

VOCES MENDOCINAS EN EL SEGUNDO CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA (1971)

María Eugenia Aguirre¹

 ORCID ID <http://orcid.org/0000-0002-4238-815X>

El *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* (SCNF) se realizó entre el 6 y el 11 de junio de 1971 en la ciudad de Alta Gracia (Córdoba, Argentina). Contó con cinco sesiones plenarias² y diez simposios³. Hubo ciento cincuenta (150) comunicaciones de ciento treinta y nueve (139) participantes (16 mujeres y 123 varones), el tema englobante fue “La filosofía en el mundo contemporáneo” (Cf.

1 Profesora de Filosofía y Doctoranda en Filosofía por la Universidad nacional de Lanús. Es investigadora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

2 1) *Sentido, función y vigencia de la filosofía*. 2) *Lenguaje y comunicación*. 3) *Verdad y enmascaramiento*. 4) *Filosofía y técnicas del poder*. 5) *Presencia y ausencia de Dios en la filosofía*.

3 1) *El problema del ser en la filosofía actual*. 2) *Filosofía, sociedad de masas y política*. 3) *Epistemología, fenomenología y psicoanálisis*. 4) *La enseñanza e investigación filosófica*. 5) *Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea*. 6) *El arte como expresión y revelación*. 7) *Filosofía y ciencias humanas*. 8) *El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia*. 9) *Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina*. 10) *América como problema*.

González y Maddoni, 2018). El testimonio y la valoración del SCNF son disímiles. Para muchos fue simplemente “un congreso más”, para otros, su relevancia está puesta en lo que se desencadenó a partir del mismo: la filosofía de la liberación y una crítica a un cierto modo “academicista” de hacer filosofía.

El Congreso es considerado un punto clave en la historia del desarrollo de la Filosofía de la Liberación. Las miradas retrospectivas que se han dedicado a analizarlo se han detenido en las contribuciones de algunas de las figuras que más tarde serían icónicas de dicho movimiento como Dussel y Scanonne, otras han hecho hincapié en la comprensión del congreso en relación al momento socio-histórico por el que estaba pasando la Argentina y otras han buscado establecer las relaciones con el primer congreso de Filosofía del '49.

Las dificultades en el proceso de su armado (que llegó a tomar casi cuatro años (Cf. Caturelli) son un reflejo de la conflictividad social y política de su tiempo. Así como las menciones a diversas intervenciones e interpelaciones de los estudiantes que reclamaban ser oídos y cuestionaban la jerarquía de los roles de profesor y alumno. Dos años después del Cordobazo, con una Universidad que ha pasado por distintos procesos de intervención, los estudiantes levantan proclamas de alianza obrero-estudiantil y reclaman participación mediante la conformación de los cuerpos de delegados.

Una época convulsionada, cuya prioridad no estaba puesta en la realización de un Congreso de Filosofía, hizo que el apoyo institucional hacia el evento no fuera muy

contundente. Tal es una de las diferencias con el Primer Congreso de Filosofía, cuyo apoyo institucional en término de presupuesto y presencia política (el famoso discurso del presidente Perón) fue altamente superior. Asimismo, muchos estudiosos coinciden en señalar otra diferencia: mientras en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949) tuvieron preeminencia dos corrientes de pensamiento, neotomismo y existencialismo con distintas variantes, en el SCNF no hubo una polarización marcada, sino más bien un abanico de posiciones que se sigue de un asentamiento de lo que Francisco Romero llamara la “normalización filosófica”. Este ejercicio “normal” de la filosofía supone una actualización, una puesta al día con la filosofía del momento. Queda pendiente el pensar si en esta puesta al día no se escondía una extranjerización del pensamiento, un no confesado eurocentrismo, un no pensar desde nosotros mismos que la filosofía latinoamericana iba a intentar retrucar. Dos años antes de este Congreso, Augusto Salazar Bondy incitaba a pensar si existe una verdadera filosofía de nuestra América y con ello iniciaba una discusión que será neurálgica para toda la filosofía latinoamericana. La posición de Salazar Bondy y la respuesta de Leopoldo Zea sentarán las bases a partir de las cuales se irán posicionando los distintos filósofos. Retomaremos la discusión más adelante.

La organización del congreso que había quedado pausada del todo en el '69, se retoma en 1970. El Rector de la UNC asume la conducción y el Consejo de Rectores de las Universidades Estatales auspicia oficialmente el evento (González y Maddoni, 2018, p. 76). La coordinación

del Congreso publicó dos materiales diferentes: por un lado, una compilación de 18 ponencias que ilustraban las diversas corrientes teóricas presentes en el evento con el título *Temas de filosofía contemporánea* y que se presentó al inicio del Congreso y, por otro lado, dos volúmenes de Actas publicadas casi dos años después de que el mismo fuera llevado a cabo; pero que no despliegan de manera exhaustiva los trabajos que allí se presentaron y cuyo criterio de selección se desconoce⁴.

En el presente trabajo nos centraremos en las voces mendocinas en el SCNF que lejos de encolumnarse bajo una misma línea de pensamiento permiten vislumbrar las distintas direcciones del ejercicio filosófico en la provincia cuyana. Nos centraremos en autores cuya diversidad permite vislumbrar la riqueza del pensamiento filosófico que se estaba gestando en Mendoza, pero al mismo tiempo, permite localizar puntos de encuentro.

La segunda ponencia del libro *Temas de filosofía contemporánea* es la presentada por Carlos Ludovico Ceriotto con el título “La pregunta por Dios en el pensar de Heidegger (Notas para una hipótesis de trabajo)”. Ceriotto nació en Mendoza en 1928 y murió en 1973. Se recibió de la Facultad de Filosofía y Letras en 1955 y tuvo una importante trayectoria como docente e investigador. El tema que lo convoca en este artículo estaba presente en sus intereses, ya que en 1969 había obtenido una beca de la Universidad de Friburgo de Brisgovia para estudiar “El problema de la

⁴ Se ha denunciado una cierta parcialidad en la selección, por ejemplo al no incluir el trabajo de Nimio de Anquín, pero hay opiniones cruzadas. Cfr. Lértora, 2017, p. 42 y 43.

Editorial Sudamericana

II^o
Congreso
Nacional
de
Filosofía

Actas

posibilidad de la pregunta por Dios en el pensamiento de Husserl y Heidegger” (Jaliff, 2018, p. 92)

Heidegger es un autor de importancia decisiva en la filosofía contemporánea y la investigación de Ceriotta apunta, más que a dar respuestas, a intentar delimitar la posibilidad de la pregunta en/desde Heidegger. Desde un comienzo hay dificultades en la formulación misma: por qué, por quién o quiénes hemos de preguntar. Asimismo la casi total ausencia de la temática en la filosofía contemporánea hace que el autor se pregunte acerca del “proceso que puede haber llevado a la obturación de la posibilidad de preguntar auténtica y rigurosamente por Dios” (Ceriotta, 1971, p 13). Una de las razones que encuentra tiene que ver con la persistencia de la modernidad. Toma como ejemplo al pensamiento de Husserl que a su juicio consume la filosofía moderna, a pesar de la apertura que señala su última obra, ya que extrema la posición del sujeto como fundamento. Por lo que Ceriotta se pregunta por la correlación entre esta postulación del sujeto como fundamento y la ausencia de Dios,

Las dificultades que hoy encontramos para preguntar por Dios ¿no surgirán de la tradición moderna que aún llevamos en nosotros? Y si pensamos con Heidegger que la metafísica moderna no es sino el último estadio de la metafísica occidental, ¿no será la “muerte de Dios” su inevitable consecuencia? (1971, p. 15).

Heidegger postula que toda la metafísica occidental ha olvidado la pregunta por el ser y se ha quedado en una

meditación sobre lo ente. La ontología tradicional pensó a Dios como “ente supremo”, como *Causa sui*. Al rechazar esa mirada, la filosofía de Heidegger se nos aparece como un pensar sin Dios, pero que abre la posibilidad de un nuevo horizonte de búsqueda. Lo que mienta la frase de Nietzsche “Dios ha muerto” hace referencia al Dios moral, al Dios cristiano, al concebido como valor supremo, pero no significa, para Ceriotto, la “pérdida de toda referencia a lo divino” sino que “permite una apertura hacia una religiosidad más pura, menos antropomórfica y una cierta disposición para el misterio” (1971, p.17). La muerte de Dios permite pensar de otro modo lo divino.

La experiencia de lo divino se ubica para Heidegger en el ámbito de lo sacro. Pero el acceso a dicho ámbito parece estar relegado a los poetas, dado que “el pensador dice el ser y el poeta nombra lo sacro” (*Ibíd.*, p.18). El autor se plantea si solo será posible preguntar por Dios cuando el pensar haya recobrado su elemento y la verdad se haya des-ocultado. La época contemporánea es descrita como aquella en que lo sacro permanece cerrado como dimensión y se produce un “desdiosamiento”, esto es, no poder experimentar la proximidad de lo divino. Heidegger retoma la senda de los pensadores presocráticos para ensayar un nuevo comienzo pero no deshistorizadamente sino como una posibilidad para el pensar contemporáneo. Fue necesario que Nietzsche clausurara la metafísica para que Heidegger pudiera oír las enseñanzas de Hölderlin que imbrica el pensar y el poetizar. “El poeta abre el ámbito de lo sacro y en cierto sentido ofrece al pensador la posibilidad de pensar lo divino que en los dioses se anuncia” (*Ibíd.*,

22–23). Ceriotto remite así a la concepción inspirada en el poeta alemán del mundo como *Geviert* “la tierra y el cielo, los dioses y los mortales” (*Ibid.*, p.23) y se pregunta por la legitimidad de oponer binariamente lo divino del mundo.

Aquellas inquietudes quedan sin respuesta, simplemente esbozadas. Pero hay algo en lo que sí sienta una posición clara: a la hora de preguntar por Dios debe descartarse de plano la actitud cientificista o positivista que busca apresar aquello por lo que se pregunta, que busca dominarlo. Esa ansia de dominio propia del sujeto moderno nos aleja del ámbito de lo sacro y de la predisposición con la cual podemos esperar el advenimiento de dicha experiencia: la serenidad (*Gelassenheit*).

Este último punto, el sujeto moderno caracterizado por su voluntad de dominio, nos permite establecer una vinculación con otra de las ponencias que abordaremos, quizás la que tuvo más repercusión al ser caracterizada como hito inaugural o clave en la constitución de la filosofía de la liberación: “Metafísica del sujeto y liberación” de Enrique Dussel. Nacido en La Paz, Mendoza en 1934 tras su formación en filosofía en la Universidad Nacional de Cuyo, viaja a Europa y se capacita en filosofía, historia y teología, entretejiendo distintas ramas teóricas. Al momento de participar del congreso ya había obtenido el Doctorado en Filosofía en la Universidad Central de Madrid (1959), la Licenciatura en Estudios de la Religión en el Instituto Católico de París (1965) y la tesis doctoral en Historia por La Sorbonne (1967). Ya para entonces, América Latina se había vuelto el foco de sus estudios.

Su ponencia comienza haciendo alusión a dos lugares

que, a primera vista, parecen no guardar ninguna relación: una iglesia romana en la que Bernardo de Clairvaux había predicado las Cruzadas y las profundidades de una mina boliviana, en la que hombres son explotados por un salario miserable. ¿Qué proceso permite anudar ambas imágenes? Las Cruzadas fueron un primer impulso dominador en el seno de la Europa medieval, al mismo tiempo que se empezaba a gestar un nuevo tipo de hombre que no buscaba el honor como la nobleza ni la santidad, sino que migra hacia las ciudades con un afán de riquezas. El impulso dominador y la codicia burguesa se aúnan en la Conquista. La expresión filosófica de ese sujeto moderno se dará después, cuando el proceso haya sido consolidado. El ego cogito es precedido por el ego conquiro/conqueror, como explicitará en otros textos. “Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal de dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación–dominado” (Dussel, 1971, p. 29).

Dussel incorpora un elemento de análisis que sigue siendo actual: el eurocentrismo, si bien expresado con otras palabras. Dice el autor que el dominador oculta su dominación, la naturaliza, introyecta “en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada” (*Ibidem*). El dominador europeo, desde su posición de metrópoli, co-opta a las élites ilustradas de las colonias haciéndolas sus portavoces, dejando a los oprimidos sin la posibilidad de erigir un discurso propio, condenándolos al silencio, ofreciéndoles una imagen alienada de sí mismos. Algunos años después, Aníbal Quijano dice que el eurocentrismo como

perspectiva de conocimiento “opera como un espejo que distorsiona lo que refleja” (Quijano, A. 2014 [2000], 807).

Por lo tanto se hace menester tomar conciencia de la opresión y de lo que el autor llama la “dialéctica de la dominación” (*Ibíd.*). El análisis de Dussel es “ontológico”, en tal sentido interpreta que los aspectos políticos, económico y culturales de nuestra cultura se muevan “desde fuera” como un ocultamiento de nuestro ser, y que cualquier filosofía que desde nuestras latitudes no sea crítica de este estado de cosas, se vuelve cómplice.

Dussel retoma el señalamiento que hiciera dos años antes Salazar Bondy al caracterizar a la filosofía latinoamericana como un pensar imitativo e inauténtico y se pregunta por la posibilidad de un filosofar auténtico en nuestro contexto de subdesarrollo y opresión, a lo que contesta que:

Es posible solo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, *piense* dicha opresión; *vaya pensando* junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora [...] La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante (Dussel, 1971, p. 31).

Superar la dialéctica opresor–oprimido implica no volvernos nosotros/as mismos/as opresores, sino cortar con ello en una praxis fraterna (hoy agregamos/aclaremos:

sorora). Dussel insiste en la importancia de la filosofía en este proceso por su rol esclarecedor. El mendocino hace suya la invitación del filósofo peruano de hacer de la filosofía una “mensajera del alba”, Salazar afirmaba que:

La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso consciente de él, con vistas a su cancelación (Salazar Bondy, 2006 [1969], p. 89).

Que la filosofía pueda volverse liberadora implica correrse de un lugar común en el que se suele ubicar al filósofo: el lugar de repetidor de pensamientos ajenos, alienantes y alienados, abstractos y descarnados. A este, opone Dussel otro tipo de filósofo, el que imitando el gesto de la mayéutica socrática permite parir una filosofía *otra* para América latina.

Ahora bien, ¿es el filósofo argentino y latinoamericano un repetidor de pensamientos ajenos? ¿O lo fue hasta la década del '70? Frente al debate de si existe una filosofía en nuestra América, y puntualmente, una filosofía argentina encontramos una decidida respuesta afirmativa: la da Diego Pró en su ponencia “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”. Diego Pró nació en Resistencia, Chaco en 1915 y falleció en Mendoza, en el año 2000. Lo incluimos

en esta reseña de las “voces mendocinas” ya que desarrolló una buena parte de su trayectoria académica en la provincia andina. Tras haber realizado sus estudios universitarios en Paraná, viaja a Mendoza en 1944 y asume la Dirección Interna del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Da clases en Tucumán y Catamarca y vuelve a Mendoza en 1959, en donde se hará cargo de las cátedras de “Historia del Pensamiento y la Cultura Argentinos” y “Lógica” (Jalif, 2000, p. 18). Desde ese lugar desarrolla una importante labor en la consolidación del estudio de la filosofía argentina.

Pró participa del Congreso con dos comunicaciones: “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”, que fue incluida en las Actas y “Problemas de la historiografía de las ideas” que apareció en el libro de *Temas de filosofía contemporánea*. Este segundo artículo es una reflexión sobre algunos puntos de filosofía de la historia que se consideran propedéuticos para el estudio de la filosofía argentina. Desarrolla cuestiones relativas a si es posible hablar de una unidad del proceso histórico o si el mismo es discontinuo, así como si se puede tomar al proceso histórico como un hecho necesario o bien contingente. Cita a Hegel como uno de los exponentes de la concepción de la historia como un decurso necesario y a Shopenhauer y Charles Renouvier como representantes de la posición contraria. La elección de este último no es casual ya que lo que Pró desea asentar es que si bien no coincide con la concepción hegeliana, tampoco la historia puede concebirse como pura contingencia y desdeña que la disciplina histórica pueda ocuparse de “lo que pudo haber sido y no fue” como hace Renouvier

en *Ucronia* (1901). “La necesidad está representada por el pasado histórico, por la realidad histórica ya *sida* o acontecida” (Pró, 1971, p. 158). El ejercicio de historia alternativa o de ciencia ficción de pensar lo que podría haber pasado se descarta por el carácter necesario que toma lo sido, lo cual no quiere decir que no podría haber sido de otra manera “la realidad histórica *sida* ha sido una posibilidad entre otras antes de concretarse como tal” (*Ibíd.*) La negación de ello implicaría negar la libertad humana; pero una vez que acontecen ciertos sucesos condicionan el futuro. Pró asevera que esto mismo puede aplicarse a la historia de las ideas en tanto que Malebranche, Leibnitz o Spinoza son pensadores originales que tratan de resolver, cada uno a su manera, el problema filosófico que legó Descartes: el dualismo.

El tercer problema que reseña el autor es si existe una teleología en la historia o si su desarrollo es más bien mecánico. ¿Hay un fin en la historia? Herder y Hegel sostuvieron que la realización cada vez más plena de la libertad era un fin que modelaba el decurso histórico. Por otro lado, el positivismo e historiadores y filósofos de diversas corrientes hicieron de la historia la resultante de factores determinantes de distinto tipo: ya económicos, ya biológicos. Pró rechaza ambos extremos porque tienen algo en común: hacen de la historia algo impersonal, le quitan agencia al sujeto.

Asimismo el autor propone distinguir entre la vida histórica y la historiografía en la medida en que nunca sabemos qué hechos será relevantes en un futuro; podemos pensar que estamos llevando a cabo una gesta histórica y

que nos desmientan o al revés (sucesos que no pensamos que sean relevantes se muestren así en el avenir). Pero para ilustrarlo ofrece dos ejemplos que nos parecen muy polémicos, dice Pró: “Acontece algo parecido a lo que con la madre y el alumbramiento. La madre no conoce el proceso vital del alumbramiento; lo conoce el médico obstétrico. La niña que toma la primera comunión ignora el profundo trasfondo teológico de lo que hace” (Pró, 1971, p. 164). No nos parece casual que hable de “médico obstétrico” en lugar de, póngase el caso, “partera” ni que diga “la niña” en lugar de “el niño”. Que se nos haya despojado a las mujeres de los saberes ancestrales acerca de nuestros cuerpos, es algo que la teoría feminista ha venido desarrollando hace tiempo. Que se le quite a la mujer parturienta potestad sobre su cuerpo y se la entregue al masculinizado poder médico es algo que se denuncia como violencia obstétrica. Pero tampoco nos parece menor ni anecdótico que el ejemplo de la comunión sea protagonizado por una niña. Nuestro lenguaje, hoy discutido por los/as/es partidarios/as/es del lenguaje inclusivo, hace del masculino no solo uno de los polos, sino también el neutro. Decir “la niña” es decididamente apuntar a una singularidad, lo que nos lleva a preguntarnos si es solo la juventud, la temprana edad la que hace que la niña desconozca el “trasfondo teológico de lo que hace” o si hay un prejuicio acerca del entendimiento que podemos tener las mujeres sobre temas abstractos como los teológicos, o los filosóficos.

Fuera del excursus y volviendo al texto de Pró, el cuarto punto que desarrolla es el del “acontecimiento y la significación histórica”. Allí cuestiona el uso de la categoría

de “hecho”, que concibe como un término propio de las ciencias naturales que no tiene cabida en la historiografía, dado que los acontecimientos históricos poseen una temporalidad diferente. El pasado que no es totalmente *sido* se prolonga en el presente y el futuro se anticipa como proyección. Poder captar desde un presente la significación de los acontecimientos pasados es la tarea de la ciencia histórica, para el autor, y como el presente es siempre cambiante, la disciplina permanece como “una ciencia abierta, nunca cerrada o terminada” (p. 167). Asimismo la relación entre los sucesos históricos no podrá pensarse como relación entre “hechos”. Pró sostiene que no puede hablarse de “causalidad” en los acontecimientos históricos puesto que siempre está el componente de la libertad humana. Y por eso mismo la historia no se repite tal cual. Cada época comprende en sí acontecimientos que se asemejan porque “los distintos aspectos o facetas de la realidad histórica en una época determinada o en una generación [...] emergen de la misma comprensión del mundo. Todos los aspectos (económicos, políticos, jurídicos, morales, científicos, técnicos) se encuentran siempre interrelacionados” (p. 170).

Este último aspecto es uno de los ejes a partir de los cuales piensa la filosofía argentina en su conocido artículo “Periodización del pensamiento argentino” (1965). Escolástica, Iluminismo, romanticismo historicista, espiritualismo ecléctico, positivismo entre otras son las orientaciones de la filosofía argentina que el autor reconoce, retomando los nombres que la filosofía europea acuñó para describir su propio pensamiento. Sin embargo, pese a que en esta clasificación resuena lo imitativo e inauténtico, en el artículo que

Pró presenta al Congreso, “La filosofía argentina. Balance y perspectiva”, el autor se encarga de defender la existencia y originalidad de la filosofía argentina. La posición del autor no se basa en una declaración de principios sino que afirma la existencia de una filosofía argentina sobre la base de un trabajo historiográfico. Pró sostiene que hay dos argumentos posibles: uno de base más existencial que tiene que ver con el hecho de que por el sólo hecho de existir tenemos una comprensión del mundo y de la vida que habilita una posición filosófica y el otro de corte más positivista, más empirista, que afirma la existencia de la filosofía nacional a partir del acervo generado o posibilitado por la historiografía. Desde ambos puntos de vista afirma la existencia de la filosofía argentina. E incluso a partir de la reconstrucción documental, Pró afirma no solo su existencia, sino también su originalidad. De allí que sostenga que “hay que prescindir del espíritu reductivo que supone la búsqueda de las influencias, que coloca a los pensadores americanos en el lecho de Procusto de los moldes europeos” (1973, p.145). Sin embargo resulta un posicionamiento un tanto ambiguo en la medida en que su propio estudio generacional de la filosofía argentina se basa en corrientes de pensamiento europeo (ilustración, romanticismo) y utiliza el verbo “penetrar” para referirse al desarrollo que las mismas tienen en nuestro país⁵.

Pese a ello, algunas líneas interesantes que propone el

5 “Penetración de la filosofía moderna en el Río de la Plata” (...) “penetración y desarrollo de la filosofía de las luces y la ideología” (...) “El espiritualismo ecléctico francés penetra durante la época de la organización nacional” (Pró, 1973, p.140)

autor para pensar el propio pasado filosófico consisten en diferenciar periodos en los que la filosofía estuvo supeditada a otras formas de conocimiento (ya sea la teología en la época escolástica, ya sea la ciencia con el positivismo) y reivindicar por lo tanto su independencia; pero al mismo tiempo reconocer que previo a la profesionalización de la filosofía han habido producciones que reflejan concepciones de mundo y que sin entrar en los moldes del discurso filosófico académico merecen ser tenidas en cuenta en la redacción de nuestra historiografía filosófica.

Pró se muestra optimista respecto de la producción académica de sus contemporáneos y festeja que se produzca una federalización del estudio de la historia de las ideas. Rescata en nuestra provincia estudios filosóficos acerca de Manuel A. Sáez, Monseñor Faustino Arredondo y Julián Barraquero (p. 149) y la labor de investigación propia junto con la de Arturo A. Roig, Alberto Caturelli, Ramón A. Leoni Pinto y otros (*ibídem*).

Uno de los autores citados por Pró, también coterráneo, hace una presentación en el SCNF: Arturo Andrés Roig. Roig nació en Mendoza, en 1922 y falleció en la misma provincia, en el año 2012. Estudió Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en donde se desempeñó como docente, al frente de la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua entre los años 1959 y 1975, llegó a ser Secretario académico de la Universidad, desde donde impulsó una novedosa transformación de los estudios superiores. En 1975 debió exiliarse por causa de la persecución política que se vivía en el país. En el exilio, pasó por México y Ecuador. En este país desarrolla una

amplia trayectoria en el campo de la Historia de la Ideas ecautorianas y latinoamericanas. Vuelve a la Argentina con la democracia y es un gran propulsor y referente de la investigación en Historia de las ideas. Roig fue invitado al SCNF en calidad de presidente del simposio “América como Problema” (González & Maddonni, 2018, p.90).

La ponencia que presenta en el Congreso lleva por título “Necesidad de un filosofar americano”. La misma había sido leída con anterioridad en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO, en ocasión de la conmemoración de la fecha patria del 25 de mayo, fue publicada en *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino* (1970). Aparece también en las Actas del congreso que ven la luz dos años después de acaecido el mismo, en 1973. En el artículo Roig analiza el pensamiento de Juan Bautista Alberdi quien ya en 1837 aludiera al concepto de “filosofía americana” y lo interpreta, según asevera el título, como un “filosofar americano”.

La Generación de 1837 se vio en la necesidad de dilucidar el sentido y los alcances de la revolución de mayo, lo hecho y lo que quedaba por hacer. Se hacía necesario “consolidar desde el pensamiento nuestra emancipación” (Roig, 1973 [1971], p. 538). La invitación de Alberdi a poder efectuar dicha consolidación y generar una filosofía americana aparece en el *Fragmento Preliminar al estudio del Derecho*. Allí advierte la existencia de ideas opresoras e ideas liberadoras:

...la idea puede encubrir o descubrir la realidad [...]
la única vía para alcanzar un descubrimiento en lo que

respecta a lo nuestro radica, primero en pensar y luego pensar sobre lo nuestro de modo propio (*Ibidem*).

La liberación tiene que ver con poder pensar la propia realidad, eso ya supone un cierto concepto de libertad; y es pensar sobre lo nuestro (aunque veremos que la filosofía americana no es solo la que tiene como objeto lo americano) sino que también agrega Roig “de modo propio”. Poder hacerlo supone concebir al filosofar anclado en un espacio y un tiempo y en diálogo con la praxis. La propia historicidad, el reconocimiento de las coordenadas desde la cuales se filosofa “nos impedirá caer nuevamente en el plagio, en la imitación servil, en lo exótico”, supone “la búsqueda de una autenticidad y es a la vez denuncia de alienación, de pensamiento enajenado” (*Ibid.*, p. 539).

En 1838 Alberdi sostiene una polémica con Salvador Ruano quien impugna la tesis de una filosofía americana. El autor del *Fragmento preliminar...* rechaza esa forma de filosofar propuesta por Ruano llamándola “filosofía en sí” que por pretenderse universal deviene abstracta. Alberdi reconoce la peculiaridad de todo filosofar, y postula una relación dialéctica entre lo absoluto y lo relativo. Y hace un llamamiento a que nos alejemos del supuesto filosofar puro o especulativo que no es otra cosa que un pensar alienante y descomprometido (*Ibid.*, p. 542). Nos pide que “filosofemos *desde* lo americano y *sobre* lo americano” (*Ibid.*, p. 543). No se trata exclusivamente del objeto (que entonces se circunscribiría a ciertos temas o ramas de la filosofía: de la historia, de la cultura, etc.) ni del lugar de enunciación, no es la filosofía americana sinónimo de filosofía “en”

América, puesto que implica también un cierto modo de abordaje de su ejercicio. Dice Roig: *filosofar* americano o *filosofar americanamente*, esto es “desde nuestra condición existencial asumida como tal y entendiendo a la filosofía como función de la existencia” (*Ibíd.*, p. 546).

Esto no quiere decir renunciar al pensamiento europeo o de otros lugares sino que es necesario “aplicarlo” a las circunstancias americanas. Roig afirma que “la filosofía entre nosotros ha de ser, antes que nada, filosofía sin más” (*ibíd.*, p. 545). Podrá tomar o no temas americanos, pero lo decisivo será que lo haga “americanamente”, que suponga una toma de conciencia, un pensar crítico.

Roig se hace eco de las palabras de Leopoldo Zea quien en su debate con Salazar Bondy, de quien ya hemos hablado, postulara la existencia de una “Filosofía americana como filosofía sin más”. De acuerdo con el pensador mexicano la situación de dominación no imposibilita un pensar auténtico, el hombre es tal por poseer logos y el filósofo es quien hace de la palabra la virtud de su existencia. De algún modo da la primera respuesta que había mencionado Pró, quien, sin embargo, como vimos se inclina por aseverar la existencia de la filosofía americana (y argentina) apelando al acervo filosófico existente.

El problema de si existe una filosofía americana es a juicio del filósofo mexicano un problema impuesto desde Europa que al imponerse como arquetipo de humanidad, exigió a las demás culturas que se justificaran. Para Zea, originalidad es partir de sí mismos, de lo que se es, de la propia realidad y culminar en respuestas que sean válidas para otras realidades; la adaptación de ideas a nuestras

necesidades y conveniencias y, en suma, hacer filosofía sin más, que lo americano se dará por añadidura. Roig coincide en este punto con Zea al mostrar que en Alberdi se observa una “doble fuente de originalidad” (pp. 545 y 546): la “aplicación” de las ideas europeas a nuestras circunstancias y este poder pensar desde nosotros mismos “sin más”.

Roig afirma que tenemos “como tantos otros pueblos, desventajas derivadas de nuestra condición histórica y que podemos y debemos, eso sí, superarlas” (p. 546); pero esta situación no imposibilita la posibilidad de un filosofar auténtico.

Otro de los autores mendocinos que se inscribe en la línea de la historia de las ideas latinoamericanas es René Gotthelf, quien egresó en 1963 de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNCUYO con el título de Profesor y licenciado en Filosofía. Se desempeñó como docente en establecimientos de enseñanza primaria, media y superior de Mendoza. Se especializó en metodología de la investigación y fue fundador y director por 22 años de la EDIUNC. Su trabajo en el campo editorial ha sido muy reconocido. El título de su ponencia es “Una interpretación argentina de la libertad: Alberto Rougès”.

Gotthelf comienza su análisis del concepto de libertad en Rougès remitiéndose a la periodización generacional de la historia de la filosofía, según la cual la generación de 1910 reacciona al positivismo y al mecanicismo propio de los pensadores anteriores y eso hace de la libertad uno de sus temas predilectos. Señala que Rougès encara la cuestión de la libertad a partir de la distinción entre dos tipos de realidades: la física y la espiritual. Mientras la primera

se sitúa en un presente continuo que solo cabe repetir, la temporalidad es uno de los rasgos distintivos de la vida espiritual. La supervivencia del pasado y la anticipación del futuro son claves en su concepción. Lo que ha podido llevar a equívocos es, por ejemplo, cierto vocabulario que maneja la ciencia para tratar con la realidad física, dándole un dejo antropomórfico. Allí interviene positivamente la filosofía aportando a la ciencia otra manera de concebir lo real, tiene a juicio del filósofo tucumano una “misión libertadora” (1973, p.462).

El artículo tiene un tono altamente descriptivo, reseña uno de los libros más importantes del tucumano, *Las jerarquías del ser y la eternidad*, y algo de su correspondencia. Repasa la discusión de Rougès y el epistemólogo francés Bénézé, para mostrar la posición del filósofo argentino pero sin que podamos advertir su propia posición. Rescatamos del escrito la necesidad de trabajar sobre la historia de las ideas latinoamericanas y la recuperación de una función liberadora de la filosofía: ambos elementos son nucleares para pensar el quehacer filosófico en aquel momento.

Luis Noussan-Letry (1923–1989), otro de los pensadores mendocinos convocados por el SCNF también se pregunta por el quehacer filosófico. Su ponencia se titula “El aunamiento de investigación y enseñanza en historia de la filosofía”, lo que alude a algo que es considerado uno de los pilares de la educación superior: investigación y enseñanza en los claustros universitarios se hallan entrelazadas. Noussan-Letry postula como tesis que la filosofía sólo puede subsistir en esa unión, en el esfuerzo por lograrla. Muchas veces se ha sostenido que no es posible enseñar

filosofía, sino, en todo caso, a filosofar. ¿Cómo puede ser posible y cómo vincularlo a la labor investigativa? El autor comienza remitiendo a la forma más elemental que toma la investigación en filosofía: la interpretación de fuentes (1973, 219). El trabajo con las fuentes supone una lectura, una tarea hermenéutica. La interpretación se abre en la distancia entre “lo dicho y lo mentado, que solo puede revelarse ante nuestro preguntar” (1973, 221). La comprensión no implica una relación lineal entre un sujeto y un objeto (el texto), las lecturas de los otros impactan en las nuestras y viceversa; y al mismo tiempo el comprender, motivado por una situación particular y un preguntar original deviene un comprender-se. Asimismo, traza una diferencia entre lo “novedoso” y lo actual ya que asevera que un texto muy antiguo puede resultarnos “actual”, en tanto permita echar luz sobre nuestra situación.

Ante la reiterada petición por parte de estudiantes de encontrar una utilidad a la filosofía, Noussan-Letry señala que una filosofía “historizante” puede suscitar un aumento de la cultura general y que otras formas de “aplicar” la filosofía pueden resultar en un uso ideológico de la misma, pero lo que él propone es un proyecto hermenéutico en el que sin esperar una ulterior “aplicación” el filosofar mismo resulte de por sí provechoso. “El texto se media a través de nuestro preguntar y de nuestra situación, ésta se media a través del texto” (1973, 223). La hermenéutica histórico-filosófica propuesta por el autor supone este ejercicio filosófico de trabajo con las fuentes en que se aúnan la investigación y la enseñanza. La enseñanza como praxis y la investigación como trabajo de comprensión.

En el ámbito abierto por la hermenéutica, encontramos también el trabajo de Miguel Verstraete “Fenomenología como hermenéutica: fenomenología del pensar del ser”⁶, con el cual terminamos nuestro recorrido por las voces mendocinas del congreso. Esloveno de origen, Verstraete se radicaría luego en Mendoza y sería una figura importante de la Facultad de Filosofía y Letras, llegando a ser decano del período 1986–2002. En el texto, Verstraete busca echar luz sobre la pregunta “¿Qué es pensar?”. Sostiene que es Heidegger, y no Hegel, el filósofo que más se ocupa del pensar. Puesto que la dialéctica hegeliana “no es un método del pensar, es decir, no es el camino del pensar, sino la realidad misma desde un principio que alcanza su verdad en la pura determinación de la identidad” (Verstraete, M., 1971, 265–6).

Heidegger, por su parte, distingue dos modos de pensar: “*rechende Denken* y el *besinnliche Nachdenken*” (*Ibid.*, 268). El primero es el pensar de la ciencia, pensar matemático, calculador. Que es importante, pero que no puede dejar que se patentice el ser porque no permite abrir, revelar, dejar manifestarse el ser. De modo que no será la ciencia la que permita pensar el ser, pero tampoco será la metafísica que queda atrapada en la representación. El pensar reflexivo (*besinnliche Nachdenken*) se plantea como una meditación, lo que queda para los hombres es permanecer en la espera del ser y eso lleva a Heidegger a plantear que todavía no pensamos realmente. Cuando

6 Includido en el volumen de *Temas de filosofía contemporánea*.

nuestro pensar sea realmente “*andenkendes Denken*”, cuando sea una meditación sobre lo originario, ahí el hombre pensará y se encontrará en su morada.

El artículo se mueve en un registro erudito, citas enteras en alemán no son traducidas, lo que no resulta meramente anecdótico sino que remite a una manera de entender el quehacer filosófico como una actividad selecta/selectiva. El texto se mueve en el registro abierto por la meditación heideggeriana, encuentra algunos ecos en la filosofía de Marcel, al tiempo que contrasta con el sistema hegeliano. La disquisición terminológica y etimológica alimentada por la hermenéutica intra-textual de los textos de las grandes figuras de la filosofía europea y occidental configura una manera de hacer filosofía que resultará modelica en el ámbito filosófico académicos de la UNCUYO y que permanecerá casi inalterada frente a los fuertes cambios políticos y sociales que se dan en el país en la década del '70 y posteriores.

Hilvanando aportes

Frente al debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea acerca de la filosofía latinoamericana podemos ver en los artículos que hemos reseñado como Dussel resignifica la posición de Salazar Bondy para plantear la necesidad de una filosofía de la liberación latinoamericana y Pró junto con Roig recogen los argumentos de Leopoldo Zea para consolidar el estudio de la historia de las ideas latinoamericanas y dar cuenta de una tradición filosófica propia. En el texto de René Gotthelf podemos ver cómo se

aúnan ambos gestos: la necesidad de procurar una misión libertadora para la filosofía, al tiempo que se trabaja eruditamente en nutrir la propia historia filosófica. La necesidad de repensar la función de la filosofía se observa asimismo en el texto de Noussan-Letry.

Además del objeto o tema trabajado por Ceriotto en su texto (ese gran tema de la filosofía que es Dios, un clásico), resulta sumamente interesante la visión contemporánea e histórica con la cual orienta su estudio. Advierte que el nuestro es un pensamiento contemporáneo con persistencias modernas. Intenta correrse del sujeto como fundamento, pero sigue teniendo para nosotros/as una fuerza vinculante. Heidegger retoma a los pensadores presocráticos, pero no es una vuelta hacia el pasado negando la historia, es buscar otra alternativa para el pensar desde nuestra contemporaneidad. Retomar al filósofo alemán supone hacer una crítica a la filosofía moderna.

En Dussel, la crítica supone ver el revés de la modernidad. Ambos autores desde lugares diferentes critican la vocación de dominio propia del sujeto moderno.

En el texto de Verstraete, la alusión a Heidegger también establece una distancia con el sistema hegeliano, pero la referencia a términos griegos no parece dar cuenta de la historia contenida en los conceptos.

En el Congreso se abren las puertas de un filosofar verdaderamente contemporáneo. En su mayoría, las ponencias que hemos reseñado nos muestran un filosofar atado a un tiempo y a un espacio, en diálogo con las distintas corrientes de pensamiento, pero al mismo tiempo fundando un pensar desde América Latina: la filosofía de la liberación

que comenzaba a gestarse y que tendría proyección mundial de la mano con el reconocimiento del propio pasado filosófico que autores como Diego Pró, René Gotthelf y Arturo Roig empezaban a cimentar. Pero también observamos una forma de concebir la filosofía que privilegia la historia interna, la hermenéutica intra-textual, la extranjerización del pensamiento y que en los años más oscuros de nuestra historia vendría a imponerse ante el exilio y la persecución de los representantes de la filosofía de la liberación.

Bibliografía

- Aybar, Benjamín y otros (1971). *Temas de filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Caturelli, Alberto (1969). "Convocatoria del IIº Congreso Nacional de Filosofía", *Eidos* 1 91-94
- Gotthelf, René (1973). "Una interpretación argentina de la libertad: Alberto Rougès". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 459-465
- Jaliff, Clara Alicia (2018). "Carlos Ludovico Ceriotto y su trayectoria filosófica". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 35, 89-121.
- Jaliff, Clara Alicia (2000). "En memoria de nuestro fundador: Diego F. Pró. Una entrevista inédita". *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 17, 11-48.
- Lértora Mendoza, Celina (2017). "Los congresos nacionales de filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la filosofía argentina". *RIHUMSO* (6), 26-46.
- Maddonni, Luciano y González, Marcelo (2018). "El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del "polo argentino" de la Filosofía de la liberación. Estudio Preliminar". *Cuadernos del CEL*, Vol. III, N° 5. 72-109.

- Noussan-Letry, Luis (1973) "El aunamiento de investigación y enseñanza en historia de la filosofía". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 218–225.
- Pró, Diego (1965). "Periodización del pensamiento argentino". *Cuyo. Anuario de Historia del pensamiento argentino*. 1. Primera época. 7–42.
- Pró, Diego (1973). "La filosofía argentina. Balance y perspectiva". *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 135–151.
- Quijano, Aníbal (2014 [2000]). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf>
- Roig, Arturo Andrés (1973). "Necesidad de un filósofo americano". En: *Actas II Congreso Nacional de Filosofía*. 2 v. Buenos Aires: Sudamericana. 537–547.
- Salazar-Bondy, Augusto (2006 [1969]). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (17ª ed.) México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (2005 [1969]). *La filosofía americana como filosofía sin más* (20ª ed.), México: Siglo XXI.