

INDAGACIONES EN TORNO A LAS PRIMERAS OBRAS COLECTIVAS DEL “POLO ARGENTINO” DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Una lectura del «trabajo» filosófico de
Ardiles, Fornari y De la Riega
(Primera Parte)

Marcelo González

Marcelo González es docente e investigador del Centro de Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Es director de la revista *Cuadernos del CEL* y coordina el Seminario “Pensamiento Filosófico Latinoamericano” en la carrera de Filosofía (UNSAM)

INTRODUCCIÓN

La investigación en torno al “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación que nuestro proyecto viene desplegando comenzó por focalizarse en la importancia del año 1971 como clave de la “explosión” liberacionista, en los primeros desarrollos de este evento en 1972 y en algunas características de 1973 como momento de consolidación, repercusión en la opinión pública, gestación de obras colectivas y emergencia de la conflictividad interna. El presente artículo se inscribe en esta última coordenada, dando inicio a una serie de indagaciones sobre estos procesos. En esta ocasión se trata de estudiar la primera publicación colectiva del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación; la que, tal como lo hemos visto en trabajos anteriores¹, consiste en un binomio textual compuesto por el número especial de la revista *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua, Buenos Aires) correspondiente al período enero/junio de 1973, dedicado al tema «*El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana*»² y por el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* editado por Bonum a principios de 1974.³

La pregunta que orienta este trabajo inicial sobre dichos textos es la siguiente: ¿Por qué fueron considerados componibles en unas obras de conjunto tituladas con la constelación *filosofía, Latinoamérica y liberación*? ¿Por qué sus autores aceptaron sumarse a convocatorias así delineadas? Una primera respuesta, que ya hemos investigado en otros

¹ Cfr. Marcelo GONZÁLEZ “Novedad, irrupción, explosión. Los inicios del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 8 (2020) 110-148; Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “«Para una ética de la liberación latinoamericana» de Enrique Dussel. Introducción a las alternativas de un proyecto complejo”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 142-170.

² “El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana”, *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua) año III n° 1 (1973) (en adelante: NM) Participan: Juan Alberto Cortés, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch, Diego Pro, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone.

³ AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973 (en adelante: HFL). Si bien la mayor parte de los materiales del número de *Nuevo Mundo* pasan a al libro, estos quedan enmarcados en otro horizonte reflexivo. Tres son los cambios que se introducen. Por un lado, se agrega una nueva introducción, claramente diferente por el estilo de enunciación y de contenido a la que había encabezado la revista. Además, se agregan dos textos breves pero centrales donde se intenta dar voz a un “nosotros” en clave de programa intelectual: *Puntos de referencia de una generación filosófica* y *A modo de manifiesto*. Por fin, hay cambios en el elenco de los materiales: se agregan Los artículos de Antonio KINEN, *Metafísica e ideología* y de Agustín DE LA RIEGA, *América fuera del centro: del privilegio y de la culpa*. La intervención de Arturo Andrés Roig cambia, consignando ahora el artículo *Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías*. Se añade, además, una breve presentación del *curriculum vitae* de los participantes.

trabajos, tiene que ver con las operaciones editoriales y con la movilización de las redes.⁴ Así, la reunión de textos y autores está vinculada con la convocatoria que los curadores de la revista *Nuevo Mundo* y los responsables de las colecciones de la editorial Bonum realizaron; a partir de la ponderación de que la filosofía latinoamericana y la clave liberadora eran relevantes para sus lector@s. La conexión de estas instancias con algunos de los participantes de un movimiento filosófico en plena elaboración, permitieron que se activaran las redes a las que pertenecían, conectando a quienes eran considerados protagonistas por la lógica del reconocimiento entre pares. En este sentido, es plausible que referentes como Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Arturo Andrés Roig hayan traccionado a sus respectivas tramas, sumando tanto a quienes les estaban directamente vinculados como a los que reconocían como relevantes.⁵

La capacidad explicativa de esta respuesta, sin embargo, es limitada. Para que el trabajo editorial pudiese convocar y para que las redes intelectuales estuvieran en capacidad de activarse, el “trabajo” filosófico en torno a la constelación Latinoamérica/dependencia/liberación debía estar en marcha. Por lo tanto, el interrogante inicial se precisa ahora: ¿Qué hay de común en la labor filosófica explícitamente desplegada en los textos de estas publicaciones colectivas iniciales? En la clara diferencia de proveniencias, enfoques y trayectorias de los distintos trabajos y autores ¿Qué operaciones filosóficas habilitan su conjunción? La pista heurística que aquí se seguirá para responder sostiene que un hilo conductor que vincula a un conjunto amplio de las contribuciones es la común convicción respecto de que la filosofía latinoamericana requiere, si quiere involucrarse en los procesos de liberación, el despliegue de un trabajo crítico y creador de largo alcance.

⁴ Luciano MADDONNI, “La red de revistas en el nacimiento del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar de sus tramas a partir de cuatro publicaciones periódicas”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 171-215; Luciano MADDONNI, “Juan Alberto Cortés ofm. Nota sobre su contribución a la conformación del polo argentino de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 216-222.

⁵ En este sentido se podría ensayar, con carácter heurístico, el siguiente mapeo. La red en torno a la dupla Dussel/Scannone podría haber traccionado a quienes estaban ligados al núcleo inicial del Grupo Calamuchita (De Zan, Gillot, Cullen, Fornari, Kinen) y a los que luego se fueron vinculando con ella de maneras más laxas, sobre todo después del Segundo Congreso Nacional de Filosofía de 1971 (Ardiles, Kusch, Casalla). La red en torno a Arturo Andrés Roig podría ser la responsable de la convocatoria de Diego Pro y Horacio Cerutti. Por fin, la presencia de Agustín de la Riega puede relacionarse con sus vínculos con Carlos Cullen.

Lo que se busca no es un simple ajuste de las tradiciones filosóficas existentes, o una aplicación de marcos, categorías y metódicas disponibles. El cuestionamiento debe penetrar capas densas y abordar largos períodos históricos. La movilización de propuestas filosóficas nordatlánticas ha de conllevar un exigente trabajo de superación y desquiciamiento. La novedad del horizonte habilitado por la crítica reclama un desafío creativo filosófico de claro arraigo en la propia realidad y con una pretensión de incidir en el campo disciplinar en su conjunto y en la transformación cultural.

El estudio que se emprende busca ponderar la viabilidad de esta clave de lectura a partir del análisis de tres contribuciones del mencionado *corpus* textual. Los artículos de Osvaldo Ardiles y Aníbal Fornari-presentes en ambas publicaciones- y la intervención de Agustín de la Riega- incorporada en el libro de 1974.⁶ El criterio de selección consiste en considerarlos, luego de una primera lectura del conjunto, como particularmente diferenciados en lo que hace a enfoques, lugar en los itinerarios de sus autores y pertenencia a lo que se iba construyendo como núcleo del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación. Esta primera parte, se concentra en la propuesta de Ardiles.

OSVALDO ARDILES (1942-2010)

El artículo de Osvaldo Ardiles⁷ es el primero en la secuencia editorial de ambas contribuciones, muy probablemente por haber reputado los editores como válida la condición *prolegómenos* o *bases* que su autor le confirió. A la hora de trazar un breve perfil de su itinerario que sea relevante para la lectura de las contribuciones analizadas, sigo tres pistas ofrecidas por la investigación de Orlando Lima Rocha. La primera es de ubicación espacio-temporal. Santiaguense de nacimiento (1942), cordobés por decisión, formado

⁶ Aníbal FORNARI, “Política liberadora, educación y filosofía. Un análisis del lugar de la filosofía en la praxis de la liberación”, en: HFL, 138-164; Agustín DE LA RIEGA, “América fuera del centro: del privilegio y de la culpa”, en: HFL, 210-216.

⁷ Osvaldo ARDILES, “Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación”, en: HFL, 7-26 (en adelante: BDHF). Para una lectura de este trabajo en la trayectoria del autor ver: Orlando LIMA ROCHA, *Militancia en la vigilia. Filosofía de la Liberación de Osvaldo Ardiles Courdec*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Teseo Press, 2020.

internacionalmente en Estados Unidos (1969) y Alemania (1979-1971), docente en el Comahue, exiliado en México durante la dictadura militar (1976-1983) y radicado nuevamente en Córdoba hasta su muerte (2010), fue uno de los protagonistas más creativos del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación.⁸ La segunda es la importancia de los años 1970-1971 para su ruptura con las redes tomistas de Universidad Nacional de Córdoba y particularmente con quien fuera su referente clave, Alberto Caturelli. La tercera es la secuencia de sus publicaciones hasta el momento. Luego de un tríptico de estudios vinculados con las redes tomistas de las revistas *Sapientia* y *Eidos*⁹, Ardiles publica el primer trabajo en la nueva orientación¹⁰ en 1972, luego el artículo que analizamos y, en paralelo, un estudio sobre el pensamiento marxiano en Alemania.¹¹ Dos trabajos posteriores publicados en 1975 pueden inscribirse en esta secuencia.¹²

Inscrito en este marco, el análisis que sigue del artículo de 1973 tiene como horizonte el desentrañamiento del proyecto de largo alcance que Ardiles se propone, así como los primeros despliegues allí esbozados.

EL “PROGRAMA” FILOSÓFICO

«Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una Filosofía de la Liberación». He aquí el extenso y abigarrado título que el autor elige para su intervención. En tándem con los epígrafes¹³ y la introducción

⁸ Para un perfil bio-bibliográfico se puede ver: Orlando LIMA ROCHA, “Oswaldo Ardiles y las Filosofías de la Liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, *Revista Pelicano* (Córdoba) vol. I (2015) 59-72.

⁹ Oswaldo ARDILES, “Orígenes, fundamentos y función de la universidad. Consideraciones histórico-especulativas”, *Sapientia* año XXI n° 80 (1966) 107-129; “La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini”, *Eidos* n° 1 (1967) 53-74; “El objeto de la ciencia suprema en los libros ‘A’, ‘B’, ‘C’ y ‘E’ de la metafísica aristotélica”, *Eidos*, (1970) 148-172.

¹⁰ Oswaldo ARDILES, “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano”, *Stromata* año XXVIII n° 3 (1972) 351-370.

¹¹ Oswaldo ARDILES, “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte”, *Stromata* año XXIX n° 4 (1973) 447- 490.

¹² Oswaldo ARDILES, “Ethos, cultura y liberación”, en: *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975, 9-32; “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, *Revista de Filosofía Latinoamericana* n° 1 (1975) 5-15.

¹³ El autor moviliza dos textos. El primero es un fragmento de Hegel en las Lecciones de Filosofía de la historia. Su elección es estratégica dado que se trata de uno de los textos más trabajados desde el pensamiento latinoamericano; al punto que estamos ante un auténtico “topos”. Para un abordaje inicial se pueden ver: Carlos

delinea su un proyecto filosófico de largo plazo. Se trata de la gestación de una auto-comprensión filosófica de la América indo-ibérica capaz de desentrañar su originariedad y de desmontar las hetero-interpretaciones que el proyecto-pensar nordatlántico ha impuesto e instilado. Lo que exige la asunción de una *“perspectiva post-moderna comprometida con una praxis liberadora”* (BDHF, 8). Ahora bien, dado que el ocultamiento/invisibilización operan en una zona muy profunda y de difícil acceso, el trabajo filosófico tiene ser capaz de una radicalidad que esté a la altura de lo negado. A partir de aquí será posible iniciar *“un filosofar fecundo y grávido de historia”* capaz de *“elucidar los caminos que lo conduzcan al corazón palpitante de las masas y lo hagan (a la filosofía) capaz de expresar conceptualmente sus sístoles y diástoles emotivo-motors”* (BDHF, 25). Se trata, de una develación sub-versiva vía un logos develador *“que detecte los rasgos de la opresión y saque a luz las causas profundas de nuestra dependencia socio-cultural.”* (BHFF, 25)

La amplitud y radicalidad del proyecto, llevan a Ardiles a subrayar la mole de dificultades y exigencias que conlleva, así como las precauciones y acotamientos que implica un proceso que está apenas en los inicios. La constelación “bases”, “prolegómenos” “para” “despeja de horizontes”, “labor preliminar” es clara en este sentido. Por eso, la formulación panorámica general se traduce ahora en una tríada de interrogantes:

“¿Qué se entiende por de-strucción de la historia de la filosofía en nuestros parajes; cómo puede ser de-struida una historia, si parece portar siempre consigo los ineluctables caracteres de lo dado y lo sido? ¿Por qué se habla de una historia de la filosofía *en*, y no *de*? 3) ¿Por qué caracterizar como indoibérica a la porción de América considerada?” (BDHF, 8)

PALADINES, “Presencia de Hegel en América”, *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* n° 3-4 (1976) 107-124; José SANTOS HERCEG, “Huellas de Hegel en el pensamiento latinoamericano. Sobre la concepción de Filosofía”, *Revista de Hispanismo Filosófico* 15 (2010) 43-61; Adriana ARPINI, “Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Revista Estudios Hegelianos (Valparaíso)* n° 2 (2013) 88-98; Antolín SÁNCHEZ CUERVO, “Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* n° 67 (2016) 57-72; Héctor FERREIRO, “Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo”, *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía* n° 31 (2019) 187-208. El segundo texto es un poema maya en el que se canta la “visión de los vencidos”. Para una introducción s puede ver: *Literatura Maya*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1992.

EL DESPLIEGUE DEL PROGRAMA

Las coordenadas básicas del proyecto y las preguntas de investigación serán trabajadas por Ardiles en distintas zonas del texto y con diversos grados de elaboración. Por esta razón, se busca a continuación dar cuenta del modo en que el autor comienza el despliegue del programa a partir de un itinerario en siete movimientos.

Primer movimiento: Destrucción

El ocultamiento, la invisibilización y la introyección operan en una zona muy profunda y de difícil acceso. Por lo tanto, el trabajo filosófico tiene ser capaz de operar en esta hondura y de adoptar una radicalidad que esté a la altura de lo negado. Ardiles encuentra en la movilización de la propuesta heideggeriana de la *destrucción* el camino más adecuado para llevarlo adelante.¹⁴ Siguiendo al filósofo alemán, la concibe como una “*reiteración del pasado en búsqueda del ser olvidado*” (BDHF, 12), como una labor de des-montaje/discernimiento sobre las tradiciones cristalizadas destinada, no tanto a su aniquilación, cuanto a su reapropiación:

“El término alude, pues, a la necesidad de hacer propia una historia que fue estructurada como ajena (...) La tarea de-estructiva nos conduce a una inédita filosofía de la liberación, que, superando la repetición acrítica y aséptica de «temas», asuma el riesgo de escombrar las solidificaciones de la «tradición» y de poner en evidencia las condiciones socio-culturales del «logos» que encubrió nuestro ser histórico.” (BDHF, 12)

El modo de poner en juego efectivamente la operación de-estructiva, sin embargo, pone de manifiesto que, además de Martín Heidegger, Ardiles abreva en Enrique Dussel, quien, primero desde sus indagaciones en torno a la *Ética Ontológica*¹⁵ y luego desde las coordenadas del giro liberacionista, había hecho de esta dinámica uno de sus abordajes claves. De-estructión (de la dependencia) y liberación ya habían quedado vinculados.

¹⁴ Cfr. Para las alternativas de la noción de *destrucción* en Martín Heidegger ver: Martín OPORTO, *Destru(k)cción. La recepción/relectura de Enrique Dussel en el período 1964-1970 del camino de Martín Heidegger. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina*, Tesis de Licenciatura, Carrera de Filosofía de la Universidad Nacional de San Martín, San Martín, 2019, 8-44.

¹⁵ Para un análisis de la movilización dusseliana de la Destrucción en este período ver: Martín OPORTO, “La «destrucción» en el pensamiento de Enrique Dussel durante el período 1964-1970. Una posibilidad para el desocultamiento de América Latina (I)”, *Cuadernos del CEL* vol. V n° 9 (2020) 123-141. La segunda parte puede verse en este mismo número.

Segundo movimiento: Modernidad

El segundo procedimiento consiste en vincular las tensiones entre hetero/auto-interpretación con la cuestión de la *Modernidad*. Ardiles propone un primer perfil de la misma por medio de precisiones sucesivas. Antes que nada, la Modernidad es concebida como un *proceso histórico-cultural* cuyo núcleo puede alcanzarse vía el estudio de un conjunto de momentos en los que su entidad *teórica* y su trama *dialéctica* se manifiestan. Luego, la cualifica como *proyecto racionalizador* (nordatlántico), del que se ensayará una puesta en relieve de las notas dominantes de su *logos* (euro-occidental). Finalmente, juega una interpretación sobre el estatuto actual de dicho proceso. Estaríamos cursando una etapa *post-moderna* en la que el mundo está en vías de superar las “barreras” de la Modernidad; en un “alumbramiento epocal”.

Un par de consideraciones parecen relevantes a la hora de ponderar este esbozo. Iniciemos con las fuentes que Ardiles moviliza para apoyar esta caracterización. Dos de ellas tienen que ver con “los hombres de frontera de la modernidad”, Hegel y Marx. Una cita de Hegel en un pasaje de la *Fenomenología del Espíritu* devenido célebre inaugura el camino. Allí el filósofo alemán considera a su presente desde el registro del *parto* y la *transición* hacia una nueva época; en una dinámica en la que una novedosa figura emerge de un *lento y silencioso proceso de desprendimiento* de lo anterior que en un momento deviene *interrupción repentina*. Para Ardiles, estamos ante una suerte de presagio/visión temprana de la contemporaneidad. La otra cita es de Marx en *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, donde se plantea la comparación de quienes discernen el inicio de los nuevos tiempos con la figura de Moisés, quien, habiendo visto y luchado por el mundo nuevo, se queda a las puertas y son otros quienes entrarán por estar a la altura de la transformación que se abre. La tercera cita, caracterizada por Ardiles como profética, proviene de un registro bien diferente; se trata de un documento de los Obispos católicos Latinoamericanos con ocasión de la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Medellín, 1968), donde el tiempo latinoamericano es cualificado como una *transformación extraordinariamente veloz, totalizante* (abarca todos los niveles de la vida) por la que el continente ha entrado en una *nueva época de*

su historia, marcada por poderosos anhelos de *emancipación* y *liberación* en todos los registros; en una dinámica en la que se está *pariendo dolorosamente* una *nueva civilización*. El hecho de hacer converger estas dos vertientes habla de la sinergia que el autor está estableciendo entre sendos componentes claves de su itinerario vital, la filosofía y el compromiso cristiano. La otra consideración tiene que ver con la movilización de la noción de *post-modernidad*. Ardiles, al igual que Dussel, recurren a esta calificación antes de que la intervención de Lyotard diera al término un estatuto filosófico llamado a generar un amplio debate. Por tanto, a la hora de interpretarlo, hay que tener en cuenta que, una vez que el término adquirió dicho significado, ambos filósofos latinoamericanos tomarán distancia del mismo, desmarcándose de la manera de comprender el “post”.

La Modernidad así perfilada será el marco en el que Ardiles inscriba su proyecto de indagación. Se trata, por un lado, de dar cuenta de cómo Indo-América ha quedado ubicada por las lógicas modernas en un determinado lugar/situación, y de cómo esta heterosituacionalidad se ha introyectado en la auto-interpretación, a partir de “una investigación crítica de nuestros propios supuestos ideológicos” (BDHF, 9). Por otro lado, el estatuto post/neo, auroral y parturiento otorgado al hoy latinoamericano es visto como una oportunidad clave para la consecución de la tarea.

Tercer movimiento: América Indo-Ibérica

El trabajo destructivo continua con una propuesta de re-denominación. Se trata, para el autor, de desentrañar el encubrimiento que ejercen la hetero-nominaciones cristalizadas como es el caso de *Latinoamérica*. No solo estamos ante una designación realizada desde un horizonte distinto de la realidad que no toma en cuenta su complejidad, sino que está marcada por una tonalidad peyorativa y secundarizante. En efecto, si se opta por anteponer *Latina* a una parte de América, sería esperable que a la otra se le añadiera *Anglo*. Sin embargo, esta pasa a ser América “sin más”, mientras que aquella exige la identificación. La operación del autor consiste en oponerle la dupla *Indo-Ibérica* a la que atribuye superioridad filosófica. Ante todo, porque es fruto de una auto-comprensión, pero también porque da cuenta- de manera al mismo tiempo diversificada y vinculada- de los que considera los dos componentes claves

de constitución (pueblos originarios y vertientes ibérica), evitando las unilateralidades del hispanismo y el indigenismo que clausuran una u otra.

Cuarto movimiento: Temporalidad/historicidad

La dinámica de la labor destructiva prosigue con un estudio sobre la temporalidad y sus consecuencias para la filosofía: “*La filosofía, como todo producto cultural, tiene su historia. Vamos a destruir la aparente obviedad de este enunciado, indagando todos los supuestos que encierra.*” (BDHF, 11). El despliegue de la *de-structión* en este movimiento tiene lugar vía el planteo de una cuestión básica: si lo que se quiere *de-structuir* es una historia de la filosofía tal como se desarrolló en la América Indo-Ibérica hay que comenzar por indagar en las relaciones entre *filosofía e historia*. Esto conlleva tres operaciones.

a) La puesta en juego de la noción de historia en un trabajo de-structivo implica trabajar con un modo de abordarla que se desmarca de hacerla sinónimo de “lo que fue”, para lo cual hay que remitirla a una indagación sobre la *temporalidad* en sus tres instancias: “*el ser-sido (pasado) que está siendo (presente) desde su «ser ad-veniente» visto como poder-ser (futuro)*” (BDHF, 10). Lo que hace que una historia resulte propia o im-propia, argumenta Ardiles, es la existencia o no de una *tensión dialéctica* entre los componentes de la tríada. Su ausencia da lugar a un abanico de figuras de im-propiedad que pueden elencarse en el siguiente cuadro:

Dinámica	Resultado
Ausencia de tensión dialéctica entre el presente y el pasado con exclusión del futuro.	Un pasado abstracto y perimido que funge de norma evaluativa domesticando al presente. Su figura típica es el tradicionalismo con su defensa de la Cristiandad hispánica.
Ausencia de tensión dialéctica entre presente y futuro con desenfaticación del pasado.	Un futuro exportado desde otras coordenadas es fijado como horizonte predeterminado al que todo debe orientarse. Su figura característica es el progresismo liberal-ilustrado.
Ausencia de tensión dialéctica por consagración de los “presentes” que se autonomizan del pasado y del futuro.	Un presente es reputado como válido, incuestionable e inmodificable (salvo que cambia en su propia dinámica). Su figura es la sacralización del estado de cosas.

Estas diversas formas de debilitamiento o eliminación de la tensión dialéctica entre las instancias de la temporalidad se acomunan en que no dejan lugar a lo *nuevo ad-veniente*; con lo que una cultura que las asuma solo podrá ser mimética y repetidora, en una dinámica de *mero ser-como*. La historia pierde todo impulso creador y las posibilidades reales (que se están gestando en el concreto aquí y ahora) de novedad se encubren; no hay nuevo ser.

b) La segunda operación consiste en reflexionar en torno a las relaciones entre *filosofía* e *historia*, a partir de un abordaje de esta última que ya ha pasado por la de-structión apenas analizada. La indagación del vínculo entre ambas requiere, para Ardiles, superar toda tematización que las haga comprensibles por fuera de la relación. No es viable hablar de filosofía dejando de lado la historia para luego historizarla. La filosofía es intrínsecamente histórica, “tiene” historia en un sentido radicalmente constitutivo. Gestada por sujetos transidos de temporalidad/historicidad, está inserta en estas mismas dinámicas. Las situaciones históricas, por tanto, son el ámbito *en/desde* el cual se filosofa; dado que el descubrimiento de toda verdad se hace en sus coordenadas, que cada develamiento lleva la marca del espacio-tiempo en que acaece, y que quien protagoniza el proceso está, él mismo, situado.

Dada esta relación íntima entre filosofía e historia/situación, el desafío de una lectura de-structiva de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica que supere la impropiedad se caracterizará por dos notas. Antes que nada, deberá ser capaz de sostener la tensión dialéctica entre las tres instancias de la temporalidad:

“El pasado se relee desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como posibilidad real actuando en lo concreto de nuestra historia. Reiterando lo sido de este modo (lo sido está siempre presente en lo que está siendo; no se lo puede abolir; no basta refugiarse en “antis” que busquen “pasar el Jordán eximiéndose de culpas heredadas) se puede despejar un nuevo horizonte de comprensión que posibilite un filosofar auténtico en Nuestra América.” (BDHF, 10)

La segunda nota es que, para estar a la altura de la historicidad propia, la filosofía está llamada a adentrarse en los problemas e inquietudes de cada situación histórica, de tal modo que su indagación y búsqueda de respuestas sean su compromiso de fondo: “*Desde esta*

perspectiva, es lícito hablar de la posibilidad de una filosofía «americana» con proyección universal.” (BDHF, 11)

A partir de ambas operaciones, la de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica propuesta por Ardiles se formula de manera más precisa. Se trata de un trabajo de des-montaje de narrativas para que la originariedad oculta pueda emerger; de una labor de apropiación de la historia para que devenga “nuestra” y propia, luego de dismantelar las dinámicas de ajenización; de un caminar por un presente que no se identifica con lo dado ni con lo obvio, sino que está abierto en sus dinámicas actuales a un futuro que está adviniendo. Se asume así una historicidad en tensión mediante una *lectura crítico-dialéctica de la marcha del pensamiento filosófico a lo largo de nuestra historia*, que deviene capaz de dar cuenta de las tramas estructurales sobre las que se ha tejido, de las importaciones/imposiciones que han signado el delinear de los análisis y teorías filosóficas y de visibilizar los intereses que vehiculizaron a unas y otras.

Quinto movimiento: Una interpretación del *logos* colonizador/conquistador

La de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en América Indo-Ibérica pasa también, para Ardiles, por una puesta en evidencia del tipo de *logos* que signa desde el comienzo el choque de la cristiandad hispánica con el originario precolombino. Para ello, pone en juego tres propuestas de interpretación. Ante todo, se decide por entender la conquista en clave *civilizatoria*. Lo que colisiona es una naciente civilización moderna de cristiandad con un abanico de civilizaciones que no habían conocido la edad de hierro. *Modernidad in statu nascendi*, de un lado, *paleolítico-calcolítico* del otro. Para el autor, por tanto, las derivas posteriores de los procesos de la conquista- así como sus resultados- han de entenderse desde estas condiciones estructurales en las que se produjo el choque.

La segunda clave interpretativa consiste en señalar que la civilización moderna de la cristiandad hispánica estuvo signada por una “lógica”, por un tipo de *logos* caracterizado por un “*juego dialéctico de una relación bipolar, que implicaba un polo imperial y dominador, por un lado, y una base dependiente y dominada por el otro*” (BDHF, 13). Fue desde allí desde donde miró, juzgó y

actuó respecto de las civilizaciones conquistadas. El *logos* moderno de la cristiandad hispánica era constitutivamente dominador/conquistador, gestando como dinámica central la de una subordinación dependiente de todo lo que encontraba. El carácter envolvente/impregnador de este *logos* marcó a todos los productos culturales surgidos del mismo. La dominación y la violencia desplegadas no fueron sino el fruto de su *lógica*. La tercera clave movilizada por el autor es desovillar algunas de las dinámicas de este logos/lógica. Autoadjudicándose la condición de ser una totalidad sin exterioridad radical, no contempló sino la alternativa entre una entrada compulsiva dependiente bajo sus normas y la puesta en juego de la violencia ante las negativas.¹⁶ En este *logos* convergieron simbióticamente la dominación/violencia espiritual y temporal¹⁷: la dinámica redentora de la iglesia, la expansión del poder político de la corona, el afán de riquezas y metales preciosos.¹⁸ Evangelización, organización política de los territorios y mercados siguen la misma *lógica*: los valores, horizontes, categorías y leyes del conquistador son los patrones, las normas, los modelos desde los que todo se juzga y pondera. La fe cristiana grecolatina hispanizada era “la” fe, la cultura europea hispánica era “la” cultura, su *logos*, “el” *logos*. El resultado es, para Ardiles, contundente:

“La originario precolombino es velado, desde el primer momento del encuentro con el pensar nord-atlántico en función de los intereses de la dominación. La originalidad de la novedad que siempre fuimos, y que recién ahora estamos des-cubriendo, fue escamoteada por el «logos» conquistador. La consciencia que arriba a nuestras tierras es consciencia de Cristiandad y, para colmo, moderna; esto es, fundada sobre el sujeto y orientada por una apodíctica voluntad de dominio. Esta voluntad signa todos sus productos culturales.” (BDHF, 14)

Es aquí desde donde tiene que emprenderse la de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica, ya que, si todos los productos culturales de la cristiandad

¹⁶ Ardiles pone en juego dos referencias en este sentido. La primera es la de Levinas y su análisis de la lógica de la guerra como característica de las totalidades cerradas (cita *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, IX). La segunda es una cita textual de Dussel: “Así Heráclito se da la mano con Felipe II, y el ser de Parménides se baña de sangre”, a quien, sin embargo, no menciona.

¹⁷ Los conflictos frecuentes entre ambas vertientes son señalados por Ardiles, pero los considera como tensiones dentro de la lógica de la totalidad que las acomuna.

¹⁸ Ardiles enfatiza el papel decisivo de las riquezas americanas en la constitución y expansión de la Europa moderna, tanto en lo que hace a la acumulación originaria del capital como a la gestación de un mercado mundial; al punto que considera que ni Marx ni Adam Smith fueron capaces de ponderarlo en toda su dimensión.

moderna hispánica estuvieron atravesados por esta lógica, también lo estuvo la filosofía que se impuso.

“La filosofía arribó a nuestras tierras como un instrumento más de la Conquista y, por ello, quedó, desde sus inicios americanos, huérfana de calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas. Su base de sustentación fueron las élites debido a que a ellas servía. Su historia se confunde, pues, con la de la dependencia americana.” (BDHF, 16)

El programa de-estructivo, por tanto, consistirá en desmontar la secular asociación entre *filosofía y dependencia*, y en la gestación de un nuevo binomio: *filosofía y liberación*.

Sexto movimiento: Un nuevo análisis de los períodos y corrientes filosóficas en la América Indo-ibérica

El desenvolvimiento del proyecto de-estructivo de Ardiles, avanza con una operación clave: proponer una periodización tripartita de las distintas vertientes de la filosofía dependiente entre los siglos XVI y XX, interpretándolas como variantes del *logos* moderno conquistador, encubridor y gestador de dependencia, siguiendo el ritmo de los cambios de las hegemonías.

“Los tres períodos en que hemos dividido la historia de la filosofía en la América indo-hispánica, esto es, el de la hegemonía española, el de la anglo-francesa y el de la norteamericana, nos han mostrado una continuidad socio-cultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la Modernidad. En cada uno de dichos períodos, la filosofía, en sus grandes líneas, se ha comportado como conciencia enajenada y enajenante; «logos» encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación. La empresa de conquista y sometimiento importó sus correspondientes armas intelectuales. Junto con las carabelas y los arcabuces, los caballos y las bacterias, los conquistadores trajeron, también, la «cultura».” (BDHF, 23)

En todos los casos, Ardiles encuentra una actitud de *tabula rasa* respecto de lo autóctono en sus diversas variantes y una operación de *trasplante* de una trama de categorías inspirada en las problemáticas de los polos hegemónicos de turno, con las élites locales como correa de transmisión.

a) El primer período, bajo hegemonía española, conoció dos momentos. El primero, estuvo protagonizado por la segunda escolástica. Su de-estructión consiste, para Ardiles, en poner al

descubierto la *ontología sacral y autoritaria* que la inspiraba, garantía de la dominación europea y de la obediencia indígena/criolla, vía la legitimación de los intereses de la Corona y la Iglesia. Al mismo tiempo, evidencia sus mecanismos de boqueo al desembarco en las colonias de corrientes filosóficas del momento con potencia crítica (el neoplatonismo renacentista con su veta utópica, el erasmismo con su carga moderna y la filosofía política suareciana).

El segundo momento (inicios del XVIII) está marcado por el influjo múltiple del pensamiento moderno, sea vía las Ilustraciones alemana, francesa e inglesa, sea-sobre todo- por mediación de las reformas borbónicas. La tarea de-estructiva, en este caso, es más compleja. En un sentido, la incidencia Ilustrada trae consigo una crítica a la escolástica, un creciente interés por las ciencias, lo que fungió como un estímulo de la *“conciencia de la peculiaridad americana en lo ecológico y cultural”* (BDHF, 16).¹⁹ Las reformas borbónicas comportaron un fuerte influjo del pensamiento moderno ganando para sí a las elites cultivadas criolla, en particular a la juventud: *“encuentran los medios teórico-científicos de afrontar la especificidad político-social de lo americano”* (BDHF, 16). Pero en otro sentido, la orientación global de la filosofía incorporada prosigue la lógica de la dominación y su puesta en servicio de los intereses de la élite. Los cuestionamientos de la burguesía comercial a la burocracia colonial- como se verá con claridad luego del desenlace independentista- se movilizarán para tomar su lugar no para cambiar la dinámica. El divorcio con las masas continúa.

b) El período de la hegemonía anglo-francesa

“Obtenida la Independencia política de nuestras incipientes naciones, las élites criollas, transformadas decididamente en oligarquías, se apresuraron a restaurar, sobre bases más apropiadas a sus intereses, el pacto colonial con otras metrópolis europeas. Se inicia, así, el período de la hegemonía anglo-francesa con dominio inglés en la América indo-ibérica.” (BDHF, 17)

La de-srucción de la historia de la filosofía, en este caso, procede movilizando un abanico de interpretaciones y categorías. Ante todo, Ardiles vincula la fragmentación en “veinte republiquetas” con la dominación, ya que las oligarquías de cada una de ellas siguen

¹⁹ Ardiles destaca al papel de Alexander von Humboldt y trae a colación la valoración que del naturalista alemán hiciera Simón Bolívar: ha hecho más bienes a la América que todos sus conquistadores”

el mismo patrón, deviniendo en *subopresoras* y en domesticadoras culturales. Además, da cuenta de una suerte de división del trabajo hegemónico: “mientras Francia le proporciona el modelo «*espiritual*», el mundo anglosajón le provee, *mistificada e ilusoriamente, el espíritu científico-técnico*” (BDHF, 17). Por fin, Ardiles ve en la convergencia de estos factores la forja de un proyecto social de dominación en el que la ideología liberal ilustrada reemplaza a la Cristiandad, desembocando en su plasmación sociocultural privilegiada: la dicotomía civilización-barbarie, mientras que “*la voluntad de dominio se concreta, en esta nueva etapa de carácter protuario-fenicio, en un anhelo arribista de «tener» y «ser como»*” (BDHF, 17)

Las consecuencias para la historia de la filosofía son, para Ardiles, decisivas, ya que las corrientes de moda se suceden (ideología, sentido común, espiritualismo ecléctico, tradicionalismo francés y español, idealismo alemán, socialismo utópico, anarquismo), como ecos tardíos y a la vez transmutados que son movilizados por sectores muchas veces contrapuestos política e ideológicamente, pero sin que se alteren las dinámicas de fondo de la dominación: el logos encubridor, la primacía de los intereses de la élite, la mimesis. Por razones diferentes en cada caso, aun las vertientes con más potencialidad de transformación terminaron afianzando la lógica de fondo.

Pero en este proceso, Ardiles le otorga un sitio privilegiado a “*un complejo doctrinal que, bajo la égida del pensamiento positivista, agrupó tendencias materialistas, evolucionistas, etc.*” (BDHF, 18) al que hace converger con la consolidación sociopolítica de la burguesía comercial dependiente. En su núcleo Ardiles encuentra la noción de *evolución*, como ariete importado para gestionar cuestiones tan disímiles como lo religioso, lo social, lo científico y el filosófico. Plasmado pedagógicamente en el proyecto *normalista* imantado por los modelos franceses e ingleses, afianzará las dinámicas de fondo del “ser como”, con su poderosa permeación en las élites y en las capas medias nacientes.

Su influjo es a tal punto decisivo que un filón clave del pensamiento filosófico que se inicia a principios del siglo XX puede ser visto como un cuestionamiento crítico surgido de su mismo seno: la reacción antipositivista. Desplegada en líneas tan disímiles como el intuicionismo, el vitalismo, el neokantismo y el pensamiento católico, se trata, sin embargo, de una renovación de las interlocuciones con Europa. Cambian las referencias, pero

permanece la dependencia. El último episodio de esta saga movilizado por Ardiles es el de la normalización filosófica con Francisco Romero como nave insignia y con la consigna de “estar a la altura de Europa” como bandera. Su no pertinencia para la ruptura del patrón de fondo no necesita comentarios.

c) La hegemonía norteamericana

La segunda postguerra es el momento del afianzamiento de la hegemonía norteamericana y, con ella, la de una nueva fase de dependencia filosófica. El existencialismo, el espiritualismo, Heidegger, la filosofía analítica, el estructuralismo y las temáticas filosóficas devenidas en producto de consumo, despuntan y decaen, pero, en cada una de ellas a su modo, el eurocentrismo sigue su curso.

d) Contracorrientes

El panorama presentado por el autor se completa con algunos contraejemplos, dado que no faltaron reflexiones “*surgidas en nuestras tierras sobre la originalidad americana*” (BDHF, 21). El elenco incluye el pensamiento de Domingo Muriel y Manuel Peramás en el s. XVIII, algunas vetas de Juan Bautista Alberdi y la voz de Saúl Taborda. Pero, lo más importante de estas contracorrientes están en el propio hoy de enunciación del autor:

“Y actualmente asistimos a un renacer (aunque no sin impugnaciones de diverso tipo) crítico de la problemática americana en el seno de nuestras comunidades filosóficas. La filosofía se interroga a sí misma-sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos” (BDHF, 22)

Las referencias son: Augusto Salazar Bondy, Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Orlando Fals Borda y Emmanuel Levinas, ubicados en una línea con la que el autor se identifica; y los americanistas “más tradicionales como Mayz Vallenilla, Leopoldo Zea y Alberto Caturelli.

Séptimo movimiento: La decantación de la destrucción

El apartado final del artículo, bajo el título “*creatividad y enajenación*” cierra la dinámica de la destrucción, proponiendo una suerte de cosecha del itinerario seguido tanto en su aspecto de desmontaje como en el de propuesta. En lo que hace al primero, la decantación es nítida y se inscribe en la saga de Augusto Salazar Bondy:

“No ha existido una filosofía *de* nuestra América, originada en o vertida sobre su peculiar problemática socio-existencial. En la América indo-ibérica no ha existido una tradición filosófica autóctona, que reúna los caracteres de propiedad, originariedad y originalidad, esto es, que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas, que hunda sus raíces en nuestro origen y que haya aportado nuevos enfoques o ideas al acervo cultural de la humanidad, partiendo de nuestras especiales problemáticas teóricas.” (BDHF, 23)

Los registros puestos en juego enfatizan esta dinámica de fondo: reflejo, importación, imitación, trasplante. Los resultados también están atravesados por ellos: dependencia estructural, domesticación, anestesia, bloqueo del acceso a la propia realidad histórica, asunción de intereses y problemáticas ajenos, estimulación de la pasividad y neutralización de la agencia. El criterio desde el que Ardiles formula es igualmente diáfano:

“El desprecio y la indiferencia de las masas. Allí morían sin eco las crispadas gesticulaciones de un filosofar enajenado y enajenante; el cual adjudica su radical infecundidad a la maligna o roma hostilidad de un medio supuestamente impermeable a las delicadas insinuaciones del «espíritu.»” (BFHF, 24)

La noción de *creatividad* organiza el otro aspecto de la destrucción, la puesta en marcha de un filosofar liberador a partir de otro *logos*, de un cambio radical de actitud filosófica capaz de iniciar una filosofía *desde y para* la América Indo-ibérica. Dos son las notas que Ardiles le adjudica. Antes que nada, se trata de un filosofar que arraiga en lo que ha sido puesto abajo, oprimido, convertido en periferia; con la consiguiente potencia reflexiva para sacar a la luz las contradicciones estructurales que de allí derivan. Además, se trata de una reflexión capaz de entrar en sintonía con la creatividad, horizontes y problemáticas de los pueblos, de resonar con los ritmos de sus propias historias y de habilitar la emergencia de su ser histórico rehabilitado. Dicho sintéticamente con las palabras del autor:

“Constituyéndose como autoconsciencia de las posibilidades reales de una existencia lanzada al riesgo del futuro, la filosofía se capacita para ser principio racional de una mutación revolucionaria en nuestro tiempo (...) La filosofía lograría su propia autenticidad en la medida en que se haga capaz de pro-ferir un «logos» crítico-liberador susceptible de

coadyuvar al proceso superador de la dependencia (...) En la América indo-ibérica todo impone la necesidad de lo Nuevo; tarea nuestra hacerlo posible.” (BDHF, 26)

El proyecto filosófico Ardiles y las dinámicas puestas en juego para iniciar su despliegue presentados en el artículo analizado avalan, argumento, la hipótesis de la que se partió: su inclusión en las primeras obras colectivas del “polo” argentino de la Filosofía de la Liberación puede vincularse con la exigencia de trabajos de largo plazo donde la dupla crítica/creación se involucra en un camino capaz de afrontar períodos dilatados, de poner en discusión zonas densas de la reflexión, de gestar novedades categoriales y metódicas, donde la realidad nuestroamericana sea arraigo, ámbito y horizonte de una filosofía capaz de incidir tanto en el campo disciplinar como transformación cultural. En la segunda parte, se abordarán las propuestas de Aníbal Fornari y de Agustín de la Riega.