



**CEL**  
CENTRO DE  
ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS  
del  
**CEL**



# **“NOVEDAD, IRRUPCIÓN, EXPLOSIÓN”: LOS INICIOS DEL «POLO ARGENTINO» DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN LA CARACTERIZACIÓN DE SUS PROTAGONISTAS**

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 latinoamericana (1969-1975)<sup>1</sup> que estamos llevando adelante en el marco del *Centro de Estudios Latinoamericanos* de la UNSAM ha venido poniendo de manifiesto, entre otras cosas, la insistente caracterización- tanto por parte de sus protagonistas como de sus analistas- de sus inicios como un proceso novedoso, disruptivo y explosivo. En este sentido, nuestros análisis han encontrado un importante indicador de corroboración en la relevancia del año 1971 como momento denso de constitución del “polo argentino”. Tres razones, a nuestro entender, la avalan. La primera es que en este año toman estado público un conjunto de actores, acontecimientos, intervenciones y publicaciones que hacen de la tematización filosófica de la dependencia/liberación latinoamericana su eje central. La segunda radica en que, del análisis de las trayectorias previas de dichos actores, surge que el núcleo liberación/dependencia no era preponderante en sus propuestas filosóficas, mientras que en este año emerge como nodal. Finalmente, porque a partir de entonces, tanto los protagonistas como algunos analistas y antagonistas, comienzan a concebir el movimiento como un acontecimiento colectivo, organizando un “nosotros” de variable amplitud.

A partir de aquí, nociones como *novedad, irrupción, desembarco, ruptura, explosión* parecen adecuadas para la caracterización de los inicios. El presente trabajo busca avanzar en esta línea a partir de los siguientes interrogantes: ¿Qué tipo de novedad le atribuyen sus protagonistas en sus relatos de origen? ¿Cómo conciben la situación anterior y el impacto del cambio? ¿Qué categorías y operaciones filosóficas se involucran? Para iniciar una respuesta, procedo a analizar siete (7) relatos de origen de los protagonistas del «polo argentino» siguiendo una secuencia de distanciamiento progresivo respecto del año/evento 1971. Inicio el estudio con una justificación y secuenciación de la selección, para proceder luego a un análisis de cada uno de los textos. El trabajo se cierra con una propuesta de lectura de conjunto.

---

<sup>1</sup> Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “La Filosofía de la Liberación en su «polo argentino». Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. Coordinadas de un proyecto de investigación”, *Cuadernos del CEL* n° 5 (2018) 63-71.

## 1. JUSTIFICACIÓN, CONTEXTO DE ENUNCIACIÓN Y SECUENCIA

El análisis de los relatos en torno al surgimiento del polo argentino de la Filosofía de la Liberación propuestos por sus protagonistas- como todo relato de origen- requiere una particular atención al momento de enunciación, al “nosotros” que articula y al auditorio al que pretende interpelar. Por ello –y dadas las características antes señaladas del caso en estudio- hemos procedido a seleccionar siete relatos de acuerdo con tres criterios. El primero de ellos tiene que ver con seguir una secuencia que exprese el distanciamiento temporal creciente de los relatos respecto del año/evento; de modo que pueda sopesarse el influjo de las trayectorias posteriores de los protagonistas sobre las retrospectivas. El segundo criterio ha sido optar por textos en los que se adopta la perspectiva del “nosotros”, sea por el sujeto que lo suscribe, sea por la perspectiva colectiva que el autor asume. Finalmente, el foco ha sido puesto en relatos que permitan abordar la cuestión de la novedad en sus diversas modulaciones. Las limitaciones de la selección son evidentes: Su representatividad es heurística y solo podrá corroborarse a partir de una muestra más amplia. Además, no se han incluido relatos de antagonistas y analistas, dos perspectivas decisivas para ponderar la plausibilidad de la caracterización.

En base a esta criteriología, estudiamos dos tipos de textos. Los primeros cinco son relatos más cercanos a 1971. Este momento de enunciación es relevante porque es en estos años que el “polo argentino” adquiere espesor colectivo vía publicaciones de conjunto, del reconocimiento como vertiente nueva por parte de distintas redes intelectuales, académicas, militantes y del periodismo especializado y de la consolidación de la nominación *filosofía de la liberación* como auto y hetero designación. Los otros dos son relatos producidos con mayor distancia temporal (1990 y 2001). En este caso, surgen de una mirada retrospectiva que supone tanto las alternativas de las trayectorias posteriores de sus autores, cuanto la exigencia de adoptar una visión global de un fenómeno complejo.

Esta secuenciación es clara en general, pero presenta un problema puntual en lo que hace al inicio de la serie. En efecto, cuando se trata de dar cuenta del comienzo de la producción de obras colectivas por parte del «polo argentino», tanto los protagonistas como los analistas consideran a la obra en colaboración *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*

editado por Bonum como la primera producción colectiva del “polo”, fechándola en 1973.<sup>2</sup> Una aproximación más atenta, no obstante, contradice esta costumbre. Aquí se argumenta que es un texto menos conocido el que inicia la secuencia. Se trata del 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*».<sup>3</sup> Dos razones justifican esta prioridad. Ante todo, la fecha. NM es el primer número del año 1973, con lo que es datable, a lo sumo, en junio. HFL, por su parte, hace constar en su *copyright* de portada el año 1973 como fecha de edición, pero la datación de la impresión al final del libro es elocuente: 1974. Es plausible que los materiales hayan sido entregados hacia finales del año mientras que la impresión efectiva se haya demorado hasta los inicios del año siguiente. Hay, además, una segunda razón, esta vez textual. Una lectura comparativa de ambas publicaciones permite advertir marcas de la prioridad NM. Antes que nada, los contenidos de NM están todos incluidos, con pocas variaciones, en HFL, mientras que éste adiciona materiales que no están presentes en aquel.<sup>4</sup> Además, si bien los dos prefacios se llaman “Dos palabras”, su autoría y orientación son distintas.<sup>5</sup> Ambos indicadores hablan en favor de la posterioridad de HFL en razón de que el “nosotros” que articula está mucho más perfilado, su presentación está hecha desde adentro del colectivo y está directamente interesada en presentar al texto como fruto de una generación que está construyendo un nuevo enfoque filosófico que ya contiene en su nominación la *liberación* como marca distintiva. Pasamos ahora a analizar los relatos según la secuencia antedicha.

<sup>2</sup> AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973 (en adelante: HFL)

<sup>3</sup> “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.

<sup>4</sup> Por un lado, se agregan los siguientes materiales: a) Una nueva introducción; b) Los artículos de Antonio KINEN, *Metafísica e ideología* y de Agustín DE LA RIEGA, *América fuera del centro: del privilegio y de la culpa*; c) Los textos colectivos *Puntos de referencia de una generación filosófica* y *A modo de manifiesto*; d) Un índice a autores. Por otro lado, el texto de Roig en HFL no es el mismo que en NM.

<sup>5</sup> El texto de NM está a cargo del director de la revista, mientras que el de HFL está firmado Editorial Bonum. La notable diferencia de orientación será abordada en el desarrollo del artículo.

## 2. «DOS PALABRAS» DE JUAN ALBERTO CORTÉS (1973)<sup>6</sup>

El primer texto de la secuencia es, por tanto, el prefacio “Dos palabras” escrito por el director de la revista *Nuevo Mundo* Juan Alberto Cortés ofm como inicio del número sobre «*El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana*». <sup>7</sup> La concepción del surgimiento que expresa puede desplegarse en cuatro direcciones. Por un lado, está la manera en que el autor perfila a quienes escriben en el número que presenta. Se trata de un grupo numeroso de jóvenes filósofos en búsqueda de una *auténtica filosofía latinoamericana*. El prologuista, no obstante su evidente empatía, no forma parte del colectivo de escritores.

De lo antedicho se sigue una segunda dirección del texto en lo que hace a nuestro tema. La presentación de la situación de América Latina que propone es de su autoría, no será desplegada a lo largo del volumen y no puede considerarse consensuada con los participantes. Los acentos y la terminología muestran particularidades importantes. Cortés opta por una interpretación impregnada por el registro bélico: “*Latinoamérica vive un tiempo de guerra*”. Un “ellos” definido pero innominado “*nos la ha declarado*” y “*se ha valido de armas*”. Este desafío guerrero ha sido aceptado por “*los pueblos de la Patria Grande en especial su juventud*”, a partir de una táctica de “*creación y reversión de las armas*”, cambiando su trabajo mortal para encaminarlo hacia nuevas relaciones “*de solidaridad y pro-ducción*”. Pero se trata de una guerra marcada por objetivos y tácticas definidos. Las armas se disfrazan, se muestran bajo atuendos elegantes y deslumbrantes, de modo que el objetivo de la batalla quede encubierto: “*la explotación constante y sistemática del trabajo y las riquezas de nuestros pueblos*”, fundamentada en una visión antropológica legitimadora. Es en este marco donde el prologuista inscribe la búsqueda filosófica que atribuye a los autores del número. El nacimiento de una filosofía latinoamericana, a la que la revista quiere dar voz, es concebido como una parte del gran movimiento comprometido en el conflicto bélico que América Latina está disputando.

La tercera orientación presente en el texto es mostrar la relevancia que, para protagonizar esta lucha, tiene afrontar una cuestión técnica de la filosofía. Esto es, el debate entre filosofía *en-de* América Latina y filosofía latinoamericana. El pensamiento que está

<sup>6</sup> Juan Alberto CORTÉS, “Dos palabras”, *Nuevo Mundo* (San Antonio de Padua) año III n° 1 (1973) 3-4.

<sup>7</sup> Para la contextualización de esta publicación y la ubicación de su director ver el artículo correspondiente en este mismo número.

naciendo se inscribe decididamente en la segunda vertiente, arraigando la reflexión filosófica en la experiencia bélica a la que América Latina ha sido sometida y a la que responde. Fiel y al mismo tiempo creadora, esta filosofía busca develar la originariedad de esta situación socio-cultural. Por eso, al mismo tiempo, denuncia a las corrientes que sostienen como único pensar legítimo, universal y serio al que se produce *en* América Latina pero que se limita a repetir imitativamente los que se gesta en “las grandes metrópolis explotadoras”. Se trata, para Cortés, de una toma de postura que, bajo la apariencia de filosofía universal, niega al pensamiento su autonomía crítica y lo subalterniza rediciéndolo a correa de transmisión legitimadora. Lo que está en juego en este debate, por tanto, es algo decisivo: “*el problema de una filosofía de la dominación o una de la liberación.*”

Una ulterior dirección en la caracterización del movimiento filosófico que se inicia, tiene que ver con la toma de postura del autor respecto de otra cuestión filosófica central: el sujeto histórico del filosofar. Una filosofía latinoamericana, como la que está naciendo, ha de desmarcarse del privilegio otorgado a los pensadores solitarios y expertos como únicos protagonistas capacitados para el ejercicio de la filosofía. Es necesario desocultar a otro protagonista, “*el pueblo, su clamor, su filosofía*”. Se trata de un filosofar distinto del practicado en la academia. Dos señalamientos lo caracterizan. Ante todo, se trata de un saber capaz de plantearse los problemas colectivamente decisivos para el cuerpo popular; de una suerte de aptitud diagnóstica y reflexiva para con las cuestiones que afectan al pueblo. Por otro lado, protagoniza una especie de filosofía política, en la medida en que tensionan el proceso reflexivo hacia un camino popular de liberación y de toma del poder.

### 3. LOS RELATOS BREVES EN: «HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN»

La obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973)<sup>8</sup>, como ya indicamos, ha sido reconocida por sus participantes y analistas como uno de los hitos centrales de la producción textual inicial del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación. Un tal estatuto inaugural, como hemos visto, no es justificable por su contenido a nivel de

---

<sup>8</sup> AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973 (en adelante: HFL)

los artículos, ya que la mayor parte del material proviene de NM. Pero si lo es, pensamos, por la inclusión de los tres relatos que fungen como coordenadas de la publicación: la nueva redacción de “Dos palabras”, “Puntos de referencia de una generación filosófica” y “A modo de manifiesto”.

### 3.1. Otras “Dos palabras” (HFL, 5-6)

Este relato breve está firmado como *Editorial Bonum* y funge como presentación del volumen. Por algunos indicios terminológicos y por la actitud complexiva respecto de la inserción de los nuevos desarrollos en el pensamiento argentino anterior, el influjo de Arturo Roig en la redacción final es plausible. La caracterización de la filosofía de la liberación adopta cuatro modulaciones básicas. Ante todo, propone una mirada de conjunto donde la *novedad* es el motivo dominante. Para los autores, estamos ante un *momento nuevo en el desarrollo de la filosofía argentina*, ante un *surgimiento* protagonizado por una *generación de filósofos jóvenes*, ante una *nueva filosofía*, ante un *filosofar de la liberación marcado por el apasionamiento, el compromiso y hasta la desesperación*, ante un *nuevo modo de comunicación* entre los hombres.

La segunda modulación se relaciona con el motivo *antes/después*. La filosofía deja de ser una teoría de la libertad y deviene *saber de liberación*; pasa de ser un saber académico valorado por la normalidad filosófica, con el pensar europeo como canon, a ser un quehacer no imitativo, que construye desde un “nosotros” que se considera valioso. Ya no se trata de un trasplante ideológico sino de un producto que parte de una búsqueda de reencuentro con el propio ser. En esta misma dirección, el texto inserta dos alusiones en clave de desmarque respecto de otras formulaciones filosóficas en torno a América ponderadas como enajenaciones académicas: *Ya no es un «no ser siempre todavía»*, en referencia a la propuesta de Ernesto Maiz Vallenilla, ni un *continente en bruto*, en alusión a Alberto Caturelli. Ahora se lo aborda como un *ser lleno de voces y signos*.

La tercera declinación tiene que ver con las operaciones y temas que se atribuyen al nuevo filosofar. Es denuncia de totalidades opresoras. Es rescate del hombre latinoamericano concreto marginado y alienado en estructuras impuestas por los centros de poder concreto, para que emerja como radicalmente como “otro”. Es negar y asumir las armas del enemigo para ponerlas al servicio de la lucha contra la dependencia. Es ubicar al

pueblo doliente y explotado como sujeto de la historia (desmarcándose de su movilización por parte de la filosofía romántica del XIX que justificó el colonialismo). Es meditar filosóficamente sobre el rostro del pobre, desde donde se abren horizontes de futuro. Es asumir el riesgo de la autocrítica atenta y vigilante, para que la filosofía no vuelva a justificar totalidades opresoras.

La cuarta modulación consiste en ubicar la novedad/disrupción en relación con procesos anteriores de la filosofía argentina, mostrando que el filosofar liberador tuvo como condición habilitante un despliegue interno del pensar nacional y no solo interlocuciones críticas con la producción nordatlántica. Se trata, para los autores, de la filosofía de la existencia protagonizada en el país por Carlos Astrada, Miguel Ángel Virasoro y Nimio de Anquín. Se le atribuyen tres operaciones claves. Ante todo, asumir creativamente la crítica de la ontología heideggeriana. Luego, poner en crisis a la filosofía mediante una depuración. Por fin, abrir el sendero para una nueva lectura de Hegel y del pensamiento social post-hegeliano.

### 3.2. *“Puntos de referencia de una generación filosófica” (HFL, 271-272)*

El relato no está firmado, pero el “nosotros” al que busca dar voz es el «Grupo Calamuchita»<sup>9</sup> y el estilo y terminología hablan en favor de la pluma de Juan Carlos Scannone como redactor final. Presentado como el fruto de una auto-reflexión grupal consensuada se articula en tres momentos: dar cuenta del itinerario colectivo entre 1971 y 1973, establecer coincidencias básicas y proponer una agenda de trabajo hacia adelante. En lo que hace a la caracterización de los inicios, se pueden explicitar diversas notas que abordaremos siguiendo los tres momentos mencionados.

#### a) La presentación del grupo y su itinerario

Este momento del relato está, todo él, empapado de la atmósfera de los comienzos: una experiencia se ha puesto en marcha. El tono inaugural, la importancia de comunicar lo alcanzado, la insistencia en la densidad del consenso y la perspectiva de continuidad, son los rasgos más salientes en este sentido.

---

<sup>9</sup> Para una primera aproximación a este colectivo se puede ver: Luciano MADDONNI- Marcelo GONZÁLEZ, “El primer encuentro del «Grupo Calamuchita» (1971) como cauce de las búsquedas de una red con inquietud filosófica latinoamericana”, *Cuadernos del CEL* vol. III n° 5 (2018) 143-162.



Además, el título y el párrafo de arranque concretizan el inicio en un evento grupal datado en 1971 y en la constitución de un colectivo para el que se elige el motivo generacional, de gran prosapia en la tradición latinoamericana y argentina cuando se busca dar cuenta de inauguraciones y desmarques. Sólo que aquí no se apela al carácter juvenil de los convocados sino a su condición de *profesores universitarios de filosofía interesados en la filosofía latinoamericana*.

Una tercera nota tiene que ver con la conciencia que el relato expresa en cuanto a que el grupo “está creciendo”. Estamos ante un inicio que seduce y suma, y ante un “nosotros” que ha sido capaz de atraer a otros interesados, particularmente a partir de la convergencia en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba y de las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel.

Una cuarta nota aparece en la tematización del itinerario filosófico del grupo en tres hitos anuales. Se atribuye al encuentro de 1971 la búsqueda de un método capaz de interpretar la *realidad* de América Latina y la elección de la *fenomenología existencial* como base de la discusión. En la reunión de 1972 el par situacionalidad/mediaciones (históricas, sociales y filosóficas) y las consiguientes críticas al universalismo abstracto, habría sido el foco de atención con una meta que se perfila como decisiva: pensar la experiencia ontológica fundamental de América Latina y el proceso de liberación latinoamericano. Para 1973 la caracterización gira hacia la dupla *destrucción/construcción creativa*. De-velar en la historia y en la actualidad de la filosofía latinoamericana las hipotecas que pesan y la tradición endurecida que impide, para luego gestar nuevos rumbos a partir de una tematización de las relaciones entre *actitud filosófica, opción policía y educación liberadora*, ofreciendo alternativas al *pensar originariamente latinoamericano*.

#### b) Las coincidencias

La necesidad de consensuar “puntos de referencia” o “coincidencias básicas” luego de solo tres años de trayecto (1971-1973) puede ser interpretada como indicativa de la autopercepción de estar atravesando procesos cruzados de crecimiento, conflicto y definición, tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo. En este camino emergen importantes caracterizaciones de los inicios.

Por empezar, se atribuye a la primera coincidencia un *carácter fundacional*, con lo que la novedad de lo que se protagoniza se hace clara para la percepción del grupo. Al explicitarla, este rasgo se refuerza, ya que lo que permite la convergencia es la voluntad de *hacer filosofía latinoamericana* dentro de dos coordenadas a las que se habría cultivado de forma separada o meramente yuxtapuesta. Este es el programa: “*que sea auténticamente filosofía, y por ello de valor universal, y sin embargo genuinamente latinoamericana, es decir, históricamente situada en nuestro aquí y ahora.*” La novedad fundacional de grupo es ubicada por el texto en dos díadas *universalidad/situacionalidad* y *auténtica filosofía/genuinamente latinoamericana*. Esta pretensión fundante es importante para poner de relieve el tipo de intervención que sus protagonistas buscaban. En una dirección, esto conllevaba una irrenunciable vocación académica y disciplinar. Era un grupo de filósofos buscando incidir filosóficamente, interviniendo en los debates de la disciplina y en los cursos de investigación de sus diversas ramas. En otra dirección, la situacionalidad y la latinoamericanidad implicaban una ampliación considerable de las referencias intelectuales hacia diversas disciplinas (en su mayor parte como la sociología, la economía y la pedagogía mucho más avanzadas en sus abordajes a la realidad latinoamericana desde la dupla dependencia/liberación) y hacia las interpelaciones de auditorios ya no sólo académicos, sino también políticos y militantes. La apuesta por hacer converger ambas direcciones forma, por tanto, parte de la novedad que el grupo percibe como aporte original; exigiendo tomas de posición respecto de otras maneras de abordar las tareas del pensar y de los intelectuales vigentes en la época y en las propias redes donde los integrantes del grupo se movían.

La segunda coincidencia es netamente rupturista. Para lograr lo antedicho: “*es necesaria una ruptura con el sistema de dependencia y con su filosofía.*”. El trabajo del grupo se entiende a sí mismo como corte con un sistema del que la filosofía es parte integrante y justificante, y con el cual no hay compromiso posible. La caracterización es aún más precisa, la filosofía cómplice es la de la “modernidad”, la tarea es su superación y el objetivo es poner el pensamiento al servicio de la liberación latinoamericana. Se trata de una toma de postura neta ante un tema que venía ocupando a la tradición filosófica tanto internacional como latinoamericana y al que algunos de los miembros del grupo habían contribuido: ¿Qué significa pensar? ¿Qué papel tiene el pensador en un tiempo de transformaciones epocales?

En consonancia con esta opción están la tercera y cuarta coincidencias, que concretizan ulteriormente las responsabilidades de los filósofos latinoamericano que han emprendido el camino anteriormente descrito. Ellos no pueden arrogarse monopólicamente ni el filosofar (que tiene otros protagonistas), ni la novedad histórica (que tiene otros espacios de emergencia). El *pueblo latinoamericano* es el sujeto de una filosofía implícita y los pobres/oprimidos son el ámbito de revelación de lo *nuevo*. La tarea del filósofo es una *co-laboración* hermenéutica, crítica, explicitadora y expresiva dentro de un proceso en el que es un integrante más.

c) La agenda

La convergencia que el texto desarrolla no se limita a los puntos de partida y al itinerario recorrido, sino que se extiende a la agenda de trabajo. También en su caracterización encontramos notas de la concepción que el grupo tiene de los inicios del proceso. Por un lado, se pondera que, en los comienzos, se hizo necesario enfatizar los desmarques, las carencias, las destrucciones, así como concentrarse en cuestiones metódicas. Hacia adelante, en cambio, el trabajo habrá de polarizarse hacia “*la elaboración positiva ya iniciada*”. Parece que estamos ante una suerte de advertencia respecto de los inicios que no prosiguen y de los comienzos que se empantan en lo que no hay que hacer; tantas veces emergentes en la tradición del pensamiento latinoamericano y argentino. En otras palabras, el grupo entiende el trabajo realizado hasta el momento como una novedad inicial que exige una reduplicación del esfuerzo creativo para estar a la altura de lo puesto en marcha.

Por otro lado, en lo que parece una visibilización de la conflictividad interna creciente dentro del grupo, la prospectiva habla de un reforzamiento de la capacidad (auto y hetero) crítica en los intercambios y debates. Particularmente, se trata de criticar y dejarse criticar en lo que hace a los presupuestos del pensar, deteniéndose en los *políticos*. Esta focalización es una primera marca de las tensiones generadas por las apuestas anteriormente descritas en un contexto general de politización, compromisos radicales y enfrentamientos. ¿Cómo influyen los posicionamientos políticos personales y eventualmente grupales en este pensar filosófico al servicio del proceso de liberación latinoamericano? ¿Qué implica para el filosofar latinoamericano la exigencia de compromiso en un ambiente marcado por las diversas propuestas de los peronismos, los socialismos y los marxismos? La dificultad de tramitación

de estas tensiones se refuerza en la apelación del texto: *“Ello no excluye, sino que presupone el respeto mutuo de las diferencias.”*

La última consideración de agenda señala hacia otra nota de la autoconciencia de novedad del grupo. Hablando de la necesidad de una distribución del trabajo filosófico entre los participantes del grupo para un filosofar *desde* y no solo *en* América Latina, el texto señala que resultó “fácil”, debido a que los intereses de quienes lo componen coincidieron prácticamente con las diversas áreas que había que cubrir. Una tal nota de autosuficiencia y confianza en las propias capacidades manifiesta una percepción de seguridad en que la tarea común podrá encausar las diferencias entre los itinerarios personales de sus miembros y procesar las disidencias resultantes de sus trayectorias y opciones.

### 3.3. *“A manera de manifiesto” (HFL, 282)*

Este texto, que cierra el volumen colectivo, tampoco está firmado. No obstante, la terminología, el estilo, el ritmo del relato y algunos pasajes tomados casi literalmente de su obra, hacen de Enrique Dussel el candidato más adecuado para su redacción final. La auto-comprensión de los inicios que el relato elabora tiene una modulación estructural en su titulación como *manifiesto*. Esto ubica al texto en una larga tradición de tomas de postura en las que un “nosotros” conformado o apelado, expresa públicamente la exigencia de algo nuevo, desmarcándose claramente de lo anterior y estableciendo un programa de acción cargado de implicancias y riesgos. A partir de esta macro-ubicación, el relato despliega dichas características en relación con la filosofía de la liberación. Dos son los movimientos de su despliegue.

Un primer movimiento tiene que ver con el estatuto acordado a las afirmaciones que el texto desarrolla. El arranque del relato no puede ser más taxativo: *“Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina”*. Estamos ante la certeza de un *nacimiento*, ante la seguridad de una *originalidad*. El resto de las posiciones adoptadas está permeado por convicciones firmes expresadas como intervenciones que reclaman adhesión. Giros como “no puede ser sino”, “la única filosofía posible hacia el futuro”, “el pensar que no se juegue” marcan el ritmo del texto y azuzan al auditorio a decidirse entre alternativas excluyentes.

Un segundo movimiento se relaciona con la separación que el relato establece entre lo que *se vino haciendo* y lo que *se requiere hacer*, sosteniendo la intolerabilidad de continuar con aquello y la radical exigencia de asumir esto. En esta línea, el nuevo pensamiento no puede seguir partiendo del *yo* (conquistador, pensante, poderoso) europeo e imperial, ni ignorar las opciones ético-políticas, ni los condicionamientos que resultan de la opresión y la dependencia latinoamericana. Por el contrario, se caracterizará por ser *filosofía de la liberación*, que parte del oprimido, del marginado, del pobre y de los países dependientes; que piensa desde la exterioridad del Otro más allá del sistema; que toma en serio los lastres epistemológicos y políticos desde donde se piensa. Es una filosofía destructiva de todo filosofar que encubra la opresión y que construye, desde las particularidades de la disciplina, un pensar esclarecedor desde la praxis de liberación. Es un pensamiento que concede densidad filosófica a las elecciones políticas, eróticas, pedagógicas. Ahora, bien, como resultado de haber des-ocultado el proceder anterior, el quehacer futuro requiere de una opción fundamental e irreversible. A partir de ahora, quien quiera filosofar desde América Latina deberá elegir y toda decisión en favor del pensar anterior ya no entrará en el estatuto del error y de un posicionamiento técnico dentro de una disciplina, sino en el de la complicidad, la decadencia y la prescindencia.

Una última consideración tiene que ver con la posteridad del género *manifiesto* en el movimiento de la Filosofía de la Liberación.<sup>10</sup> En efecto, en distintos momentos de su desarrollo, sobre todo con ocasión de nuevos horizontes o de aniversarios, se lo volverá activar; haciendo de su análisis diacrónico una veta de investigación prometedora.

---

<sup>10</sup> En esta secuencia se pueden incluir: la «Declaración de Morelia: Filosofía e independencia» (1975); la «Declaración de Guadalajara» (1985) y el «Manifiesto de Río Cuarto» (2003).

#### 4. «LA IRRUPCIÓN DE UNA NUEVA GENERACIÓN FILOSÓFICA» DE ENRIQUE DUSSEL<sup>11</sup>

El texto ocupa un lugar estratégico en nuestra investigación por varias razones. Ante todo, por su ubicación espacio-temporal. Morelia (México) y 1975 pueden verse –en su propio momento y mucho más a la luz de los desarrollos posteriores- como un desplazamiento. Ante todo, del protagonismo de la Argentina como caja de resonancia de los diversos polos latinoamericanos del movimiento en un inicio su traslado hacia otros lugares de América Latina. Muchos analistas señalan al evento de Morelia como un hito clave de esta traslación. Pero, además, porque los protagonistas del “polo argentino” están atravesando una etapa en la que los enfrentamientos políticos comienzan a involucrarlos en su espiral de violencia. De hecho, muy poco tiempo después comenzará, para varios de ellos, el exilio. Las marcas textuales de estas coordenadas son diáfanos desde el inicio:

“En estas líneas querría exponer el nacimiento y la corta vida de un movimiento filosófico surgido en Argentina a partir del compromiso práctico de un grupo de pensadores, profesores universitarios de algunas facultades de filosofía nacionales, que ha sufrido ya el peso de su primera violenta persecución política, a causa de su posición crítica, pero al mismo tiempo realista, en cuanto al punto de partida de su reflexión metafísica.” (ING, 217)

Hay, por fin, una tercera razón para su valor estratégico. Uno de sus principales animadores propone una lectura de conjunto del proceso ensayando una mirada retrospectiva pero aún cercana a los inicios. Y lo que es más importante aún, lo hace movilizando auto-interpretativamente categorías y métodos que la Filosofía de la liberación había puesto en marcha. La caracterización de los inicios presente en el texto puede desplegarse en base a cuatro ítems.

a) El primero de ellos tiene que ver con la movilización de las nociones de *irrupción*, *novedad* y *generación filosófica* para dar cuenta del nacimiento del movimiento. Con ello, desde el título mismo, el autor ubica a su auditorio ante una presentación que enfatiza el carácter

---

<sup>11</sup> “La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”. Conferencia presentada en el Coloquio de Filosofía Mexicana, Morelia, agosto de 1975. Publicada en *Revista de Filosofía latinoamericana* (Buenos Aires) vol. I nº 2 (1975) 217-222 (citamos según esta versión. En adelante: ING) y republicada en: Enrique DUSSEL, *La filosofía actual en América Latina*, México, México, 1976, 55-63.

desestabilizador del nacimiento. El registro disruptivo, en efecto, se asocia sin dificultad con lo inesperado, con lo que no “se veía venir”, con un desplazar lo existente. Con la referencia a *una nueva generación filosófica*, en cambio, Dussel moviliza una forma de novedad que es protagonizada por un colectivo vinculado por la tramitación peculiar de cierta experiencia compartida, al que se le otorga capacidades de creación de un movimiento y al que se atribuye una suerte de épica. Las vinculaciones que un auditorio latinoamericano podía establecer eran muchas, yendo desde el grupo romántico del '37, pasando por el modernismo y desembocando en la reforma universitaria; por no hablar de las resonancias orteguianas que suscitaba. Para reforzar esta idea ofrece en una de las notas, una lista de “fundadores” en la que incluye a Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisí, Daniel Guillot, Julio De Zan, Antonio Kinen, Horacio Cerutti, Arturo Roig y Enrique Dussel (ING, 221). Elenco de interés a la hora de desentrañar la legitimación horizontal por la que los pares reconocen a alguien como participante de una grupalidad, y que resulta de máxima utilidad a la hora de construir un cuadro de los protagonistas iniciales del «polo argentino».

b) El segundo ítem es la operación dusseliana de ubicación del movimiento liberacionista en la historia del pensamiento filosófico argentino. Estaríamos, en la interpretación del mendocino, ante la emergencia de una tercera etapa (*meta-física*) del mismo, capaz tanto de desmarcarse de las limitaciones de las dos anteriores (*óptica y ontológica*), cuanto de hacer de sus develamientos filosóficos el criterio mismo de la periodización. Se trata de un procedimiento filosóficamente ambicioso con muchas consecuencias para la auto-caracterización de los inicios. Con esta propuesta Dussel reivindica, para el nacimiento del movimiento liberacionista, dos aportes de máxima relevancia. Para empezar, lo entiende como un hito capaz de dar inicio a un nuevo momento del pensamiento filosófico argentino y de habilitar una nueva lectura de la totalidad de su andadura pasada. Pero, además, sostiene que son los instrumentos categoriales y metódicos elaborados por el liberacionismo filosófico los que hacen posible esta reinterpretación de la historia. Dicho de otro modo, el surgimiento de la filosofía de la liberación es un evento filosófico capaz de abrir un nuevo horizonte hermenéutico y de diseñar una metódica crítica situada. En efecto, la periodización ternaria

*óntico, ontológico y metafísico* solo es posible por el efecto de irrupción/develación producido por el movimiento naciente.

Dada la relevancia para nuestro tema, estimo productivo que esta operación sintéticamente descrita sea desplegada con algo de detenimiento. La caracterización del primer momento, el *óntico-liberal* es temporalmente muy amplia (desde finales del XIX hasta el gobierno de Cámpora en 1973) y filosóficamente diversa (incluye al positivismo, al socialismo de Ingenieros y a la reacción antipositivista de Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francisco Romero). La operación filosófica por la que Dussel acomunar tal diversidad consiste en atribuirle dos rasgos comunes estrechamente relacionados. Por un lado, se han movido en el horizonte de los *entes* (de ahí su nombre de *óntico*). Manipulables, distribuibles e industrializables para unos, espirituales y axiológicos para otros. Este bloqueo de mirajes, argumenta el mendocino, hace a todos sus cultores incapaces en varios sentidos. Así, no pueden llevar a la conciencia crítica sus condicionamientos socioeconómicos y su estatuto de justificación-más o menos consciente- del orden neocolonial y dependiente; respondiendo alternativamente a los intereses de la pequeña burguesía o de la oligarquía. Académicamente, esto desemboca en una filosofía universitaria que no logra interpretar la realidad concreta. Filosóficamente, no han podido traspasar la jaula de hierro de la metafísica moderna del sujeto con sus corolarios objetivantes y dominadores: “no ha podido realizar una crítica al sistema como totalidad, ya que sólo se enfrenta con entes, cosas, objetos, que trabaja con mayor o menor acierto, pero, al fin, queda apresado en el mero nivel óntico.” (ING, 218)

El segundo momento de la periodización, el *ontológico*, tiene un perfil muy diferente. Temporalmente es mucho más corto (entre las décadas del '20 y del '50 del siglo XX) y sus protagonistas son drásticamente más reducidos, dado que se menciona solo a Carlos Astrada y Nimio de Anquín. La posibilidad de desmarcarse del momento anterior proviene, para Dussel, de dos coordenadas. En primer lugar, como cordobeses no se vinculan con los intereses porteños y de la pampa húmeda, y, como intelectuales, no surgen de la oligarquía doctoral de la docta. Además, gracias a su formación filosófica, estuvieron en una posición privilegiada, dado que pudieron estudiar en Alemania (con Heidegger y Cassirer respectivamente) en una época de alta creatividad, muniéndose de una perspectiva que les abrió un nuevo horizonte: el desplazamiento desde *los entes al ser*, desde *lo óntico a lo ontológico*.



Este giro les permitió cuestionar al pensamiento argentino anterior y articular con diversos movimientos políticos, en un espectro que va desde la extrema derecha, pasando por el peronismo y desembocando en la izquierda radical. Sin embargo, para Dussel, los elementos valiosos de este desplazamiento no están a la altura de las rupturas filosóficas requeridas para superar el horizonte moderno/neocolonial. La causa es, para el mendocino, muy clara: fueron más allá de Kant gracias a Heidegger, pero con el filósofo alemán no pudieron horadar el horizonte fijado por Hegel. El pasaje al ser fue insuficiente para ir más allá de la totalidad. La limitación de la dupla *óntico-ontológico* hizo inviable dar cuenta de lo que queda afuera de los sistemas, de “lo otro” que soporta el peso de la dominación y la opresión. El horizonte del ser es necesario pero insuficiente para una filosofía de la liberación latinoamericana<sup>12</sup>: “*La ontología se cierra al fin como sistema y no se vislumbra una praxis asistemática, más que ontológica, que pueda abrir la brecha de un nuevo orden más justo.*” (ING, 219)

El tercer momento, como lo señalé anteriormente, es la clave de la secuencia, dado que ésta se construye desde su novedad y con su criteriología. Por eso, solo con éste es posible sopesar la entidad de novedad que Dussel atribuye al surgimiento del momento *metafísico de la liberación* y, por consiguiente, al grupo filosófico al que pertenece. Antes que nada, a partir de las pinceladas con las que delinea al colectivo filosófico que se inicia. Se trata de una *nueva generación* que comparte experiencias históricas retenidas como decisivas: haber nacido luego del golpe de 1930; ser activos en la resistencia a la dictadura de Onganía, particularmente en el seno del movimiento universitarios opositor, con las Cátedras nacionales como ejemplo; ser parte del flujo ascendente de cambio impregnado del “*optimismo popular por recuperar el poder*” (ING, 220); y haber encontrado su voz propia en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía. Filosóficamente, Dussel propone un cuadro de logros y agenda. Esta nueva generación se caracteriza por haber desplazado el eje de la discusión disciplinar concentrada en el debate entre las corrientes neopositivistas, marxistas y de la fenomenología existencial, para centrarlo en “*la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta,*

---

<sup>12</sup> Desde estas coordenadas Dussel interpreta las limitaciones que Astrada y De Anquín hallaron a la hora de articular el pensar de ser con el peronismo. Para el mendocino, sus componentes antiimperialistas y antioligárquicos, así como categorización de lo nacional-popular se mueven siempre dentro de un ser/sistema/totalidad que no tiene “afuera”; condicionando la irrupción de lo otro a su adopción de la lógica del todo.

*latino-americana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana.*” (ING, 220). Este nuevo foco conlleva una responsabilidad de trabajo filosófico, ir más allá de Astrada y Anquín, con ellos y contra ellos, para encontrar *“una brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana, europea.”* (ING, 220)

c) El tercer ítem surge de una suerte de interrupción de la lógica del relato. En efecto, cuando la secuencia del texto parecía hacer esperable una continuación de la caracterización filosófica del movimiento naciente apenas señalada, Dussel hace intervenir una nueva cuestión: la emergencia de un conflicto al interior del colectivo liberacionista al que denomina “etapa de prueba y discernimiento”, al que ubica entre 1973-1975 y cuya ocasión de irrupción atribuye a las posiciones derechistas de Ivanissevich.<sup>13</sup> ¿Qué hizo posible que algunos participantes del colectivo hayan adherido a tales derivas autoritarias y verticalistas, claudicando de la criticidad exigida por la filosofía liberacionista? Teniendo en cuenta la reivindicación de compromiso con la praxis de liberación y dadas las pretensiones críticas, alterativas y de anti-totalidad cerrada del colectivo, esta adhesión provoca un conflicto de fondo y reclama tanto un análisis filosófico del mismo cuando una decisión vital cargada de consecuencias políticas.

---

<sup>13</sup> La figura de Oscar Ivanissevich y su accionar tematizado como “misión” concentran un abanico de procesos históricos que incluye: a) La actuación de Ivanissevich como ministro de educación (agosto de 1974 a agosto de 1975) incluyendo la intervención de universidades nacionales, la cesantía de docentes y el despliegue de un proceso de persecución, amedrentamiento, amenaza, secuestro y asesinato de estudiantes y profesores con apoyo de grupos parapoliciales.; b) La intervención de la Universidad de Buenos Aires liderada por Alberto Ottalagano (entre setiembre y noviembre de 1974); c) Su condición de posibilidad en las tensiones políticas del peronismo en el gobierno entre las que se subrayan los siguientes hitos: En setiembre de 1973, en el marco del colapso del gobierno de Héctor Cámpora y del proceso de elección y asunción de Juan Domingo Perón a la presidencia, un comando de Montoneros ejecuta al secretario general de la CGT José Ignacio Rucci. A los pocos días se confecciona un *Documento Reservado del Consejo Superior Peronista* en el que se denuncia la “infiltración marxista”, se dan directivas para crear un sistema de combate e inteligencia para desactivarla vía un proceso de “orden y depuración”, y se insta a todos los partidarios a tomar postura. El 1 de mayo de 1974, en el acto del día del trabajador en Plaza de Mayo, como culminación de un proceso de enfrentamiento creciente, Perón increpa a los grupos de la tendencia revolucionaria y éstos se retiran en un desafío ostensible. El 1 de julio muerte Perón y la vicepresidenta Isabel Martínez asume la presidencia y se afianza la figura de José López Rega como hombre fuerte del régimen. En setiembre la conducción de Montoneros anuncia el retorno de la organización a la clandestinidad, seguido por sus grupos de superficie. Para una primera aproximación a la cuestión se puede ver: Inés IZAGUIRRE, “La Universidad y el Estado terrorista. La Misión Ivanissevich”, *Conflicto Social* año 4 n° 5 (2011) 287-303; Neil y Daniela LUZ, “La Universidad como ámbito central de lucha en los ‘70: «Misión Ivanissevich», XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Dussel tramita su explicación intelectual atribuyendo la adhesión a una comprensión del concepto de *nación* (como totalidad del ser político) que permanece en el horizonte del momento ontológico-hegeliano antes descrito y cuestionado. Desde este horizonte, explica, no es posible dar cuenta de la “*diferencia cualitativa entre las naciones imperiales y neocoloniales, y, en la nación, no se diferencia claramente entre clases opresoras y oprimidas.*” (ING, 220) Dicho en clave de filosofía política: “*no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas.*” (ING, 220)

Ahora bien, los miembros del grupo que se han decantado por este desmarque filosófico y que han hecho explícita esta clarificación conceptual, han comenzado a experimentar en carne propia las consecuencias políticas y vitales del liberacionismo: expulsión de las universidades, amedrentamiento a sus personas y grupos familiares.<sup>14</sup> La generación filosófica que inició el movimiento ha devenido ahora una *generación jugada*. Esta encrucijada, sin embargo, no es ajena a la disciplina: “*la filosofía cuando es dialéctica es crítica y por ello debe saber asumir sus consecuencias.*” (ING,220) Por ello, el colectivo liberacionista podrá ahora inscribirse en la larga tradición del filósofo perseguido por su ejercicio crítico-social en una genealogía que incluye, además de la figura paradigmática de Sócrates, a Aristóteles, Spinoza, Fichte, Husserl.

d) El cuarto ítem se despliega con el retomar, por parte de Dussel, el relato “interrumpido” de la caracterización de la etapa *metafísico-liberacionista*, pero ahora en el nuevo marco impuesto por las tomas de posición ante el conflicto. Para el mendocino, con este paso se hace más claro aún el significado de los atributos *meta-físico* y *liberacionista* que signaron la novedad del movimiento. En efecto, lo que el núcleo filosófico del conflicto (el concepto estrecho de nación) mostró con más patencia es que tanto la etapa *óptica* como la *ontológica* comparten un denominador común no tematizado; esto es, se sostienen en una *filosofía de la identidad*. Y es precisamente en la ruptura con ésta donde se juega, para Dussel, la originalidad filosófica del

---

<sup>14</sup> En octubre de 1973 Enrique Dussel es objeto de un atentado en el que se hace explotar una bomba en su casa y se lanzan panfletos acusatorios contra sus enseñanzas, tildándolo de «apátrida y de envenenar las conciencias de la juventud con la inmundicia doctrina marxista». El *Comando de Operaciones Anticomunista José Ignacio Rucci* se atribuyó el atentado.

movimiento liberacionista. Su imperativo intelectual consiste en desarrollar este “más allá” de lo que constriñe la racionalidad a una de sus formas y que ecualiza la preocupación por el todo con el sistema cerrado. Es en este marco donde Dussel pone de relieve dos notas que, en su lectura, caracterizan el surgimiento del polo liberacionista. Por un lado, la centralidad de la categoría de *exterioridad*, receptada críticamente y desplegada creadoramente. Por otro lado, la reivindicación de una actitud *ético-política* como condición de posibilidad de su aprehensión, activación y despliegue crítico.

A la luz de estos desarrollos es posible medir mejor la plausibilidad de la insistente caracterización dusseliana del núcleo filosófico liberacionista como *meta-físico*. Solo desde esta radicalidad categorial-actitudinal, argumenta, se podrá disponer de *“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.”* (ING, 221) En efecto, *desde y a partir* de una América Latina sumida en la dominación y la dependencia, vía la asunción conscientemente de su historia y situación, la filosofía de la liberación tiene un objetivo ambicioso: *“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». Hay «alguien» más-allá del «ser»: es real, aunque no tenga todavía sentido.”* (ING, 222)

## 5. LOS RELATOS “DISTANCIADOS” DE ARTURO ROIG (1991) Y ENRIQUE DUSSEL (2001)

En esta sección se da cuenta de dos relatos muy diversos respecto de los anteriores. Antes que nada, porque se trata de lecturas mucho más distanciadas respecto de los inicios. Veinte años separan al primero del año/evento 1971 y treinta al segundo. Roig y Dussel ya han atravesado los exilios, han reflexionado sobre las causas que los separaron intelectualmente y han desplegado un denso itinerario filosófico. Ambos gozan de un estatuto de “fundadores” y de referentes consagrados, con círculos discipulares y prestigio académico y social. Pero también porque los textos que se analizan pertenecen a otros géneros literarios. La entrevista y el prólogo, en efecto, implican cada uno a su modo, un tipo de ejercicio de la memoria, una mirada cargada del trayecto posterior a los hechos y una

interpretación desde marcos sociales y políticos muy diferentes a los de los acontecimientos. La importancia que aquí se les atribuye es, precisamente, debida a esta distancia y relectura. En ellos se intenta desentrañar la caracterización de los inicios del «polo argentino» impregnada por memoria y las trayectorias largas de los autores elegidos.

### **5.1. La «explosión filosófica» (Arturo Roig, 1991)**

El texto seleccionado es una entrevista concedida en 1991 por Arturo Andrés Roig a Raúl Fornet-Betancourt y Martín Traine<sup>15</sup> para la revista *Concordia*<sup>16</sup>, titulado en su edición final «*Posiciones dentro de un filosofar*». Uno de los entrevistadores, Fornet, es un filósofo profesional por entonces iniciando lo que será su protagonismo en la filosofía intercultural, tanto internacional como latinoamericana.<sup>17</sup> En el momento de la entrevista ya había realizado diversas investigaciones sobre la historia intelectual latinoamericana-luego publicadas en trabajos de largo aliento-, sobre filosofía hispanoamericana, teología y filosofía de la liberación y marxismo latinoamericano. Las preguntas que formula, las acotaciones que realiza y las presiones que solicita son las de un especialista. De allí que el diálogo puede dar

---

<sup>15</sup> La entrevista fue publicada inicialmente bajo el título “Mis tomas de posición en filosofía”. Fue realizada por Raúl Fornet-Betancourt y Martín Traine el 4 de julio de 1991 en Frankfurt y publicada en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Aachen) n° 23(1993) 76-91. Luego fue incluida en Arturo ROIG, *Rostró y filosofía de América Latina*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 1993, 200-218. Aquí utilizamos la versión aparecida en la segunda edición de esta obra: Arturo ROIG, “Posiciones dentro de un filosofar. Diálogo con Raúl Fornet-Betancourt”, en: Arturo ROIG, *Rostró y filosofía de nuestra América. Edición corregida y aumentada*, Buenos Aires, Una Ventana, 2011, 283-301 (en adelante PDF).

<sup>16</sup> La revista, fundada por Fornet, se edita desde 1982 bajo el título *Concordia. Revista Internacional de Filosofía*. Junto con la colección monográfica *Concordia Reihe Monographien* (desde 1984) y la serie *Denktraditionen in Dialog* (desde 1996) constituyen una fuente de primer orden para el estudio de la filosofía latinoamericanas. Solo como indicación de datos relevantes para el contexto de la entrevista, es oportuno consignar que el n° 6 de *Concordia* (1984) estuvo dedicado a la Filosofía de la Liberación con artículos de Dussel, Bohórquez, Scannone y de mismo Fornet, cuya contribución trató sobre la *historia y del desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana*. Es significativo que el número traiga, junto con este dossier, una entrevista a Michel Foucault realizada por la revista. Por otro lado, en vol. 32 de la serie Monografías, es un estudio sobre el pensamiento de Arturo Roig: Günther MAHR, *Die Philosophie als Magd der Emanzipation. Eine Einführung in das Denken von Arturo Andrés Roig (La filosofía como sierva de la emancipación. Una introducción al pensamiento de Arturo Andrés Roig)*, Aachen, Wissenschafts-Verlag Mainz, 2000.

<sup>17</sup> Para un primer panorama de su trayectoria se pueden ver: Diana DE VALLESCAR PALANCA, “Raúl Fornet-Betancourt (1946)”, en: Clara Alicia JALIF DE BERTRANOU (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001, 81-90; Dina PICOTTI, “Sobre «Filosofía intercultural». Comentario a una obra de R. Fornet-Betancourt”, *Stromata* 52 (1996) 289-298; Manola SEPÚLVEDA- Claudia AVENDAÑO, “Raúl Fornet-Betancourt y la Filosofía Intercultural”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* n° 4 (1999) 111-115.

muchas cosas por supuestas y que el estatuto del encuentro esté más cerca de un intercambio entre colegas, aunque con la asimetría propia del reconocimiento del entrevistador por el interlocutor.

Las respuestas relevantes de Arturo Roig para desentrañar su caracterización de los inicios del «polo argentino» comienzan a desplegarse acicateadas por el tipo de pregunta que el entrevistador le propone. En efecto, a raíz de un comentario de Roig sobre las influencias recibidas en su trayectoria filosófica, el mendocino menciona “un marco de ideas liberacionistas” como núcleo de la recepción creativa del marxismo y la lingüística. Fornet se apoya en esta referencia y lleva el diálogo directamente a la Filosofía de la Liberación; pero lo hace de una manera particular, dado que pregunta porqué, cuando se habla de este movimiento, figuras como Enrique Dussel surgen nítidamente mientras que el nombre de Roig no aparece. La pregunta que cierra la intervención del entrevistador es, en realidad, una caracterización que Fornet tiene del movimiento: “¿Con qué razones se podría sostener que el movimiento de Filosofía de la liberación es más amplio de lo que a veces se pretende?” (PDF, 286-287) La primera intervención de Roig sobre nuestro tema es esclarecedora de su posición:

“El problema de la «Filosofía de la liberación» es bastante complejo. Diría que la «Filosofía de la liberación» tuvo su cuna en buena medida en Mendoza, una provincia del interior argentino bastante tradicional y hasta reaccionaria; y subrayo «en buena medida» porque también salió de otras partes, por ejemplo, de Córdoba, de Buenos Aires, de Santa Fe, etc. Mostró desde un comienzo una gran fuerza expansiva y una activísima intercomunicación entre filósofos que no nos conocíamos. En realidad, se trató casi de una **«explosión filosófica»**, fenómeno digno de ser estudiado y, tal vez, en parte equivalente a la «explosión estudiantil» de 1918. Claro que eran otros tiempos.” (PDF, 287)<sup>18</sup>

Con un tono siempre atento a los matices, tenemos una caracterización global del movimiento. Por empezar, la alusión a la complejidad y el involucramiento del entrevistado en el “nosotros” liberacionista confirma la pregunta/convicción del entrevistador: el polo argentino de la Filosofía de la liberación es un movimiento amplio<sup>19</sup>, no reductible a una de

---

<sup>18</sup> El entrecomillado es del original y el resaltado es nuestro.

<sup>19</sup> Más adelante en la entrevista agregará que el movimiento “nunca tuvo afiliaciones como las de un partido político o una logia” (PDF, 289)

sus figuras y del que Arturo Roig se considera parte de su nacimiento y despliegue.<sup>20</sup> Además, la respuesta da cuenta de una comprensión del tipo de dinámica. El conjunto *explosión/fuerza expansiva*, la analogía con la reforma universitaria caracterizada en el mismo registro disruptivo y la acentuación del punto de partida cuyoano como *tradicional/reaccionaria*, son marcas contundentes del carácter novedoso, rupturista y vertiginoso que se le atribuye. Pero hay otro rasgo clave. Lo que explotó fue, para Roig, una bomba *filosófica*. Fueron filósofos quienes se vieron atraídos por la dinámica y quienes la suscitaron creando redes antes inexistentes en el seno de la academia; fueron filósofos “periféricos” de las provincias sus protagonistas del algún modo, inesperados. Más adelante, completará el cuadro insistiendo en:

“El origen universitario de la Filosofía de la Liberación argentina, que contó con un apoyo estudiantil indudable, Intentamos, pues, convertir una universidad estatal en una institución modélica, sobre la base de a pedagogía participativa muy estrechamente relacionada con las doctrinas de paulo Freyre, peor que respondía también a tradiciones nacionales argentinas” (PDF, 298-299)

Finalmente, el entrevistado hace un señalamiento relevante dada su condición de historiador de las ideas. Esto es, el movimiento liberacionista no ha sido “estudiado” a pesar de su “dignidad”. Alusión, argumento, a una disconformidad con los tratamientos realizados en su respecto y aliento a las nuevas generaciones a abordarlo. Una mención posterior a las ideas liberacionistas a finales de los ’60 lo confirma y precisa: “*Se nota la carencia de una historia de todo este amplísimo movimiento, una historia como la que Jorge García ha hecho, por ejemplo, con la Filosofía Analítica*” (PDF, 287).

El desarrollo del filósofo continúa sugiriendo una cierta rítmica del proceso. Por un lado, refiere al año 1971 y al Simposio «América como problema» (del que fue presidente) en el seno del II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba, como un hito; pero lo hace sin énfasis “*según se ha dicho tuvo sus primeras manifestaciones*” (PDF, 287). Por el contrario, es al año 1973 al que confiere porte decisivo: “*De todos modos fuer a partir de 1973 que tomó verdaderamente cuerpo*” (PDF, 287). A esta secuencia temporal, Roig le añade otra espacial, de particularísima

---

<sup>20</sup> Este perfil será acentuado más adelante en la entrevista: “El movimiento no se reduce a un solo nombre sino a decenas o más”. “La heterogeneidad de los filósofos que confluyeron en el proyecto de Filosofía de la Liberación” (PDF, 287)

relevancia para nuestro estudio: *“Tuvo resonancia casi inmediata a nivel continental”, “las ideas liberacionistas formaban parte, aunque no desarrolladas, de la Teoría de la dependencia”* (PDF, 287). El proceso, por consiguiente, no es entendido como el de un movimiento argentino monopólico del liberacionismo que luego se latinoamericanizó, sino como una dinámica en que un amplio espectro de búsquedas continentales entró en sinergia con un movimiento filosófico con el cual otros pensadores latinoamericanos de la disciplina encontraron equivalencias, se reconocieron en su novedad y desde el cual potenciaron sus trayectorias. Roig pone como ejemplos de esta combinación entre simultaneidad y reconocimiento de la originalidad de los desarrollos argentinos, la visita de Leopoldo Zea a Mendoza y los trabajos de Salazar Bondy en Perú.<sup>21</sup>

El relato de Roig se orienta, luego, a desplegar la complejidad del movimiento liberacionista argentino y a dar cuenta de su diversidad y conflictividad, ubicándose a sí mismo en una de sus modalidades y diferenciándose de otras. Comencemos por la auto-caracterización que ofrece sobre su pertenencia: *“Por lo que a mí respecta, puedo decir que tuve una participación decidida, como los demás colegas, pero que mantuve celosamente cierta independencia de criterio”* (PDF, 287). Esto conllevará luego que él mismo y otros protagonistas de los inicios decidieran *“seguir luchando en favor de la liberación, pero al margen de la Filosofía de la Liberación, a la que no veíamos coherencia doctrinal”* (PDF, 288). Dicho en otros términos, Roig se decanta en favor de un trabajo filosófico *para* la liberación, marcando una diferencia teórica con la filosofía *de* la liberación (PDF, 293).

Una modulación ulterior en este trayecto, es la que resulta de su análisis de las ambigüedades y discrepancias que marcarían “muy pronto” un “estallido” de diferencias. El registro explosivo retorna, pero ahora para caracterizar las tensiones internas. Aceptando la importancia de las divergencias teóricas, Roig acentúa las que surgieron de la praxis. Las agrupo en cinco frentes.

a) Una divergencia clave se relaciona con la concepción de la función de la filosofía. Roig la explicita por medio de un neto desmarque: *“Nunca estuve poseído del espíritu por momentos mesiánico*

---

<sup>21</sup> “Recuerdo una visita de Leopoldo Zea a Mendoza para conocer esta nueva filosofía, que estaba saliendo y encontró en Mendoza que ésa era también su filosofía. Y añadiría yo que con justa razón porque Zea se había estado planteando temas equivalentes, a la par de Augusto Salazar Bondy.” (PDF, 287)



*de algunos que se habían posesionado de su papel de «liberadores»*” (PDF, 287). La que estaba en juego, para el entrevistado, era un posicionamiento filosófico respecto de la comprensión de la función de la disciplina. “Importante pero humilde” para él, “salvadora” para otros.

b) Una segunda diferenciación tiene que ver con la cuestión del papel del cristianismo y de los cristianos en el proceso. Las raíces teológicas y el protagonismo de los católicos vanguardistas (incluidos sacerdotes y religiosos) son, para Roig, datos ineludibles para el análisis del surgimiento del movimiento. La cuestión reside, sin embargo, en el tipo de movilización que hicieron tanto de la teología como de la filosofía de la liberación. Para algunos, sostiene el mendocino, fue un arma sincera de lucha y de desprendimiento respecto de una iglesia comprometida con la opresión y de un dios represivo. Pero otros *“acabaron empleando su Filosofía y su Teología liberacionistas, para fundar o refundar oscuras doctrinas místico-telúricas”* (PDF, 289); reemplazando la justicia por la caridad y aplanando la liberación a lo aceptable por el sistema vigente. El termómetro de esta operación esterilizadora es, para Roig, que sus cultores terminaron en *“un claro acercamiento a las fuerzas represivas, con actitudes que no disimulaban simpatías abiertamente reaccionarias.”* (PDF, 289) Más aún, devenido el golpe genocida, *“esos «filósofos» se integraron cómodamente en el sistema.”* (PDF, 289) En una aclaración que permite desentrañar una posible alusión a Juan Carlos Scannone, Carlos Cullen y Mario Casalla, dice: *“ya no hablaron de «liberación» sino de «sabiduría popular», del «núcleo mítico-popular», etc. y todo ello dentro de un irracionalismo que invocaba la «tierra» como principio regenerador.”* (PDF, 289) Toda esta vertiente es explícitamente vinculada con la inspiración de Rodolfo Kusch: *“Un ensayista al que declararon como el filósofo más grande que ha tenido la Argentina”* (PDF, 289). Reemplazando la liberación por la sabiduría popular estos “liberadores” convivieron con la represión sin ser reprimidos. Por el contrario *“a los «liberadores» que se mantuvieron en la liberación nos les quedo otra «opción» que expatriarse.”* (PDF, 289)

c) Un tercer conflicto se liga con el marxismo. Para Roig, se trata de una discrepancia interna presente desde el comienzo mismo del movimiento, pero que desplegará toda su potencia disruptiva con en los años siguientes. El “nosotros” en el que Roig se ubica, es caracterizado por una apertura al marxismo vía existencialismo francés y escuela de Frankfurt, pero

haciendo eje en lo social y político más que en lo ontológico. Esta posición intelectual estaba estrechamente ligada a una doble toma de posición. Por un lado, “*no entendíamos la Filosofía de la Liberación como una tercera posición entre capitalismo y marxismo*” (PDF, 290) Por otro, las posiciones antiimperialistas que sostenían junto con el resto de los participantes eran movilizadas de una manera que los desmarcaba. Los “indicadores” eran muy concretos. En la Guerra Fría había que elegir entre los contendientes oponiéndose a la política norteamericana y no había dudas en el firme apoyo a la revolución cubana. El “ellos” respecto del que Roig discrepa, por tanto, hacía del marxismo un interlocutor inviable y un antagonista inevitable. Movilizando elementos de la tradición cristiana, consideraban a la filosofía de la liberación como una tercera posición entre el liberalismo y el marxismo (ambos vistos como anticristianos). Este tercerismo, además, desembocaba en una manera de comprender una categoría clave del marxismo y de la tradición filosófica: la *dialéctica*. Para esta parte del movimiento (las ana-dialéctica de Enrique Dussel es explícitamente mencionada) el cuestionamiento a la dialéctica era una parte nodal de la filosofía de la liberación. Entendida como inevitablemente ligada a la totalidad cerrada del centro, debía ser horadada y superada desde la alteridad excluida y dependiente.

d) Un cuarto conflicto se liga con la constelación *peronismo/pueblo/sujeto histórico*. Para el primer componente, la diferenciación *nosotros/ellos* cambia su composición respecto del punto anterior. El grupo en que Roig se involucra entendía al peronismo como un cauce al que “*aceptábamos como regla de juego, no como militancia partidaria*” (PDF, 290). El “ellos” se caracteriza por un involucramiento partidario en el peronismo, particularmente en sus “derechas”. La consecuencia de esta diferencia de concepción es, para el entrevistado, clave, ya que desembocaba en la comprensión misma de los alcances de la *liberación*. Restringida a nacional por los segundos y ampliada a lo social por los primeros, terminó por funcionar como criterio de ortodoxia y como causa de agresión: “*fuimos lógicamente acusados de «infiltrados», miembros de la Internacional Trotskista y otras cosas por el estilo y, por supuesto, expulsados y perseguidos.*” (PDF, 290)

Solicitado por Fernet, Roig amplía otro aspecto de la constelación, “*la enorme dificultad de la palabra «pueblo» dentro de Filosofía de la Liberación.*” (PDF, 290) Lo laborioso de la cuestión

repercute en lo sinuoso del relato del mendocino. Como si se tratara de una batalla estratégicamente sofisticada, Roig habla de “frentes” con los que hubo que lidiar. Para empezar, había que decodificar filosóficamente dos vertientes muy distintas de la categoría “pueblo”. En una dirección, la palabra era activamente movilizada por el discurso oficial de Perón y del peronismo gobernante, en un uso juzgado por el entrevistado como populista y demagógico. Esto generó una primera división al interior del grupo, entre quienes adoptaron una posición continuista y encuadrada con el uso oficial convirtiéndolo en insumo filosófico y aquellos que cuestionaban esta apropiación con distinto grado de radicalidad. Pero el problema, para Roig, no se agotaba allí, ya que “pueblo” se refería también a una *“fuerza difícil de definir, pero palpable”*, al punto que *“se le escapaba de las manos al propio conductor”*; era una realidad que *“había crecido y jugaba un papel político real.”* (PDF, 291) La tramitación filosófica de esta realidad proteica y de aprehensión espinosa, generó otro tipo de debates al interior del movimiento, donde las posiciones del entrevistado y las de Horacio Cerutti Guldberg<sup>22</sup> se confrontaron con las de Enrique Dussel.

Finalmente, solicitado por la pregunta de Fonet, Roig aborda la cuestión del pueblo como *sujeto histórico*, estableciendo una nueva diferenciación respecto de otros miembros del movimiento. No obstante, el señalamiento no apunta tanto al hecho de considerar al pueblo como sujeto histórico-con lo que Roig coincide- cuanto al estatuto que algunos participantes del grupo atribuyen al filósofo. El entrevistado es enérgico en este punto: *“no es tarea del filósofo asumir la voz del oprimido y hablar por él”* (PDF, 292). No es un formulador sino un reformulador. No es vocero sino intérprete desde la filosofía. No es una palabra que reemplaza sino una que acompaña. El filósofo se inmerge en una praxis colectiva que le infunde *“orientación teórica a nuestra «praxis teórica».”* (PDF, 292) En lo que hace a la concepción de pueblo, Roig se decanta decididamente por la visión martiana:

“¿Quién es el pueblo? Voy a contestar con palabras de José Martí, «es el hombre natural, indignado y fuerte» que quiebra las verdades de nuestros libros, de nuestras instituciones. Es sin duda un hombre oprimido, pero también y esto tal vez sea lo más definitorio, siguiendo la inspiración martiana, es un hombre emergente.” (PDF, 292)

---

<sup>22</sup> La polémica Cerutti-Dussel no es retomada por la entrevista, pero puede verse en:

e) Las diferencias con Enrique Dussel

Roig deriva la cuestión de los debates en torno a la noción de “pueblo” hacia la discusión Cerutti-Dussel, para entrar luego de lleno a abordar las diferencias que tiene con este último.<sup>23</sup> En este punto, el entrevistado apunta hacia tres nudos.

El primero reside en la forma de articular la filosofía europea con la latinoamericana, particularmente en lo que hace a la recepción de Hegel. El entrevistado, por su parte, sostiene que ha concedido a ambas vertientes “el mismo peso”, mientras que Dussel se decantaría por una posición de exterioridad respecto de la tradición filosófica universal, escorándose hacia el polo latinoamericano de la dupla. Como consecuencia de ello, la relectura de Hegel desde América Latina que propone no conlleva “desplazar la dialéctica en favor de la analéctica”, ni “declarara a ésta como el coronamiento de aquella” (PDF, 291), con lo que pone en cuestión la categoría de alteridad, clave en el análisis dusseliano.

El segundo nudo al que Roig apunta tiene que ver con la historicidad de América Latina. Dussel, en razón de su tendencia a desenfatar el pasado latinoamericano, terminaría por coincidir con el *dictum* hegeliano “América es el país del porvenir. Lo que ha tenido lugar en el Nuevo Mundo hasta el presente es sólo un eco del Viejo Mundo —la expresión de una Vida ajena...” La exterioridad y la analéctica terminarían por adelgazar la densidad histórica latinoamericana. Para Roig, solo una fuerte insistencia en la historicidad, como la que él postula, habilita una crítica a Hegel. Sin espesor histórico no hay liberación posible.

El tercer nudo son las mediaciones. Aquí, la crítica de Roig no se limita al período inicial del movimiento, sino que se amplía a la trayectoria posterior de Dussel: “siempre he pensado que una de las falencias más serias de su posición...se encuentra en una tendencia a olvidar la presencia de las mediaciones, de donde creo que nace en buena medida la debilidad de su discurso...Hay en él una tendencia a caer en la tentación angélica” (PDF, 292). Las nociones de “rostro” o “cara a cara”, a las que Roig otorga el estatuto de intuiciones místicas, conllevarían la ilusión de

---

<sup>23</sup> Roig aporta una referencia importante para comprender este aspecto de la cuestión, el trabajo de Gregor SAUERWALD, “Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung: Ein Beitrag Zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit europäischem Denken”, *Hegel Studien* vol. 20 (1985) 221-245.

“instalarse ante el otro sin más”. El intento dusseliano más tardío de poner a los lectores frente a “Marx mismo”, sería un nuevo pliegue de esta dirección de fondo.

Sin embargo, entre los dos primeros nudos y el tercero, el relato de Roig introduce un comentario al que considero relevante: *“Por cierto que Dussel no es un filósofo improductivo y hasta pienso que las críticas hasta le han inyectado más vitalidad de la que siempre ha tenido.”* (PDF, 292) Además del reconocimiento filosófico y personal implicado-como si se tratara de un tipo de interlocutor diverso a los otros del movimiento- parece indicar que las críticas recibidas por Dussel respecto de los dos primeros nudos hubieran tenido una mejor acogida y elaboración en su obra, en comparación con el tercero, que habría seguido impregnando su quehacer filosófico.

## **5.2. Explosión, ruptura y continuidad (Dussel, 2001)**

El último relato seleccionado es un prólogo escrito por Enrique Dussel para un libro sobre su pensamiento. Encabezado solemnemente por el doble apellido Dussel Ambrosini, está fechado en 2001 y ubicado en Bangalore (India).<sup>24</sup> Estos datos escuetos ofrecen indicios valiosos para su contextualización.

La indicación espacio-temporal, en efecto, nos conduce a la participación del mendocino en el IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural en torno al tema: «Interacción y Asimetría entre las Culturas en el Contexto de la Globalización» (Bangalore, 16 al 21 de setiembre de 2001)<sup>25</sup> donde Dussel expuso la ponencia: *“La jerarquía del poder en el diálogo de las culturas.”* En una coincidencia reveladora con el relato de Roig, este evento estuvo coordinado por Raúl Fonet-Betancourt en su condición de director del Instituto de Misionología Missio de Aachen, institución patrocinadora del congreso junto con el *Shanthi Sadhaba Research Institute* de Bangalore. Las redes de la filosofía intercultural y el trabajo filosófico y organizativo de Fonet, en efecto, fungieron muchas veces como espacios para much@s filósof@s de la liberación en los años '90 e inicios del siglo XXI, posibilitando un

<sup>24</sup> Enrique DUSSEL, “Prólogo”, en: Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada, 2003, 9-13 (en adelante PED)

<sup>25</sup> Para una mirada panorámica del evento se puede ver: Diana DE VALLESCAR PALANCA, “Proyectos de mundos alternativos. Interacción y asimetría entre las culturas”, *Polylog. Foro para filosofía intercultural* n° 3 (2001) [<http://agd.polylog.org/3/rvd-es.htm>]

intercambio productivo con otras vertientes latinoamericanas de trabajo y, en algunos casos, dando origen a una vertiente liberadora-intercultural.<sup>26</sup>

El hecho de ser un prólogo a un libro sobre su pensamiento abre otras pistas. El texto se publica finalmente en 2003 y tiene por autor a Pedro Enrique García Ruiz.<sup>27</sup> Con raíces tempranas en sus inquietudes investigativas, el libro se propone desentrañar “las fuentes filosóficas que inspiraron su pensamiento” distendiendo la mirada hacia la totalidad de la trayectoria intelectual de Dussel. Para ello propone una secuencia en tres capítulos: 1) Antropología filosófica y visiones del mundo: Acceso hermenéutico al ser de América Latina; 2) Primeros pasos hacia una filosofía de la liberación; 3) Aproximación a la filosofía de la liberación. La hipótesis de lectura que García Ruíz moviliza es clara desde el principio:

“El pensamiento filosófico de Enrique Dussel tiene una trayectoria que me gustaría llamar «discontinua»: en él hay grandes cambios o «rupturas» y, a su vez, se mantienen temas, categorías, pero con significados nuevos. Hay temas centrales que seguirán presentes aun después de un cambio radical. Con esto se quiere indicar la siguiente tesis: no hay en el pensamiento de Dussel una evolución homogénea en el sentido de que lo escrito por él hace treinta años tuviera incoados los elementos de su filosofía de la liberación, problemática que se le presentará únicamente a finales de los años sesenta”<sup>28</sup>

El estatuto que el prologado otorga al prologuista es el de mentor, referente y filósofo creador. La dedicación de un parte considerable de su trayectoria al pensamiento del mendocino, la publicación misma del libro, la dedicatoria de la publicación “*con admiración y cariño*” y la solicitud de un prólogo suyo son indicadores elocuentes.

Las pistas continúan si, ahora, nos ubicamos del lado del prologuista. Dussel considera a García Ruiz como amigo, discípulo y neo colega, y al texto prologado como

---

<sup>26</sup> Tal es el caso de filósofas como Alcira Bonilla. Cfr. Daniela GODOY, “Reflexiones desde una filosofía intercultural y liberadora Nuestramericana. Entrevista a la filósofa Alcira Bonilla”, *Cuadernos del CEL* vol. II nº 3 (2017) 131-146.

<sup>27</sup> Pedro Enrique García Ruiz es licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana y maestro y doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó estudios posdoctorales en la Universidad Complutense de Madrid y en Instituto de Investigaciones Filológicas. Es profesor en el Colegio de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y miembro del Sistema Nacional de Investigadores mexicano. Además de su trabajo sobre la historia del pensamiento latinoamericano, se ha especializado en la filosofía moral contemporánea y en las relaciones entre fenomenología y hermenéutica. Otras obras más recientes a tener en cuenta son: *Situando al otro. Subjetividad, alteridad y ética* (2016) y *El nudo del mundo. Subjetividad y ontología de la primera persona* (2017).

<sup>28</sup> Pedro Enrique GARCÍA RUIZ, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Driada, 2003, p. 19.

“magnífica obra de un novel filósofo mexicano”, dado que supo leer su obra “como pocos” gracias a su condición de “filósofo periférico”. Si a esto le sumamos la disponibilidad del libro en la página oficial de Dussel, todo habla en favor de una relación de discipulado en trance de habilitar una trayectoria propia en clave de continuidad inteligente y creativa.

Por fin, una última pista emerge del estatuto que Dussel atribuye a su prólogo. Dada la calidad de la obra, el mendocino descarta escribir una introducción. Y, visto que él mismo es el “objeto de estudio”, considera que lo pertinente es abordar “el núcleo de su hipótesis investigativa”, anteriormente citada. Como fruto de estas elecciones, el relato de Dussel es una auto-interpretación de su trayectoria intelectual en debate amistoso y crítico con la clave de lectura de García Ruíz.

El valor del texto de Dussel como auto-interpretación de su itinerario haría posible diversos análisis. Aquí me focalizo en lo que es pertinente para el estudio, es decir, los rasgos, terminología y metáforas con los que el mendocino caracteriza los inicios del movimiento liberacionista. En este sentido, detecto dos indicaciones. Una es la clave de lectura general con la que Dussel discute la interpretación dominada por la dupla *ruptura-continuidad* de García Ruíz. Otra, las referencias explícitas a los comienzos.

a) El prólogo dusseliano entra de lleno en materia sosteniendo la insuficiencia, para dar cuenta de su trayectoria intelectual, del simple recurso a la dupla *ruptura-continuidad*. Ambos componentes de la díada han de ser sofisticados y relacionados de maneras complejas si se quiere que estén a la altura de su tarea.

Antes que nada, Dussel precisa las nociones e indica en qué sentido pueden ser viables. *Ruptura* lo es siempre y cuando señale “*un momento evolutivo de apertura a una nueva problemática.*” (PED, 10) Deja de serlo si hace ininteligible la *continuidad*, si no es capaz de “*enmarcarse en el proceso de un pensamiento que va desarrollándose, y en cambio iría como saltando eclécticamente de un tema a otro y hasta con contradicciones inexplicables.*” (PED, 10)

Luego pasa tematizar filosóficamente los términos de la dupla y su vínculo. El *dictum* del fenomenólogo francés Alphonse de Waelhens-tantas veces movilizado por el mendocino- concentra el meollo de la reflexión: “*la filosofía se ocupa de lo no filosófico*”. La biografía intersubjetivamente tramada e históricamente situada goza de excedencia respecto

del discurso filosófico. Es su fuente, es más abarcativa, es la que le surte las motivaciones y temas que lo orientan. Sólo desde esta llave interpretativa, sostiene Dussel, las rupturas y continuidades de su trayectoria filosófica se harán inteligibles. Dicho en otras palabras, las motivaciones vitales (existenciales, políticas, sociales y biográficas) son el hilo conductor, la “continuidad sustantiva” de su trayectoria, las que tejen la coherencia de la trama, la “experiencia sustantiva de fondo”. El discurso filosófico, en cambio, no siempre está a la altura de la “acumulación novedosa de experiencias de vida”; o puede estarlo durante un trecho para fracasar luego. Por tanteos, busca expresar la experiencia vital y *“encuentra en cada momento modos discursivos (puede ser la escolástica renovada, Heidegger, Levinas o Marx) que permiten expresar evolutivamente mejor lo que se intenta decir.”* (PED, 11) Las rupturas filosóficas, por tanto, están impulsadas por la exigencia de poner a la disciplina a la altura de la vida.

“Hablar de «rupturas» puede ser adecuado, pero de «rupturas» filosóficas desde una «continuidad» de un proyecto existencial que tiene como punto de partida la realidad histórica, que va evolucionando, y no en el mismo discurso filosófico.” (PED, 11)

Desde este abordaje, la auto-interpretación de Dussel hace emerger dos motivaciones de fondo en las que hace descansar la potencia de continuidad y el insistente acicate para las rupturas. La primera de ellas es el *sentir del pueblo latinoamericano*. En los primeros años de su producción Dussel expresa filosóficamente este con-sentir trabajando en torno a la cuestión del olvido/encubrimiento de América Latina en la historia, escudriñando categorías y dinámicas filosóficas capaces de consolidar su afirmación, su emergencia. Pero hacia finales de los años '60 esta exigencia y estas mediaciones filosóficas resultaron insuficientes, toda vez que la opresión pasó a exigir al con-sentimiento una nueva modulación: la necesidad de su liberación.

La segunda motivación de fondo es el *compromiso por el pobre*. Para mostrar su pregnancia se retrotrae sus compromisos sociales adolescentes, a su conocimiento de los barrios periféricos mendocinos como estudiante universitario y al epígrafe de su tesis doctoral en filosofía con la cita evangélica “Bienaventurados los pobres”. Pero será a la experiencia palestina (1959-1961) a la que Dussel atribuirá una densidad experiencial decisiva, traducida en una exigencia intelectual: repensar la historia desde los pobres, replantear la tradición filosófica desde la concepción semita de la existencia.



A la luz de esta primera consideración, tenemos un primer resultado en cuanto a la caracterización de los inicios del movimiento liberador en la Argentina. Dussel lo entiende, en lo que a su trabajo respecta, como un hito en el que el discurso filosófico encontró los instrumentos disciplinares capaces de dar cuenta del sentir del pueblo latinoamericano y del compromiso con el pobre a las alturas de las exigencias históricas de un tiempo desafiante.

b) A esta caracterización general, hay que añadir una referencia explícita de Dussel a los comienzos:

“Cuando leí *Totalité et Infini* de Levinas a finales de 1969 y comienzos de 1970, habiendo ya escrito los dos primeros capítulos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que intentaban expresar una «ética ontológica», y habiendo leído con cuidado la obra de Hegel y de Heidegger, de una manera muy estricta, completa y en su lengua original durante años, y encontrándonos en un proceso de lucha contra la dictadura militar en Argentina (que daban a la «Totalidad» y al «estado de guerra» levinasiano una dramática actualidad), fue como una explosión. Comprendí de inmediato su importancia y logré instantáneamente expresar filosóficamente la antigua experiencia del trabajo entre oprimidos palestinos en Israel, mi pueblo latinoamericano oprimido en analogía con el holocausto judío bajo el nazismo.” (PED, 11-12)

Este fragmento es una versión concentrada de un relato que Dussel activará ante los más variados auditorios-aquí expuesto como corolario de su concepción de la relación vida/filosofía apenas desarrollada- al que podría caratularse como *la explosión Levinas*; y que constituye una pieza central en la auto-caracterización dusseliana de los comienzos del movimiento liberacionista. Lo que aquí intento es desplegarla desde la trama interpretativa en la que el autor la inserta.

El texto comienza con una referencia muy frecuente en los relatos de auto-interpretación de trayectorias intelectuales; esto es, el impacto explosivo y conmocionante de la lectura de un libro. La dinámica rupturista del acontecimiento se reduplica luego con la mención de los efectos de lectura: “*comprendí de inmediato su importancia*”, “*logré instantáneamente*” expresar filosóficamente las dos motivaciones de fondo. Explosión, por tanto, indica aquí tanto lo que el texto levinasiano produce como lo que el mismo habilita (aspecto que termina por ser dominante).

Sin embargo, el relato ofrece otras indicaciones que tematizan el efecto explosivo más en clave continuista que rupturista. En efecto, Dussel aclara que la lectura disruptiva de *Totalidad e infinito* tuvo como condición de posibilidad su obra anterior y lo que estaba escribiendo en ese momento (la redacción de una Ética propia, la lectura densa y prolongada de Hegel y Heidegger) y la presión del desafío histórico (lucha contra la dictadura militar 1966-1973). *Totalidad e infinito* pudo ser explosivo porque había una masa crítica capaz de recibir la ignición. Levinas pudo ser disruptivo porque “*era la posibilidad de expresar algo que necesitaba producir como discurso filosófico y que no sabía «cómo».*” (PED, 12) La entidad de la ruptura no es aprehensible sin la profundidad de la continuidad. La novedad consiste en volver a decir, en un nuevo horizonte hermenéutico, lo que antes había expresado las motivaciones de fondo, pero había dejado de hacerlo. Este intento explicativo, sin embargo, no se limita a dar cuenta de los comienzos del «polo» liberacionista, sino que Dussel lo traspondrá a otros momentos de su trayectoria intelectual. Si gracias a Levinas se pudo ir con Heidegger más allá de Heidegger respondiendo a las motivaciones de fondo en coordenadas sociopolíticas precisa, gracias a Marx puso ir con Levinas, más allá de Levinas (y contra su propia opinión). La llave interpretativa se hace, aquí, nuevamente diáfana: “*Ante la miseria latinoamericana era necesaria una filosofía con mejor andamiaje categorial económico.*” (PED, 12)

La vigencia de la dupla *ruptura-novedad*, luego de estas aclaraciones, se hace muy difícil; por lo que Dussel se ve obligado a recurrir a torsiones terminológicas como “continuidad homogénea con muchas novedades”, “crecimiento de un discurso que pasa de insatisfactorio a satisfactorio”, “¿Ruptura? o ¿redescubrimiento desde un «nuevo horizonte hermenéutico»?” (PED, 13)

## CONCLUSIONES GENERALES

El pasaje de un análisis por separado de los relatos seleccionados a una lectura de conjunto de su caracterización del proceso de surgimiento del «polo argentino» de la Filosofía de la Liberación requiere de dispositivo capaz de dar el salto de escala sin aplanar la doble peculiaridad de las diversas voces y de la distanciación progresiva respecto del año/hito 1971. Para ello, movilizo un tríptico de nociones. La primera de ellas es la de *constelaciones*. Se trata

de organizar el material en torno agrupamientos de categorías, motivos y metáforas que giran alrededor de un foco en una dinámica de geometría variable. En este caso, propongo dos: *novedad e intervención filosófica*. La segunda noción es la de *voces*. Con ella se quiere dar cuenta de las diversas interpretaciones dentro del “nosotros” que, expresadas con un nombre propio, no indican solo la postura de sujetos individuales sino tendencias de análisis y valoración compartidas con otros actores. Así la denominación «Dussel», «Roig» que propongo para este caso, no implica que lo que se dice de cuenta acabada de posiciones individuales de dichos autores, sino que, expresadas por su mediación, explicitan posturas representativas de un “nosotros dentro del nosotros”, en el marco de disputas y conflictos por la interpretación. La tercera es la de *efecto de distanciamiento*. Se trata de poner de relieve la modulación que constelaciones y voces adquieren a medida que el relato se aleja del año/evento propuesto como inicio. En cada punto, las tres nociones se entrelazan de diverso modo.

#### 1/ La constelación “novedad”

Los relatos convergen nítidamente en caracterizar al surgimiento como *novedad*. En torno suyo, emerge un abanico de asociaciones, categorías y metáforas. Para empezar, están impregnados de una suerte de *atmósfera inaugural*. Los protagonistas se conciben a sí mismos como parte de un “nosotros” filosófico fundador, iniciador, creador; y a América Latina como humus, condición de posibilidad y horizonte hermenéutico de lo que adviene. El adjetivo *nuevo* empapa sucesivamente a las más diversas categorías: *nuevo momento, nueva filosofía, nuevo modo de comunicación*. Los acontecimientos vividos, los libros leídos, los descubrimientos realizados, el interés despertado, los textos publicados se organizan en un relato en el que fungen como hitos de un movimiento potente. Entre otras notas relevantes para el proyecto de investigación en el que este trabajo se inserta, los relatos confirman tres elementos propuestos como claves heurísticas: la importancia del año 1971, la caracterización del año 1973 como momento de cierta plenitud del nosotros liberacionista y la condición de 1975 como punto álgido de la conflictividad interna y externa del movimiento, así como de la desorganización del «polo argentino» y la traslación de su rol protagónico en el conjunto latinoamericano.

La condición inaugural del proceso, además, conlleva novedad en el plano de los actores que lo protagonizan. Giros como *jóvenes filósofos en búsqueda y generación que irrumpe* son frecuentes. La asociación con la juventud y la agrupación en términos generacionales refuerzan la idea de lo nuevo vía el recurso a repertorios ampliamente disponibles en la tradición intelectual latinoamericana, con autores legitimadores detrás y con sólida capacidad de interpelación. Lo nuevo, por otro lado, emerge también en los *géneros literarios* de los relatos. Prólogos programáticos, manifiestos, obras colectivas, tomas de postura generacionales, entrevistas a fundadores, ponen de relieve, por momentos con acentos épicos, el carácter novedoso que se atribuyen y que le es reconocido.

Establecida esta categorización englobante, la pregunta se especifica: ¿Qué tipo de novedad se atribuye al movimiento? Dos son los motivos más activados. Por un lado, se trataría de una *irrupción*. Lo nuevo no se explica acabadamente por lo dado, lo que surge torsiona lo existente. Hay algo del orden de lo inesperado, de lo sorprendente que conmociona a sus propios actores, que los arrastra a cambios decisivos y los pone ante una opción histórica. En esta línea varios de los relatos van a subrayar la importancia de Mendoza, Santa Fe y Córdoba como nodos decisivos de la red del “nosotros” liberacionista. Con esta apelación a la condición periférica y conservadora de la situacionalidad de partida, el carácter irruptivo-inesperado se acentúa. El nacimiento no se dio en los tradicionales centros porteños, sino que desembarcó en ellos.

Por otro lado, es frecuente la apelación a la metáfora “*explosión*”, que tracciona la interpretación hacia la *disrupción*. Lo que emerge desarregla, hace saltar, desorganiza, rompe, interrumpe. Este movimiento se expresará en una rica cadena categorial y metafórica: conversión ética, política, filosófica; relectura crítica de la tradición filosófica (en muchos casos vía el recurso a la noción heideggeriana “destrucción”) y exigencia de creación de categorías y métodos; transformación de la academia filosófica y de la enseñanza universitaria; nuevos posicionamientos de la disciplina filosófica en el campo de los saberes y de los compromisos históricos.

La enfatización de la convergencia de esta primera aproximación requiere ahora de la complejización que habilita el recurso a las otras dos nociones adelantadas en la introducción. Comencemos por las “voces”. La secuencia *novedad, irrupción, explosión/ disrupción*

toma en la “voz Dussel” una tonalidad definida. El movimiento liberacionista es nuevo, irruptivo y disruptivo en el sentido de la “larga duración” y es inédito tanto a escala latinoamericana como internacional. Un tal estatuto de novedad conlleva un desmarque radical respecto de lo anterior y una creatividad que se active en los campos más diversos. Una ruptura de este calibre supone adoptar una actitud ético-política de denuncia, desafiliación, desalienación, que compromete a la totalidad de la trayectoria vital. Las posiciones que no estén a la altura de tal exigencia tienden a calificarse de complicidad y cada nueva exigencia histórica supondrá una renovación de la apuesta. El trabajo intelectual adquiere un estatuto coherente con esta inauguración, generando proyectos de gran calibre, capaces de desarticular sentidos comunes cotidianos y académicos largamente arraigados. El “nosotros” liberacionista, si quiere estar a la altura de estos desafíos, tendrá que expandir, en cada nuevo horizonte histórico e intelectual, esta potencia de novedad, irrupción y disruptión; aun a costa de desmarcarse de algunos de sus miembros.

La voz “Roig”, por su parte, tiende a subrayar la vinculación del movimiento liberacionista con otras instancias, pasadas y presentes, del campo político, intelectual y filosófico, tanto en el plano nacional como en el latinoamericano y mundial. La novedad, irrupción y explosión del liberacionismo no se basa en la exterioridad de su ubicación ni en el exotismo de sus categorías sino en su capacidad situada de articularse con lo mejor de las tradiciones críticas internacionales. Por otro lado, enfatiza en las condiciones de posibilidad de las novedades, irrupciones y rupturas, señalando vínculos con tradiciones argentinas, latinoamericanas antecedentes y reivindicando la historia larga de las ideas latinoamericanas en su potencial liberador.

Una última consideración tiene que ver con el distanciamiento de los relatos respecto del año/evento 1971. Siguiendo la secuencia son detectables tres desplazamientos. Antes que nada, la distancia hermenéutica no desdibuja la reivindicación de novedad, irrupción y explosión, si bien la modula de diversos modos. Además, hay una creciente puesta en relieve de las diferencias y de los conflictos al interior del “nosotros” liberacionista. Tomas de postura, debates, surgimiento de “ellos” dentro del “nosotros” y descalificaciones se hacen sentir con mayor intensidad al calor de diversas circunstancias históricas; donde los posicionamientos político-filosóficos y los exilios juegan un papel central. Finalmente, los

relatos desde la mayor distancia dejan ver una escisión en el movimiento inicial. Mientras que la “voz Roig” hace intervenir la diferencia entre filosofía de la liberación (de la que se desmarca) y filosofía para la liberación (a la que adhiere), la “voz Dussel” reivindica la vigencia, potencia y amplitud del proceso iniciado en las cambiantes situacionalidades históricas y filosóficas.

## 2/ La constelación “intervención filosófica”

Los relatos analizados son insistentes en reivindicar que la novedad, irrupción y explosión que caracterizan al movimiento están en directa relación con la emergencia de una intervención *filosófica*. Protagonizado por filósofos profesionales insertos en la academia y en la docencia que se reunieron por serlo, se ve a sí mismo con una doble tarea. Por un lado, se trata de intervenir de manera novedosa en el propio campo disciplinar, releyendo críticamente la tradición occidental, gestando de manera no imitativa conceptualidades, abordajes y metódicas, tomando parte en los debates del campo y publicando textos especializados. Por otro, se busca repensar el lugar del filósofo y de la disciplina en el seno de los movimientos políticos, sociales y económicos latinoamericanos.

En esta línea, los relatos caracterizan la novedad del movimiento como un ensayo/apuesta de pensar filosóficamente América Latina, donde las preposiciones *desde, para, sobre, hacia, con y contra* indican las orientaciones y las nociones como *propio* o *auténtico* son recurrentes. Lo irruptivo-disruptivo del movimiento, por tanto, se juega en el intento de modular filosóficamente categorías como situación, dependencia, periferia, opresión, dominación, imperialismo, lucha, praxis de liberación o pueblo. El desmarque de los universalismos abstractos encubridores de subalternización, la exigencia de un pensar creador no imitativo y la ruptura con el ciclo de pensamientos cómplices con la opresión se tramitan en su espesor filosófico, yendo más allá de los abordajes de otras disciplinas. Por fin, sectores de la filosofía académica como la ética o la política son desplazados desde su condición de sectores especializados a horizontes de partida que conllevan pensamiento y compromiso.

La conjugación de la lectura desde las “voces” con la óptica de los distanciamientos tiene en esta constelación efectos interpretativos de gran calado. En primer lugar, la “voz

Roig” distanciada va a identificar como pertenecientes a la “voz Dussel” caracterizaciones que, en muchos análisis pertenecen al movimiento liberacionista como tal: exterioridad, totalidad cerrada, anadialéctica, pueblo. Esto conlleva la reivindicación de una vertiente del movimiento que tramita el liberacionismo sin recurrir a ninguna de estas nociones. Una contrastación documental de esta pretensión debería llevar a nuestro proyecto a investigar las marcas textuales de esta elaboración presentes en textos del período 1971-1975. En segundo lugar, la contraposición entre las dos voces pone en un plano destacado una constelación de problemas filosóficos de máxima importancia: el estatuto de lo latinoamericano en la filosofía y el estatuto de la filosofía en/desde América Latina. La cuestión del marxismo en la praxis y la reflexión liberacionista. La validez o no de un frente común filosófico.