vimos en el capítulo primero, por diversas razones del momento epocal, es en este contexto en el que hay que situar los debates acerca de lo que la filosofía latinoamericana tiene que hacer para ser tanto liberada como liberadora. A los integrantes de la FdL hay que situarlos entre la postura *regionalista* y la *crítica*, sin que esto impida considerar que hay autores que combinan ambas, incluso elementos universalistas. De los dos principales afluentes de la FdL, la tendencia historicista queda más vinculada con la posición *culturalista*, con Leo-

10. Ver Jorge J.E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1983, pp. 16 y ss. Las tres posiciones son modelos ideales que en cada autor particular se interrelacionan según los temas que se debaten.

poldo Zea a la cabeza, mientras que la ontológica se acerca más a la posición *crítica*, siendo Augusto Salazar Bondy uno de sus máximos representantes.

4. LA VERTIENTE HISTORICISTA Y EL HONTANAR MEXICANO

Uno de los grandes dilemas de la filosofía latinoamericana ha sido la de *historizar* aquellos conocimientos y aportes teóricos importados de Occidente¹¹. Desde la época de Alberdi, la preocupación por intentar adaptar los modelos políticos, económicos y filosóficos europeos, por saber la adecuada o inadecuada factibilidad de los mismos, ha sido constante. Es por esta razón que la capacidad y la creatividad cultural de los propios latinoamericanos están en juego, se cuestionan, quedan entre paréntesis. En esta línea, antes de que a finales de los años sesenta y principios de los setenta se desencadenara ese afán de liberación en el marco del pensamiento que ya hemos descrito, Francisco Miró Quesada se hace eco del surgimiento como antecedente, en la década de los cuarenta del presente siglo, de un movimiento *filosófico* orientado a comprender su historia *política*¹².

Desde distintos puntos de la geografía latinoamericana hombres vinculados con el mundo de la *historia* y de la *filosofía* van a desarrollar una línea de investigación común. América Latina, como dijimos en el capítulo primero, se encuentra inmersa en una crónica disfuncionalidad entre realidad y deseo institucional. La separación entre un aparato

11. Edgar Montiel, "¿Conformismo o subversión creadora? Un dilema de la *filosofía latinoamericana*", en *Nuestra América*, Monográfico sobre la Filosofía de la liberación, n° 11, mayo-agosto de 1984, CCYDEL, México, p. 30.

12. Francisco Miró Quesada, " Los derechos humanos de América Latina " , en *Los fundamentos filosóficos...*, p, 334 55.

de regulación de conductas suficiente para vivir en democracia y el no logro de su plasmación efectiva, preocupa. Como un intento de solución, un grupo de autores tratan de buscar aquellas explicaciones que permitan salir de ese grave problema. ¿De qué forma? La búsqueda de las razones y los motivos los van a abordar desde una posición muy particular. Al darse un fracaso entre los proyectos de vida y la realidad a la que van destinados, intentan comprenderlo acudiendo a los mecanismos por los cuales se conectan los deseos y la realidad, el ser de las cosas y el deber ser, analizando la historia de ese compromiso no consumado. "*Por eso, para comprender qué es lo que ha sucedido en la historia política de nuestros países hay que hacer una historia de las ideas*"¹³. Las *ideas*, la *historia* y la *realidad* compondrán la triada básica con las que esta postura filosófica elabore sus planteamientos, dando primacía a las ideas filosóficas sobre el resto porque "*son las que confieren carácter y sentido a todas las demás, especialmente a las políticas*"¹⁴.

13. Ídem, p. 339.

14. Ídem.

La historia de las ideas latinoamericana se origina a partir de la década de los cuarenta, mientras Europa sufre los efectos dramáticos de la Segunda Guerra Mundial y los pueblos del Tercer Mundo inician la culminación del proceso descolonizador. Varios van a ser los autores que, desde distintos puntos de la geografía americana, participan dentro de la misma, cada uno desde posiciones diferentes. Sería interminable la lista de todos los que desde esa fecha, se han dedicado y continúan dedicando, al estudio de las ideas en la historia latinoamericana. Nombraremos algunos de los autores más significativos: el uruguayo Arturo Ardao; los argentinos Arturo Andrés Roig, Gregorio Weinberg y Horacio Cerutti Guldberg; los peruanos Augusto Salazar Bondy y el mismo Francisco Miró Quesada; el brasileño Joao Cruz Costa; los ecuatorianos Carlos Paladines y Benjamín Carrión; en Bolivia, Guillermo Francovich; el chileno Luis Oyarzún; los mexicanos Leopoldo Zea, Edmundo O'Gorman, Abelardo Villegas, Manfredo Kempff Mercado, Antonio Gómez Robledo, Víctor Alba, Medardo Vitier; el panameño Ricaurte Soler, y un sin fin más. Ver Jaime Jaramillo Uribe, "Frecuencia temática de la historiografía latinoamericana", en Leopoldo Zea, *América Latina en sus ideas*, Editorial Siglo XXI, México, 1986. También, Francisco Miró Quesada en "Los derechos humanos...", op. cit., p. 347, nota 3.

Este movimiento estará rodeado de algunas influencias y de algunos antecedentes. Para Jorge J. E. Gracia, la llegada de Ortega y Gasset en 1916 a América Latina supuso un fuerte influjo de sus planteamientos perspectivistas y de la filosofía alemana que trajo consigo, centrada en asuntos de índole cultural e historicista. Unida a la ya establecida inquietud por los problemas de la propia realidad social y cultural en personajes como José Vasconcelos, Antonio Caso, Vaz Ferreira, Alejandro Korn, en las dos primeras décadas del presente siglo y Samuel Ramos en los años treinta entre otros, se produjo el fundamento de una corriente de pensamiento de enorme éxito, preocupada en "*la caracterización de la realidad y el pensamiento latinoamericanos y la búsqueda de una identidad cultural e intelectual*"¹⁵, que discute "*las idiosincrasias culturales y filosóficas de diversos países de la América Latina en general*"¹⁶.

La importancia de esta impetuosa tendencia se acentuará, a finales de los años treinta cuando arribaron, sobre todo a México, un número considerable de intelectuales españoles exiliados. De entre ellos, la actividad del *transterrado* español José Gaos fue decisiva en la génesis de la *historia de las ideas*¹⁷. No es el momento de entrar a describir sus aportes, ni a detallar la estructura ni la extensión de la historia de las ideas en sus distintas versiones. Sí interesa, en cambio, la evolución que tiene desde su nacimiento hasta nuestros días. En determinado momento de ese desarrollo -a

15. Jorge J. E. Gracia, "Zea y la liberación...", op. cit., p. 100.

16. Ídem.

17. Sobre la influencia de los exiliados españoles, ver el trabajo colectivo, coordinado por José Luis Abellán y Antonio Monclús, *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América. (II. El pensamiento en el exilio)*, Anthropos, Barcelona, 1989.

caballo de las décadas de los sesenta y setenta- va a tomar un cariz muy especial y una actitud doctrinal bastante singular: se concibe a la misma filosofía como instrumento de *liberación*. Resumidamente, la evolución hasta que llega a ese estado teórico es la siguiente:

Inicialmente, su punto de partida es el análisis del pasado de la historia latinoamericana. De su estudio se descubre el uso ideológico que se hace de la filosofía dentro del mundo de la política, como su más virtual elemento persuasor y legitimador. Mediante ella se han justificado los intereses de determinados individuos frente a otros, junto con otras técnicas de dominación. Esto provoca el estudio de los motivos y las causas de por qué se realiza ese uso discriminador. El ser humano que subyace, que le da sentido a las ideas y que por ellas queda beneficiado o perjudicado, es el soporte principal donde indagar.

De la historia de las ideas surge la denominada *filosofía de lo americano*¹⁸. Bastante influido por el pensamiento existencialista, el ser del latinoamericano y sus expresiones son objeto de un estudio profundo: su psicología, su identidad o falta de identidad, su posición en el mundo, su sentimiento, sus actitudes, su esencia, su cultura... Seguidamente, en la propia historia se hace notar el influjo que Occidente ha ejercido sobre sus naciones y sobre los hombres que manejan sus riendas. Tal influjo también ha estado caracterizada por la dominación¹⁹, pues intencionalmente, de las actuaciones que los países europeos y estadounidense han realizado en América, unos han salido más favorecidos que otros.

18. Ídem, pp. 339-340.

19. Ídem, pp. 340-341.

Dentro del conflicto interno desarrollado entre los propios latinoamericanos, en el que unos son más partidarios de un modelo o proyecto más progresista que otro, se descubre cómo Occidente se ha aprovechado de esa disputa mediante el engaño, apoyando a aquellos que están más acordes con sus intereses. El capital imperialista succiona, ayudado por determinados grupos amanuenses, las propias riquezas de América Latina. En ese trato se demuestra que Occidente la considera inferior, pues mediante la mentira, no le reconoce aquellos derechos y aquellas facultades que reclama para sí. Frente a ello, la filosofía de lo americano adopta una postura ética, un objetivo de compromiso: *el ser del latinoamericano consiste en la exigencia de ser reconocido*²⁰. Es el *humanismo de reconocimiento* su fundamento último.

La exigencia de ser reconocido como igual, con los mismos derechos, con las mismas libertades y con las mismas posibilidades que el hombre occidental. La filosofía de lo americano se sigue desarrollando hasta que, por fin, "*llega a constituir un gran movimiento que, por inevitable dinámica interna, desemboca en una filosofía de la liberación*"²¹. Para que el ser humano de América Latina sea reconocido, es necesario que la realidad social en la que vive permita las condiciones mínimas necesarias para que ese reconocimiento pueda hacerse efectivo. De ahí que surja la intención de transformar y cambiar ese estado de cosas adversas, eliminando toda forma de dominación, de explotación y de injusticia. En esa acción tan trascendental, la filosofía jugará el papel de instrumento liberador para orientar y dar conciencia de la situación.

20. Ídem, pp. 343.

21. Ídem, p. 344.

Curiosamente, a pesar de esa difusión y extensión de la historia de las ideas por casi todos los países latinoamericanos, será México el foco principal de su emisión bajo la figura del capitalino Leopoldo Zea Aguilar²². El autor mexicano discípulo de José Gaos, desde los años cuarenta será uno de sus pilares básicos, quien refuerce sus presupuestos metodológicos y quien marque el desarrollo evolutivo posterior. Llama la atención que, en el pequeño resumen que Miró Quesada realiza de la evolución de la historia de las ideas, coincide con la misma evolución sufrida por el pensamiento de Leopoldo Zea con el discurrir del tiempo. El paso sucesivo de la historia de las ideas a una filosofía de lo americano, de ésta a un humanismo de reconocimiento y finalmente, el desembarco en una expresamente denominada FdL, es una descripción resumida de los sucesivos planteamientos zeasianos²³.

22. Ver Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, F.C.E, México, 1974, 1ª edición, pp. 87 y ss., y 209 y ss. También en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, pp. 29 a 32, 136 y ss.

Tampoco es extraño que sea México el foco principal de esta forma de pensamiento. La Revolución Mexicana fue todo un hito de autoafirmación nacional y una culminación del sentimiento antiimperialista, refrendada políticamente por sus posteriores presidentes, como fueron los casos de Carranza, Elías Calles o Lázaro Cárdenas. En el ámbito cultural, el Ateneo de la Juventud, desde el año de su fundación en 1908, y auspiciado por hombres tan ilustres como Antonio Caso, Vasconcelos y Alfonso Reyes, fue todo un símbolo intelectual que fomentó el estudio de la realidad social y cultural mexicana. En el año de 1934, Samuel Ramos publicaba *El perfil del hombre y de la cultura* en México tratando, desde una perspectiva psicologista, el carácter del hombre mexicano, su especificidad y su complejo de inferioridad nacido por no saber escoger los modelos con los que poder canalizar la realidad. Ver Ofelia Schutte, op. cit., pp., 75 ss. Sobre el Ateneo, ver Abelardo Villegas, *Autognosis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1985.

23. La culminación en una FdL casi coincide en 1969 con su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*.

Las etapas por las que el maestro mexicano va pasando no son creaciones exclusivas suyas. Zea, junto a otros hombres, pone su granito de arena. Como hombre de su tiempo, participa con otros pensadores en inquietudes y temáticas comunes. Cuando se habla de *filosofía de lo mexicano*, de *filosofía de lo americano* o de

Básicamente, Zea a la par que los va elaborando crea una *filosofía de la historia* con la que interpreta el sentido, el hilo conductor de la realidad latinoamericana a través del tiempo. En la dinámica de adoptar y adaptar modelos ajenos se captan los motivos de esos quehaceres, sus virtudes y sus defectos. Mirando el pasado de cara a un presente proyectante se produce una toma de conciencia. Determinados hombres se han limitado a imponer sus propias concepciones del mundo sobre las de otros hombres.

Leopoldo Zea, inspirándose en la obra de Hegel, sobre todo en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y en la *Fenomenología del espíritu*²⁴, concibe la historia universal como aquel proceso dialéctico en el cual poco a poco el ser humano va adquiriendo mayor conciencia de su libertad. y resulta que ha sido Occidente quien al expandirse por el mundo ha transmitido el espíritu de libertad del que se sabía expresión, haciendo posible su universalización. Pero transmitirá el espíritu de forma exclusivista, discriminatoria, no reconociendo como igual a aquellos pueblos que se va encontrando en su proceso de conquista. Será a partir de este

FdL, además de hacer referencia a distintos momentos de la obra zeasiana, detrás hay un conjunto de autores que en cada corriente desarrollan problemas similares. En Zea se da ese proceso evolutivo paso a paso, sin excepciones. Es un condicionante importante, pero no el único. Hay otros autores que también han contribuido, pero ese desarrollo no se ha dado en cada uno de ellos en su totalidad. Según los casos, han participado puntualmente en una o en varias corrientes teórico-doctrinales, no en todas como sucede con Leopoldo Zea. Para una panorámica de los diversos personajes que han pertenecido a la filosofía de lo mexicano, a la filosofía de lo americano, a la filosofía del tercer mundo ya la FdL, véase el artículo de Mario Magallón Anaya, "La filosofía latinoamericana actual", en *América Latina. Historia y destino*, tomo III, UAEM, Toluca, 1993, en especial, pp. 288-295.

24. Ver *Filosofía de la historia americana*, pp. 35, 53 ss., 78 ss.; *Dialéctica de la conciencia americana*, Alianza Editorial, México, 1976, pp. 15 ss.; y *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 226 ss.

eurocentrismo desde donde saldrá una historia diferente a aquella elaborada por Europa, la “*que interesa y hacen los hombres que son sometidos y explotados, la otra historia, la historia del hombre que tienen que probar su humanidad*”²⁵. Filosofía de la historia que desde un contexto latinoamericano que asimismo incluye al resto de la humanidad, es filosofía de la lucha por la libertad y conciencia de liberación, pues descubre una historia en la que la dependencia es la nota más característica y la liberación sin discriminaciones de ninguna especie que reconoce al ser humano en sus más diversas expresiones, su respuesta²⁶.

La influencia de Zea sobre otros pensadores latinoamericanos va a ser grande. y de entre ellos, están algunos de los componentes de la FdL argentina²⁷. Además de que se inspiren en él, los mismos aportes filosóficos historicistas y liberacionistas zeasianos van a coincidir, en cierta manera, con el sentir o el espíritu de aparente liberación que los autores de Río de la Plata van a abanderar. Este acontecimiento no hay que olvidarlo. Con esto, tenemos cómo entre las décadas de los sesenta y la de los setenta la historia de las ideas desemboca o confluye en una FdL. Y resulta que Leopoldo Zea siendo su máximo exponente, en el mismo

25. Filosofía de la historia..., p, 99,

26, Zea, *Filosofía de la historia...* pp, 42-43,

Miró Quesada, refiriéndose a esta concepción de Zea dice que “*la historia de los hombres que, a través de la trágica experiencia de la dominación, van asumiendo cada vez con mayor nitidez, la conciencia del valor de la condición humana y del desvalor de todo aquello que contribuye a restarle posibilidades de plenitud*”, *Proyecto y realización...* p, 181, No consideramos, en cambio, que esta línea la haya mantenido el autor en los últimos años, en los que ha mostrado un manifiesto y palpable conservadurismo político y filosófico.

Sobre la filosofía de Leopoldo Zea véase con más detalle David Sánchez Rubio, “*Acerca del pensamiento de Leopoldo Zea y su noción de filosofía*”, en *Cuadernos Americanos*, n° 68, marzo-abril 1998, pp, 139-161.

27, Véase próximos apartados.

momento en que su obra llega a esa FdL, da la casualidad de que, como ya indicamos, en Argentina aparece un movimiento que *expresamente* adquiere el rótulo de FdL²⁸.

5. EL HONTANAR ARGENTINO Y LA VERTIENTE ONTOLOGISTA. ORÍGENES

En el Coloquio de Filosofía de Morelia celebrado en 1975, Enrique Dussel presentó una ponencia en la que se hacía eco de un movimiento joven surgido a partir del compromiso práctico de un grupo de profesores universitarios y de pensadores argentinos²⁹. Entre otras cosas y utilizando un lenguaje bastante hegeliano y heideggeriano, para dar homogeneidad y rango de *generación* al grupo, señaló el hecho de que todos sus miembros nacieron con posterioridad al año 1930 y, sobre todo, recalcó la uniformidad teórica existente entre ellos que, básicamente y en su mismo lenguaje, se resumía en un pensar crítico metafísico cimentado sobre la naturaleza y la racionalidad oprimida del hombre latinoamericano que ha sufrido, desde la conquista española, la opresión del sistema capitalista³⁰. La noción de

28. Al que Miró Quesada incluye dentro de esa evolución de la historia de las ideas, citando a algunos de los integrantes argentinos junto a otros pensadores no argentinos, como Ricaurte Soler, la mexicana Laura Mues de Schrenk, la peruana María Luisa Rivara de Tuesta, entre otros. Op. cit., nota 13, p. 349.

29. "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica", trabajo que aparece publicado en el libro colectivo, *La filosofía actual en América Latina*, Editorial Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62. De él tomamos la paginación.

Como integrantes del grupo cita a Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fomari, Alberto Parisi, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Juilio de Zan, Enrique Kinen ya él mismo. Ídem, nota 1, p. 60.

30. "Desde que el 'yo conquisto' de Cortés se transformó en el ego cogito cartesiano o en la 'Willen zur Macht' de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del 'conquistado', del 'pensado' como idea o de la 'voluntad impotente' (porque domina-

“pobre”, la noción de filosofía como actividad política e ideológica, la afirmación de la originalidad y de la autenticidad inherente a la misma FdL creada, así como la referencia al peligro del pensamiento occidental y del populismo ingenuo como amenazas inminentes para las propias naciones latinoamericanas, eran algunos de los elementos más significativos con los que este movimiento de filósofos argentinos nació³¹.

El panorama intelectual de la época parecía corroborar las tesis de Dussel. Desde 1970, en las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador de Buenos Aires, área de San Miguel, se venían celebrando todos los años las llamadas Semanas Académicas dentro de las cuales la joven FdL iba adquiriendo ciertas dosis de oficialidad³². Además, el grupo adquiría carta de naturaleza en 1971 dentro del II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Alta Gracia, Córdoba. Entre el Congreso y las Semanas Académicas, se fueron presentando una serie de trabajos centrados básicamente en los temas de la dependencia y la función que la filosofía y el filósofo tenían dentro de la situación histórica que estaban viviendo. En Alta Gracia, Dussel presentaba la ponencia titulada "Metafísica del sujeto y libera-

da), un pensar crítico metafísico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende pensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, el bárbaro, la nada de 'sentido'". Ídem, p. 62.

31. Ídem, pp. 60-62.

32. De entre ellas, las más destacadas fueron: la Primera, de 1970, relativa al pensamiento argentino; la Segunda, del año 1971, sobre el papel de la FdL y la TdL latinoamericana; y la Cuarta, del año 1973, titulada "Dependencia cultural y creación cultural en América Latina". A esta se le añadió en el mismo año, un Simposio complementario sobre la FdL. La revista *Stromata* las recoge en sus números 112, enero-junio de 1972, y 112, enero-junio de 1974. El Simposio en el n° 4, octubre-diciembre de 1973.

ción”³³ y Juan Carlos Sacannon otra: “La pregunta por el ser en la filosofía actual”³⁴, Entre ambas, con un fuerte matiz ontologista de corte heideggeriano, se planteaba el carácter dominador y la voluntad de poder inherente al pensamiento europeo representado por la modernidad. Su "Ser", expresado por medio de la metafísica de la sustancia y del sujeto, era el único fundamento del mundo. Su esencia coincidía con lo absoluto, cerrando la opción a otras formas de manifestación óntico-ontológica, a otros modos culturales. América Latina era el primer continente que sufría los efectos de sus acciones y la primera comunidad de vida que introyectaba, engañada, sus discursos, sus valores y sus principios³⁵. La de-*strucción* de la naturaleza y del marco conceptual del sujeto opresor y el descubrimiento de la dialéctica de la dominación eran los primeros pasos para llegar

33. Aparecida en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Sudamérica, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32; también en el libro de Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*, pp. 85-89. Según el autor argentino, es la primera publicación que sobre FdL se ha hecho. Ver E. Dussel, "Retos actuales sobre...", op cit., pp. 13-14 y nota 4, p.27.

34. Publicada posteriormente en *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre de 1972, Universidad del Salvador, Buenos Aires, pp. 593-596.

35. Sirvan de ejemplo las elocuentes palabras y extensa cita de Enrique Dussel: "*Toda esta metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío. El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como 'naturalmente dominado'. Es decir, el europeo, y por ello, su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópolis imperial y ha logrado, por una pedagogía inconsciente pero prácticamente infalible, que las elites ilustradas sean, en las colonias, los subopresores que mantengan a los oprimidos en una 'cultura de silencio', y que, sin saber decir 'su' palabra, sólo escuchen -por sus elites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados*". Ídem, pp. 86-87; también ver Scannone, op. cit., p. 593.

a establecer una nueva racionalidad no discriminadora, una nueva filosofía latinoamericana propia y sincera, que expresara la potencialidad de su cultura³⁶.

El nuevo espíritu marcado en Medellín de preanuncios dolorosos del parto de una nueva civilización, de una nueva época, contagió a estos pensadores³⁷. Dentro de las Semanas Académicas la del año 1971 mostraba ya el sentir común de la existencia de esta nueva filosofía que venía a integrarse en el mismo camino abierto por la TdL³⁸. De nuevo, sendos artículos de Enrique Dussel y de Juan Carlos Scannone³⁹ vuelven a dar constancia de la existencia, no de un sólo pensador, sino de un grupo de pensadores que están planteando la posibilidad de un pensar "*que descubre las notas originarias de la comprensión existencial latinoamericana del ser*"⁴⁰. Otra vez se repetían los planteamientos anteriores pero ahora de forma más detallada. Retomando el término *analéctica* utilizado en la obra del filósofo alemán B. Lakebrink, *Hegels dialektische. Ontologie und die thomistische Analektik*⁴¹, como pensadores cristianos emplean el método

36. "El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su existencia es que descubra la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser; La tarea de la filosofía latinoamericana que intenta superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nortatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano, dependiente, oprimido". Dussel, ídem, p. 87; Scannone, ídem, pp. 594-596.

37. Ver Scannone, ídem, p. 595.

38. Ver presentación de Juan Carlos Scannone en el número 112 de la revista *Stromata*, de 1972.

39. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana" y "La liberación latinoamericana, ontología del proceso auténticamente liberador", publicados en *Ídem*, pp. 53-89, y 107-150 respectivamente.

40. E. Dussel, op. cit., p. 53.

41. Ratingen, 1968. Referencia tomada de Scannone, "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata*, Universidad del Salvador, n° 112, enero-junio de 1990, nota 4, p. 80. Para más detalle, su libro *Teología de la liberación*

tomista e ignaciano de la *analogía* para ir descubriendo tanto la estructura hermeneútica de lo que acontece en América Latina como novedad histórica, como su nuevo horizonte de comprensión⁴². En concreto, interpretan la dialéctica hegeliana introduciéndole determinadas categorías y determinadas perspectivas propias del pensamiento de Heidegger y de Levinas⁴³.

Al cimentarse Occidente sobre un discurso totalizador en el que la identidad, la indiferencia, lo general, lo abstracto, lo sistemático y la repetición de *lo Mismo*, no dan opción a un horizonte trascendente que se sitúa más allá de él. *La apertura ante el misterio* abierta por Heidegger y el marco de la exterioridad levinasiano, permite la apertura al Otro equivocadamente encubierto. La analogía o la *metafísica de la alteridad* permite salir del solipsismo en el que incurre la modernidad, liberando a aquellos seres humanos nunca reconocidos como tales una vez incorporados al son que marca el uniformismo dominador de Europa⁴⁴. La pobreza, la miseria, el hambre, son las pruebas más elocuentes del rechazo que Occidente ha desempeñado sobre América Latina. La nueva FdL debe hacerse eco de aquellos individuos que han sido discriminados al no ser reconocidos como tales. Sus culturas, sus tradiciones, sus costum-

y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Sígueme, Salamanca, pp. 133-186.

“La expresión 'analéctica'... se refiere a una 'dialéctica' abierta a la alteridad ética del otro, la novedad histórica y la trascendencia, inspirada por la analogía, pero entendiendo a ésta en forma dinámica, dialéctica e histórica...” .Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico, *Stromata*, julio-diciembre 1986, p. 380, nota 28.

42. Dussel, op. cit., p. 53; Scannone, op. cit., p. 108.

43. Scannone, op. cit., p. 121; Dussel, op. cit., pp. 62 ss.

44. Dussel, ídem, pp. 62-66,68,80; Scannone, ídem, pp. 116 y 120.

bres, han sido amputadas por otra cultura basada en una concepción existencialista del ser ambiciosa y excluidora de otras posibles particularidades ontológicas. La analéctica permite mostrar tanto el mecanismo encubridor de las mediaciones basadas en la ontología de la modernidad, como describir el proceso ontológico que permita la liberación del continente.

En esta misma línea fueron surgiendo una serie de publicaciones en las que colaboraban, junto a los autores citados por Enrique Dussel, otros filósofos. Es el caso de los trabajos colectivos *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* y *Cultura popular y filosofía de la liberación*⁴⁵. En

45. Edit. Bonum, Buenos Aires, 1973 y 1975.

Casi todos los trabajos del primer libro también aparecen en el número 1 de la revista *Nuevo Mundo*, tomo III, Buenos Aires, enero-junio de 1973. Hay escritos del teólogo brasileño Hugo Assman y de los pensadores argentinos Horacio Cerutti Guldberg, Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen, Julio de Zan, Anibal Fornari, Daniel Enrique Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustín de la Riega, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel. En la contraportada hay una especie de declaración de principios bajo el título de "A manera de manifiesto" en la que se reconoce la elaboración conjunta de una FdL: "*La Filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro... Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, los condicionamientos políticos de un pensar latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino filosofía de la liberación... Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario*".

Aparte de estos dos libros, también se crearon una serie de colecciones y revistas que desempeñaron la función de oráculos públicos de transmisión de esta FdL. Además de *Stromata* y *Nuevo Mundo* incluso se extendió el radio de difusión, hasta ese momento limitado a Argentina -por lo menos en esta forma de entender la FdL-, con la fundación por este grupo de la Revista Latinoamericana de Filosofía, cuyo número primero de 1975 fue el más significativo. También aparecieron *Megafón*, *Hechos e Ideas* y la colección *Filosofía y Liberación Latinoamericana* editada en México por Edicol. Ver Cerutti, *Filosofía de la liberación...*, pp. 31 y 305 ss.

ellos se pueden comprobar las concepciones y los planteamientos comunes que de la FdL tienen casi todos sus firmantes. Predominando un fuerte componente fenomenológico, el discurso de la modernidad está en el ojo del huracán. Su mayor defecto ha sido ocultar un supuesto sustrato existencial que desde siempre ha permanecido vivo en el seno de la misma cultura latinoamericana, en las costumbres populares, en el propio carácter de sus habitantes conformado a lo largo del tiempo⁴⁶. En el proceso de *de-structión* desempeñado por los filósofos argentinos, bajo el signo de la dominación, Occidente ha encubierto mediante su proyecto basado en el individualismo y en la voluntad de dominio -representado filosóficamente por Enrique Dussel con el cogito cartesiano-, a otro proyecto histórico-social, el universal situado, hondamente escondido en el ethos popular, que las entrañas de la conciencia de aquellas mayorías que más han sufrido la humillación y el desprecio han ido, a la vez, conservando y generando en forma de una memoria común⁴⁷.

46. *“La situación cultural de dependencia, nos muestra... dos formaciones culturales en pugna, cada una de las cuales es utilizada como arma de lucha por la hegemonía. De un lado, las masas populares con un 'núcleo ético-mítico' definido como resistencia a la opresión ya la penetración cultural; del otro, las élites subdominadoras con sus categorializaciones enajenadas y enajenantes que tienden a integrarnos a un sistema central de valores dictados por el mundo metropolitano”*. Osvaldo Ardiles, "Ethos, cultura y liberación", en *Cultura popular y ...*, p. 25. También ver p. 27.

Dussel concretiza esa dualidad de proyectos ontológicamente. La modernidad es la Totalidad. La Exterioridad, arraigada en lo popular, es la instancia desde la que se rompe toda forma de dominación. Dussel, "El método analéctico...", op. cit., p.122.

47. *La revelación del Otro abre el pro-yecto ontológico pasado, de la Patria vieja, de la dominación y alienación del Otro como “lo otro”, al pro-yecto liberador*. Dussel, "El método...", op. cit., p. 131.

Ardiles habla de lo oculto que, *“expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente con la voluntad de dominio del opresor secular; las masas popu-*

La FdL tendrá como finalidad *clarificar* ese mismo proyecto histórico-social e insertarlo dentro de su propia historia, que será de liberación porque, en cierta medida, la otra historia de ocultación y marginación permanente ha ido provocando una serie de reacciones singulares, positivas, llenas de contenidos amplios de justicia y solidaridad, como formas alternativas de “contrachoque” o de defensa, con las cuales se ha podido ir saliendo adelante⁴⁸. El proyecto de liberación queda encarnado en aquel colectivo que con más intensidad y que más directamente ha sufrido la ignorancia y la indiferencia de la mentalidad cientificista de la modernidad: los condenados de la tierra, los pobres, los apartados de la mesa pública y estatal, que quedarán identificados bajo el término pueblo⁴⁹. El uso de la hermeneútica de los

lares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar cuchichean; si no pueden gritar pintan paredes". "Ethos..." , op. cit., pp. 31-32.

48. *"La memoria de sus padecimientos y de sus luchas, así como de los valores concretos y permanentes que inspiraron esas luchas del pasado y las hacen renacer con nueva fuerza en cada coyuntura propicia. La profunda y larga experiencia acumulada en la práctica de la resistencia a la opresión y al engaño; la sabiduría que se adquiere en la escuela del dolor y en la disciplina del trabajo". Julio de Zan, "Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional", en *Cultura popular...*, p. 117.*

49. Para Ofelia Schutte, este proceso de recuperación cultural se realiza bajo los dominios de una politización fenomenológica mediante el uso de la categoría "pueblo". *"Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación..."*, op. cit., p. 20.

Los pobres *"cuestionan éticamente con su pobreza y opresión al mundo de dominación y lucro del que son la excrecencia marginal y marginada. El punto de partida del nuevo lenguaje está dado por la interpelación absoluta, aunque histórica y estructuralmente determinada que surge del clamor (muchas veces mudo) de los pobres"*. J.C. Scannone, *"Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. {Hacia una filosofía de la religión postmoderna y latinoamericanamente situada}"*, en *Hacia una...*, pp. 237-238.

Casalla entiende por comunidad al *"agrupamiento de voluntades individuales que ...organizan un modo común de convivencia y de gobierno... Más cuando una comunidad produce su agrupamiento sobre bases multitudinarias que recogen una ancestral memoria común y el anhelo de un destino también común, nos hallamos en presencia de un Pueblo"*. *"Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana"*

símbolos elaborada por Paul Ricoeur será el instrumental decodificador de sus valores, de sus necesidades y de sus demandasso.

Por otro lado, la misma filosofía latinoamericana es su-
bida al estrado, Como Occidente ha sido quien ha importa-
do sus modelos, hasta ahora no ha habido una forma de
pensamiento autóctona capaz de indagar los problemas rea-
les de las sociedades y culturas latinoamericanas. Desde sus
inicios, la filosofía “*ha quedado huérfana de calor popular
y desentendida del destino de las masas explotadas*”⁵¹. Es la
FdL la primera que posibilita la autenticidad tanto de su
propio quehacer, como de la cultura popular que presenta
determinadas virtudes independientes del espíritu enajena-
dor ilustrado⁵². Se va más allá al concebirla incluso como la

mericana contemporánea”, en *Hacia una...*, p. 45. Esencial es su artículo

"Algunas precisiones en torno al concepto 'pueblo' ", en *Cultura...*, pp. 35 55.

50. Recuperar por medio de la reflexión "*la fuente simbólica, como logos latente pro-
ferido por nuestros pueblos en su práctica cotidiana que ya tiene suficiente marco
histórico*". Aníbal Fornari, "*Política liberadora, educación y filosofía*", en *Hacia
una...*, p. 157 ss.; "*La razón profunda de ser de una cultura es la de brindar un
horizonte simbólico que me posibilita la realización de un proyecto existencial*".
Rodolfo Kusch, "Una lógica de la negación para comprender a América" , en
Hacia una..., p. 172. Para Scannone, existen símbolos, mitos, celebraciones sim-
bólicas que si se desideologizan de todo escapismo histórico, y se conservan sus
valores propios, darán a la praxis histórica de liberación "*una dimensión de gra-
tuidad, de humanidad, y de apertura a la trascendencia, que la hará auténtica-
mente humanizadora y liberadora sin dejar de ser eficaz*". "Trascendencia...", op.
cit., p. 244.

51. Osvaldo Ardiles, "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la
América Indo-ibérica (prolegómenos para una filosofía de la liberación)", en
Hacia..., p. 14. "*En la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica
autóctona, que reúna los caracteres 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 acerbo cultural de la humanidad, partiendo de nuestros especiales pro-
blemas teóricos*". Ídem, p. 21.

52. Sólo una filosofía capaz de "pro-ferir un 'logos' crítico-liberador susceptible de
coadyuvar al proceso superador de la dependencia" será auténtica. Ardiles, ídem,
p. 24.; "*Este pensar analéctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su
palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente post-*

más importante forma de conocimiento. Ella nos posibilita llegar al fundamento último de las cosas.

Como se entiende que hay un a priori antropológico sobre el que se asienta todo acto de comprensión y un núcleo ético-mítico que lo rodea, la filosofía en tanto metafísica debe encargarse de desentrañarlos. La filosofía primera "pregunta por el primer principio y último fundamento, uno de todo, en el orden del ser, del pensar y/o del actuar"⁵³.

El papel del filósofo tiene que estar completamente vertido sobre la cultura popular y sobre su sujeto generador. Las actividades de interpretación, mediación y desciframiento conformarán los puntos fundamentales de la relación entre la dualidad intelectual/pueblo. El pensador renuncia a la voluntad de poder y se pone a la escucha de la sabiduría popular. Por ello, la dimensión ética, política y la ideológi-

moderna y superadora de la europeidad". Dussel, "El método analéctico...", op. cit., p. 123; la filosofía latinoamericana nacerá "si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nord-atlántico (europeo, ruso y americano)". ídem, p. 133; También mirar M. Casalla, "Filosofía y cultura...", op. cit., pp. 46 ss.

53. J.C. Scannone, "Filosofía primera y...", op. cit., p. 367.

Osvaldo Ardiles, utilizando el "mundo-de-la-vida" husserliano, refleja bastante bien estos puntos de vista. Da constancia de la existencia de un "mundo dado inmediatamente y percibido en nuestra vida cotidiana, intuido experimentalmente en nuestra existencia pre y extra -científica", que viene a ser el fundamento de toda actividad racional y científica. Existe como una especie de "evidencia originaria" de intuiciones populares que nos lleva a la "constatación del rol del pueblo como fundamento y fuente de toda cultura". Es necesaria una hermeneútica adecuada que sea "capaz de sacar a la luz los condicionamientos estructurales de una cultura enajenada por la opresión, y de señalar las vías posibles para que emerja la novedad radical de nuestro ser histórico-social". De ahí la primacía de lo óntico-ontológico de la praxis fundado en la manera como el hombre social se las tiene que ver con el mundo. El hombre posee diferentes modos de habitar en él, de constituirlo y de realizar su ser. Es el "ethos" -o "ezos-". Cada cultura tiene el suyo particular reflejándose en sus instituciones, normas, obras artísticas, etc. La especificidad de cada cultura da un sentido de identidad, de orientación existencial a los colectivos humanos. La filosofía desvela la peculiar estructura ontológica que subyace en ellos. "Ethos, cultura...", en *Cultura...*, pp. 17, 18, 20 y ss. En la misma línea, Julio de Zan, ídem, pp. 89 ss.

ca van agarradas de la mano de la filosofía en un mismo proceso de praxis social⁵⁴.

6. ALGUNAS DISCUSIONES EN EL SENO DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Todo este maremagnum de publicaciones y trabajos descritos hasta ahora venían a confirmar el acuerdo casi unánime sobre la existencia de una FdL. El término aparecía como una creación *consciente, intencionada y consensuada* por toda una pléyade de filósofos. Pero no era oro todo lo que relucía. El clima de acuerdo y de uniformidad del movimiento pronto empezó a resquebrajarse. No existía una misma manera de ver las cosas, y por tanto, la imagen mostrada no era del todo correcta. Inmediatamente a su nacimiento fueron apareciendo determinados trabajos en los que se ponía en duda la validez y la homogeneidad del pensamiento expuesto, llegándose incluso a afirmar que ni siquiera era digno para utilizar la palabra *liberación*. Las discrepancias no sólo se quedaban en una pequeñas diferencias metodológicas. Desde el plano teórico, subyacían distintos enfoques con los que interpretar los hechos. Y desde el horizonte práctico, los papeles que debían jugar tanto el filósofo como la filosofía en el complejo proceso de *liberación*, no eran ni únicos ni comunes. Incluso, en ese mayor o menor vínculo teórico-práctico, se llegaría a poner en peligro la

54. El filósofo debe saber-oír la voz del pueblo para saber-servirle. E. Dussel, "El método..." , op. cit., pp. 124 55.; Filosofía como "una actitud de servicio que no puede distanciar las palabras de las obras al comprenderse esencialmente como ética y poner su fundamento en el que sufre". Daniel E. Guillot, "La mala conciencia del filósofo latinoamericano", en *Hacia una...*, p. 168; y J. C. Scannone, "Trascendencia..." , op. cit., pp 238 55.

vida de alguno de los autores relacionados con la FdL, debido a concretas y desafortunadas declaraciones públicas realizadas por determinados colegas de profesión, como causa de las desavenencias existentes entre ellos.

Por otra parte, incluso había quienes, aún reconociendo la vigencia del movimiento como tal, cuestionaban sus posibilidades categoriales y metodológicas de cara a un futuro próximo e inmediato⁵⁵.

Intentaremos centrar todas estas cuestiones. En primer lugar veremos la puesta en duda, manifestada por Horacio Cerutti, de que realmente la FdL fuera un movimiento filosófico. También entraremos parcialmente en la disputa referida a la única, nueva y válida originalidad implantada por el grupo, para después penetrar en algunas de las cuestiones de fondo sobre las que se cimentaban las discrepancias doctrinales.

6.1. El cuestionamiento del movimiento

Horacio Cerutti Guldborg fue quien con más decisión e insistencia pública salió a la palestra para demostrar la cara contraria al consenso. En varios trabajos, entre otras cosas, ofrece una sistematización detallada de los pros y los contra relativos a la constitución de la FdL como generación o movimiento homogéneo, y de los defectos y las virtudes de

55. En este sentido, el trabajo de Joaquín Hernández Alvarado, que bajo el sugestivo título de "¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?", ponía en duda el futuro virtual de la FdL. En concreto, denunciaba la excesiva sujeción que la FdL tenía del término económico de "dependencia" elaborado por Cardozo, Gunder Frank y Dos Santos, entre otros. Tal subordinación era un inadecuado punto de partida para criticar el pasado cultural latinoamericano. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, tomo III, Salamanca, 1976, pp. 379-399.

sus construcciones teóricas, así como de las influencias del contexto intelectual y sociopolítico de la época⁵⁶.

En su libro, comentando en casi su totalidad el trabajo de Dussel presentado en Morelia, Cerutti se detenía en la afirmación que el filósofo y teólogo argentino hacía al dotar con rango de *generación y/o movimiento* a la FdL. Y le intentaba demostrar que no explicaba debidamente el fenómeno dentro del marco conceptual en que se movía⁵⁷.

Además de la elección poco feliz del término, según se desprende de la definición ofrecida por Ortega y Gasset, para que se pudiese hablar de la constitución de una generación, al menos deberían concurrir dos notas características. Una, era tener la misma edad con un margen máximo de quince años. Otra, tener algún contacto vital⁵⁸. Ninguna de las dos concurría en este caso, pues entre los miembros nombrados por Dussel, se daba tanto la situación de que algunos se llevaban una diferencia cronológica mayor al límite permitido⁵⁹, como el hecho de que hubiese diferencias ideológicas y

56. Los de los trabajos son "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Universidad Pontificia de Salamanca, tomo III, 1976, y *Filosofía de la liberación latinoamericana*, cfs. supra.

Con posterioridad ha publicado otros escritos con la misma temática, donde reiteradamente y ya cansado, abunda en los mismos temas, haciendo valer esa frase que dice: "En la historia está todo dicho, pero como nadie se entera, hay que volver a repetirlo". Véase "Aproximación histórico-epistemológica a la filosofía latinoamericana contemporánea", en *Prometeo*, n° 5, enero-abril 1986, pp. 39-51; y "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation", en *The Philosophical Forum*, vol. XX, n° 1-2, 1988-1989, pp. 43-61.

57. No lograba así contextualizar un hecho que era mucho más complejo y mucho más problemático que lo que se deducía de su exposición (Ver su *Filosofía de la liberación...*, p. 30).

58. Tomada de! libro de Julián Marías, *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, 3ª ed., 1961, p. 93. Ver H. Cerutti, op. cit., p. 32.

59. Así por ejemplo, el mismo Dussel nació en 1934 y Cerutti en 1950. Y está el caso de Arturo Andrés Roig, conectado de alguna u otra manera con la FdL, que le vio nacer el mundo en 1922.

opciones políticas que abarcaban todo el espectro posible. Y para que fuera *movimiento*, sus miembros tendrían que estar unidos en pos de ciertos objetivos comunes⁶⁰. Habría que flexibilizar mucho los términos utilizados para que pudieran encajar con la realidad.

Ya incluso Juan Carlos Scannone dejaba entrever ciertas posiciones distintas al reconocer que en el seno del movimiento existían dos tendencias con diferencias marcadas. Basándose en la doble clasificación metodológica mostrada por Ricoeur en su *Le conflit des interprétations*, nos hablaba de un *camino corto* y de un *camino largo* como medios de reflexión concreta de los acontecimientos histórico-sociales del momento⁶¹. El primero se basaba en un enfoque fenomenológico y analítico existencial y trataba de ir a la raíz de la realidad, pretendiendo descifrar directamente su fundamento último, mientras que el segundo se servía de las mediaciones simbólicas sociales y políticas para interpretar el discurrir histórico del hombre y sus instituciones. El teólogo y filósofo argentino insistía en la posibilidad de que se produjera un acercamiento entre una y otra vía, porque las consideraba complementarias. Pese a sus diferencias metodológicas, apostaba por una colaboración entre las dos. No obstante, su deseo se alejaba de la realidad, pues detrás subyacía un distanciamiento entre ambas tendencias de tal amplitud que era imposible aunarlas.

60 H. Cerutti, *ídem*, p. 33.

61 División proyectada de la TdL a la FdL. Años más tarde, Scannone clarifica esta distinción. Ver "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata*, n° 112, enero-junio de 1990, p. 76.

Por medio de la "vía corta" se realiza una crítica radical y global de la realidad. Por la "vía larga", la crítica es pausada, a través de las mediaciones y los métodos analíticos. Véase, E. Dussel, "Filosofía y liberación latinoamericana", en *Latinoamérica*, n° 10, 1977, p. 89.

En este sentido, Horacio Cerutti expresaba la cerrazón de la idea. Como prueba de la refutación del panorama enclaustrado y casi resuelto ofrecido, limitativo de la riqueza de pensamiento existente en Argentina en esos momentos, aprovechó esa misma dualidad del camino corto y el camino largo pero para expresar la disconformidad que existía entre uno y otro. No es que las dos vertientes pertenecieran a un mismo movimiento, sino que la radical oposición que las embargaba, rompía cualquier idea o proyecto sobre su posible constitución. No había un único movimiento uniforme o heterogéneo dividido en su interior sino que, más bien, eran dos líneas filosóficas, internamente tampoco uniformes, que no poseían el más mínimo indicio significativo de constituir un movimiento común. No se trataba sólo de metodologías distintas con objetivos comunes. También las finalidades y objetivos propuestos diferían. Más que dos partes de un único edificio, eran dos edificios colocados uno enfrente del otro. El camino corto y el camino largo venían a representar posiciones diametralmente opuestas entre sí, sustentadas sobre un grave y sustancial trasfondo compuesto tanto de perspectivas y de planteamientos teóricos como de elementos o acontecimientos relacionados con el contexto histórico-político argentino del momento.

El mismo Cerutti ofrecía otra clasificación que, aún manteniendo el espíritu, no empleaba los mismos términos ofrecidos por Ricoeur. Por un lado, y abanderados por Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch y Osvaldo Ardiles, estaba el calificado como sector populista. La razón de llamarlo así residía en el hecho de que todos sus integrantes pretendían constituir una alternativa académica que fuese expresión de la ideología populis-

ta-peronista, adheriéndose, cada uno de ellos, a alguna de las variantes que presentaba su proyecto político⁶².

Por otro lado, estaba el denominado sector crítico del *populismo* formado por Manuel Ignacio Santos, Severino Croatto, Arturo A. Roig, el mismo Cerutti y algunos esbozos críticos de Juan G. Wille, Gustavo Ortiz y Hugo Ortega Cazenave, entre otros. Su marco de acción quedaría subordinado al derrocamiento de los planteamientos del sector populista⁶³.

Dicho esto, contrastando las tesis de Cerutti con las opiniones de Dussel y Scannone, y tomando en cuenta la opinión de Julián Marías que considera a las "*generaciones como órbitas históricas, cuya línea está flanqueada por un campo atractivo*"⁶⁴, es decir, como centros de gravitación social y cultural causantes de que los hombres puedan sentirse atraídos, identificados e integrados, en vez de que hubiera un único centro de gravitación más bien aparecidos: uno referido al tema de la liberación abordada desde una filosofía considerada nueva y original, fundante de toda

62. Si en el I Congreso Nacional de Filosofía del año 49, celebrado en Mendoza se quiso presentar a nivel internacional la ideología de la Tercera Posición o tercerismo dotando de fundamentos filosóficos la concepción política de Perón, el II Congreso de 1971 en Córdoba, tuvo similar objetivo. Se quería vender la imagen de que se disponía de un programa capaz de llevar en volandas a la nación sin necesidad de ayudas foráneas. "Ubicación política...", op. cit., p. 354.

El espectro político, que cubrían los miembros de este sector, iba desde posiciones propias de los expopulares cristianos simpatizantes de la tendencia revolucionaria del peronismo, reflejada en los Montoneros, pasando por las tendencias de los militares de ultraderecha peronistas y nucleados en el grupo "Reconquista" de Salta, hasta terminar en doctrinas difusas de corte indigenista, siempre arrimadas a la derecha peronista. Ídem, p. 356.

63. Ídem, pp. 356-357. Según Cerutti, Croatto, Santos y él mismo casi se convirtieron en contraideología teórica de la ideología populista. También de espectro político variado: marxistas independientes simpatizantes del ERP y de los Montoneros, militantes del Partido Popular Cristiano y del FREJULI, etc. Ídem, p. 357.

64. Ídem, p. 170. Referencia tomada de la primera edición de 1949.

forma de conocimiento y de acción, que rompía con las ontologías europeas del ser, y abierta a un horizonte denominado *Exterioridad*. El otro centro caracterizado, a pesar de la heterogeneidad y dispersión de sus componentes, además de por ser contrario a toda esta forma de ejercer el pensamiento, considerado instrumento de fundamentación del extremadamente ideológico discurso populista, por no querer adquirir el rótulo de la *liberación* como un objeto subordinado a una teoría.

Los discursos empleados por cada sector manifestaban las diferencias de fondo y de forma que regían entre sí. Si el discurso populista abogaba por el establecimiento de una metafísica ético-política fundante del discurso científico y de la praxis política -filosofía primera-; consideraba al filósofo un abanderado privilegiado de la *liberación* y renegaba de la tradición del pensamiento latinoamericano -no de la cultura popular-; se oponía, además, al uso de la categoría de clase, sustituyéndola por la de *pueblo*, mostrando su oposición al marxismo; y, por último, rechazaba el método dialéctico para sustituirlo por el método analéctico⁶⁵, el discurso crítico del populismo, además de preocuparse en indagar problemas de carácter epistemológico, ideológicos y hermenéutico, criticaba el platonismo y el idealismo en el que incurría el primero; reclamaba la tradición filosófica latinoamericana; y entendía a los aspectos socio económicos y de clase como condicionamientos a tener en cuenta en todo análisis filosófico y científico⁶⁶.

65. Ídem, p. 357.

66. Ídem, pp. 357-358. Según la posición tomada, el concepto de liberación y su relación con la filosofía cambiaría. Mientras el discurso populista consideraba que la liberación debía estar subordinada a la filosofía, el discurso disidente pensaba que cualquier teoría debía estar a merced del proceso histórico de liberación.

6.2. Antecedentes inmediatos

De la multitud de elementos sobre los que se centraba la discusión entre ambas posturas, mención especial merece aquel apartado referido a la supuesta originalidad y originalidad de la FdL, y muy relacionado con la polémica Zea/Salazar Bondy. Según los populistas, por primera vez se había roto con el discurso universalista abstracto de la filosofía moderna-europea. La alteridad permitía un repensar toda la filosofía con una nueva lógica. Como la hecho hasta ahora estaba rodeado de la lógica de la dominación occidental, había que rechazarlo. Sólo en la tradición popular se encontraban los medios necesarios. Por primera vez, la filosofía tenía la oportunidad de hacer algo novedoso y auténtico⁶⁷.

Frente a ellos, los filósofos críticos del populismo manifestaron la falsedad de sus argumentos porque sus emisores, en ningún momento habían roto con el discurso metafísico occidental. Por más que revistieran adjetivamente su pensar, con palabras como ética, política o liberación, reiteraban el topos estructural de la filosofía que pretendían superar -aquella modelada en el aristotelismo-. Además, el pasado más que ser infravalorado debía ser recuperado críticamente. Era imposible renegar de una historia labrada no sólo por un supuesto pueblo sino también y, sobre todo, por hombres concretos⁶⁸. Por tanto, a pesar de ese afán de novedad exclusivista que los autores argentinos populistas pregonaban, marcado por un espíritu de liberación nunca

67. E. Dussel, "La 'Filosofía de la liberación' en Argentina", en *Cuadernos salmantinos...* III, pp. 365.

68. Ver Horacio Cerutti, "Ubicación política...", op. cit., p. 358.

hasta ahora tan claramente manifestado, el movimiento, que quería autodotarse del don divino de la creatividad, no surgía de la nada. Poseía otros antecedentes insertos en el mundo del pensamiento que iban a marcar a muchos de sus integrantes, hasta el punto de ser considerables condicionantes de la lógica seguida en sus planteamientos. Veamos algunos.

Hugo Osvaldo Ortega Cazenave en un trabajo publicado en 1976, señalaba tres vertientes cercanas e inmediatamente anteriores, que guardaban una significativa relación con la FdL y que en la Introducción hemos destacado⁶⁹:

a) Daba constancia primero, del tratamiento que sobre la dependencia había realizado Leopoldo Zea. El maestro mexicano, con una densa actividad intelectual a sus espaldas e influido por José Gaos, Ortega y Gasset, el historicismo, el existencialismo y también por determinados planteamientos del venezolano Ernesto Mayz Valenilla, con inquietudes similares, llegaba al umbral de la FdL que seguidamente pretendía consolidarse como un nuevo pensar. Esto se corroboraría en el Simposio de 1973, complementario de las IV Jornadas Académicas y relativo al tema de un filosofar de la liberación latinoamericano, cuando se invitó al mismo Zea y a Augusto Salazar Bondy a participar. El marco nacional, más que extender sus fronteras al ámbito continental, coincidía con los problemas acaecidos en otros países de la región, demostrándose un reconocimiento de la unidad de preocupaciones

69. H. O. Ortega Cazenave, "El surgimiento de la filosofía de la liberación", aparecido en *Cuadernos salmantinos de filosofía*, pp. 339-340. Influencias que Joaquín Hernández Alvarado también menciona en su artículo.

sobre el asunto. No había, por tanto, una única titularidad argentina⁷⁰.

b) Como actividad cultural previa, Ortega Cazenave se refería a la vertiente marcada por los pensadores cristianos de la TdL y su afán de reflexionar la praxis histórica, ahondando en la matriz histórica de la que surge la vida del pueblo desde la fe, en favor de los explotados, y ayudándose de la comprensión científica y filosófica.

c) Destacaba la vertiente procedente de las ciencias sociales con la Teoría de la Dependencia y su crítica a los planteamientos desarrollistas, así como la puesta en claro de la dependencia en la que América se encontraba con respecto a los países desarrollados.

Para este autor, el clima de la época era propicio para que existiera un diálogo interdisciplinario entre todas estas ramas del saber. La FdL debía, entonces, participar en el mismo⁷¹. La conciencia crítica de la dialéctica dependencia-liberación incentivaba el análisis de la capacidad y autoafirmación del hombre latinoamericano.

70. Zea presenta la ponencia "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación", y Bondy, "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", ambas aparecidas en *Stromata*, n° 4, octubre-diciembre de 1973, pp. 399-413 y 393-397 respectivamente.

Pese a ello Cazenave indicaba algunas coincidencias en el movimiento. Básicamente a través de los planteamientos de Enrique Dussel, Leopoldo Zea y Mario Casa-Ila señalaba como puntos comunes el cuestionamiento del sistema capitalista y la desvelación del ser que ha ocultado. Y aunque no hubiese un único prototipo de humanidad, no se trataba tampoco de defender un antieuropeísmo radical. El objetivo era evitar nuevas subordinaciones. Ídem, pp. 344-346 y 348-349.

71. Ídem, p. 344. Diálogo, por otra parte, puesto en duda por Horacio Cerutti: "*aceptar como hipótesis de trabajo esta relación entre 'teoría de la dependencia' y 'teología' y 'filosofía de la liberación' no implica, de ningún modo, abrir juicio sobre la presunta interdisciplinariedad en que puedan haberse desarrollado estas prácticas*". *Filosofía de la...*, p. 69.

Otros antecedentes de mayor composición filosófica y más lejanos que los citados por Hugo O. Ortega Cazenave, pero siempre dentro de un margen de proximidad, serían los explicitados por Arturo Andrés Roig y el propio Horacio Cerutti.

Desde que Sarmiento tematizara oficialmente la dualidad incompatible del ser argentino en *Facundo*⁷², donde la realidad porteña y avanzada de Buenos Aires se enfrentaba a la realidad campesina y anquilosada de las zonas del interior, permanente ha sido la temática de la ruptura y el desarraigo que supuso para el argentino desde el *descubrimiento*, toda su historia, su mismo carácter y su propia idiosincrasia. Llena de migraciones, trasvases culturales, cambios mentales y crisis de personalidad, Argentina será concebida como el desarrollo *lastrado* de su propio ser. Los problemas de la identidad cultural y del ser que la sostiene se convierten en una crónica y perenne enfermedad.

En la década de los cuarenta del presente siglo, surgieron determinadas filosofías de corte ontológico que venían bien a cuestionar la coherencia histórica de Argentina, extendible a América ya indicar su defectividad, o bien a autoafirmar la propia capacidad de los americanos, comprendiendo positivamente su historicidad y su cotidianeidad⁷³. El impac-

72. Véase Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo (civilización o barbarie)*, Espasa Calpe, 1934.

73. Reflejadas en autores como el mexicano Edmundo O'Gorman, el venezolano Laureano Vallenilla Lanz, el chileno Félix Schwartzmann, y los rioplatenses Ezequiel Martínez Estrada, ya desde los años treinta, Eduardo Mallea, Carlos Astrada, Nimio de Anquín, Miguel Ángel Virasoro, H. A. Murena y Alberto Caturelli. Ver Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, F.C.E., México, 1981, pp. 139 ss.; María Elena Rodríguez de Magis, "La ideología de la historia latinoamericana", en *Latinoamérica*, Centro de Estudios Latinoamericanos, n° 2, 1969, especialmente pp. 105-111; Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamérica, Buenos Aires, 1971, pp. 152 ss.; Adolfo Sánchez, *Antología filosófica argentina del siglo XX*, Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1965, pp. 207 ss., pp. 249 ss., y pp. 273 ss.

.to que con posterioridad ejercieron sobre el pensamiento argentino fue notable, resultando que las posiciones populistas de la FdL estarían fuertemente influidas tanto por las primeras, conocidas con el nombre de las *ontologías* del ser *americano* como por las segundas, denominadas *ontologías del ente americano*⁷⁴. De esta manera, no se eximían del condicionamiento de una tradición que se vanagloriaban en negar.

Las primeras más o menos partían del trauma que supuso el nacimiento y el origen histórico del continente. Al quedar sesgada la personalidad de los americanos, según estos autores, ésta se dividiría en una tesitura maniquea de dos dimensiones. Para algunos una de esas caras sería positiva, pero para otros sería negativa. A través de mundos de esencias y de apariencias, de purezas y de impurezas, de vidas degeneradas y de vidas creativas, se quería explicar cómo estaba conformada la estructura ontológica americana. Por un lado, estaba el terreno labrado por lo autóctono, por lo puramente originario, lo previamente existente a la modelación que la cultura occidental iba a ejercer y que iba a permanecer como oculto, como encubierto, en un silencio de penumbras difusas que el progreso cohibía, pero que yacía

74. Véase A. A. Roig, op. cit., pp. 157 ss.

Horacio Cerutti menciona especialmente las tesis de los "parricidas" H. A. Murena y Alberto Caturelli. Afirma la recuperación de Murena por los sectores populistas de la FdL, y especifica que gran "*parte de la ética de la liberación que construye Enrique Dussel podría entenderse como un diálogo subterráneo y no explícito con la obra en general de Caturelli y muy especialmente con América Bifronte*". *Filosofía de la...*, pp. 174 ss.

Hay que tener en cuenta que para Roig, muy cercano a las posiciones de Leopoldo Zea, la importancia del tema de la historicidad es grande, porque reconocer la historicidad del hombre es reconocer su humanidad. Si se niega la historia de un individuo, de un grupo o una cultura, se está descreditando su capacidad humana. Todo su libro está enfocado desde esta perspectiva. Quiere dar constancia de la autenticidad que, desde siempre, ha tenido la cultura nacida en América.

latente, expectante, amenazante. Por otro lado, estaba el mismo espíritu traído de Europa, emancipador, progresista, moderno. Los papeles podían invertirse, al considerar que lo precolombino y lo popular era lo degenerativo y lo europeo lo más positivo. Además, de la mezcla nacida entre ambos, podía salir un ente peor parado, anónimo, sin historia. Los intelectuales argentinos y/o rioplatenses más significativos son Ezequiel Martínez Estrada⁷⁵, Eduardo Mallea⁷⁶, H. E. Murena⁷⁷, y Alberto Caturelli⁷⁸. Llevándolas hasta sus

75. Buscando una salida a la soledad, a la impotencia y a la finitud del hombre en abstracto, desde la particularidad contextual argentina, Martínez Estrada acudirá al mito del gaucho como el santuario que le proporcionará los resortes adecuados con los que poder adquirir seguridad y con los que poder agarrarse en un mundo de desconciertos y desorientaciones. Véase, Juan José Sebrelli, *Martínez Estrada una rebelión inútil*, Palestra, Buenos Aires, 1960.

76. Mallea nos hablará de una Argentina visible y de otra invisible, pero ahora la dualidad pasará de la oposición sarmientina entre el campo y la ciudad, a un enfrentamiento entre un hombre, cuya fisonomía moral es la de las ciudades bañadas por el artificial espíritu europeo, y otro hombre entendido como una instancia originaria, "cuya fisonomía moral es el de nuestra naturaleza no desvirtuada, de nuestra naturaleza natural". *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1961, p. 356. Ver también Rodríguez de Magis, "La ideología de la historia Latinoamericana", op. cit., p. 109.

77. Extendiendo la dimensión argentina a toda América, en *El pecado original de América*, Murena señala que ésta entra en la historia -inexistente previamente- de forma anómala, brusca, fracturada. Como si el mismo autor fuera un espíritu del pasado reencarnado que puede hablar en nombre de todos, reniega de todo antecedente precolombino y se ubica en Europa. Pero, lo hace como aquel que ha sido expulsado de ella. *El pecado original de América*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965, especialmente, pp. 155, 156 y 159.

78. Caturelli distingue dos Américas. Una no develada por el espíritu: "Veteroamérica". La otra es la América descubierta por la razón de la modernidad. El problema surge cuando de la mezcla de ambas nace algo sucio, corrompido, inmaduro y bastardo. Ver su *América bifronte. Ensayo de ontología y filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 1961, pp. 64-66 y 80.

Edgardo Fernández Sabaté, sobre el problema del ser americano en Caturelli, escribe: "en el ámbito del ser originario (presencia muda) está el ser americano anterior al descubrimiento; lo americano emerge, pues, como de-velación del ser por el espíritu cristiano y América es bifronte en cuanto, por un lado, hay la originariedad muda y hostil y, por otro, la originalidad del acto descubridor y, entre ambos, la agonía por la succión de lo originario (o por la aparición de lo "bastardo" que no es ni europeo ni americano): tal es el drama de América, pero también su apertura a una originalidad intransferible". En A. Caturelli, *La filosofía...*, p. 208.

últimas consecuencias, de las interpretaciones manifestadas por estos autores, deduciendo lo que de común tienen, nacían secuelas negativas para las personas que han formado parte de ese pasado. El ser humano, por naturaleza, es un ser histórico. Si la historicidad del continente queda anulada o puesta en entre dicho, lo mismo sucede con la humanidad de sus habitantes y el interés de sus productos culturales. Según los casos, el indígena, el mestizo, el negro, el obrero, etcétera, serán puestos entre paréntesis porque no tienen ni el nivel ni el mérito suficiente para demostrar que son seres que se gestan y se hacen en el tiempo. De esta manera totalizaron un discurso que eliminaba o ignoraba a determinados colectivos.

Como contrapartida para Arturo A. Roig, englobados en torno al desarrollo de las ontologías del ente americano, autores como Estrada, Virasoro y Nimio de Anquín, venían a cuestionar estos planteamientos por considerarlos como trasfondo de una ontología del ser y una filosofía de la conciencia desde las que se trataba de justificar la realidad deficitaria de América y de sus hombres, dentro de formas que podían considerarse manifestaciones de un discurso opresor. En vez de que se diera protagonismo al ser, concepto absoluto y uniforme, considerado inauténtico y defectivo, sería el ente, concepto relativo y variado que a pesar de estar coartado, representaba la novedad positiva siempre dinámica y latente en América. La explicación la daba Roig por los acontecimientos sociales ocurridos en la época⁷⁹. Pasada la década infame, tras una etapa de gobiernos oligárquicos y anti-populares como el de los sectores militares encabezado

79. Ídem, pp. 157 ss.

por el general Justo y el de Roberto M. Ortiz, la tradición intelectual argentina se vio obligada a atender el proceso social y político de masas nacido tras el impresionante crecimiento demográfico en las ciudades. La movilización política populista liderada por Perón obligó a los pensadores argentinos a explicar el fenómeno, intentando dar las bases de un pensamiento fundamentador ajeno a las formas del saber opresivo vigente⁸⁰.

Los planteamientos existencialistas y el pensamiento conservador alemán -sobre todo heideggeriano- ayudaban a conformar una ideología nacionalista e, incluso a veces, de carácter fascista que aparecía como el bloque principal de los discursos. Empujados por el populismo peronista, el problema del ser y del ente proporcionó el instrumental explicativo de los hechos. Frente a un pasado cohibitivo y marginante, el pueblo venía a ser la fuerza irruptora, la alteridad que dividía la uniformidad del statu quo cerrado y elitista. Hasta entonces encubierto, pero siempre existente, sería el ente el que seccionaba y fragmentaba al ser acabado y perfecto. Es *"la riqueza y el peso ontológico del ente lo que nos permite descubrir la carencia del ser"*⁸¹.

Gracias a estas filosofías se abría un frente contrario a las concepciones que totalizaban la realidad eliminando posibles alternativas. La parcialidad de todo mirar, su inserción en el todo social y el respeto de la alteridad como elemento motor de la novedad de la historia⁸², abrían caminos

80. Arturo A. Roig, op. cit., p. 159.

81. *"El ente no es, pues, lo 'caído' respecto del ser, sino su emergencia misma, y su destino queda sometido al de los entes que habrían quedado liberados de un 'a priori' ontológico determinante"*, Ídem, p. 163.

82. *"Las ontologías del ente se habrán de constituir como una respuesta al "despotismo de la razón", que acentuando la univocidad concluye por negar toda alteridad,*

que se prometían felices. Pero no fue del todo así. Lo fue a medias. El filósofo argentino declaraba que la FdL replanteó la problemática de la emergencia de la humanidad explotada, pero ambigüamente. Lo que debería ser una forma crítica más de las totalidades objetivas que frenaban la novedad del proceso histórico, se elevó a un tipo de filosofía que quería ser el punto de partida de una nueva y una auténtica historia, pues determinados sectores se excedieron a la hora de dar protagonismo al movimiento, concediéndoles un papel de autenticidad único y originario, como nunca hasta ese momento había existido en la historia de la filosofía latinoamericana, cayendo así en el error de negar valor y rango de historicidad a lo que hasta entonces se había realizado⁸³.

Horacio Cerutti, haciendo referencia también a las *ontologías del ser y del ente americano*, mencionaba la conexión existente entre el pensamiento argentino peronista de los años cuarenta y algunos de los filósofos de la liberación de los años sesenta-setenta⁸⁴. Estos incurrirían en el error de querer explicar una realidad en la que todo individuo debía participar en su conformación, por medio de un discurso cuya lógica y retórica estructural sólo desvelaba la actividad protagonista de un grupo reducido de intereses. Esta sería la razón de que se les acusara de utilizar el concepto de *liberación* restrictivamente, por ser objeto de un uso ideológico e

y como un intento de pensar la realidad desde el punto de vista de las categorías de natura naturata y de natura naturans, resolviéndose por la prioridad de la segunda sobre la primera". Ídem, p. 160.

83. Ídem, p. 169.

84. Ejemplos son la recuperación que se hace de Murena, Raúl Scalabrini y Arturo Jauretche, así como de los aportes de Leopoldo Marechal y Castellani. Ídem, pp. 174 ss. Esto lo podemos comprobar, a título de ejemplo, en casi todos los trabajos presentados en el volumen *Cultura popular y filosofía de la liberación*, supra.

interesado. Además, de la interpretación que determinados sectores de la FdL hicieron de las *ontologías del ente*, nacerían unas consecuencias tan nefastas que el término *liberación* sufriría un vaciamiento de contenido, quedándose en lo puramente formal y perdiendo toda la carga positiva que supone implicar a todos los miembros de una sociedad y no sólo a unos pocos.

Por tanto, los planteamientos de estos autores se asemejarían a las estructuras de las *ontologías del ser*, llegándose a confundir con ellas, se rechazara o no el valor del espíritu precolombino anterior al *descubrimiento*. América se encontraba escindida en dos mundos, su realidad estaba dividida, su incorporación a la historia había sido caracterizada por la anomalía, por la disfuncionalidad. Uno de esos mundos, el implantado por la civilización occidental, encubría al otro que solía generalmente adjudicarse a aquella instancia, esencia o carácter originario del continente, marginándolo. Como era la hora de tiempos nuevos, había que buscar la forma de sacar a la luz, de desocultar la personalidad natural que el mundo encubierto poseía. El método para hacerlo solía ir acompañado de un mecanismo de conocimiento contrario a la racionalidad de la modernidad: la intuición, la fe, lo irracional. Era la filosofía en su versión ontológica, la primera forma de conocimiento que fundamenta al resto. De ahí que esto provocase que muchas de las categorías de la FdL estuvieran *amenazadas* por el hálito de la ambigüedad, de la oscuridad y de la inconcretud.

Además, ahondando en el cuestionamiento del afán exclusivista de la FdL, consideraba que la historia filosófica latinoamericana era rica en ejemplos de un pensamiento con un valor, con una calidad y con un grado de validez más que

suficientes. Así, y entre otras cosas, además de las actividades realizadas por la generación de Nimio de Anquín y de Astrada, hacía referencia a la preocupación mostrada por el grupo *Hiperión* mexicano acerca de lo latinoamericano ya la importancia que tanto la polémica abierta entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, como la influencia de sus aportes suscitaron entre alguno de los filósofos argentinos conectados con la FdL⁸⁵. Por ello, al afirmar que en 1974 se popularizó en los círculos latinoamericanos la FdL, que parecía presentarse como integrando un movimiento renovador y cuasi revolucionario, no lo reduce al ámbito argentino y lo extiende además a México, Perú y Ecuador⁸⁶. También indicaba lo contradictorio que resultaba el hecho de que un grupo de filósofos se considerasen como creadores de un pensamiento original, de un nuevo *logos*, cuando hacían uso de parte del mismo instrumental con-

85. Con el ejemplo del Hiperión, como el mismo Cerutti dice, no se quiere marcar la especificidad del mismo, sino todo lo contrario. Más bien trata de quitársela a aquellos que la reclaman como propia de la FdL argentina. Ver su *Filosofía de la liberación*, pp. 53-54, nota 34. Sobre la polémica Zea/Salazar Bondy, y la decisiva influencia del filósofo peruano, ídem, pp. 162-167. Ver además su artículo "Aproximación histórico-epistemológica...", op. cit., p. 45. También apoya la defensa que Zea realiza sobre la continuidad del discurso histórico y de la tradición del pensamiento latinoamericano. En "Ubicación...", op. cit., p. 352. Como contrapunto de la importancia que Zea y Salazar Bondy tuvieron, Dussel los considerará como pensadores cercanos, pero nunca como fundadores o inspiradores del movimiento. Está convencido de que la filosofía que practica, junto a otros autores, es única, original y originaria de ellos.

Por otra parte, el mismo Cerutti concisamente contextualiza el supuesto movimiento de FdL bajo la influencia de la heterogénea teoría de la dependencia y la también variada TdL. Tal influencia, en la mayoría de los casos, será defectuosamente interpretada (denominada por el filósofo argentino-mexicano "auto-imagen divulgada"). Ídem, especialmente los capítulos II ("Teoría de la dependencia, ¿una doctrina?", pp. 68 a 112) y III ("Teología de la liberación": hacia una hermenéutica co-creadora y co-redentora", pp. 113-154).

86. Véase su artículo "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", op. cit., pp. 351-360, especialmente, p. 353. El hecho de nombrar a Ecuador se debe, entre otras cosas, al exilio sufrido allí por Arturo A. Roig y el mismo Cerutti.

ceptual que criticaban. Es decir, como hemos visto, el frente principal contra el que se alzaron era la cultura europea. y paradójicamente, sería una porción de su filosofía la que les serviría de principal manantial a determinados planteamientos de la FdL⁸⁷.

6.3. Diferencias y discordancias de fondo. El problema del populismo

El contexto histórico-social argentino en la década de los sesenta, pero sobre todo de los setenta, escoltado por los acontecimientos continentales e internacionales desarrollados desde unos pocos años atrás, se prestó decididamente a crear un clima lo suficientemente intenso para que la filosofía se hiciera eco de los afanes liberacionistas del momento.

Los efectos producidos tanto por la Revolución Cubana como por el proceso de descolonización de los pueblos del Tercer Mundo, ocasionaron un fuerte impacto sobre la intelectualidad latinoamericana⁸⁸. El binomio dominación-libe-

87. A título de ejemplo cita como fuentes, además de los mencionados Hegel, Heidegger, Levinas y Ricoeur, a Spengler, Husserl, Jung, Stern, Marcuse... *Filosofía de la...*, pp. 205,207,211-213. También habla de la presencia en ellos de los más caros principios de la tradición cristiana occidental, siendo influidos además de por la fenomenología, Heidegger, Ricoeur, Blondel, la Escuela de Frankfurt, etc. Ídem, pp. 356.

El cubano Pablo Guadarrama y su grupo de trabajo, destacan el conocimiento que los miembros de la FdL poseen del pensamiento occidental siendo herederos de sus últimas corrientes, formándose incluso en alguna de sus variantes fundamentales -hegelianismo, existencialismo, fenomenología, existencialismo, neotomismo-. Asimismo hacen mención a la heterogeneidad de fuentes teóricas a las que acuden, entrando en ellas tanto antecedentes latinoamericanos como europeos: Hegel, Freud, Gramsci, Karl Korsch, George Lukacs, José Carlos Mariátegui, Fromm, Zubirí, Marcuse, Bloch, Paulo Freire, Fidel Castro, Althusser, el Che, Paul Ricoeur, etc. Ver P. Guadarrama, "El humanismo en la filosofía latinoamericana...", en *Islas*, pp. 175, 178 y 181-185. Ver también Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la liberación o...?", op. cit., pp. 385-392.

88. H. Cerutti, "Aproximación histórico...", op. cit., p. 44.

ración se tradujo en dos bloques de respuestas teórico-prácticas, íntimamente relacionados entre sí, destinados a resolver la dualidad en favor del segundo término. Uno se refería al papel que la filosofía debía desempeñar para poder conseguir la transformación revolucionaria en los niveles de lo social y de lo nacional. El otro bloque, inmerso en el primero, se centraba en el propio valor que la filosofía había tenido en el pasado, y seguía teniendo en el presente como expresión de su capacidad para atender las necesidades y los intereses de los latinoamericanos. De esta manera este saber, que tampoco se eximía de la dependencia histórica con Europa, intentaba participar en el levantamiento de sus sociedades para la consecución de su autonomía en nombre de la libertad y de su procura existencial en nombre de la igualdad.

Ahora bien, la interpretación de ambos horizontes no obtuvo ni un consenso absoluto ni un acuerdo generalizado. En lo que tocaba al ámbito argentino, mucho menos. La figura de Juan Domingo Perón y la fuerza de su proyecto político interpretado por los grupos de poder dominantes, complicaron aún más el camino para llegar a un mínimo acuerdo social y/o nacional con el que poder salir de la miseria en la que se encontraba la mayoría.

La supuesta FdL y todo el conflicto doctrinal que en su entorno movió vinieron a reproducir la misma complejidad política e ideológica implícita en el discurso peronista. La llegada de Perón en 1973 no supuso un gran cambio de sentido de la ideología que desarrollara a partir de 1943⁸⁹. En-

89. Elíseo Verón y Silvia Sigal, "Perón: discurso político e ideología ", en Alain Rouqué (coordinador), *Argentina, hoy*, Siglo XXI, pp. 151 y 174.

tre otras notas significativas, su lógica argumentativa se cimentaba sobre la utilización de la categoría *pueblo* y sobre la procedencia de donde venía el propio líder: un exterior absoluto en el que la degradación, el deterioro y el conflicto no tenían cabida. La relación de él con el pueblo, supuesto sujeto destinatario de las mejoras sociales, era como una especie de servicio de alguien que se debía a su gente. La relación del pueblo hacia él se asentaba sobre la consideración del colectivo como actor social pasivo. Todos debían tener fe y confianza en su líder y prestarle la ayuda necesaria⁹⁰. Al proceder de un espacio diferente al de la sociedad y al del estado, su retorno se asemejaba a la figura de un *redentor o Mesías*⁹¹. Todo aquel que no aceptara su doctrina era considerado enemigo de la nación. El maniqueísmo y el dogmatismo que esto suponía eran evidentes⁹². El populismo implícito y explícito saltaba a la vista. Su intencionalidad no iba más allá de una aparente actitud de cumplir unas promesas embaucadoras de la voluntad popular marginada. Además, mediante el concepto de pueblo desviaba el punto de mira del conflicto social hacia el exterior, dirigiendo los sentimientos nacionalistas hacia un espíritu anti-imperialista y anti-capitalista⁹³.

90. Ídem, pp. 156-159.

91. Ídem, p. 160.

92. Eliseo Verón y Silvia Sigal explican que el proyecto peronista implicaba necesariamente la unidad privilegiada con el colectivo de los argentinos. Ser argentino era ser peronista. Como consecuencia, "*no querer lo que Perón quiere, es ser un renegado, es ser un mal nacido, es ser indigno del nombre de 'argentino'*". Toda posición política diferente sería artificial, destinada a dividir. Ídem, pp. 180-186.

93. T. Torres describe el populismo como aquel movimiento político "*que se basa, para su eficacia, en amplias motivaciones de masas a partir de una retórica de contenido fundamentalmente emocional y autoafirmativo, centrada en torno a la idea de "pueblo" como depositario de las virtudes sociales de justicia y moralidad, y vinculada a un líder habitualmente carismático, cuya honestidad y fuerza garantiza el cumplimiento de los deseos populares*". También añade el uso persuasor que

No obstante, pese a la construcción discursiva de aparente integración y, aunque la sociedad argentina tenía puestas casi todas las esperanzas en el regreso de Perón -en cierta manera, había una pasión desmesurada por considerarlo como el salvador de la nación tras un período lleno de dictaduras militares y pseudodemocracias controladas-⁹⁴, tal como se fueron desarrollando los hechos, lo que parecía una salida adecuada, pasó a ser una acentuación del conflicto social y de las disputas por adquirir los centros de decisión.

El creador del justicialismo no poseía el mismo poder de antaño. Muchos fueron los malintencionados que quisieron aprovecharse de ello, haciéndose pasar como los intérpretes legítimos de su proyecto político. A nivel académico sucedía otro tanto de lo mismo. Determinados intelectuales pequeño-burgueses pretendieron constituirse en un reducido grupo-élite de profesionales al servicio de los sectores sociales dominantes. y para ello elaboraron la denominada FdL⁹⁵. La misma lógica del discurso peronista, pero a otra escala, casi se reproducía en sus pensamientos. Su vértice: el aparente protagonismo dado a los sectores marginales y mayoritarios por representar la exterioridad al sistema dominado por el capitalismo⁹⁶, Las respuestas preventivas contra sus

realiza de palabras sin contenido, el rechazo que siente por la política y por las ideologías, la apariencia de anti-statu quo, de anti-imperialismo y anti-elitismo que conlleva, y la creación que realiza de la antítesis pueblo/antipueblo. Ver " El populismo. Un concepto escurridizo ", en *Populismo, caudillismo y discurso demagógico*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987, pp. 159-180.

94. Según Leopoldo Zea, el regreso de Perón, más que un triunfo personal, "*lo es del peronismo. Olvidada la primera etapa de gobierno de Perón, el peronismo se ha transformado en una gran esperanza*". Presentación al libro de H. Cerutti, *Filosofía...*, p. 12.

95. H. Cerutti, "Aproximación...", op. cit., p. 45.

96. "*Todo el sector que he denominado populista de la filosofía de la liberación asentó su discurso sobre las ambigüedades de la doctrina populista del peronismo con toda la carga de modificaciones...*" H. Cerutti, *Filosofía de la...*, p. 200.

consecuencias no se hicieron esperar. Se advirtió el peligro, incluso detrás de la sugestiva, aunque no sincera, consecución de un acuerdo interclasista. No es de extrañar que el ambiente intelectual y universitario se llenara de conflictos, pasiones, odios, discriminaciones, envidias y endiosamientos. Estas razones y algunas más explican el hecho de que detrás del supuesto movimiento FdL hubiera todo un vacío de coincidencias, de objetivos comunes, de tipos metodológicos, epistemológicos, políticos, pedagógicos, etcétera. Un oscuro abismo irrumpía desde la raíz.

Como dijimos Enrique Dussel, Scannone, Mario Casalla y Carlos Cullen, entre otros, concebían la existencia de una instancia ontológica latinoamericana oprimida por Occidente pero pese a todo, distinta e independiente, arraigada en el ethos popular y manifestada en los conceptos de *pobre y/o pueblo*.

Para cimentar la crítica a la racionalidad o *logos* nortatlántico, los filósofos fenomenológicos argentinos utilizaron determinadas técnicas de justificación. Una de ellas era la de oponerle otra clase de racionalidad, aquella que había sufrido los efectos negativos provocados por la marginación. Al existir dos logos antitéticos, simultáneamente se dividía la naturaleza humana en dos vertientes. Una dominante y otra, ajena a la dominación, liberadora. Ambas serían las que generasen la historia. Pero si la racionalidad dominante decantaba erróneamente el transcurso de los acontecimientos, la racionalidad liberadora los corregía. Venían a ser premisas que inspiraban de distinta forma el discurrir de los hechos. Lo más interesante de todo es que la racionalidad liberadora era entendida como una fuente de virtudes, desde donde el propio proceso histórico acudía

para que se desplegara toda su potencialidad. Calificada por Dussel y Scannone con el nombre de *Exterioridad* -entidad única representada por rostros varios, cuyo fundamento último es Dios y opuesta al *logos* de Occidente, denominado *Totalidad*-, en vez de que naciera, se hiciera, se desarrollara y se transformara *en y dentro* de la historia, resulta que era la historia la que quedaba subordinada a ella -en este caso para bien, mientras que la *Totalidad*, que sí estaba dentro de la historia, la conducía por caminos malignos-.

La consecuencia lógica fue que, por medio de la filosofía elaborada por ellos, se podía interpretar adecuadamente las normas propias de esta instancia alterativa. El filósofo, por tanto, como ya hemos dicho, pasa a un primerísimo plano. El método que ha elaborado le permitirá sacar a la luz tanto los principios como las demandas y reclamaciones que son inherentes a esa *Exterioridad*⁹⁷. Para poder descubrir su esencia natural de carácter trascendente se requería el uso de la actividad filosófica. Era considerada como la mejor forma de conocerla, de desvelarla, pues su objeto se centraba en las condiciones previas a toda actividad ya todo conocimiento humano⁹⁸. Lo histórico sólo interesaba en cuanto estaba subordinado y permitía captar el elemen-

97. Otro de los recursos de fundamentación es aquel que consiste en ignorar y rechazar todas las creaciones que en virtud de la racionalidad de Occidente se han creado. Como el pasado latinoamericano está invadido por la dominación, todo lo que se haya hecho en ese tiempo es inauténtico, imitativo. Es el momento de generar algo nuevo, apoyado en un horizonte hasta ahora ocultado.

98. Enrique Dussel explica que la FdL parte de la cotidianeidad sensible, del *factum* hegeliano, no para negarlo, sino para internarse en él. Y es auténtica filosofía, más que indagando, ordenando y reflexionando sobre la realidad, comprendiendo ontológicamente, desvelando el ser dominado. Mario CasaIla habla de un descubrimiento y una emergencia de la ya existente base cultural propia y autónoma. Bajo la influencia de Heidegger, la conciencia del hombre no es el punto focal básico de la filosofía sino el ser. Véase Hugo Osvaldo Ortega Cazenave, *op. cit.*, pp. 345 y 347-348; y Joaquín Hernández Alvarado, *idem*, p. 387.

to que le servía de soporte (una forma existencial de situarse ante la realidad: el *nosotros estamos*, el *estar siendo* y/o el *estar abierto al otro*)⁹⁹. El filósofo servía así de interlocutor, de intérprete y traductor de las necesidades de la mayoría popular¹⁰⁰.

Otra de las afirmaciones de los discursos populistas de liberación era la de tachar como encubridor aquello que iba en contra de sus postulados. No compartir los presupuestos de la FdL no conllevaba, en ningún caso, un desempeño de

99. Gunter Rodolfo Kusch, reconocido como significativa fuente de influencia del grupo ontologista de la FdL, partía de la consideración de que el latinoamericano, teniendo su máximo exponente en la cultura indígena, poseía una condición existencial basada en el "estar", enraizada con la tierra, en oposición a la condición existencial del hombre europeo, cimentada sobre el "ser". De cada una surgirá un tipo de racionalidad diferente, representantes ambas de concepciones del mundo enfrentadas. La de la primera es la *lógica de la negación*, ajena a la dimensión espacio-temporal y sujeta al horizonte del mito, de los ritos y de los símbolos. La racionalidad de Occidente, en cambio, está cimentada en la *lógica de la afirmación*, donde se produce una adecuación proposicional en la que los sujetos se convierten en "objetos-cosas". En el horizonte simbólico de la cultura, y gracias a la intuición, se capta la integridad y la esencialidad del sujeto, cimentada en lo primordial de su relación o arraigo místico con lo telúrico. Incluso el supuesto momento primigenio, el "estar siendo" o el "estar así" predomina sobre los medios que lo posibilitan. Interesa vivir el proyecto pero no tomar los medios para realizarlo con efectividad. Esto le llevó a la bárbara afirmación de que es mucho más prioritario conservar y proteger la peculiaridad cultural como indigencia del existir mismo, que evitar la miseria y el hambre de América Latina. Véase "Una lógica de la negación para comprender a América", en *Nuevo Mundo*, n° 1, enero-junio de 1973, p. 176; también Horacio Cerutti, *Filosofía de la...*, pp. 226-230; y el trabajo del grupo cubano *Pensamiento Filosófico Latinoamericano Contemporáneo. Segunda Parte*, Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, 1989, pp. 99-100.

En la misma línea, Carlos Cullen considera que el sujeto de todo filosofar es el pueblo, expresión de la sabiduría popular, y dotado de un núcleo ético-político y ético-religioso, heredado del proceso de evangelización cristiana. Si Kusch habla del "estar", Cullen del "nosotros estamos en la tierra", expresión de la relación del pueblo con la tierra en la que vive. Dicha relación no es material, sino ético-religiosa, resultado de la creación y el contacto de Dios. Ver grupo cubano, *Pensamiento...*, pp. 100-101.

100. Horacio Cerutti afirma que se mueven en el terreno del mito del "autor" omnisciente y omnipotente, y prescindien en sus análisis de todo elemento o planteamiento de autocrítica ideológica. *Filosofía de la liberación...*, p. 207.

la actividad filosófica liberadora. Sólo sus partidarios se reservaban el derecho de la verdad, eximiéndose de cualquier componente deformador. No era de extrañar por ello, que uno de los centros de ataque y oposición fuese el pensamiento marxista y la utilización de alguna de sus categorías. Enrique Dussel lo tachaba de eurocentrista, porque no daba opción al desarrollo de la propia peculiaridad latinoamericana. Marx no llegó a afirmarla en su alteridad absoluta¹⁰¹. Para Mario Casalla el marxismo era un producto de la modernidad europea, compartiendo su horizonte ontológico de dominación¹⁰².

Esta actitud escondía una estrategia de persuasión. Era propia de quienes se *olvidaban* de la importancia que la dimensión social poseía en el proceso de liberación. Su punto de mira se dirigía, más bien, a la dimensión nacional. Así, se convencía a los sectores más desfavorecidos para que, en vez de reclamar y echar la culpa al estado de sus carencias, la apoyaran en la lucha contra el enemigo foráneo. Mediante un acuerdo interclasista, propio del populismo, consideraban necesario obtener primero la independencia de Argentina con respecto a las grandes potencias del sistema capitalista. El conflicto social vendría después. El sector crítico, en cambio -consciente de tal artimaña-, privilegió la resolución de los conflictos desplegados dentro de las relaciones sociales y de clase. No había que esperar a conseguir la liberación nacional para obtener la correspondiente al hori-

101. Además, negaba sentido liberador a lo mítico y a lo simbólico de la cultura popular. La epifanía de Dios como exterioridad quedaba coartada. Imposibilita la llegada de un sistema distinto al capitalista. Ver su libro *Método para una filosofía de la liberación*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, p. 258.

102. “Algunas precisiones en torno al concepto 'pueblo'”, en *Cultura popular y filosofía de la liberación*, pp. 41-42.

zonte social. Con posterioridad, algunos de los filósofos ontologistas, se dieron cuenta del acierto de esta perspectiva, reconociendo el error cometido por haberla rechazado. No obstante, esta rectificación sería considerada meramente formal, pues la lógica argumentativa de sus discursos fenomenológicos cimentados en la *Exterioridad*, seguía latiendo¹⁰³.

A nivel de categorías hermenéuticas esta pugna se reproducía con los conceptos de *pueblo* y *clase*. Según Casalla, el primero se presentaba "*como una categoría especialmente útil para pensar la existencia histórica en situación de dependencia y en proceso de liberación*"¹⁰⁴, mientras el segundo era una diferenciación humana económica en el todo social estructurado, que impedía estructurar la unidad de la nación como sentido y método de lucha revoluciona-

103. El mismo Dussel, con motivo de la política universitaria de las "cátedras nacionales", apoyada sobre la base del proyecto del Ministro de Educación Ivanissevich -denominada por ello, "misión Ivanissevich"-, recuerda que la noción ontológica de "nación" no clarificaba la diferencia cualitativa entre naciones imperiales y nacionales neocoloniales, ni entre clases opresoras y clases oprimidas. Dentro del movimiento de la FdL hubo personajes "acríticos" de la caza de brujas que supuso la ejecución de la "misión", contraria a que todo aquel considerado marxista desarrollara su actividad pedagógica en las universidades. Esto sirvió de detonante para que algunos se dieran cuenta de que no había "*liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*". E. Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción...", op. cit., p. 59.

Muchos de los pensadores que se inclinaron por la "vía corta", pasaron a la "vía larga". Juan Carlos Scannone preocupado en indagar fenomenológicamente los núcleos metafísicos de los proyectos de liberación del continente, así lo hizo por recomendación de Carlos Cullen -en este sentido ver J. Seibold, "Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculurada de J. C. Scannone", en *Stromata*, enero-junio de 1991, pp. 197-198-. Y Dussel, con el transcurso del tiempo, y por la multitud de críticas recibidas en su obra, irá rectificando su inicial ahistoricidad y concretando los condicionamientos económicos. No obstante, como dice Cerutti, ambos autores anteponen el "proyecto existencial" por encima de las relaciones de producción. Por no perder la filosofía su status de saber supremo, la "vía larga" es mera reiteración de lo ya sabido por la "vía corta". *Filosofía de la liberación...*, pp. 235 y 256 ss.

104. Ídem, p. 36.

ria por la liberación. El *pueblo*, además de que afirmaba al sujeto del filosofar latinoamericano concretizando la irreductibilidad y la especificidad de las capas oprimidas; era un pre-concepto que ofrecía un espacio crítico a los conceptos de *individuo* y *clase*, cada uno, respectivamente, señero de interpretación de las ideologías eurocentristas, totalizadoras y cerradas, liberal y marxista¹⁰⁵.

En el frente crítico del populismo, las opiniones sobre los puntos tratados fueron radicalmente opuestas. Hay que aclarar que, en un principio, antes de que salieran a la luz los verdaderos propósitos populistas sí hubo, entre estos pensadores de izquierda junto a sus oponentes, cierta homogeneidad de intenciones sobre lo que podía ser una futura FdL. Lo podemos comprobar en el propio Arturo Andrés Roig. Aunque también hablaba de una FdL, lo hacía, más que en el sentido de ser algo ya establecido con un programa por desarrollar -como pretendían los populistas-, mejor como una tarea por hacer y con la que poder ir constituyendo, dinámica y abiertamente, un movimiento todavía no nacido. Pero los hechos inicialmente previstos, se truncaron¹⁰⁶. Horacio Cerutti así lo ha reconocido. Indicaba que sí

105. Ídem, pp. 41 y 53.

106. Para el maestro argentino, la FdL por hacer tendría una labor consistente en desenmascarar las totalidades objetivas opresoras y en elaborar categorías de integración que no restasen presencia histórica al hombre (ídem, p. 17). Este será el motivo de que nunca se haya considerado integrante de aquella FdL asociada a los autores "populistas" arriba mencionados. En un pequeño trabajo que forma parte de un monográfico colectivo sobre la FdL manifiesta que si apoyó al movimiento -reconociéndolo como tal-, lo hizo pero desde fuera de él, teniendo la esperanza de que su desarrollo se decantara según las premisas autocríticas y flexibles concebidas por el propio Roig. Esto no fue así. y lo peor de todo fue que al final esa FdL acabó siendo una iglesia de maestros y discípulos que hablaban en nombre del pueblo sufriente, degenerando así en proselitismo y mesianismo. Véase "Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos", en *Nuestra América*, mayo-agosto de 1984, n° 11 titulado *Filosofía de la liberación*, p. 59.

hubo un programa de futura constitución, reflejado en la contraportada del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, entre muchos intelectuales de formaciones teóricas diferentes, pero cuando "empezó a ser desarrollado política, ideológica y teóricamente, la unitaria caracterización se fragmentó en múltiples formulaciones"¹⁰⁷. Si la FdL era lo que Dussel y el sector populista decían, como mucho, estábamos ante un movimiento de filósofos cuyo último objetivo era todo aquello contrario a la liberación¹⁰⁸.

Arturo Andrés Roig, en el mismo Coloquio de Morelia del 75, a la par que Enrique Dussel se hacía eco del surgimiento de la supuesta FdL, presentaba un trabajo en el que discutía las tesis mencionadas arriba. Y lo hacía desde otra perspectiva, exponiendo otra forma de entender las cosas con una lógica mucho menos ontologista y con un cariz más marcadamente historicista.¹⁰⁹ Ya dejaba entrever su claro y

Redundando en lo ya dicho, Arturo Andrés Roig también les acusa de que colocan el punto de partida de la "conciencia de alteridad" fuera de la "conciencia social", dando así prioridad a las totalidades objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da lo ruptural, lo nuevo. "Bases para el tratamiento...", op. cit., p. 229.

107. Y la declaración "sirvió para demarcar mejor la multivocidad polisémica de los términos iniciales". En "Actual Situation...", op. cit., p. 46. (La traducción es nuestra).

108. Si "la filosofía de la liberación se identifica con el sector populista, estamos claramente después de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación reaccionaria e idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador se abren después, desde fuera de esa filosofía de la liberación...", *Filosofía...*, p. 293.

109. Ponencia titulada "Función actual de la filosofía en América Latina", que también aparece publicada en *La filosofía actual en América Latina*, pp. 135-152, y en su libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, CCYDEL/-UNAM, México, 1981, pp. 9-23. La paginación quedará referida a éste. Véase en especial, p. 19.

Aunque Roig se refiere más directamente al pensamiento latinoamericano realizado por los "fundadores", según el discutible método historiográfico de las "generaciones", sus críticas son proyectables, a la mayoría de los planteamientos del sector populista.

ya expuesto desacuerdo con aquellas concepciones filosófico-ontologistas *-ontologías del ser* o sistemas cercanos- que prescindían de la dimensión histórica del hombre. En su trabajo, refiriéndose también al objeto que la filosofía latinoamericana debía tratar en esos momentos, puso especial interés en dejar claro que *no existía una estructura ontológica original desvirtuada luego* -en este caso, el estar o la alteridad coartada por la dominación estructural ejecutada por Occidente-.

En este mismo sentido se manifestaron los integrantes del grupo salteño. No era posible ubicarse fuera del sistema por una mera expresión de deseos¹¹⁰. El hombre era “*un ser en desarrollo, inmerso en condiciones sociales e históricas dentro de las cuales ab initio se han dado sus posibilidades de realización o de frustración*”¹¹¹. Todos nos encontramos insertos en un mundo de relaciones humanas desde las que recibimos o nos apropiamos de las formas culturales. La facticidad de la que partimos no es *pura*, no queda situada más allá de la contingencia, pues se encuentra situada en un contexto espacio-temporal determinado. Estos autores se negaban a aceptar la opinión de que América Latina poseía una única e inmaculada estructura ontológica, frente a la característicamente dominadora de Occidente. Destacaban que esto no era así porque existían diversos modos de alteridad, no uno sólo, en cualquier tipo de cultura o sociedad, que por ser objeto de discriminación, no adquiriría inmediatamente el rango de positividad antropológica por venirle de un frente ajeno al mismo proceso de praxis histórica¹¹².

110. H. Cerutti, "Ubicación política...", op. cit., p. 357.

111. A. A. Roig, ídem, p. 19.

112. "*La conciencia de la alteridad, en la que tiene su raíz natural toda filosofía de la liberación, es un estado de ánimo... originario en cuanto surge espontáneamente*

De esta manera, hacían hincapié en la importancia de los condicionantes ideológicos, sociales y económicos, pues además de que eran elementos que afectaban a todos los individuos y grupos humanos, no a unos pocos, incluso participaban tanto en la creación, desarrollo y transformación de una cultura, como en la elaboración de un proyecto histórico¹¹³.

En cuanto al filósofo, inmerso también en este maremagnum de influencias, no poseía una conciencia privilegiada acerca de la realidad dependiente y de su salida por medio de la liberación. y en lo atinente a la filosofía, esta no era un saber supremo -concebida como metafísica-, ni

*como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Es pues causada por hechos históricos, dentro de los cuales se destacan estructuras sociales en cuyo marco surge toda conciencia y dentro de los cuales es oprimida o liberada". Véase su artículo "Bases para el tratamiento de las ideologías", aparecido en *Hacia una filosofía de...*, pp. 228-229. La "conciencia de la alteridad" es una forma de conciencia social no extraña a la de clase, siendo innecesarios para su manifestación Dios y el Ser. H. Cerutti, *Filosofía de la...*, p. 303.*

113. Ídem. En este sentido, Severino Croatto, otro pensador crítico de la FdL fenomenológica y ontológica, y casi en una permanente refutación de los planteamientos de Rodolfo Kusch, resalta atinadamente el error que supone confiar en aquella cultura popular estructurada sobre una concepción del mundo, sobre un ethos y sobre una cosmovisión de carácter mítico. El concepto de "cultura popular" es ambiguo, por ello no hay que hipervalorarlo. Dejar al pueblo en su "estar" o en su modo de morar en el mundo supone el ejercicio de una "dominación", pues cerrarlos en su cosmovisión significa hundirlos en el silencio. Croatto se opone a la supuesta superioridad de la lógica de la negación sobre la lógica afirmativa de la técnica y de la ciencia, y dice: "*El indio puede rechazar la técnica por la forma "invasora" como le llega, o por la experiencia de frustración en sus intentos de recibir sus beneficios. Su rechazo es el rechazo de una dominación. No es que la técnica le haga mal... Dejar que sus ritos mágicos hagan innecesaria la técnica -como pretende por ejemplo R. Kusch-, no es ningún beneficio a la "América profunda", sino cavar una fosa profunda a lo autóctono para su dominación desde fuera*". Véase s. Croatto, "Cultura popular y proyecto histórico", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, III, p. 378. Para este autor, la labor de "concientización" popular es básica en la obtención de la obligada inserción de la cultura popular en un proyecto histórico, en una práctica concreta y social de liberación desde donde la reconstruirá, con una nueva simbólica, sacándola así de su mundo sacro, mítico y de tradición religiosa ajena al cambio. Ídem, p. 378.

era una actividad humana situada más allá de la realidad. Su objeto concretizado en la situación de pobreza tampoco se situaba fuera de la misma. La filosofía formaba parte de una realidad más compleja, estando condicionada por los sucesivos horizontes de comprensión que se iban dando con el transcurso del tiempo en cada cultura. Sí, existía un *a priori* antropológico, pero, a su vez, era, asimismo, histórico, no trans-histórico ni trascendente, y, además, estaba formado por una compleja estructura de elementos que se mezclaban entre sí en el tiempo y en el espacio¹¹⁴. La filosofía, por tanto, no era una actividad autónoma de la conciencia. Estaba inmersa dentro del proceso histórico. No partía de cero por medio de un acto de voluntad como pretendían los populistas. Se trataba de una práctica específica dentro de las prácticas conformadoras del todo social. Estábamos,

114. Definido como una estructura epocal determinada y determinante integrada por categorías intelectuales, estados de ánimo que dan sentido al discurso en el que se expresa el saber en relación al medio en que actúan. Esa estructura epocal queda vinculada a su pasado y a su presente. Roig sigue las premisas de Leopoldo Zea. El hombre es historicidad y está instalado en un mundo de donde recibe un "de donde" y un "a donde" que le prescriben su destino. Ídem, pp.11 y 17. Esta es la razón de que considere como valioso el pensamiento desarrollado en Latinoamérica.

Como ha indicado Horacio Cerutti, el enfoque de Roig liga indisolublemente la actualidad del pensamiento latinoamericano con su pasado. Es, por tanto, "*un pensar realizado desde una situación sociohistórica en función del Continente*". Pero el esfuerzo requerido presenta un notable obstáculo epistemológico: la facticidad desde la que parte todo pensar. Más que ser una evidencia inmediata y apodíctica, formada exclusivamente por "categorías intelectuales", es inmediata y asertórica, compuesta también por "estados de ánimo" que conforman un *a priori* más complejo, es decir, una estructura epocal determinada y determinante de una "experiencia" en la que la conciencia social actúa significativamente. El hecho de tenerla en cuenta desmarca a la filosofía latinoamericana contemporánea de aquella filosofía de la conciencia desarrollada por los denominados "fundadores", -por ejemplo, A. Deustúa, A. Caso y A. Korn- apoyada sobre supuestos formalistas, sustancialistas, contemplativos y ahistóricos. Ver H. Cerutti, *Filosofía de la...*, pp. 59 ss.

pues, ante un acto segundo, no ante un acto primero que prevalecía sobre la praxis de liberación¹¹⁵.

Tampoco extraña el que los disidentes del sector populista dotasen de una especial importancia al componente ideológico de todo discurso, incluido el suyo propio¹¹⁶. La ideología aparecía tanto como un parásito constante que había que desentrañar, paralizar sus efectos dañinos -en cuanto reflejos de los intereses de clase-, como un señero de integración y de identidad de los grupos humanos. Asimismo, concedían un extraordinario valor a los discursos políticos -en especial el de los marginados- ya la actividad de decodificación de los discursos opresores y contrarios a la

115. Ver el denominado "Manifiesto Salteño" de abril de 1974 reproducido por H. Cerutti. Ídem, p. 297. "*Afirmamos la prioridad absoluta y determinante de la efectiva liberación de nuestros pueblos, por sobre la elaboración de cualquier instrumental conceptual que acompañe, explique y/o ilumine ese proceso. Afirmación que implica la prioridad de la praxis sobre la teoría*". H. Cerutti, ídem, p. 304.

116. Que no es mero "reflejo" de las relaciones sociales en su pura facticidad. El pensamiento está estructurado por multitud de expresiones. Saber precisar la relación de la filosofía con los mismos, y con el sistema de conexiones de una época dada facilita el conocimiento de la realidad a la que se pertenece. No existen metalenguajes, sino lenguajes inmersos en el todo social. A.A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento...*, pp. 42 y 20-21.

Arturo A. Roig retoma la labor desarrollada por la "filosofía de sospecha" o, como el denomina, "de denuncia", que en el siglo XIX abanderaron Freud, Nietzsche y Marx. Sus pensamientos provocaron la crisis de la filosofía del "sujeto" o del "concepto" e impulsaron el tratamiento de la filosofía del "objeto" o de la "representación". La primacía del "ser" da paso a la primacía del "ente". La voluntad de vivir, la intencionalidad y el deseo, y los intereses de clase ocasionan la ruptura de los conceptos puros. El hombre se encuentra situado en una dialéctica entre los hechos y las interpretaciones que, mediante las ideas, se realizan acerca de los hechos. Ídem, pp. 100 ss.

Decir que la ideología no es entendida exclusivamente como técnica de encubrimiento. Como ha señalado Rubén García Clark, la filosofía de Roig no es entendida como actividad intelectual autónoma, sino como actividad política, comprometida ideológicamente y susceptible de tomar conciencia de su compromiso con la sociedad en la que se encuentra inmersa. Ver "La historiografía de las ideas filosóficas en latinoamérica: la propuesta de Arturo Andrés Roig", en *América Latina: identidad...*, p. 199. especial mención merece el artículo de Roig, "Bases para el tratamiento de las ideologías", op. cit., pp. 217-244.

historicidad del ser humano¹¹⁷. De esta forma, la alteridad se expresaba en la dialéctica generada dentro del propio proceso espacio-temporal. Era inmanente, no trascendente. Se generaba en el *más acá*, no en el *más allá*.

En cuanto al conflicto sobre el concepto de clase, como la categoría *pueblo* quedaba ajena a, o supuestamente, por encima de las relaciones de los individuos dentro del proceso de producción y, como se situaba en un lugar anterior al desarrollo del proceso histórico-social, servía como instrumento ideológico de los intereses peronistas. Bajo un fuerte espíritu anti-imperialista y anti-colonialista pretendían generar una unidad nacional imaginaria. Como contrapartida, antes que postular como sujeto a un mítico pueblo, había que asumir la tradición de los oprimidos, del proleta-

117. Conociendo el pasado del ambiguo y engañoso gobierno peronista, era natural que estos autores consideraran inoportuno y erróneo plantear una filosofía que se prestaba, por su propia estructura lógica, a apoyar expresamente la política reduccionista y excesivamente unipersonalista que en el pasado ejecutara Juan Domingo Perón. Reduccionista en cuanto a la acción discriminadora ejercida contra aquellos ideales contrarios al pensamiento justicialista -sobre todo si estaban relacionados con el marxismo-. Y excesivamente personalista por la exagerada tendencia a dar exclusivo protagonismo al "líder carismático y conductor" del pueblo argentino, junto a una elite de apoyo, en perjuicio de quienes aparentemente debían ser los actores y destinatarios de toda política nacional. Estos antecedentes sospechosos motivaban a gente como Horacio Cerutti, el mismo Roig, Gustavo Ortiz, Manuel Ignacio Santos y Severino Croatto, entre otros, para prevenir a los filósofos de que cayeran con sus filosofías en la tentación del discurso populista. De ahí la importancia de realizar una delimitación epistemológica de la misma con relación a otros discursos -en especial el científico y el político- y, además, con relación a los elementos ideológicos que hay en cada uno de ellos. Cerutti echa en cara al sector populista que asignen un papel predominante a la filosofía y lo hagan quienes realizan tal manera de pensar, convirtiéndose entonces, en privilegiados dirigentes de los sectores populares. Por contra, la pasión que acarrió la situación histórica y social argentina, encubrió a aquellos intelectuales que creían que era más adecuada una filosofía sin aires de grandeza, prudente, autocrítica y limitada y que podía reflejar mejor el espíritu de marginación que en ese momento mostraba el pueblo argentino. Pero fue el elitismo conductista de la "nueva generación" intelectual el que, paradójicamente, se propuso tomar las riendas del discurso filosófico de liberación.

riado latinoamericano, en la medida que se convertía en la teoría que el proceso de la liberación segregaba día a día¹¹⁸. El compromiso de la filosofía con el todo social debía ser, pues, consecuente, siendo su actividad una práctica más, como parte del proceso histórico que vive el país o el continente al que pertenece. De ahí la importancia y el valor de los condicionantes históricos, sociales, económicos y de clase. Será la dialéctica, no la analéctica, el método más adecuado para explicar la interrelación de estos fenómenos.

7. LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DESPUÉS DE SUS INICIOS

El vínculo teórico que subyacía entre el peronismo y la FdL, según sus críticos, era claro. Los acuerdos y los desacuerdos, el consenso y el disenso sobre la constitución de un movimiento denominado FdL, quedaba en el aire. Siguiendo las tesis de Enrique Dussel, existía como tal. Siguiendo las de Horacio Cerutti y el grupo salteño, se cuestionaba y quedaba en entredicho. El período que comprende el regreso de Perón -sin olvidar los 18 años de exilio y todos los prolegómenos realizados para su venida-, pasando por su muerte en 1974, hasta el inicio, con María Estela Martínez, de los sucesivos, dramáticos e intolerables gobiernos militares auspiciados por las políticas de Seguridad Nacional, dejaba entrever que el destino parecía dirigirse en contra del desarrollo del supuesto movimiento, cuya virtualidad perdía fuerza a la par que la ideología peronista decaía. Su estruc-

118. Para Roig no existe una "ontología del ser nacional". Como ya hemos dicho, no hay una especificidad cultural absoluta. *"La noción de 'pueblo' es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con lo que se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional". Filosofía, Universidad..., p. 22.*

tura doctrinal fue inoportuna desde el principio. Y lo cierto es que, una vez que la *ambigüedad* del discurso político populista quedó anulada, los integrantes de la FdL anunciada por Enrique Dussel, teniendo en cuenta las más que pequeñas matizaciones del sector crítico, se dispersaron, olvidándose la mayoría de ellos, de la creación del movimiento¹¹⁹. Cuando las fuerzas de ultraderecha se hicieron definitivamente con el poder, casi todo el mundo pasó a ser *sospechosos* de izquierda. No se libraron ni los miembros del sector crítico del populismo, ni aquellos populistas que se dieron cuenta de la importancia que la cuestión social poseía para la consecución de la liberación. Mientras algunos tuvieron que buscar obligadamente la salida del exilio, otros, exentos de sospecha, decidieron soportar las dictaduras, incluso casando con sus atroces programas. Esto motivó que se perdiera el contacto entre quienes hablaban de una FdL homogénea. La supuesta generación se quedó en nada. Pero, en honor a la verdad, la FdL no desapareció. Si bien la dispersión del grupo fue un hecho, Enrique Dussel no cejó en el empeño de establecer una FdL para toda América Latina. Ha sido el único que ha continuado defendiendo, expresamente, que lo que él realiza es una FdL. Y considera que su propia filosofía es la única que ha mantenido el espíritu inicial propuesto. Mientras que Juan Carlos Scannone, por ejemplo, abandonó voluntariamente el rótulo¹²⁰, el afán

119. El propio Dussel explica lo que ocurrió tras el exilio -desde 1975-: "*En ese tiempo, casi todos los cultores de la Filosofía de la liberación en Argentina, unos por la persecución otros por objetivo cambio de orientación, abandonaron este movimiento. Algunos me confesaron que no le veían futuro -y explícitamente dejaron la corriente, aunque después aparecerán como sus representantes, cuando los tiempos se vuelven menos represivos...*"- "Retos actuales...", op. cit. p. 16.

120. Juan Carlos Scannone, inicialmente pieza básica del grupo, como ya hemos dicho, ha dado por terminadas las posibilidades aportativas de la FdL al consi-

personal que Dussel tiene por difundir la existencia, la virtualidad y la importancia de la propia FdL son inmensas. Es quien con más dedicación, con más convencimiento y con más tesón se ha encargado en crear, desarrollar y difundir una FdL -no hay más que ver los títulos de sus trabajos-. Ha puesto la mayor energía en constituir la siendo en la actualidad el único que mantiene -aunque lo niegue explícitamente, no así implícitamente-, la posición de ser el fundador y el señero de la FdL latinoamericana, por no haber renegado de ella en ningún instante¹²¹. De esta manera, el rótulo vendría casi a vincularse no sólo con sus aportes y con todos aquellos planteamientos ejercidos por los partidarios de su concepción filosófica, sino también con todos los debates, trabajos, seminarios, congresos, etcétera donde han estampado su firma o aparece alguna defensa o exposición de sus obras.

derar que ha llegado a su límite. Ya ha terminado su cometido. Ahora será la "filosofía inculturada" el nuevo espacio para desplegar una reflexión más acertada de lo popular. Si bien, en su momento, la FdL sirvió de camino para descubrir la cultura popular, ahora es ésta, con la reflexión que su tradición ha generado, la que adquiere pleno protagonismo. Por medio de una hermenéutica de la historia y de la cultura latinoamericanas se podrán manifestar todos sus rasgos novedosos y positivos. Ver su Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana, Guadalupe, Buenos Aires, 1990, pp. 17 y 88-89.

121. Tras haber descrito antes cómo, a finales de los 60, tuvo la original -y "originaria"-idea de implantar el discurso heideggeriano dentro de un "mundo" dependiente, una vez que la FdL adquiere dimensiones continentales, y refiriéndose a otros colegas argentinos, señala que nadie puede apropiarse de la titularidad del movimiento "desde ahora", debido a la gran difusión que ha adquirido. Es tal el deseo de que triunfe su filosofía, que no le importa quitarse méritos por su idea inicial sobre el pensamiento de Heidegger. *"El grupo originario -dice- no podrá pretender más controlar el discurso que sobrepasa en mucho el mundo donde naciera y la estructura categorial de sus primeros pasos. De la misma manera, ningún filósofo podrá desde ahora situarse como el "padre" de un movimiento que responde a una exigencia continental y popular profunda"*. Ver "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina", en Libertaçao. Liberaçion, CEFLA, Porto Alegre, n° 1, 1989, pp. 16.

No obstante, a pesar de la reducción del grupo a un individuo y si bien, el movimiento como tal no ha sido continuado por casi la totalidad de sus iniciales precursores, entre ellos se sigue notando una relación de enfoque. Cada uno, de alguna u otra manera, ha conservado sus tesis iniciales, con la diferencia y con la particularidad de que ahora les han ido dando su toque personal. Por mucho que se quiera hacer ver lo contrario, siempre va a permanecer un vínculo implícito o explícito porque la lógica argumentativa de sus teorías no la han transformado.

Según Horacio Cerutti, el exilio más que provocar en ellos una experiencia generadora de nuevas posibilidades, fue una *experiencia traumática* y así, en vez de rectificar y arrepentirse, siguieron afirmándose en sus posiciones como si los años no hubiesen pasado en vano¹²².

Para Arturo A. Roig, aunque muchos avanzaron hacia posiciones más progresistas no fue suficiente, pues no abandonaron los enfoques anti-historicistas marcada mente anti-dialécticos. Al permanecer los presupuestos ontologistas no lograron superar el inicial populismo, pese a reformularlo con posiciones atenuadas y críticas¹²³. Las consecuencias son claras. La polémica y el conflicto no han cesado. Y aún dura hasta nuestros días¹²⁴.

122. "Actual situation...", op. cit., p. 45.

123. Arturo A. Roig, "Cuatro toma de posiciones", en el monográfico sobre la FdL de *Nuestra América*, n° 11, mayo-agosto 1984, p. 58.

124. Un gran porcentaje del conflicto se centra en los problemas ofertados por Enrique Dussel. Si antes se hablaba de una generación joven, ahora se habla de la FdL de Dussel y su recepción en América Latina.

En honor a la verdad, este autor ha ido perfeccionando su sistema filosófico completando y rectificando determinados puntos de fondo y de forma -para muchos sólo han sido sucesivos parcheos a un planteamiento indefendible-. También ha salido a la palestra para defenderse de las acusaciones de sus críticos. Por ejemplo el artículo más significativo en el que se desmarca del populismo ingenuo es "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucio-

Por supuesto, como antes ya señalamos, la época en la que se llevó a cabo casi la totalidad del debate en torno a la FdL no es la misma que la actual. El tiempo transcurrido desde la experiencia argentina hasta el presente ha cambiado, no yéndole a la zaga el contexto socio-político.

naria, más allá del populismo y del dogmatismo)", en *Latinoamérica*, n° 8, 1984, pp.77-127.