

DESARROLLOS INICIALES DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN EN LAS PROPOSICIONES DE ARTURO ANDRÉS ROIG, ENRIQUE DUSSEL Y HORACIO CERUTTI GULDBERG

Dante Ramaglia¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

La aparición de la filosofía de la liberación en los años setenta representó un cambio fundamental respecto del desarrollo que venía siguiendo el pensamiento filosófico latinoamericano, así como se proyectó de modo notorio en las décadas siguientes. Este hecho de por sí significativo debe considerarse en el marco de los planteos precedentes y las derivaciones que siguieron a sus propuestas iniciales de renovación filosófica, mediante lo cual esta nueva dirección intelectual instaló problemas y debates que influyeron decisivamente desde el momento de su surgimiento hasta la actualidad. En este escrito se hará referencia en forma principal a los antecedentes fundacionales de este movimiento liberacionista en Argentina y América Latina; en particular, analizando la incidencia que tuvieron quienes

¹ Doctor en Filosofía, Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. También es Investigador Independiente en el INCIHUSA-CONICET.

fueron el núcleo de Mendoza que participó activamente en sus primeras definiciones teóricas, como es el caso de Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti Guldberg.

Asimismo, cabe remarcar algunos aspectos a tener en cuenta para considerar este tema específico que se propone como objeto de reflexión. Una primera cuestión se relaciona con las disidencias que existieron al interior de esta tendencia filosófica. Esto ya es visible en el origen mismo de la filosofía de la liberación en nuestro país, lo cual se reproduce en las proyecciones posteriores hacia América Latina, y sin duda se observa con mayor nitidez en las alternativas vinculadas con las redefiniciones que experimenta la trayectoria de algunos autores, incluidos particularmente los que abordamos en este estudio. A diferencia de una mirada que tiende a mostrar un conjunto homogéneo, se trata de indagar cuáles fueron las distintas posiciones filosóficas e ideológicas que se presentaron en el momento inicial y el desenvolvimiento posterior de algunos de sus representantes principales, además de señalar las coincidencias que se expresaron en este movimiento por lo que se consolidó como opción frente a los modos tradicionales con que se venía practicando la filosofía en el campo filosófico argentino y latinoamericano.

Otra aclaración se refiere a la inclusión dentro del marco intelectual, cultural, social y político de América Latina en que hay que situar a la filosofía de la liberación, ya que esta no solo alcanzó una pronta repercusión internacional que reorientó algunos de sus propuestas iniciales, sino que estas últimas estuvieron influenciadas por las discusiones en torno a la existencia, características



Arturo Andrés Roig

y sentido de un pensamiento latinoamericano que adquirió una renovada interpretación hacia ese momento. Si las reformulaciones que atravesó la práctica filosófica acentuaron la función crítica y comprometida que esta debía adoptar frente a la realidad dependiente de nuestros países, en una instancia donde la relación entre filosofía y política se puso en un primer plano de debate, no deja de incidir también un contexto histórico en que la idea de lograr una mayor independencia para América Latina coincidió con los movimientos sociales y expresiones políticas que se dieron en la región y, en general, a nivel mundial hacia esos años.

En este sentido, la irrupción de la filosofía de la liberación se produjo en una coyuntura particular cambiante del país y de Latinoamérica, a partir de lo cual intentó ofrecer una explicitación de sus fundamentos teóricos y una visión prospectiva de cuáles eran las alternativas a seguir. Más allá de que ese contexto histórico haya variado significativamente, algunos de los presupuestos filosóficos con que se comprendía la situación particular de la región, que sin duda han sido reajustados y profundizados en la extensa obra posterior de los autores, es posible afirmar que mantienen una cierta vigencia, ya que hay fenómenos actuales que justifican pensar en una filosofía con sentido liberador. Sobre este asunto se hará una referencia breve a algunas de las derivaciones posteriores que siguieron cada uno de ellos, precisamente para mostrar cómo fue asumida esta tendencia hacia la autonomía y la emancipación que se procura conseguir en nuestra América.

Posicionamientos iniciales: el encuentro entre la filosofía latinoamericana y la filosofía de la liberación

Los orígenes de la filosofía de la liberación pueden situarse a comienzos de la década del '70, cuando empezaron a realizarse las Semanas Académicas organizadas por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, pertenecientes a la Universidad del Salvador en Buenos Aires. Estas jornadas reunieron a un grupo de jóvenes profesores de filosofía, que luego se amplió con la participación de otros filósofos de distintas regiones del país que integraron el movimiento en sus inicios y coincidieron en el II Congreso Nacional de Filosofía, realizado en la ciudad de Alta Gracia, Córdoba, en junio de 1971, donde se desarrolló el simposio: "América como problema", que constituyó un espacio inaugural en nuestro país para explicitar las perspectivas sostenidas acerca de la renovación filosófica que se pretendía impulsar². Como lo han reconocido algunos de sus mismos protagonistas, estas fueron las primeras manifestaciones de la filosofía de la liberación, que se extendieron aproximadamente entre 1970 y 1975, las cuales tuvieron su expresión en diversas publicaciones colectivas de esos años³.

2 La relevancia de este encuentro, en que participaron representantes de la filosofía de la liberación, como punto de inflexión que esboza un marco categorial para pensar la situación de Argentina y Latinoamérica se destaca en: Jalif de Bertranou (2010). El análisis detallado de las circunstancias en que se desarrolla el congreso y las exposiciones presentadas en el simposio referido se presenta en: González y Maddonni (2018).

3 Entre las publicaciones principales que muestran las posiciones iniciales de los integrantes

Las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador dieron comienzo en 1970, dedicándose ese año a tratar temas de pensamiento argentino. De estas jornadas es significativa la segunda reunión que se celebró en 1971, donde se abordó ya explícitamente como tema general la “Liberación latinoamericana”, propiciando así el diálogo entre las ciencias sociales, la filosofía y la teología, sin duda influenciado esto por los antecedentes que se encuentran en la teología de la liberación que ya había alcanzado cierta difusión en América Latina. En esta reunión tuvieron un papel destacado, como promotores y generadores de esta interlocución, Juan Carlos Scanonne y Enrique Dussel⁴,

de la filosofía de la liberación pueden mencionarse las siguientes. Las ponencias y discusiones de las Semanas Académicas de la Universidad del Salvador quedaron reflejadas en los números de la revista *Stromata* de esos años. También es relevante la difusión de las ideas de este movimiento en la revista *Nuevo Mundo*, especialmente los números aparecidos entre los años 1973 y 1975, así como la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en su Primera Época que abarca de 1975 a 1979. Las ponencias del Congreso de Córdoba de 1971 se reunieron parcialmente en dos volúmenes distintos: *II Congreso Nacional de Filosofía. Temas de Filosofía Contemporánea* (Buenos Aires, Sudamericana, 1971) y *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía (1971)* (2 vols., Buenos Aires: Sudamericana, 1973). Además, son importantes los libros colectivos: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). La primera difusión hacia América Latina se refleja en el volumen colectivo: *La filosofía actual en América Latina* (México, Grijalbo, 1976), que reúne las colaboraciones presentadas en una de las secciones del I Coloquio Nacional de Filosofía, realizado en Morelia, México, durante agosto de 1975.

⁴ Las ponencias de ambos se incluyeron en la revista *Stromata*, vol. 28, n° 1/2, 1972: Enrique Dussel, “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (pp. 53-89) y

participando además Hugo Assmann. Asimismo, la cuarta reunión realizada en 1973 se dedicó al problema de la “Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina”, lo cual indica una aproximación al problema de la dependencia que se enfoca desde el ámbito cultural. Inmediatamente después se organizó la celebración del Simposio de Filosofía Latinoamericana, con la presencia de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Félix Schwartzmann y otros pensadores, además de un público numeroso, que evidencia la incorporación de determinadas cuestiones que se venían debatiendo en torno a esta orientación latinoamericanista de la filosofía durante su proceso de institucionalización.

Interesa detenerse en este último encuentro en que confluyeron posiciones diferentes que se vinculan con los filósofos que intervinieron en ese intercambio. En tal sentido, habría que destacar que Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea habían sostenido una polémica reciente acerca de la existencia y características de la filosofía latinoamericana. La misma se había abierto con el libro de Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), en donde confirmaba su diagnóstico negativo acerca de este interrogante al indicar la falta de autenticidad en que incurría reiteradamente nuestra filosofía por la incidencia del subdesarrollo, la dependencia y la dominación que habían marcado el pasado y presente de América Latina. Si bien expresaba que un paso importante consistía en

Juan Carlos Scannone, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” (pp. 107-150).

describir y denunciar esa situación deficitaria de nuestros países, entendía que no se lograría un desarrollo filosófico propio hasta cancelar esos mismos factores de atraso que terminaban operando en lo cultural. De allí que sus escritos posteriores se dedicaran a mostrar la persistencia de una *cultura de la dominación*, y su temprano fallecimiento en 1974 impidió seguramente que profundizara en sus propuestas de un pensar prospectivo acerca de la liberación, lo cual se vio reflejado en la ponencia presentada en Buenos Aires y en otros textos de su última etapa⁵.

En esa ocasión Salazar Bondy reiteraba una serie de conceptos sobre ese carácter defectivo que correspondía a nuestras sociedades y culturas, tal como lo venía enunciando desde hacía un tiempo, pero agregaba algunas precisiones significativas sobre el camino a seguir:

Finalmente, propongo ya como prescripción posible, sin ninguna imposición, que hagamos lo siguiente: que, para poder salir de la situación, orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior, o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación (Salazar Bondy, 1995, p. 156).

⁵ La ponencia de Augusto Salazar Bondy se titula: "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", *Stromata*, vol. 29, n° 4, 1973, pp. 393-397. La misma, junto a otros escritos sobre esta temática, está incluida en: Salazar Bondy (1995, pp. 153-157).

En esta dirección proponía avanzar en tres dimensiones para esta filosofía a construir: la consolidación de la tarea crítica, el replanteo de los problemas desde una óptica distinta y la reconstrucción de un pensamiento que fuera el resultado de esa crítica y de ese replanteamiento problemático. Lo que avizoraba, además, como la posibilidad de sostener una filosofía liberadora se relacionaba con el hecho de atender a la facticidad de los procesos de emergencia social y política.

En el caso de Leopoldo Zea mostraba un recorrido previo diferente para incorporarse a la discusión sobre la filosofía de la liberación. En su polémica con Salazar Bondy se había evidenciado que una de las objeciones sostenidas se refería a la ruptura histórica que suponía calificar negativamente los desarrollos anteriores del pensamiento latinoamericano en bloque como enajenados e inauténticos; esta actitud significaba para el mexicano la tendencia errónea a “comenzar siempre de cero”⁶. Su misma formación en historia de las ideas, que derivaría posteriormente en la postulación de una filosofía de la historia aplicada al pensamiento de nuestra América, implicaba introducir una visión más dialéctica, no obstante que señalaba en esta última un problema reiterado de nuestra historia al no asumir acabadamente el pasado y basarse en una serie de yuxtaposiciones de diferentes proyectos a lo largo del

6 Esta diferencia de posiciones, que incluye otras observaciones críticas y también coincidencias con Salazar Bondy, se evidencia en: Zea (1969). También hace un balance de los posicionamientos de ese momento en torno a la filosofía latinoamericana y de la liberación en: Zea (1976, cap. V. “La filosofía como dominación y como liberación”, pp. 513-540).

tiempo transcurrido en la vida independiente de nuestros países, lo cual comprendía que se superaría mediante la concreción de un “proyecto asuntivo” con respecto a nuestra historia y cultura para construir un futuro alternativo⁷.

Las tesis que venía planteando con anterioridad Zea se hicieron notar cuando intervino con su ponencia en el simposio mencionado⁸. Desde una mirada histórica observaba que el problema de liberarse de las formas de dominación colonial ya se había planteado en la aspiración a lograr una “emancipación mental” que sostuvieron nuestros intelectuales en el siglo XIX, pero para este propósito se había recurrido a la actitud de adoptar modelos extraños que no se correspondían con nuestro modo de ser. En este sentido, argumentaba que el liberalismo incorporado en nuestras nacientes repúblicas terminó siendo un instrumento de dominación de otros sectores sociales, tal como ocurría de modo similar en otros procesos históricos que se dieron a lo largo del devenir histórico a nivel mundial. Luego analiza críticamente el hecho de que la filosofía de la liberación a construir, según lo propugnaban Salazar Bondy y Dussel, llevaba a una negación de nuestro ser en cuanto implicaba cierto grado de ahistoricidad en su postura rupturista con el pensamiento anterior. Por otra parte, entendía Zea que existía una dialéctica en las

7 La trayectoria intelectual que va de la historia de las ideas a una filosofía de la historia la describe el mismo autor en: Zea (1977). La formulación detallada del modo en que entiende una filosofía de la historia pensada para América Latina se presenta en el libro: Zea (1978).

8 El trabajo se denomina: “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, *Stromata*, vol. 29, n° 4, 1973, pp. 399-413. Seguimos su reproducción en: Zea (1974, pp. 32-47).

relaciones de dominación que debían ser canceladas en toda situación:

Nuestra filosofía y nuestra liberación no pueden ser sólo una etapa más de la liberación del hombre, sino su etapa final. El hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es esta especie de hombre, el dominador del hombre, el que también debe desaparecer, no el hombre. No el ser, sino un determinado modo de ser (Zea, 1974, p. 43).

De este modo, Zea reafirmaba que uno de nuestros problemas reiterados para salir de ese estado de dependencia y dominación no se resolvía con la adopción de modelos o arquetipos de libertad que debían ser imitados, sino con la obtención de una mayor libertad, la cual se trataba de que sea reconocida en otros y, a la vez, ser reconocida por los otros.

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí puede constatarse una primera cuestión planteada anteriormente, referida a la ubicación de los planteos iniciales de la filosofía de la liberación en un marco de discusión que se proyecta a América Latina. Esto se evidencia en la confluencia que se produjo entre las posiciones y debates que venían realizándose en relación con el pensamiento filosófico más apropiado para dar cuenta de la realidad latinoamericana y el nuevo enfoque que proponía una filosofía orientada con un sentido liberador. Del intercambio de ideas entre Zea y Salazar Bondy resulta claro que, más allá de las diferentes

opiniones acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana, se incorpora un nuevo lenguaje para tratar este problema que venía siendo debatido desde hacía varias décadas. En tal sentido, dejando de lado las posiciones que negaban de modo directo esta posibilidad de una filosofía propia, principalmente porque asumían una perspectiva universalista, las tesis sostenidas por Salazar Bondy y la respuesta dada por Zea se remitían a categorías tales como *dependencia, dominación, alienación y autenticidad*, así como la teorización acerca de la liberación se presentaba como respuesta a la dialéctica defectiva que se observaba como un hecho recurrente de nuestra historia cultural y filosófica.

En otro sentido que posee una incidencia en esa etapa del pensamiento filosófico latinoamericano, es indudable la recepción que se estaba efectuando de ideas procedentes de otros ámbitos disciplinarios, como fueron especialmente las formulaciones que dieron lugar a la teoría de la dependencia promovida hacia esa época por un conjunto de sociólogos, cientistas políticos y economistas de América Latina, que pusieron en cuestión los presupuestos de las concepciones sobre el desarrollo y el subdesarrollo en las relaciones internacionales. La dependencia resultaba así explicada como fenómeno estructural que afectaba los vínculos establecidos entre los países centrales y periféricos. Esta teoría se trasladó al campo cultural y de la filosofía para explicar sus consecuencias en estos ámbitos, lo cual implicaba ciertos reajustes conceptuales pero que se trataban de adaptar sin desconocer la incidencia que poseen las bases materiales que los condicionan, tal como se presentaba

en el caso de Salazar Bondy, Zea y otros autores que promovieron este enfoque desde la filosofía de la liberación. De allí que se planteara expresamente el problema de la dependencia cultural y, asociado a esta, la cuestión de la inautenticidad de la filosofía que reproducía, con mayor o menor consciencia, esa situación de subordinación desde el plano intelectual.

Asimismo, cabe aclarar que la confluencia de ambas perspectivas que se ha señalado en esta etapa, entre la dirección afirmativa que venía asumiendo la filosofía latinoamericana y la propuesta renovadora en lo conceptual que aporta la filosofía de la liberación, no debe llevar a confundirlas como si fueran totalmente coincidentes⁹. En algunas de las tendencias que se desarrollaron dentro de esta última orientación liberadora se incorporaba una posición filosófica latinoamericanista, que había encontrado un respaldo de sus propuestas a partir del rescate y evaluación de nuestro pasado intelectual desde el cultivo de la historia de las ideas, como es el caso de Leopoldo Zea y, como se verá luego, resulta una dirección asumida también en el caso de Arturo Roig y Horacio Cerutti. En otras variantes,

⁹ Esta confusión terminológica y conceptual se reitera frecuentemente en distintos estudios dedicados a tratar la temática. Por ejemplo, puede mencionarse que está presente en la entrada sobre "Filosofía latinoamericana" que escribe Jesús Eurico Miranda Regina, incluida en: Salas Astrain (2005, pp. 415-427). En ese texto se comprende bajo este término una aproximación al significado de la filosofía de la liberación como expresión fundamental, por lo que se repasan exclusivamente las posiciones de Salazar Bondy, Zea y Dussel. Dicha perspectiva resulta sin duda reductiva de la amplitud y diversidad que contiene el pensamiento filosófico latinoamericano.

como fue la posición sostenida por Augusto Salazar Bondy, y se sumaría a la misma postura Enrique Dussel, se trató de sustentar una filosofía liberadora que implicaba una ruptura más radical con toda la trayectoria histórica precedente, al ser denunciada como correspondiente a formas inauténticas que se dieron en nuestra cultura filosófica¹⁰.

Aun cuando resultaba planteada en estos términos la discusión, conviene distinguir entre la filosofía latinoamericana como un ámbito de mayor amplitud, en donde la filosofía liberacionista va a desarrollar nuevas propuestas, que sin duda van a impactar para producir una redefinición de sus marcos categoriales. Esta precisión es válida especialmente para abordar el momento de los aportes iniciales que se introducen con la filosofía de la liberación, pero con el transcurso del tiempo esta se transforma en una corriente de pensamiento que adopta un sesgo particular identificado con ciertas posiciones, en las que muchos de sus representantes no van a reconocerse. Probablemente pueda reservarse la denominación de “filosofía latinoamericana de la liberación” para este período fundacional, ya que se discutían al mismo tiempo los problemas propios de la filosofía latinoamericana junto con las definiciones que se procuraban incorporar desde la filosofía de la liberación. Pero es evidente que estas orientaciones filosóficas no significaban –antes y todavía menos en el presente– enteramente lo mismo, lo cual se corroboró con las distintas

10 Un trabajo más detallado sobre las distintas etapas que experimentan las proposiciones acerca la filosofía latinoamericana, su vinculación con la historia de las ideas y el giro teórico que representa la filosofía de la liberación la he desarrollado en: Ramaglia (2009).

direcciones que siguieron sus mismos integrantes, sin dejar de evidenciarse esas diferencias también en esta primera etapa.

Definiciones conceptuales acerca de la filosofía de la liberación

Al considerar este período inicial, en particular a partir de las propuestas de los autores seleccionados, podría observarse cómo se pretendía promover una redefinición de la filosofía, tanto en la misma teorización acerca del sentido de la misma como en sus facetas prácticas y metodológicas. Esta nueva orientación requería de una revisión de nuestra historia de las ideas filosóficas, reconociendo sus aportes y realizando un balance crítico de diferentes corrientes y autores precedentes, así como también ponderar las vinculaciones con la historia de la filosofía a nivel mundial, especialmente con la impronta ofrecida por el pensamiento europeo a partir de la modernidad. Igualmente se trató de dar cuenta de la ubicación de América Latina dentro de un contexto geopolítico y cultural más amplio, en que se remarcaron las relaciones de dependencia de los países periféricos, o del denominado *tercer mundo*, con los países centrales. De allí también la preocupación por sustentar una nueva filosofía política liberadora, tematizada desde el punto de vista de la orientación práctica de nuestra filosofía, la articulación del discurso filosófico y el discurso político o la incidencia de lo ideológico en el pensamiento filosófico. Junto con las preocupaciones teóricas que fueron objeto de reflexión, se presentaron planteos renovadores en lo metodológico para la nueva filosofía a construir en

nuestra América. Estos problemas, y otros que se trataron en esas tesis iniciales, constituyeron asuntos en los que confluyeron con matices distintos las posiciones sostenidas por Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, independientemente de otros filósofos del movimiento que no son tratados de modo puntual en este trabajo¹¹.

Las concepciones emergentes del pensamiento liberacionista se diferenciaban claramente de la “normalización” como objetivo de la filosofía en su proceso de institucionalización, tal como lo había planteado Francisco Romero unas décadas antes. La noción de “normalidad” implicaba –en su sentido descriptivo– la constatación del hecho de que la filosofía se estaba convirtiendo en una actividad regular de nuestra cultura, ya que se practicaba en ámbitos educativos específicos y contaba con una serie de soportes en las tareas editoriales y de difusión de esos conocimientos hacia un público más amplio, entre otros aspectos. No obstante, –en un sentido normativo– suponía la definición de la actividad filosófica como distinta a otros campos en su tendencia a alcanzar una cierta autonomía, especialmente Romero promovía una desvinculación del campo político. De ello se desprendía una concepción más aséptica o “pura” de la filosofía, que se asociaba al estilo academicista y universalista que se pretendía sustentar como meta a lograr, por lo cual se impugnaba la referencia

11 Un estudio de conjunto de las posiciones de distintos representantes de la filosofía de la liberación en sus comienzos en Argentina se presenta en: Arpini (2010, 2013, 2018). Igualmente se trata este tema en el libro precursor de Horacio Cerutti (1983), que se comentará más adelante.

a una filosofía latinoamericana con sentido afirmativo (cfr. Romero, 1952).

Si se analizan las intervenciones que se presentaron en uno de los primeros libros colectivos sobre la filosofía de la liberación, titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (AA.VV., 1973)¹², es posible observar cuáles eran los planteos iniciales que realizaría este movimiento intelectual. Como palabras introductorias de este libro se reproducía un breve texto de Arturo Roig¹³, en donde presentaba el sentido que revestía ese nuevo modo comprometido de encarar el trabajo filosófico que venía a superar las pautas y presupuestos que se habían planteado con la aspiración a la “normalidad” en nuestro país. Para ello proponía que había que pasar de una “teoría de la libertad” a un “saber de liberación”, en este recambio filosófico que se estaba produciendo. Igualmente suponía la superación de formas inauténticas de ejercer el pensamiento: “Ahora el rigor del quehacer filosófico no está al servicio de una imitación, sino de una construcción

12 En el mismo se incluyeron las colaboraciones de los siguientes autores: Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone. De un repaso de los trabajos publicados en ese libro podría decirse que abarca este momento fundacional un conjunto amplio de temáticas, que se irán perfilando de modo singular en los pensadores que son considerados en particular para el análisis desarrollado en este trabajo.

13 Si bien el texto no lleva firma, no solo el uso de ciertos términos es propio de la escritura de Roig, sino que él mismo confirmaría que es de su autoría con una nota manuscrita incluida en su libro personal, tal como lo documenta Adriana Arpini (2010, p. 133, nota 5).

desde nosotros mismos, mirándonos y reconociéndonos como valiosos” (AA.VV., 1973, p. 5). Y más adelante se afirmaba con énfasis la nueva dirección liberadora que se procuraba afianzar:

Este filosofar de la liberación no surge como un nuevo trasplante ideológico, sino como un producto a veces desesperado nacido de las propias entrañas de quienes buscan ávidamente el reencuentro con el propio ser. Las mismas armas del enemigo, negadas y asumidas, son puestas al servicio de una causa en la lucha contra las innúmeras y ocultas formas de la dependencia (AA.VV., 1973, p. 5).

El texto que cerraba este libro en su contratapa, denominado “A manera de manifiesto”, fue redactado por Enrique Dussel¹⁴, donde se expresaba el hecho de la aparición de un “nuevo estilo de pensar” para América Latina, el cual venía a superar el pensamiento europeo imperial que se centra en el *ego*, reflejado en el *yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder*. En su lugar, se declaraba la necesidad de “un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes”, en definitiva, de lo que se caracterizaba filosóficamente como la “exterioridad del Otro”. A la filosofía de la liberación se le asignaba, en primer lugar, una tarea destructiva de las ideas

14 Al igual que la introducción este texto no está firmado, pero Roig declara en una anotación al margen de su libro que es elaborado por Enrique Dussel, lo cual es evidente por el enfoque conceptual que plantea (cfr. Arpini, 2010, p. 131, nota 4).

HACIA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

ENFOQUES LATINOAMERICANOS Nº 2

Oswaldo Ardiles

Hugo Assmann

Mario Casalla

Horacio Cerutti

Carlos Cullen

Julio De Zan

Enrique Dussel

Anibal Fornari

Daniel Guillot

Antonio Kinen

Rodolfo Kusch

Diego Pró

Agustín de la Riega

Arturo Roig

Juan C. Scannone

eb

filosóficas que ocultaban o justificaban esa opresión y, en segundo lugar, un trabajo constructivo desde una praxis de liberación que fuera esclareciendo las categorías que posibiliten “al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad” en un contexto de mayor justicia. Este breve manifiesto terminaba con una sentencia fuerte, por lo menos respecto a la exclusividad que pretendía tener la filosofía de la liberación como el único pensamiento válido para América Latina:

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 (AA.VV., 1973).

Algunas de estas apreciaciones de Dussel sobre el papel innovador que asumía una filosofía liberadora se habían explicitado en la ponencia remitida al II Congreso Nacional de Filosofía de 1971, que llevaba por título “Metafísica del sujeto y liberación”¹⁵. Allí indicaba la extensión de una metafísica del pensar moderno que se centraba en el *ego cogito* cartesiano y culminaba en la *voluntad de poder* de Nietzsche, pero que entendía que había tenido su

¹⁵ Se sigue la reproducción de este texto en: Dussel (1994, pp. 315-320).

expresión material inaugural en la conquista de América bajo las formas de dominio que se impusieron a partir de la modernidad. La superación de esa metafísica del sujeto ya se había prefigurado en las tesis de Heidegger, pero Dussel planteaba que más allá del “horizonte del mundo” o el “ser–neutro” concebidos por este autor, o de la “totalidad de lo mismo” de Hegel, se encontraba la “exterioridad del Otro”, categoría que era resignificada desde la obra de Emmanuel Levinas, un autor que será fundamental para elaborar sus propias concepciones filosóficas. En consecuencia sostenía:

Toda esa 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 (Dussel, 1994, p. 317).

Esto significaba afirmar que existe una cultura que justifica la dominación; la misma se presenta como universal y particularmente resulta reproducida por los propios dominados, especialmente por parte de sus élites ilustradas. Frente a esta situación se trata de que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre su existencia, para lo cual debe descubrirse esa dialéctica de la dominación que afecta a su mismo ser, de este modo decía Dussel: “La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro

oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido” (Dussel, 1994, p. 318).

En este análisis están presentes las resonancias de la discusión que se había entablado anteriormente entre Zea y Salazar Bondy, precisamente porque Dussel retomaba la pregunta acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana de este último, reformulada como cuestionamiento acerca de la posibilidad de una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido, incluso con su expresión negativa en lo cultural y lo filosófico. Ante lo cual planteaba lo siguiente:

Es posible sólo 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 (Dussel, 1994, p. 319).

Asimismo, parecía tomar nota de una observación sugerida por Leopoldo Zea para encarar el problema del reconocimiento de la misma humanidad del otro, a partir de una actitud que contribuya a suprimir las relaciones en que están involucrados conjuntamente dominador/dominado u opresor/oprimido: “La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante” (Dussel, 1994, p. 319).

La intervención de Enrique Dussel en el libro colectivo



Enrique Dussel

fundacional que se ha mencionado anteriormente, planteaba la cuestión metodológica como fundamental para desarrollar una filosofía liberadora¹⁶. Allí argumentaba que el método dialéctico ontológico, tal como se presenta en la filosofía de Hegel de modo paradigmático como referido a la totalidad y a la identidad del concepto, e incluso en Heidegger en su planteo sobre el pensar esencial, tiene un límite que se supera en un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensamiento filosófico, metafísico, ético o alterativo. Esta superación justamente encontraba un desarrollo en lo que proponía Dussel como método analéctico que parte de la existencia del otro, identificado expresamente como el oprimido latinoamericano por una totalidad que proviene del Norte político. En este sentido, si bien reconocía que era fundamental el aporte de Levinas, decía que era necesario repensar la cuestión del método desde América Latina y desde la analogía:

El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (*aná*-) que el del mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la

16 El trabajo se titula: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" (AA. VV., 1973, pp. 118-137).

Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con–fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea (Dussel, 1973, p. 124).

Mediante este proceder analéctico, entendía Dussel que se podía refundar la filosofía latinoamericana, que se caracterizaba por asumirse como “postmoderna” y desligarse del europeísmo¹⁷. El otro tema que se perfilaba ya con esta propuesta metodológica tiene que ver con la centralidad que adquiere la ética en su planteamiento de una filosofía de la liberación¹⁸, siendo esta disciplina la que dictaba como curso en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. En tal sentido, confirmaba entonces la prioridad que le daba al punto de vista ético:

17 Estas son problemáticas que Dussel retomará recurrentemente en sus reflexiones posteriores; en especial su crítica al eurocentrismo lo llevará a revisar la historia de la filosofía desde una perspectiva auténticamente mundial y la reivindicación de un pensamiento que sea superador de la modernidad, para no ser confundido con la tendencia que se asocia con el término de posmoderno, es identificado con la denominación de “transmodernidad” que aparece en escritos de su última etapa.

18 De los primeros escritos sobre filosofía de la liberación de Enrique Dussel se destacan los que tienen como tema a la ética: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomos I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973); luego continuada como *Filosofía ética latinoamericana*, tomo III (México, Edicol, 1977) y tomos IV y V (Bogotá, USTA, 1979-1980). Este enfoque posee una reformulación más compleja en su libro posterior: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998). Con respecto a la cuestión del método analéctico, si bien está presente en toda su obra, tiene un desarrollo sistemático en: *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974).

Lo propio del método ana-léctico es que es *intrínsecamente ético* y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad (Dussel, 1973, p. 125).

Aparte de esta impronta ética de la filosofía de la liberación que postulaba Dussel con un sentido refundacional, otro ámbito de reflexión complementario que se planteaba como prioritario es el de la política. Una serie de precisiones con respecto a la filosofía política se encontraban en el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*¹⁹, publicado en 1975, en el que el autor mencionado ofrece su propia perspectiva²⁰. En este artículo se retomaban consideraciones sobre el significado de una metafísica de la exterioridad, que correspondía a la periferia dependiente en que se ubicaba a América Latina, para plantear desde ese lugar una política que se enfrentara al sistema de dominación mundial para construir un nuevo orden de

19 Esta revista edita dos números iniciales en 1975. El primero da cuenta de la participación de distintos integrantes de la filosofía de la liberación como Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch y Arturo Roig. El segundo reproduce varios de los trabajos presentados en el simposio desarrollado en el I Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia. En la Primera época de la revista, de 1975 a 1979, se publican diez números en total, cuyos participantes varían de acuerdo al exilio que sufren la mayor parte de los miembros argentinos de la filosofía de la liberación.

20 El artículo se titula: "Elementos para una filosofía política latinoamericana" (Dussel, 1975a).

justicia. Asimismo se introducía una visión geopolítica que daba cuenta de los cambios ocurridos especialmente en el siglo XX, donde se formaron nuevos centros hegemónicos y se produjeron procesos de liberación en los países del tercer mundo, en particular se destacaba el despertar de la conciencia de los países coloniales o neocoloniales frente a las potencias imperiales de turno. De América Latina se ponderaban las experiencias socialistas de Cuba y Chile, pero también los gobiernos nacionales y populares que se habían establecido en Argentina y Brasil, por ejemplo, así como se mencionaban las dictaduras que se impusieron con el apoyo de Estados Unidos de Norteamérica.

Otro factor que se apuntaba en el análisis de Dussel se refería a las condiciones sociales de nuestros países, en que prevalece una población empobrecida que constituía el germen de un cambio político radical:

Lo más importante para nosotros, en vista de una filosofía política latinoamericana, es que en los Estados neocoloniales surge una clase oprimida externa o periférico-mundial, marginales del sistema internacional y de los conglomerados internacionales. Son los pobres del mundo, la extrema miseria del “sistema”, que con su “infratrabajo” y sufrimiento sin límite genera una conciencia revolucionaria sin precedente en la historia mundial (Dussel, 1975, p. 91).

Y más adelante agregaba una precisión en torno a la categoría de “pueblo”, que era un objeto de debate dentro de los planteos iniciales de la filosofía de la liberación: “La descripción meta-física, entonces, deberá centrarse en la

clarificación de la noción de “pueblo”, sea como “nación” periférica, sea como “clase” oprimida, y esto dentro de países dependientes en Estados neo-coloniales” (Dussel, 1975a, p. 92). Si bien esto no zanjaba la complejidad de este debate, entendía Dussel que existía un pueblo representado por el oprimido que se encuentra involucrado dentro de la misma totalidad del sistema dominante y otra parte de ese pueblo son los oprimidos que constituyen la alteridad o exterioridad, los cuales poseen su propia positividad desde donde es posible promover la transformación social y política a partir de la rebelión. La liberación implicaba en esta interpretación la acción principal del pueblo, que comprendía “las clases oprimidas, los trabajadores, campesinos, marginales”; ya que afirmaba que debía darse tanto una liberación nacional, respecto a las condiciones periféricas y dependientes de nuestros países con respecto a otros, como una liberación popular de esos sectores subalternos, por lo que sostenía que: “El pobre, el Otro, el pueblo es el único que tiene suficiente *realidad, exterioridad y vida* para llevar a cabo la cons-trucción de un orden nuevo” (Dussel, 1975a, p. 95).

Por otra parte, la ponencia presentada por Dussel en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia, ese mismo año de 1975, destacaba la singularidad manifestada por la filosofía de la liberación que había surgido recientemente en la Argentina²¹. Si bien el enfoque propuesto aludía a la

21 La ponencia se titula: “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica”, incluida en: AA.VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 55-62. Se retoma la versión idéntica de este texto en: Dussel (1975b).

presentación de las tesis fundamentales de este movimiento filosófico, podría observarse, tal como lo ha analizado de modo crítico Horacio Cerutti (1983, p. 27 y ss.), que contiene una presentación de las propias tesis de Dussel, sin ser representativo del conjunto de posiciones diversas que existían en ese momento. Allí reproducía una revisión de los antecedentes intelectuales, junto con una descripción de los procesos sociales y políticos, que correspondían a la misma progresión teórica asociada al movimiento liberacionista en cuanto se planteaba como superación de todo el pensamiento inmediatamente anterior.

En este sentido, hacía referencia a la novedad que había introducido esta orientación filosófica liberadora con respecto a las corrientes de pensamiento y los autores precedentes. Consecuentemente planteaba que las filosofías surgidas con el positivismo, representado por José Ingenieros, o la tendencia antipositivista con figuras como Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francisco Romero, representaban un pensar de tipo “óptico”, referido a entes, cosas y objetos en un determinado sentido que no superó este horizonte, por lo que no alcanzaron a realizar una crítica del sistema como totalidad. Luego había seguido un momento “ontológico” que encontró su expresión en una revisión de la posición anterior desde el *ser*, como *Sein* en el caso de Carlos Astrada, o como *esse* en Nimio de Anquín, pero entendía Dussel que esta crítica es todavía abstracta y universal. A esta última agregaba que le seguía el momento “metafísico”, que estaba siendo formulado desde los autores enrolados en la filosofía de la liberación, lo cual contenía especialmente su propia reflexión.

Ya en este texto Dussel señalaba las diferencias existentes en el mismo movimiento respecto a la política persecutoria en las universidades argentinas que se había instalado con la llamada “misión Ivanissevich”, por lo que declaraba enfáticamente una posición clarificadora ante los equívocos del concepto de *pueblo*: “La cuestión filosófico política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas*” (Dussel, 1975b, p. 63. Cursivas en el original). Desde esta perspectiva se planteaban como objetivos teóricos de la filosofía de la liberación los siguientes aspectos:

Pretende ser superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, del manejo preciso pero óntico de la lógica y del lenguaje. En filosofía política, la filosofía primera, quiere igualmente superar el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente (Dussel, 1975b, p. 64).

En definitiva, se expresaba en este escrito una dirección filosófica que tenía su eje en la reflexión ético-política que Dussel llevaría adelante en su obra siguiente, pero que sus presupuestos se encontraban reflejados nítidamente en este período correspondiente a sus definiciones iniciales que enfatizaban el papel de la alteridad y la exterioridad: “La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar

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’” (Dussel, 1975b, p. 65). No deja de asociarse esta concepción de la alteridad a una impronta teológica que aparece en textos realizados en esa primera época, en cuanto lo “absolutamente Otro” es una forma de referirse a Dios, o la noción de “Ser” como fundamento también es complejo desligarla de la referencia a un concepto teológico, si bien Dussel intentaba esbozar una diferenciación de sus escritos filosóficos y teológicos.

Resulta claro, además, que en estas primeras intervenciones se tendía a acentuar la ruptura tanto con las diversas expresiones de la filosofía europea como con el pensamiento argentino anterior, incurriendo en algunas dicotomías marcadas que atravesaban su discurso de esta etapa, como son las de Europa/América, centro/periferia, pensamiento inauténtico/pensamiento liberador, etc. No obstante, el desarrollo posterior de su teorización acerca de la filosofía de la liberación evidencia el diálogo, y en definitiva la adopción de una forma dialéctica respecto a otras posiciones, que supone la apropiación de distintas tradiciones intelectuales que frecuenta en su obra, si bien subsiste la tendencia a subsumirlas desde una postura teórica propia que se presenta como superadora.

En el caso de Arturo Roig se procuraba lograr una vinculación de estos nuevos planteamientos correspondientes a la filosofía de la liberación con toda una tradición intelectual anterior, tanto de Argentina como América Latina, así como es visible la referencia a grandes pensadores de la historia de la filosofía mundial que se encuentran presentes

en su obra. Asimismo, aparecía claramente la articulación entre las proposiciones del pensamiento latinoamericano y la historia de las ideas, siendo esta última un quehacer historiográfico en el que ya contaba con una serie de escritos, dedicados primero a la historia cultural mendocina, como también profundizaría entonces en sus estudios sobre historia de las ideas filosóficas argentinas y latinoamericanas. En esa época Roig dictaba la cátedra de historia de la filosofía antigua y comenzaba a dirigir un seminario sobre pensamiento latinoamericano en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo²².

Esta tendencia a retomar los antecedentes de una posición propia en el pasado filosófico se ve reflejada en la misma ponencia que Roig presentó al II Congreso Nacional de Filosofía, en donde se expresaron las tesis y debates iniciales del movimiento liberacionista. La misma se refería a la figura de Juan Bautista Alberdi para dar cuenta de la cuestión de la necesidad de una filosofía americana, tal como este autor lo había presentado en sus textos juveniles, donde por primera vez se indagaba sobre esta posibilidad de un pensamiento propio en nuestra historia intelectual²³.

22 El mismo Roig da cuenta de los temas de que se ocupa en esta primera etapa en su artículo: "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", *Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos*, UNAM, México, n° 10, 1977, pp. 45-72. Incluido en: Roig (1981, pp. 35-62). Un recorrido por la biografía intelectual de Arturo Roig la he desarrollado en: Ramaglia (2020).

23 La ponencia reproduce un artículo que había publicado en la revista *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, titulado: "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de «filosofía americana» en Juan Bautista Alberdi" (Roig, 1970). Se sigue este texto para el análisis siguiente.

En la interpretación que se ofrecía de la enunciación de Alberdi, ubicada en el contexto de la generación de 1837 cuando esta se proponía reflexionar sobre el sentido de la Revolución de Mayo, resultaba evidente la conexión que mantenía el pasado con el presente, desde el punto de vista del ejercicio filosófico que implicaba:

Aparece de esta manera, en estrecha relación con el concepto de Mayo y por primera vez enunciado en los escritos de Alberdi, el tema de una “filosofía americana”. ¿De dónde deriva la exigencia de hacer una filosofía así connotada? Alberdi ha visto, como toda su generación, que hay ideas opresoras e ideas liberadoras; que la idea puede encubrir o desencubrir la realidad y que la única vía para alcanzar un desencubrimiento en lo que respecta a lo nuestro radica, primero, en pensar y luego en pensar lo nuestro de modo propio (Roig, 1970, pp. 118–119).

La relectura propuesta destacaba la historicidad del planteo de Alberdi; la filosofía se presentaba inserta en la temporalidad y las circunstancias propias de cada lugar, que conducía a reforzar un concepto de libertad en el cual se toma conciencia de la alteridad respecto a otros. En tal sentido, la idea expresada por este autor de una “emancipación íntima” que se realizaba de modo inteligente entendía Roig que implicaba revisar el problema de la autenticidad y la alienación, claves que seguramente eran relevantes para las discusiones sostenidas entonces acerca de la filosofía latinoamericana. En otro pasaje se afirmaba la eficacia práctica que se promovía para desarrollar esa

filosofía americana, que vinculaba teoría y praxis, despejando algunos malentendidos acerca del carácter instrumental o aplicado de la misma en los textos de Alberdi. Otra característica destacada de su planteamiento inaugural es la idea de un filosofar “desde” nuestra circunstancia y “sobre” temas peculiares de nuestra realidad, lo cual redundaba en la noción de que se proponía una filosofía de América, tomando ese “de” tanto en su sentido objetivo como subjetivo, que constituía una cuestión también discutida en esa época. Ante este asunto reafirmaba Roig la obligación de “filosofar americanamente”, esto es, de asumir una reflexión crítica desde nuestra propia condición existencial (Roig, 1970, pp. 126–127).

En otro artículo publicado en la revista *Nuevo Mundo* durante 1973²⁴, se confirmaba esta necesidad de remitir las propuestas renovadoras de la filosofía latinoamericana de la liberación a algunos de sus antecedentes más inmediatos, de este modo decía Roig:

Felizmente esta filosofía de la liberación no surge de la nada; las ideologías, en particular las del proletariado y las de los grandes movimientos populares, en cuanto se constituyeron como ideologías de integración –historia que está aún por hacerse– encierran esa filosofía en la praxis de los marginados, en su lucha por el reconocimiento; por su parte, las universidades argentinas, al lado del farragoso y abundante saber de cátedra, han dejado algo, y valioso por

24 El artículo se denomina: “El problema de la «alteridad» en la ontología de Nimio de Anquín” (Roig, 1973a).

cierto, en la obra de un grupo de maestros que han anticipado aquella filosofía y la hacen posible como saber nuestro y no como un mero saber de importación, porque también en los centros de dependencia se está hablando de liberar al hombre; la filosofía de la liberación se presenta entre nosotros con la pretensión de fundarse en una ontología, y si ello es posible, lo repetimos, se debe a aquellos de los nuestros que constituyeron para nosotros el saber ontológico (Roig, 1973a, p. 203)

Entre esos precursores que habían fundado un saber ontológico dentro de la filosofía argentina contemporánea se destacaban las figuras de Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín, a quienes Roig va a retomar también en obras posteriores que indagan en la importancia de la problemática ontológica con respecto al modo en que se teoriza desde esos supuestos filosóficos acerca de las distintas manifestaciones de emergencia social.

El trabajo incluido por Roig en el libro colectivo ya mencionado de ese mismo año de 1973 planteaba cómo abordar el tema de lo ideológico, así como la relación existente entre el discurso filosófico y el discurso político, teniendo en cuenta su importancia metodológica para una historia del pensamiento latinoamericano²⁵.

En particular, se proponía una revisión del saber mismo derivado de la historia de la filosofía, connotada por la ambigüedad, ya entendía que esta implica tanto un saber

25 El título del mismo es: "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías" (Roig, 1973b).

crítico como un saber ideológico. Para tratar esta temática se distinguía una definición tradicional de la filosofía que se consolidó en la modernidad, especialmente en las proposiciones de Hegel, a la que se aludía como una “filosofía del sujeto”, del “concepto” y de la “conciencia” que había sido puesta en crisis por las “filosofías de denuncia”, del “objeto” y de la “representación”, tal como se analizaba principalmente esta orientación crítica en las propuestas de Nietzsche, Marx y Freud. La depuración del conocimiento filosófico, que se alcanzaba acabadamente para Hegel en el ámbito del concepto, con respecto a todo lo que es entendido como no conceptual –es decir, los “filosofemas”, la representación y, en definitiva, lo ideológico– conducía al filósofo a instalarse en una conciencia transparente que respondía a la primacía dada al “Espíritu”. Las críticas de la filosofía contemporánea a esta autopercepción de un saber “puro”, comprendía Roig que daban un punto de apoyo decisivo para pasar de una “teoría de la libertad” a una “filosofía de la liberación”, lo cual suponía un profundo cambio metodológico para la historiografía filosófica (Roig, 2013b, p. 218).

En lugar de considerar a la filosofía como un conocimiento autosuficiente, se planteaba que la misma se encuentra dentro de un sistema de conexiones y responde a una estructura histórica –algo que Hegel vislumbra claramente, pero le da un sentido singular–, a partir de lo cual se establece una relación con otros ámbitos, como es el de lo político. La función que cumple el saber filosófico, al producir una reformulación de esas demandas políticas, puede ser tanto la de una justificación de la estructura

social, que lleva a afirmar una “totalidad objetiva cerrada”, como la de reconocer la presencia de la novedad histórica y la posibilidad de transformación social, en el caso de la “totalidad objetiva abierta”. Asimismo, argumentaba Roig sobre la necesidad de tener en cuenta lo que denomina como “denuncia del concepto”, al mostrar que este puede cumplir con las funciones de “integración” y de “ruptura”. Según lo analizaba también a partir de Hegel, la función de integración supone la unidad del concepto y de la objetividad, en una circularidad donde queda comprendida lo singular. En el nivel de la representación se da la función de ruptura, en cuanto no coinciden forma y contenido en los “filosofemas”. Cuando planteaba Hegel el proceso de constitución del concepto existe un movimiento dialéctico por el que se pasa de un primer momento de ruptura (abstracto) a uno de integración (concreto), en que el concepto asume lo que se presenta como negación. No obstante, lo que remarcaba Roig es el modo en que en la misma filosofía hegeliana se daba cuenta de la incidencia de las funciones de ruptura e integración, ante lo cual se planteaba la alternativa de que ambas se presentan en el desarrollo del propio nivel conceptual.

Luego mencionaba Roig cómo aparece en una visión dialéctica de la historia las mismas categorías de ruptura e integración al nivel del discurso político en la filosofía de Hegel, cuando este afirma que en el momento que declina una época, en que “una forma (*Gestalt*) de vida ha envejecido”, esta no se deja “rejuvenecer” (*verjüngen*) y solo se puede “reconocer” (*erkennen*). Este reconocimiento, como misión que tiene la filosofía, significa la integración en el

plano ontológico de todos los elementos de una realidad que quedan así justificados. De este modo, la función integradora del concepto filosófico implica únicamente la posibilidad de referirse a formas históricas ya realizadas, al mismo tiempo que niega la fuerza irruptora que podía venir de los sectores sojuzgados de la “plebe”, por lo que afirmaba Roig: “... esta impotencia de la filosofía, tiene su raíz en la incapacidad del concepto hegeliano de incorporar la historia como irrupción de lo nuevo” (Roig, 1973b, p. 223)

En otro pasaje de este texto, señalaba Roig lo que comprendía como “conciencia de alteridad”, que es fundamental para entender cómo se produce el cambio social y político, por lo que resultaba de interés para una filosofía de la liberación. Era evidente que el modo en que era tematizado por este autor contenía diferencias con otros representantes del movimiento liberacionista y también autores latinoamericanos, ya que sostenía que, en lugar de fundarse en “temples originarios” de tipo heideggeriano, debía entenderse a la alteridad como una forma de conciencia social que se produce junto con los hechos históricos:

La “conciencia de alteridad” es pues un fenómeno que se da en el seno de la “conciencia social” y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la “conciencia de clase”. No basta por tanto, para construir un saber de liberación, con descubrir el fundamento de posibilidad de toda alteridad en el Ser, como lo absolutamente “*alterus*” respecto del ente, en cuanto que estas teorías pueden ser consideradas no como una “fundamentación ontológica” como ellas pretenden, sino como la justificación por la vía

del discurso filosófico de una “conciencia de alteridad” ya en acto y que no surgiría jamás de la mera enunciación ontológica del problema (Roig, 1973b, 228).

Esta “conciencia de alteridad” se presentaba como el origen de las ideologías de los oprimidos, que a su vez son asumidas por las filosofías que pretenden negarlas o afirmarlas, donde se juegan en relación a lo ideológico las funciones de integración o ruptura. Además, afirmaba que existe un mismo *status* epistemológico entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación, ya que prevén la irrupción de lo nuevo y lo inesperado en la historia. Igualmente comprobaba que hay una relación entre el discurso político que produce una reformulación de la demanda social y el discurso filosófico que también reformula teóricamente mediante conceptos esas contradicciones que se dan en una determinada sociedad. En el caso del saber de liberación se da una praxis teórica que elabora como saber de sospecha y de denuncia la misma situación ante la que se manifiesta la praxis de política inserta en las ideologías de los oprimidos. Toda esta problemática compleja que se desarrollaba en este escrito, del cual se ha hecho un comentario sucinto, abría un campo de trabajo que Roig remitía a la redefinición del pensamiento latinoamericano y a la ampliación metodológica de la historia de las ideas referidas a ese pensar filosófico²⁶.

26 Los planteos teóricos y metodológicos que Roig desarrolla en esta etapa son retomados en su obra posterior, en particular pueden verse inmediatamente reflejados y profundizados en su conocido libro: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981b).

Interesa asimismo dar cuenta de la reflexión llevada a cabo por Roig en el encuentro de Morelia de 1975²⁷, donde se manifestaba la extensión a Latinoamérica del movimiento de la filosofía de la liberación²⁸. De acuerdo a la misma convocatoria de la sección en que intervino en este coloquio, referida al tema: “La filosofía actual en América Latina”, expresaba una serie de consideraciones sobre esta problemática relativa a la redefinición de la filosofía latinoamericana al incorporar una perspectiva liberadora. Para arribar a esta nueva definición de nuestra filosofía el texto presentado se muestra fuertemente crítico con respecto a algunas expresiones anteriores y contemporáneas que se habían correspondido con la exigencia de la “normalización” filosófica. De ahí que se postulaba una revisión de distintas tendencias que retomaban la idea de un saber riguroso que conducía en algunos casos a desligarse de lo ideológico y lo político. La normalización había tenido su punto de partida en los autores que se denominaron “fundadores”, tales como Alejandro Korn, Alejandro Deústua, Antonio Caso, quienes habían formulado una “teoría de la libertad” desde ciertos presupuestos que eran entonces

27 El trabajo presentado se denomina: “Función actual de la filosofía en América Latina”, incluido en: AA. VV., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1976, pp. 135-154. Se sigue la reproducción del mismo en: Roig (1981a, pp. 9-23).

28 La mayoría de las ponencias presentadas giraron en torno al problema de la dependencia y la liberación, así como a la función que debía cumplir la filosofía en América Latina. Entre los participantes pueden mencionarse a: Arturo Ardao, Enrique Dussel, Rosa Krauze, Francisco Miró Quesada, José Antonio Portuondo, Arturo Andrés Roig, Mario Sambarino, Ricaurte Soler, Abelardo Villegas, René Zavaleta Mercado y Leopoldo Zea (cfr. AA. VV., 1976).

puestos en cuestión, en especial, debido a cierto esteticismo y eticismo presentes en varios de ellos. La ideología de un rigor filosófico que se mostraba ajeno a los intereses extrateóricos encontraba igualmente su expresión en otras orientaciones de la época, como son las mencionadas de los “ontólogos, fenomenólogos, positivistas lógicos y estructuralistas” (Roig, 1981a, p. 12)

Arturo Roig destacaba como tesis central la “historicidad del ser humano”, particularmente remitida al tema del desconocimiento de la misma producida en algunos planteos sobre el sujeto latinoamericano, o que también resultaba desplazada en ciertas concepciones como era la referida a lo que calificaba como “ontologismo”, por lo que decía:

La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay conciencia transparente, por lo que toda episteme no se debe organizar solo sobre una crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología (Roig, 1981a, p. 13).

La “preeminencia del ente”, que debía ser captado en su alteridad y novedad, resultaba clave para organizar

un discurso liberador sobre la base de un “pensar dialéctico abierto” que se opusiera a las totalidades objetivas opresoras. El ser humano –según afirmaba Roig– tiene que descubrirse como creador y transformador de su mundo, es responsable de su mismo hacerse y gestarse en el marco de su experiencia cotidiana y debe orientarse por sus propios fines como acto de libertad. Pero esto no solo se contemplaba como un ejercicio exclusivo de la filosofía; si ella pretendía contribuir al proceso de la liberación humana era necesario que prestara atención a las expresiones concretas de esa alteridad:

El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, es el que se nos presenta como el “otro” respecto de nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre. Calibán es sin duda el símbolo de esa fuerza latente o manifiesta, que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico (Roig, 1981a, pp. 18–19).

En esta dirección confirmaba la vinculación que se verifica entre el discurso filosófico y el discurso político, en particular cuando este último correspondía a los sectores marginados y explotados, es decir, que representaba determinadas formas de “conciencia social” que tenían que ser retomadas desde el pensamiento filosófico y la tarea desarrollada por una renovada historia de nuestras ideas. Asimismo, esta atención hacia las manifestaciones

de los sectores subalternos se diferenciaba expresamente de algunas posiciones asumidas dentro de la filosofía liberacionista, especialmente las que aludían acríticamente a las categorías de “pueblo” y “ser nacional” dentro un determinado modo de “populismo”, ante lo que decía Roig:

La noción de “pueblo” es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad, irreal, con la que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional. La noción de “ser nacional”, por su parte, resulta fundada sobre una heterogeneidad irreal, que oculta a su vez una homogeneidad real, es decir, se remarcan las diferencias nacionales hasta llegar a la irracionalidad (Roig, 1981a, p. 22).

El texto concluía con una reivindicación del papel que podía cumplir la utopía dentro del discurso liberador, en el sentido de una apertura al futuro como lugar de la novedad, lo cual es una temática que se presenta recurrentemente en escritos siguientes en que realiza una serie de distinciones conceptuales para dar espacio al pensamiento utópico entendido como función discursiva. Otra cuestión que es posible remarcar en los trabajos de Roig que estamos considerando es el tratamiento de lo filosófico y lo historiográfico en términos de una teoría del discurso, tema que será profundizado con una serie de categorías propias en su propuesta de ampliación metodológica que ya se encontraba en curso en esos años.

Por su parte, Horacio Cerutti había comenzado su

carrera profesional luego de egresar en 1973 de la carrera de Filosofía en la misma Universidad Nacional de Cuyo y continuó su actividad en esos años en la Universidad Nacional de Salta, de donde surgió otro núcleo importante que formó parte del movimiento liberacionista. Los aportes fundamentales de este autor al esclarecimiento de algunas temáticas centrales de la filosofía de la liberación se van a dar con posterioridad al período inicial que se ha delimitado en este estudio, pero por su importancia se hará una breve alusión a los mismos luego de destacar sus primeras contribuciones.

En el texto colectivo en que se presentaba el movimiento de la filosofía de la liberación en la Argentina, Cerutti colabora con un artículo que analizaba la utopía como un aspecto fundamental para repensar la filosofía latinoamericana²⁹. Principalmente se indagaba cómo constituía un hecho decisivo en la elaboración de este género la influencia del descubrimiento de América, tal como se presentaba en el análisis de las utopías clásicas del Renacimiento, esto es, en las obras de Moro, Campanella y Bacon. De este exhaustivo y documentado estudio se seguían también ciertas precisiones conceptuales sobre el pensamiento utópico, que constituye una temática que el autor citado trabaja extensamente a lo largo de su producción teórica posterior. En particular, se concluía que la estructura del pensar utópico contiene dos momentos: uno “crítico”, en el que “se niega el *statu quo* que encara la

29 La referencia mencionada es el texto denominado: “Para una filosofía política indo-íbero americana; América en las utopías del renacimiento”, incluido en: (AA. VV., 1973, pp. 53-91)

negación del ser como devenir”; y otro de “propuesta”, en el que se distinguen dos aspectos que tienen que ver con el fin al que se quiere llegar y se señalan las mediaciones para lograrlo (Cerutti, 1973, p. 90) Igualmente, de un sentido negativo que se asignaba a la utopía como quimera o fantasía irrealizable, se trataba de pensarla como categoría hermenéutica de una filosofía política que se planteara la aspiración a la liberación latinoamericana.

En un artículo publicado en 1975 dentro del número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* ya citado³⁰, Cerutti proponía una serie de pautas conceptuales a tener en cuenta para formular una filosofía política liberadora. En primer lugar, remarcaba la importancia de lo ideológico, retomando las tesis de Roig sobre la ambigüedad de la noción de filosofía. En tal sentido, se entendía que en el acto mismo de objetivar la realidad se produce un encubrimiento, al considerar que existe una conciencia falsa o culposa que se interpone con el objeto. De este modo, se afirmaba que: “La filosofía en tanto saber conceptual es saber ideológico porque el concepto cumple función de develamiento/ocultación. Sólo de modo conceptual la realidad se nos patentiza, pero al tiempo, hay en el conceptualizar un enfoque que oculta aspectos de la misma realidad” (Cerutti, 1975, p. 68).

Con respecto a la ideología se distinguían dos sentidos principales: uno positivo, que alude a un conjunto de ideas que sirven para orientar la praxis política; y otro negativo, que implica el ocultamiento o enmascaramiento de lo

30 El título es: “Propuesta para una filosofía política latinoamericana” (Cerutti, 1975).

real, asociado a la idea de falsa conciencia. Este último sentido es el que requiere ser superado por la filosofía en cuanto se propone la tarea de una transformación de lo real. Asimismo, constituye una orientación que se enfrenta frontalmente con una función justificadora del *statu quo* que también puede asumir el discurso filosófico.

En relación con lo que se planteaba como la necesidad y tareas de una filosofía política liberadora, Cerutti va a enunciar las siguientes pautas para pensar nuestra praxis política:

Esta actividad nuestra deberá rescatar el sentido de una filosofía práctica o pensamiento para la acción o ideología en sentido positivo. Este pensar para la acción deberá estribar en la *praxis* misma planteándose el problema del *télos* de esa praxis, por medio de una metodología que inicialmente aproveche la *tópica* (en tanto dialéctica y retórica) clásica, la revise e instrumente para poder pensar la facticidad. Nuestra filosofía política aprovechará los aportes de la *prospectiva* en tanto debe pensar sin interpolaciones un cierto futuro y la categoría *utópica* en tanto categoría hermenéutico-crítica (Cerutti, 1975, p. 71).

Por último, siguiendo palabras de Fanon, cerraba el texto una reflexión sobre la alternativa de pensar la praxis política en el marco del proceso histórico presente. Y desde esta misma facticidad del presente entendía Cerutti que se podía reformular el debatido tema de la universalidad de la filosofía latinoamericana, así como asumir plenamente el pasado intelectual a partir una elaboración propia.



Horacio Cerutti Guldberg

Como se había anticipado, conviene hacer mención de un libro de Horacio Cerutti en donde se realizó una primera evaluación crítica de conjunto del desarrollo inicial de la filosofía liberacionista promovida en Argentina, que lleva por título: *Filosofía de la liberación latinoamericana*³¹. Este libro consistió en un estudio sumamente detallado de los documentos y fuentes que constituían hasta ese momento la bibliografía producida por los principales representantes argentinos de esta orientación filosófica, de la cual el autor también había participado activamente. Las interpretaciones de Cerutti fueron igualmente polémicas, ya que tenía como intención clarificar posiciones dentro de la filosofía de la liberación para contribuir a una proyección de lo que consideraba que eran sus potencialidades teóricas y prácticas, despejando desviaciones que se juzgaban como no conducentes a esta tarea liberadora que se pretendía impulsar dentro del pensamiento latinoamericano. Pero, además, agregaba que esta interpretación de las líneas diversas que contenía la filosofía de la liberación desde sus inicios era necesaria ante la mayor difusión que había tenido una de esas líneas que se la identificaba con el sector *populista*.

Precisamente Cerutti proponía una clasificación y tipología de los discursos de esas diferentes orientaciones, que reconocía igualmente con un carácter provisional y esquemático, a partir de introducir para referirse a ellas

31 Si bien este texto se publica en 1983, su elaboración fue anterior y formó parte de la tesis doctoral que obtuvo Cerutti en 1978 de parte de la Universidad de Cuenca, Ecuador, tal como lo testimonia también la introducción del libro que está fechada el 7 de octubre de 1977.

la noción de “populismo”.³² De este modo, postulaba una primera distinción general entre dos grupos enfrentados: el *sector populista* y el *sector crítico del populismo*. A su vez la primera tendencia se diferenciaba en dos subsectores: el calificado como “populismo de la ambigüedad concreta”, en que ubicaba a Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Amelia Podetti, entre otros; y el “populismo de la ambigüedad abstracta”, entre los que se identificaba a Juan Carlos Scanonne, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre los principales. El segundo sector mencionado se diferenciaba también en dos subsectores: el “historicista”, donde se refería principalmente a Arturo Roig y a nivel latinoamericano a Leopoldo Zea; y el “problemático”, que incluía a José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, el mismo Horacio Cerutti, Gustavo Ortiz y entre los latinoamericanos a Hugo Assmann y Augusto Salazar Bondy.

Para la consideración de los sectores y subsectores mencionados, Cerutti estableció determinados núcleos temáticos: el *punto de partida del filosofar*, el *sujeto del filosofar*, el *método de la filosofía de la liberación*, la *concepción misma de la filosofía*. No se va a desarrollar aquí

32 Cabe aclarar que el término “populismo” se asocia en este texto con una connotación negativa y remite a un contexto específico en que el peronismo había accedido al gobierno desde 1973 hasta el golpe cívico-militar de 1976, en lo que fue una experiencia histórica atravesada por fuertes tensiones ideológicas en la Argentina. No valdría homologar esa referencia a la actualidad, donde el populismo ha vuelto a ser discutido, y revalorado como en el caso de la teoría propuesta por Ernesto Laclau, lo cual indica que los fenómenos atribuidos a esta orientación política corresponden a manifestaciones heterogéneas y equívocas que se engloban bajo esa categoría en América Latina y a nivel mundial.

el exhaustivo análisis e interpretación de los discursos de cada uno de estos autores que se planteaba en este libro precursor, que incluía además el estudio de la incidencia de la teología de la liberación, la teoría de la dependencia y las discusiones acerca de la filosofía latinoamericana que habían protagonizado Zea y Salazar Bondy como antecedente inmediato. Una visión general del problema la resumía el autor en el siguiente párrafo:

Cabe señalar, por lo tanto, que para todo el sector crítico del populismo el problema del lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano. El sector populista por su parte, destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión (Cerutti, 1983, p. 203).

En parte era válida esta afirmación general, no obstante dejaba de lado algunos asuntos que se han indicado en los autores y textos mencionados especialmente en este trabajo, que muestran también otro tipo de preocupaciones teóricas. El objetivo de este libro inaugural de Cerutti que realizaba una revisión del significado de la filosofía de la liberación se orientaba a distinguir posiciones encontradas, un tema que hasta entonces no se había presentado con claridad en las distintas referencias a lo que se consideraba como un movimiento conjunto de carácter homogéneo, pero, como se ha afirmado con anterioridad, sin duda contenía una serie de propuestas conceptuales e ideológicas que se bifurcaban en caminos distintos, tal como ocurriría efectivamente en el transcurso de la obra posterior de muchos de ellos.

Consideraciones finales

El presupuesto de las diferentes posiciones que había caracterizado a la filosofía de la liberación desde sus inicios es posible confirmarlo a partir de la consideración de las proposiciones teóricas diversas expuestas a lo largo de este trabajo. Esto se hace más evidente si tuviéramos en cuenta otras propuestas que se dieron en sus distintos representantes a nivel nacional, además de la referencia a Dussel, Roig y Cerutti, siendo más claramente compatibles los planteos de estos dos últimos autores, como se ha señalado antes. Igualmente se presentaron puntos en común y coincidencias en algunas cuestiones generales, que no dejan de tener una importancia fundamental, tales como la asignación de una función comprometida, en lo social y lo político, acerca de la definición teórica y la finalidad práctica de la filosofía, que se enfrentaba a una concepción tradicional que se observaba en el ambiente universitario de Mendoza, por mencionar lo más cercano.

En el sentido de un cierto carácter programático que asumió la filosofía de la liberación puede denominársela con ciertos recaudos como un movimiento, pero claramente no funcionó como un conjunto unificado en sus objetivos, ni en sus supuestos filosóficos. Este sentido programático se expresó más claramente en su extensión al ámbito latinoamericano, particularmente en el manifiesto conocido como Declaración de Morelia de 1975³³, en donde se afirmaba:

33 "Declaración de Morelia. Filosofía e independencia" (cfr. Roig, 1981a, pp. 95-101). El texto lleva la firma de Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas y

La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “filosofía de la liberación”.

La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos.

En este sentido Latinoamérica ha madurado una experiencia cada vez más rica a medida que va descubriendo y denunciando las formas impropias de su pensamiento y va reorientando a éste hacia su realidad asumida históricamente.

Por otro lado, la liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento, en la tarea de la transformación del mundo con un sentido universal (Roig, 1981a, p. 99)

Con respecto a las proyecciones que tuvo la filosofía de la liberación en los pensadores que se han analizado, habría que decir que el único que inscribe su posición filosófica posterior con esa denominación ha sido Enrique Dussel, ya sea también bajo las variantes de “ética de la

Leopoldo Zea.

liberación” o “política de la liberación”, temáticas que ha reelaborado y enriquecido teóricamente en el transcurso de su extensa obra. Por cierto que ha realizado aportes significativos en torno a estos temas y otros, como sus trabajos que tienen un contenido histórico referido a América Latina y a la filosofía mundial (cfr. Dussel, 1992, 1998, 2006, 2015). Igualmente en la evolución de su pensamiento pasaría de una etapa más ligada a la fenomenología, asociada a Hegel y a Heidegger como influencias destacadas en esta primera época, a incorporar componentes teóricos del marxismo, ya sea del mismo Marx o de la Escuela de Frankfurt, y de otras tendencias filosóficas contemporáneas que se presentan asumidas en su producción escrita (Dussel, 1985)

Arturo Roig expresó claramente su desvinculación del movimiento de la filosofía de la liberación por disidencias teóricas e ideológicas en un texto publicado en 1984³⁴. Su obra se adscribe más precisamente a la filosofía latinoamericana –o en un sentido amplio al pensamiento latinoamericano– y a la historia de las ideas, resultando dos campos disciplinares que, si bien tienen su especificidad y desarrollo propio, se encuentran articulados en sus escritos³⁵. En tal sentido, sus principales contribuciones han sido plasmadas en estudios sobre nuestro pasado

34 El texto se titula: “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (Roig, 1984).

35 Ya se ha citado a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* como un texto clave de Roig, en el cual se muestra además la articulación entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Podrían mencionarse otra gran cantidad de textos suyos que muestran esta misma perspectiva que se desarrolla ampliamente en su producción intelectual. Por ejemplo, véase: Roig (1994, 2001, 2011).

intelectual y en la definición de pautas y orientaciones teóricas con respecto a la filosofía latinoamericana. Cabe destacar, además, su propuesta de renovación metodológica para la historia de las ideas que ya se prefigura en los años setenta y da lugar a una serie de categorías y enfoques elaborados por él para abordar este campo historiográfico (Roig, 1993) Otra línea de trabajo, que se presenta en escritos posteriores, tiene que ver con la ética a partir de proponer una fundamentación y alcances de la “moral de la emergencia” (cfr. Roig, 2002) Habría que agregar que en sus tesis no deja de sostener un pensamiento que se orienta por un sentido emancipatorio, lo que lo llevará a afirmar la “Necesidad de una segunda independencia”, tal como tituló a un texto que contiene una especie de manifiesto de sus convicciones filosóficas y políticas (Roig, 2007).

Con respecto a Horacio Cerutti, se ha mostrado como crítico de la filosofía de la liberación en algunas de sus perspectivas teóricas e ideológicas, tal como lo planteaba en su balance inaugural que aquí se ha comentado y continúa esta diferenciación de posiciones en textos posteriores, que lo han llevado a hablar más precisamente de una “filosofía para la liberación” (Cerutti Guldberg, 1997) Su trayectoria posterior evidencia también la dedicación a definir el estatuto epistemológico de la filosofía latinoamericana, sobre lo cual ha dado una fundamentación propia que reconoce distintos antecedentes y se encauza igualmente con una perspectiva liberadora, aún sin sentirse parte del mismo movimiento por las derivaciones que tuvo (cfr. Cerutti Guldberg, 2000) Sobre la relación entre filosofía e historia de las ideas ha realizado precisiones metodológicas

de importancia, aparte de trabajos de tipo historiográfico (Cerutti Guldberg, 1986, 2003, 2011) Una línea significativa de su reflexión se vincula a la problemática de la utopía, sobre lo cual ha publicado trabajos que indagan en sus posibilidades teóricas para una filosofía política y en sus expresiones que se dieron en nuestra América (Cerutti Guldberg, 2010).

Para concluir, cabe remarcar que esta enumeración de líneas desarrolladas por Dussel, Roig y Cerutti, junto con una mínima mención de la bibliografía de cada uno de ellos en estos temas, sirve para mostrar las proyecciones que tiene su producción teórica, que por cierto se amplía enormemente con respecto a los desarrollos iniciales que se han analizado en especial en este trabajo. Independientemente de las diferentes posiciones que se han puesto en evidencia de la revisión realizada de estos primeros esbozos de la filosofía de la liberación –movimiento que, como se ha afirmado, surgió atravesado por fuertes debates internos–, puede también valorarse en toda la obra desarrollada por los autores mencionados que se sostiene un fuerte compromiso desde lo intelectual. Esto se refleja en la vocación de teorizar acerca de la praxis efectiva de sectores subalternos en procura de su emancipación, que en la actualidad se extiende a distintos movimientos sociales y políticos, además de los sectores marginados y subordinados por clase, raza, género, edad o cualquier otra forma de dominación que se denunciaría desde las proposiciones críticas asumidas por la filosofía de la liberación. En tal sentido, se puede sostener que un modo de pensar que procure la emancipación humana en estos tiempos

de globalización sigue siendo imprescindible y mantiene su vigencia.

Referencias bibliográficas

- AA.VV (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
- AA. VV (1975). *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- AA.VV (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.
- Arpini, Adriana María (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 6, n° 6, 125–150.
- Arpini, Adriana María (2013). Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *Algarrobo-MEL*. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCUYO, año 2, n° 2, 1–24.
- Arpini, Adriana María (2018). De la “normalización” a la “liberación”. Cuatro décadas de debates filosóficos en Mendoza. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 35, 17–45.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1973). Para una filosofía política indo-íbero americana; América en las utopías del renacimiento. En: AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 53–91). Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1975). Propuesta para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 1, enero-junio, 66–77.
- Cerutti, Horacio Guldberg (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1986). *Hacia una metodología de la historia de*

- las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filósofo?* Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2000). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa / Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio y Magallón Anaya, Mario (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México: Juan Pablos / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2010). *Utopía es compromiso y tarea responsable. Ensayos de utopía V*. Monterrey: CECYTE.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Dussel, Enrique (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 118–137). Buenos Aires: Bonum
- Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, Enrique (1975a). Elementos para una filosofía política latinoamericana. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 1, enero–junio, 78–104.
- Dussel, Enrique (1975b). La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica. *Revista de Filosofía Latinoamericana*, n° 2, julio–diciembre, 59–66.
- Dussel, Enrique (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E (1992). 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, Enrique (1994 [1971]). *Metafísica del sujeto y liberación*. En: E.

- Dussel, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (pp. 315–320). Bogotá: Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI | CREFAL.
- Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*. México: Akal.
- González, Marcelo y Maddonni, Luciano (2018). El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del “polo argentino” de la filosofía de la liberación. *Cuadernos del CEL*, vol. III, n° 5, 72–109.
- Jalif de Bertranou, Clara Alicia (2010). Argentina y Latinoamérica: algunas categorías filosóficas para su conceptualización surgidas en la segunda mitad del siglo XX. *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, año 6, n° 6, 41–65.
- Ramaglia, Dante (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En: E. Dussel, C. Bohórquez y E. Mendieta (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300–2000). Historia, corrientes, temas y filósofos* (pp. 377–389). México: CREFAL/Siglo XXI.
- Ramaglia, Dante (2020). Filosofía latinoamericana e historia de las ideas en la obra de Arturo Andrés Roig. Aportes a la valoración de su trayectoria biográfica e intelectual. En: A. Arpini, M. Muñoz y D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía, historia de las ideas y universidad* (pp. 43–66). Mendoza: EDIFYL.
- Roig, Arturo Andrés (1970). Necesidad de un filosofar americano. El concepto de “filosofía americana” en Juan Bautista Alberdi. *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*. Primera época, vol. 6, 117–128.
- Roig, Arturo Andrés (1973a). El problema de la “alteridad” en la ontología de Nimio de Anquín. *Nuevo Mundo*, tomo 3, n° 1, enero–junio, 202–220.
- Roig, Arturo Andrés (1973b). Bases metodológicas para el tratamiento de

- las ideologías. En: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 217–244). Buenos Aires: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés (1981a). *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos.
- Roig, Arturo Andrés (1981b). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1984). Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos. *Nuestra América*. Dossier sobre: Filosofía de la liberación, año IV, n° 11, mayo–agosto.
- Roig, Arturo Andrés (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Análisis, volumen XXVIII, n° 53–54.
- Roig, Arturo Andrés (1994). *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (2 tomos). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Roig, Arturo Andrés (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo: Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos, Universidad del Zulia.
- Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo (2007). Necesidad de una segunda independencia. En: H. Biagini, Hugo y A. Roig (Comps.). *América Latina hacia su segunda independencia. Memoria y autoafirmación* (pp. 29–47). Buenos Aires: Aguilar | Altea | Taurus | Alfaguara.
- Roig, Arturo Andrés (2011). *Rostró y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Romero, Francisco (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Salas Astrain, Ricardo (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (Volumen II). Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*
México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*.
Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Schutte, Ofelia (1987). Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. *Prometeo*, año 3, n° 8, 19-42.
- Zea, Leopoldo (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofar sin más*.
México: Siglo XXI.
- Zea, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Editorial Joaquín Mortiz.
- Zea, Leopoldo (1976). *El pensamiento latinoamericano* (3ª ed.). México: Ariel.
- Zea, Leopoldo (1977). De la historia de las ideas a la filosofía de la historia. Latinoamérica. Revista de *Estudios Latinoamericanos*, n° 10, 125-137.
- Zea, Leopoldo (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.