

DESPLAZAMIENTOS PARADIGMÁTICOS EN LA FILOSOFÍA ARGENTINA

De la normalidad filosófica a la filosofía de la liberación

Bárbara Aguer-Lucía Belloro

Bárbara Aguer, se ha graduado de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es docente de las materias de *Ética* y *Problemas Especiales de Ética* de la carrera de Filosofía (UBA), co-coordinadora del proyecto "Filosofía en su Entorno" del Programa de Extensión Universitaria Filosofía y Territorio (FFyL, UBA). Es doctoranda en filosofía y becaria del CONICET por la Universidad Nacional de San Martín. Su tema de investigación explora, desde una analítica elaborada a partir de la filosofía de la liberación y la perspectiva descolonial, las transformaciones en las políticas de administración del tiempo y el espacio como modos de subjetivación durante el siglo XVI en el mundo andino colonial.

Lucía Belloro, se ha graduado de un Master de Historia - Estudios Latinoamericanos en París (IHEAL – Paris III Sorbonne-Nouvelle) y de un Master *Erasmus Mundus* de Filosofía Contemporánea (Toulouse Jean-Jaurès/FLUC, Coimbra). Es doctoranda contractual en Historia en el Centre de Recherches et de Documentations sur les Amériques (CREDA-UMR 7227) y está a cargo de los cursos de Metodología de la historia y de Historia contemporánea de América Latina en Paris III Sorbonne-Nouvelle. En los confines de la historia política y de la historia de la filosofía, su investigación doctoral se centra en el estudio de la consolidación de la disciplina filosófica en Argentina desde el prisma de los tres primeros congresos nacionales de filosofía.

I. INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio en el que nos proponemos realizar un recorrido por las principales tradiciones que forjaron la disciplina filosófica en la academia argentina durante la segunda mitad del siglo XX. En este caso en particular realizaremos un doble recorte de este ambicioso proyecto.

Por un lado, nos centraremos en dos paradigmas filosóficos específicos: el paradigma de la *normalidad filosófica* y el de la *filosofía de la liberación*. En este sentido, el acento estará puesto en reconstruir los movimientos institucionales y discursivos supuestos en la construcción del paradigma de la *normalidad* que tramó la emergencia de la profesionalización del campo de la filosofía entre los años 1930 y 1940 y su transformación durante la década de 1970 con la emergencia del movimiento de la *filosofía de la liberación*.

Por otro lado, en un segundo nivel de análisis, consideraremos otras dimensiones específicas para comprender los desplazamientos producidos entre estos paradigmas filosóficos: el *rol del/la filósofa/a*, la conformación del *sujeto filosófico*, la concepción de *práctica filosófica* y la *geopolítica del conocimiento* (Mignolo, 2010) que cada uno de ellos supone.

Recorremos la historia de la conformación de estos paradigmas prestando especial atención a estas dimensiones. Por *geopolítica del conocimiento* nos referimos al mapa que se configura a partir del lugar de enunciación de cada uno de los paradigmas: los modos, centros y agentes de la producción y de la circulación filosófica, la manera en que la disciplina se inscribe en un contexto más amplio, es decir las relaciones que se tejen entre el territorio filosófico y el “extra-filosófico”, etc. En este marco, consideramos que la figura del/la intelectual-filósofo/a ha funcionado en los distintos períodos como un puente entre el ámbito filosófico y el político; en este sentido, un análisis de la misma nos permitirá delinear una serie de continuidades y rupturas entre los paradigmas filosóficos y los proyectos políticos más amplios.

El interés de este análisis será poner de manifiesto la tensión que ha surgido entre la ponderación de un programa, como el de la *normalidad filosófica*, que reclama un proceso normal y autónomo del campo filosófico, y la ineludible relación de la producción filosófica con su contexto político y social. En este sentido, es importante señalar que la

heteronomía del pensar filosófico – idea que viene a resaltar el carácter condicionado y en situación de relación indisoluble del saber con otros espacios– es un rasgo de la producción filosófica latinoamericana que, años después, será visibilizada y reivindicada por los representantes de la *filosofía de la liberación*.

Para esto, en un primer momento nuestra mirada se posará en la noción de *normalidad filosófica* forjada por Francisco Romero a fin de analizar los alcances y supuestos que en ella se encuentran para dar cuenta, en un segundo momento, de los alcances y de las limitaciones de este paradigma en su articulación con el paradigma filosófico que lo sucedió, la ya mentada *filosofía de la liberación*. Estos dos momentos deberán permitirnos generar una sistematización de los desplazamientos que tramaron la relación entre estas dos tradiciones que, anticipamos, conviven hasta nuestros días en el campo heterogéneo de la filosofía de la Argentina actual.

II. EL PARADIGMA DE LA AUTONOMÍA FILOSÓFICA Y EL IDEAL DE EMANCIPACIÓN

§1

El paradigma de *la normalidad filosófica* ha sido consolidado por Francisco Romero¹ entre finales de 1930 y la década de 1950 y ha dominado gran parte de la historia de la filosofía latinoamericana. Desde los primeros artículos aparecidos en el periódico *La*

¹ Francisco Romero, de origen español, llega con trece años a la Argentina en 1904 –en plena reverberación del tenso y complejo festejo del centenario. Los cincuenta y ocho años que vive en el país coincidirán, entre otros, con el ascenso del yrigoyenismo (1928-1930), la década infame (1930-1943), el peronismo (1946/1952-1955), con el golpe de 1955, y con el gobierno de Frondizi. Romero no fue un intelectual abstraído de coyuntura política, con certera convicción (y acción) se posicionó en contra del yrigoyenismo y del peronismo, acompañando los golpes que se realizaron en contra del gobierno de los líderes de ambos movimientos, ejemplo de esto es su renuncia a sus cargos en la academia cuando Perón es electo presidente y su regreso luego del golpe del 55', en el que le ofrecen el cargo de Delegado Reorganizador de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y el de Director del Instituto de Filosofía (UBA). De este modo llega a posicionarse como un personaje central de la academia filosófica logrando llevar a cabo de modo excepcional su programa de *normalidad filosófica*. Véase Arturo ARDAO-Ángel CAPELLETTI (et alri), *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983.

*Nación*², el filósofo Francisco Romero (1981-1962) expresa y transmite no sólo el interés por un proyecto de filosofar latinoamericano, sino también por la reivindicación de la historia como condición necesaria para comprender el universo de la filosofía. Dos ideas que, a primera vista, serán retomadas años más tarde por el grupo de filósofos de la liberación al pregonar por una filosofía desde y para Latinoamérica. Sin embargo, como veremos, este paradigma de la normalidad revela una tensión insuperable con las filosofías de la liberación latinoamericanas.

Para poder acercarnos a la comprensión del programa filosófico que propone Romero debemos considerar que el aun joven campo disciplinar de la filosofía en Argentina durante las primeras décadas del siglo XX estaba organizado en torno a unos pocos centros educativos, entre los cuales la FFyL de la UBA jugó un rol predominante.

Las corrientes que primaban eran el positivismo³ y la filosofía de la religión⁴, y las cátedras estaban ocupadas fundamentalmente por científicos, abogados o teólogos (y en este caso el género masculino es correcto, no falsea a la realidad), pero no por filósofos o filósofas de formación o “profesión”.

Por los años de juventud de Romero comienzan a forjarse las reacciones críticas al positivismo. Si bien es posible rastrear desde principio de siglo voces disidentes del positivismo decimonónico, es luego de la visita de Ortega y Gasset en 1916 que la resistencia empieza a devenir movimiento, fortalecido desde la pluma de Saúl Taborda, Juan Luis Guerrero, Coriolano Alberini y Alejandro Korn, entre otros. Este último fue precisamente el maestro y mentor de Francisco Romero. Entre ellos toma forma una

² Más allá de una extensa lista de artículos publicados en la prensa, hacemos particular referencia a Francisco ROMERO, “La historia de la filosofía. Consideraciones básicas”, en: *La Nación*, 30 de diciembre 1934. Reproducido en Francisco ROMERO, *Sobre la historia de la filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 1943; “Sobre la filosofía en Iberoamérica”, en: *La Nación*, 29 de diciembre 1940. Para acercarse a su producción filosófica, se recomienda: *Filosofía de la Persona*, Buenos Aires, Losada, 1944; *Teoría del Hombre*, Buenos Aires, Losada, 1952.

³ Para un trabajo detallado sobre esta corriente en sus múltiples perspectivas, y tendientes a vindicar el compromiso que el positivismo en argentina sostuvo en torno a cuestiones pedagógicas, sociales, económicas; desde una vocación de contrastar en la empírea la validez de las doctrinas, se recomienda: Ricaurte SOLER, *El positivismo argentino, pensamiento filosófico y sociológico*, Panamá: Imprenta nacional, 1969; Berta PERELSTEIN, *Positivismo y Antipositivismo en la Argentina*, Buenos Aires, Procyon, 1952; Oscar TERÁN, *Historia de las Ideas en Argentina. Diez Lecciones iniciales, 1810-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, 127-227.

⁴ Para un detalle de las corrientes, nombres y problemas véase Luis FARRÉ. Celina LÉRTORA MENDOZA, *La Filosofía en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial docencia, 1981, 137-163.

amistad que comenzará en 1923, a partir de la cual Romero abandonará su carrera militar para dedicarse por completo a la filosofía. Amistad que le permitirá finalmente, suceder a Korn en la cátedra de *Gnoseología y Metafísica* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires⁵.

§2

El término *normalidad filosófica* aparece por primera vez acuñado por Romero en 1934⁶, en el marco de la conferencia que dio en el *PEN Club* el 15 de septiembre con motivo del homenaje a la visita de don Manuel García Morente a Buenos Aires. En este marco, Romero señala la importancia de que la filosofía en Argentina siga los pasos que había dado en la patria del homenajeado, de acuerdo a sus propias palabras, que la filosofía comience a ser comprendida:

“(…) como función científica, como trabajo y no como lujo o fiesta. (...) Lo que faltaba hasta hace poco en España, lo que acaso todavía falta entre nosotros, es lo que llamo ‘la normalidad filosófica’. Esto sucederá cuando grupos de estudiosos se ponen al trabajo resueltos a apropiarse de los resultados del esfuerzo anterior y a agregar, si son capaces, una partícula propia. Cuando no se espera una revelación repentina y sorprendente, porque se ha comprendido que no hay otra revelación filosófica que la que integran veinticinco siglos de indagación en torno a un puñado de termas capitales.”⁷

Años más tarde, en 1953, podemos encontrar una sistematización de las implicancias y objetivos de este programa filosófico en *Qué es la filosofía*⁸. Bajo esta noción, Romero expresa la madurez intelectual que se desarrolla en América Latina donde el ejercicio filosófico se ha vuelto corriente. Pero así mismo, con esta noción se trata de dar cuenta de los encauces disciplinares que la filosofía iberoamericana⁹ pone en práctica desde mediados

⁵ Si bien Romero hereda de Korn un profundo anticlericalismo y antipositivismo, las diferencias entre ambos serán considerablemente amplias. Entre ellas habría cuanto menos que señalar el interés y cercanía de Romero por la corriente fenomenológica (de corte trascendentalista y no existencial) que permite un acceso al mundo filosófico argentino de pensadores como Brentano, Husserl y Scheler.

⁶ Cfr. Francisco ROMERO, “Sobre la normalidad filosófica. Palabras a García Morente”, en: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, 129-137.

⁷ *Op. Cit.* p. 130-131.

⁸ Cf. Francisco ROMERO, *Qué es la filosofía*, Buenos Aires, Columba, 1953; Adriana BARRIONUEVO, “Normalidad, normatividad y normalización. Reinscripciones kantianas para nuevas historizaciones de Filosofía y Educación”, *Revista Sul-americana de Filosofia e Educação*, RESAFE n°14 (2010) 22-26.

⁹ Es interesante señalar la importancia del espacio iberoamericano en los años de la normalización romeriana. En efecto, la presencia de filósofos españoles en América –como Ortega y Gasset, Morente y Gaos, entre otros– será de una importancia primordial en la profesionalización del campo de saber tanto como en los

de la década de 1930 y que alcanzaría su punto de consagración en la década del 50. En un sentido práctico, el paradigma de la *normalidad* de la disciplina exige en esta evolución la fundación de nuevas instituciones académicas y el establecimiento de un intercambio fluido entre profesionales de la filosofía, es decir, la conformación de un campo filosófico en el que la filosofía se distinga – por sus instituciones, prácticas y producciones-, tanto de la teología como de las ciencias.

Por otra parte, una característica fundamental de esta práctica ‘normal’ de la filosofía en América Latina es la conexión directa entre la producción filosófica latinoamericana y la europea. Desde una comprensión de la filosofía como una disciplina incondicionada en sentido kantiano, la *normalidad filosófica* como programa suponía un estadio académico-institucional de profesionalización y autonomización que permitiera el desarrollo *normalizado* de la actividad filosófica. En este sentido, podemos afirmar que este programa se organizó en torno al menos a dos importantes ejes con distintas dimensiones:

1. Un primer eje vinculado a la *institucionalización de un campo autónomo*:

a) Una dimensión de este eje consistió en fortalecer la delimitación, el carácter académico-profesional, de la filosofía como una actividad autónoma. Esto suponía una demarcación del campo filosófico respecto de otros *logos* o formas de producir sentido, conocimiento. Debemos preguntarnos entonces ¿cuáles eran los *logos* de los que se pretendía dicha autonomía?

La *normalidad filosófica* supondrá autonomía de dos grandes tradiciones: en términos intra-filosóficos, debe autonomizarse del dogmatismo religioso y del positivismo que – aunque debilitado-, seguía hegemonizando las academias argentinas; y en términos extra-filosóficos, debe volverse autónoma del Estado y la política¹⁰; en todo caso, el Estado debía funcionar como garante de las condiciones para que la práctica filosófica institucional pudiera darse en un marco de autonomía. Esto a su vez suponía la profesionalización del/la

intercambios y puentes con Europa, mientras que en los años sesenta el punto de arraigo será puesto en América de suerte que el espacio iberoamericano parece ceder ante el espacio latinoamericano.

¹⁰ Este punto en particular, llevará a Romero, además de los motivos ideológicos, a una fuerte oposición con el peronismo y su intervención en las universidades; oposición que se verá reflejada en la fuerte actividad que desarrollará durante los años del peronismo en el Colegio Libre de Estudios Superiores (del cual participa en su fundación) y que se consolidará como una institución paralela a la universidad y autónoma en su práctica.

filósofo/a; su perfil académico ya no podía estar construido sobre la base de otras disciplinas, sino que se esperaba que pudiera ser graduado de la misma carrera de Filosofía y que se dedicara de lleno a la actividad de investigación, publicación y docencia dentro de su campo. Subyace a esta línea del programa una concepción de la filosofía como saber universal e incondicionado que debe autonomizarse de las exigencias del campo científico, teológico y político.

b) Otra dimensión relevante en este eje, era el *tendido de una red* que consolidara ese campo, para lo que Romero dio fundamental importancia a las relaciones personales entre colegas, volviéndose algo así como un cultor de las relaciones públicas filosóficas. Las mismas tendrían como objetivo forjar proyectos editoriales como el de la *Biblioteca Filosófica de Losada* que imitaría a la Biblioteca de Occidente de Ortega y Gasset, o el de la revista *Realidad* (que se inspiraba de la *Revista de Occidente* del filósofo español). Asimismo, eran de relevancia las reuniones, conferencias, encuentros e intercambios académicos con colegas de otras nacionalidades, razón por la cual la fundación de la *Sociedad Filosófica Argentina* del cual fue uno de sus fundadores y que formaron parte de la Federación internacional de sociedades de Filosofía desde sus orígenes puede ser considerado como una de las tareas culminantes de Romero en la institucionalización del campo. Como señala María Marcela Aranda desde el análisis de más de ochenta cartas del epistolario de Francisco Romero:

“Francisco Romero (...) constituyó una notable red intelectual en torno al conocimiento de América, entre 1934 y 1962. La construcción del *americanismo filosófico* fue una de las preocupaciones aglutinantes, y las reflexiones que se produjeron se entroncaron con las circunstancias políticas, ideológicas, sociales, culturales y económicas de cada uno de sus miembros (...) El epistolario del filósofo Francisco Romero es expresión clara de la construcción de una notable red intelectual con colegas y discípulos de Estados Unidos y de países de América Latina y Europa.”¹¹

En este contexto de intercambio, para Romero eran de especial valor las actividades de divulgación filosófica. Esta vocación lo llevó a valorar muy especialmente la forma ensayística que tomaría buena parte de la escritura filosófica de esas décadas¹², a este

¹¹ María Marcela ARANDA, “Francisco Romero: América en el diálogo epistolar”, *Cuyo* vol.29/2 (2012)

¹² Cf. Francisco ROMERO, “El filósofo es ahora un escritor”, *La Nueva Democracia*, Vol. XXXI, Nueva York, enero 1951.

respecto, nos advierte Hugo Rodríguez Alcalá que “Romero se dirigía a un público carente de tradición filosófica viva, el cual debía ser primeramente iniciado y puesto en la debida actitud filosófica. Por eso sus ensayos consistirían ante todo en una invitación al filosofar; es decir, en una ‘información incitadora’”¹³.

En efecto, uno de los principales valores que le reconocía a su maestro Korn era el haber fomentado la cultura y la ilustración popular¹⁴ con las prácticas de divulgación que incluía la actividad realizada desde la *Sociedad Kantiana de Filosofía* (de la que fue co-fundador en 1929). Decidió darle continuidad a este tipo de prácticas desde el *Colegio Libre de Estudios Superiores* (fundado en 1931); allí se creó en 1940 la Cátedra *Alejandro Korn*, cuyos propósitos primordiales fueron: Constituir un Centro de información e investigación filosófica. Crear una biblioteca de filosofía destinada principalmente a la bibliografía americana. Ofrecer cursos de iniciación filosófica, de bibliografía y de profundización en la filosofía¹⁵.

Subyace a esta línea del programa una idea de que la filosofía debe cumplir con ciertas demandas sociales, aunque la demanda social que entiende Romero que debe cubrir la filosofía no supone un sujeto colectivo concreto, sino que se vincula con su concepción abstracta, universal de un ser humano que busca saciar la apetencia de trascendencia que hay en toda persona. La antropología filosófica de Romero comprende al ser humano como un “ente dúplice”¹⁶—dualismo psique-espíritu— constituido sobre la trama heterogénea del *individuo*, como entidad psico-somática cuyo momento de mayor complejidad se evidencia en la estructura “intencional” de la inteligencia teórica¹⁷, y la *persona* como entidad espiritual que genera la supra-unidad. Con la aparición del espíritu, la serie vital sufre un cambio: la objetividad sustituye a la subjetividad, la universalidad a la particularidad, el valor al interés y en virtud de estos desplazamientos, el medio va dando

¹³ Hugo RODRÍGUEZ-ALCALÁ, “Francisco Romero y el ensayo filosófico”, Editorial del Cardo, Biblioteca Virtual Universal, p. 4 [disponible en línea] <http://www.biblioteca.org.ar/libros/154707.pdf> (consultado el 17 de enero del 2017)

¹⁴ Francisco ROMERO, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Editorial Raigal, 1952.

¹⁵ Cf. Humberto PIÑERA LLERA, “Vida y obra de Francisco Romero”, *Revista Cubana de Filosofía*, La Habana, Julio-diciembre de 1951, Vol. II, nº 9, 5-14.

¹⁶ Cf. Francisco ROMERO, *Teoría del hombre*, Buenos Aires, Losada, 1965, 193.

¹⁷ Cf. Francisco ROMERO, *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, Losada, 1944, 8-19.

lugar al *mundo*. En este trascender del individuo en la persona, la filosofía ocupa un lugar predominante.

c) Una tercera dimensión implicada en este eje de la autonomización y profesionalización del campo, es el de la construcción de la propia historia o genealogía disciplinar. A los fines de comprender la historia de la filosofía en América y contribuir a su progreso, Romero elabora un esquema historiográfico basado en la sucesión de etapas generacionales. Influenciado por un entrecruzamiento entre resabios de un espíritu iluminista y la filosofía de la historia hegeliana, su historiografía se arraiga como proyecto bajo la bandera de la conciencia histórica y de la posición geopolítica latinoamericana, regido bajo los ideales de emancipación y progreso. Con este propósito divide la historia de la filosofía en tres grandes etapas: La de la minoría de edad de la filosofía, la de los fundadores y la de la normalidad filosófica.

La primera de estas etapas, hace referencia al momento en que las cátedras de filosofía estaban ocupadas fundamentalmente por teólogos, médicos, científicos, abogados; el referirse a esta como *la minoría de edad*, es una alusión directa a la tematización kantiana del pensamiento condicionado, salir de esa minoría de edad, emanciparse, implicaba superar las condiciones heterónomas que atravesaban a la disciplina para poder darse al ejercicio incondicionado del pensar. Esto parece que comenzaría a pasar durante la segunda etapa, marcada como la de *los fundadores de la filosofía*, entre los que ubicaba a su maestro Alejandro Korn. Allí emergerá la generación de los *fundadores* quienes comenzarán a hacer de la filosofía una vocación tiempo completo desde las cátedras, las conferencias y las publicaciones especializadas, dejando atrás los saberes autodidactos de las generaciones precedentes. El punto de clivaje para comprender el momento de la salida de la *minoría de edad*, la emancipación de la filosofía en el caso de Argentina –siguiendo el análisis de Romero–, es la fundación de la *Facultad de Filosofía y Letras* de la Universidad de Buenos Aires. En efecto, el Instituto de Filosofía será la primera institución en articular un campo filosófico argentino con la pretensión de hacer de la filosofía un saber académico, laico y profesional.

Por otra parte, si bien hacemos énfasis en la disciplina filosófica argentina, es importante subrayar el talante continental que emerge en la construcción de redes de saber y el intercambio de actores especializados, como señalábamos en relación a la dimensión de las “relaciones públicas”. Así, el proyecto latinoamericano del filosofar está basado principalmente en el hecho de que esta profesionalización se observa a lo largo del continente (con predominancia de México, Perú y Argentina) y este impulso conjunto ha permitido iniciar amistades así como forjar relaciones filosóficas interamericanas. Los nombres de Alejandro Deústua en Perú, José Vasconcelos en México o Alejandro Korn en Argentina son algunos de los cimientos fundantes para la consolidación de la tercera etapa, la *normalidad filosófica* emprendida por Romero y su generación. Así es que Romero entiende que el fin de la modernidad filosófica habría llegado con el positivismo, y que la filosofía contemporánea debería consistir en una crítica a la corriente mentada (tarea que había sido inaugurada por los fundadores), hasta alcanzar un estadio de normalidad en cuanto a prácticas y contenidos¹⁸. Los años 1930 serán los de una creciente institucionalización que hacia 1950 hallará una consolidación en la *normalidad filosófica* latinoamericana. Ya para entonces, la actividad forjada por los *fundadores* parece tener como centro neurálgico de decantación la mentada etapa de *normalidad filosófica* en la que, como venimos señalando, se ubica el mismo Romero y su empresa.

En este sentido es interesante subrayar, tal como señala Betancourt, que la comprensión historiográfica de la filosofía desarrollada por Romero se comprende en función de la labor filosófico-académica desarrollada por él mismo y que encierra una concepción hegeliana de la filosofía, como estadio de una conciencia auto-reflexiva, ignorando y descuidando otros modos “no eurocéntricos” de la reflexión¹⁹.

2. La observación de Betancourt se vincula con el segundo eje, el de la *actualización* de la filosofía: “*La filosofía para Romero es la marcha del pensamiento occidental (1938) y es signo de la*

¹⁸ Cf. Enrique DUSSEL. "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", *Cuyo Anuario de Historia del Pensamiento Argentino* Tomo VI (1970) 79-106.

¹⁹ Raúl FORNET-BETANCOURT, “Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores”, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* 17 (2000) 117-132.

*madurez de un pueblo que forme parte de su cultura*²⁰.

El interés pedagógico y la producción escrita de Francisco Romero están signados por la necesidad de actualizar, en función de las recientes creaciones filosóficas europeas, los contenidos filosóficos que circulaban en las academias latinoamericanas. De este modo, su labor se centraba, en principio, en romper con el aislamiento en el que vivían los países latinoamericanos y en elevar el nivel de calidad de la producción filosófica regional. Como nos recuerda Arturo Roig *“Al decir de Romero, la filosofía latinoamericana pasa de una improvisación fácil hacia un tipo de trabajo metódico y riguroso realizado sobre la base de una información directa y sincrónica respecto de la producción filosófica de los países europeos”*²¹.

Así pues, el aislamiento se superaba operando sobre dos pilares: en el ya mentado de la institucionalización y en la consolidación de un *punte* sólido con la actualidad filosófica europea. A cada uno de los extremos de este puente correspondería una tarea específica: la de producción y la de traducción/amplificación, en sintonía con las teorías clásicas del desarrollo vigentes en ese momento, de acuerdo a las cuales, los países subdesarrollados debían imitar las fases de desarrollo de los países centrales.

En Romero convive un espíritu bifronte respecto a la actividad filosófica en latinoamericana, el cual posiblemente responda a su concepción evolucionista de la historia previamente señalada. Mientras que por un lado, tal y como puede leerse en la entrevista que le realiza Miró Quesada en 1952, Romero rescata frente al dogmatismo y nacionalismo propio de las escuelas filosóficas europeas, la diversidad de perspectivas que circulan en latinoamericana, afirmando que desde las academias de la región

“(…) tratamos de ofrecer a nuestros alumnos todo lo que sabemos para que ellos mismos sigan su propio pensamiento. Creo que, a la larga, esto va a ser muy positivo porque la escuela encausa demasiado el pensamiento e impide ver fuera de las categorías impuestas por los principios oficiales”²².

Por otra parte, consideraba que la actividad que la academia filosófica en Argentina y Latinoamérica debía abordar era la de lectura, investigación y traducción de las fuentes

²⁰ Adriana BARRIONUEVO, Op. Cit, 22-23.

²¹ Arturo ROIG, “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico”, en: Leopoldo ZEA (comp.), *América Latina en sus ideas*, México, Unesco-Siglo XXI editores, 2006, 50.

²² Francisco MIRO-QUESADA, “Reportaje a Francisco Romero”, en: Arturo ARDAO-Ángel CAPELLETTI (et altri), *ed. Cit. Pp.* p.132.

europeas. Así pues, se crea en el seno de un primer proyecto del filosofar latinoamericano una oposición entre la *creación* filosófica de los países centrales y su *análisis* y *difusión* en los países periféricos. Creación y difusión se vinculaban con una linealidad progresiva y teleológica: ciertamente, la meta de la filosofía en Latinoamérica para Romero, era convertirse en creadora. Sin embargo, el espíritu evolucionista que domina su reflexión, hace de esta meta una promesa por venir.

§3

El programa romeriano, cultivó adeptos y detractores, esto puede verse en las evaluaciones que realizaron pensadores y pensadoras de las generaciones venideras, entre las que encontramos desde la afirmación de que el programa señaló una etapa de madurez filosófica, hasta aquellos que leen en él un movimiento centrípeto de la filosofía que la separó de la reflexión de la realidad²³.

Por un lado, encontramos en personajes disímiles como Carpio, Pucciarelli, Walton o Miró Quesada, gestos y estudios dedicados, cada uno a su manera, a reconocer el trabajo e incluso a la persona misma de Romero, elogiando su capacidad docente, su cercanía para con los estudiantes, la articulación de rigurosidad y respeto a la libertad de ideas que guardaba su quehacer filosófico, entre otras características personales y profesionales²⁴.

Por otro, están quienes, en sintonía con lo señalado previamente por Betancourt, terminan atendiendo al hecho de que el *nomos* romeriano que dice ser intra-filosófico, resulta ser, desde una concepción unívoca de la filosofía, el *nomos* de las experiencias, formas de producción y de circulación del saber-poder elaboradas desde los países centrales. Es así que el proyecto de la *normalidad* filosófica impulsa la configuración de un campo filosófico alienado del lugar de producción, de la experiencia de Latinoamérica. Si

²³ Cf. *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. Disponible en: Biblioteca virtual Latinoamericana http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/normalidad_filosofica.html

²⁴ Cf. Eugenio PUCCIARELLI, “Francisco Romero en la cátedra universitaria”, *Cuadernos de Filosofía* 22-23 (1975) 157-ss.; Adolfo CARPIO, *Páginas de filosofía*, Rosario, 1967, p. 256-ss.; Roberto WALTON, “Francisco Romero, a cincuenta años de su muerte”. Comunicación efectuada en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, en la sesión plenaria del 7 de octubre de 2012. [en línea] disponible en [http://www.ciencias.org.ar/user/FILES/\(2012\)ANCBA.Walton.ant.pdf](http://www.ciencias.org.ar/user/FILES/(2012)ANCBA.Walton.ant.pdf)

nos preguntamos aquí por el lugar de enunciación, este está más allá del Atlántico; resultado de una narrativa que coloca el Ser, la Historia, en otra parte. Siguiendo palabras de Dussel “*es filosofía cada vez más universitaria, más europea, pero que no logra interpretar la realidad concreta*”²⁵. Asimismo, Dussel nos recuerda la interpretación que por 1975 su generación sostenía sobre la persona y el accionar de Romero:

“Francisco Romero –militar de origen y formación- toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares (en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina(...) En Morelia (1975), en el primer Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero”²⁶.

En sintonía con la afirmación de Dussel, Cerruti Gulberg considera que:

“(…) la normalización filosófica ansiada por Romero significó el desarrollo de una filosofía academicista en la Argentina, la cual durante unos treinta años no supo qué decir acerca de la realidad en la que estaba inmersa. (...) fue la muerte de un filosofar vivo y fecundo en la tradición filosófico-política de la filosofía latinoamericana”²⁷.

Para Cerruti, en tanto el programa de Romero entiende la actividad filosófica normal como una actividad europeizante entre nosotros, termina soportando una práctica filosófica alienante²⁸.

Como deja ver el fragmento de Dussel, también estuvieron quienes, incluso cercanos a la *Filosofía de la Liberación*, sostuvieron una percepción más moderada respecto de los objetivos del programa de la *normalidad filosófica*. Por ejemplo, Leopoldo Zea que participa en 1983, junto a otros colaboradores en el libro compilado por Arturo Ardao en homenaje a Francisco Romero a veinte años de su muerte, señala que éste comprende perfectamente la diferencia entre el filosofar mismo y la *normalidad filosófica*²⁹. Desde la lectura de Zea, la instancia de la institucionalización y actualización que suponía la normalidad filosófica romeriana era, como las anteriores, una etapa a ser superada; una etapa preparatoria del terreno para una actividad filosófica que, sin dejar de ser universal,

²⁵ Cf. Enrique DUSSEL, Op. Cit.

²⁶ Enrique DUSSEL, *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Ed. Nueva Sudamérica, 1994, 60.

²⁷ Horacio CERUTTI-GULDBERG, *Experiencias en el tiempo*, México, Jitanjáfora, 2001, 66.

²⁸ Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, 92.

²⁹ Leopoldo ZEA, “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en: *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, en Arturo ARDAO-A. J. CAPELLETTI (et altri), ed.cit., 169-181.

partiera de la realidad concreta latinoamericana. Desde esta lectura, el diagnóstico romeriano se tornaba contundente: antes de ser creadora, la filosofía latinoamericana debía ser receptora. En esta recepción se basaba la normalización conforme a los parámetros en los que era producida en los centros hegemónicos de saber.

III. PARADIGMA DE LA HETERONOMÍA FILOSÓFICA Y EL IDEAL DE LIBERACIÓN

§1

En este apartado comenzaremos preguntándonos cuáles son las condiciones de emergencia de esta corriente “alternativa” en relación a la conformación disciplinar de la filosofía en el continente latinoamericano. De una parte nos encontramos con el contexto socio-histórico que condiciona y moldea un suelo para la emergencia de un modo de pensar esta realidad latinoamericana, y por otro lado, aunque no escindido, nos encontramos con las luchas de fuerza en juego dentro del campo mismo disciplinar académico para conseguir la legitimación de estas nuevas voces.

La necesidad de un pensamiento propio desde América nace en un contexto donde al menos dos sucesos de repercusión mundial van a contribuir a descentrar el centro hegemónico del poder basado en Europa occidental: la revolución cubana en 1959, por un lado, y por el otro, la descolonización de África, cuyo ápice podemos marcar en la guerra de Argelia. A estas reivindicaciones de independencia y soberanía política, se les suma una reflexión profunda y controversial para la época sobre la independencia y soberanía económica. La *teoría de la dependencia*, formulada por Prebisch en la década del 40, va a conocer una renovación hacia los años 1960 ampliando la crítica a la dependencia económica también en la esfera política y cultural, de las periferias al centro hegemónico. Ya sobre finales de los sesenta, se replican experiencias que reunían al movimiento estudiantil y al movimiento obrero como la de Mayo del ‘68 en París, la de Tlatelolco en la Ciudad de México, o el Cordobazo en Argentina en Mayo del ‘69.

Herederas de este clima, nace la *Filosofía de la Liberación*; la cual, pivotando en movimientos que habían empezado a tener lugar años antes como la *Teología de la Liberación* –la cual surge en el contexto del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín (1968)–, la *Sociología de la Liberación* del colombiano Falls Borda y la ya mentada *Teoría de la Dependencia*, desarrolla una crítica a la tradición europea y plantea un gesto de carácter constructivo, vinculando la reflexión filosófica con las opciones políticas de los sujetos oprimidos o exteriorizados para posibilitar el surgimiento de una filosofía “anti-colonial” y propiamente latinoamericana.

¿Cuáles son las estrategias desplegadas desde el seno de la filosofía para consolidar una corriente “otra” del filosofar? ¿Sobre qué voz legitimada se basa, sobre qué norma, y con qué distancia?

Con el objetivo de instalar un debate en la disciplina filosófica, e incluso abrir una brecha rupturista en el campo académico, se necesitaba volver sobre la historia y la interpretación de los orígenes del campo y de la disciplina. Así es que la *Filosofía de la Liberación* se propone como síntesis superadora entre dos visiones expandidas sobre los orígenes de la filosofía en América sobrepasando (i) por un lado, la visión *filosófico-teológica* que marca un punto de inicio del filosofar latinoamericano con la colonización española y la consecuente instauración de los colegios jesuitas –tal como es el caso del Colegio Máximo de Córdoba fundado en el primer cuarto del siglo XVII; y (ii) por otro lado, la corriente *institucional-laica* que encontrará el punto de fundación de un verdadero filosofar, profesional y no diletante, con la creciente institucionalización del campo intelectual a principios del siglo XX y la profesionalización de los saberes humanistas y sociales.

La corriente de la *Filosofía de la Liberación* da un paso más atrás buscando un terreno virgen del filosofar en América, para dar un espacio a aquellas realidades y pensamientos negados por esas dos tradiciones ya señaladas. Un filosofar cuya norma ya no esté dada ni por la colonia española ni por las academias Europeas (aunque, en un gesto calibánico, no reniegue de sus herramientas), sino un filosofar que surja desde y para la realidad latinoamericana en su complejidad y profundidad.

§2

En un plano local, enmarcado entre los encuentros de San Miguel y el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, celebrado en Córdoba en 1971, y a su vez inscribiéndose en un plano regional entorno al debate que mantuvieron a fines de los años 1960 Leopoldo Zea y Salazar Bondy respecto a la pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, la corriente de la *Filosofía de la Liberación* se pretende la puesta en práctica de una respuesta a la posibilidad de una filosofía auténtica en un contexto dependiente como el latinoamericano³⁰.

De este modo, frente a la afirmación del filósofo mexicano, según el cual ya existía un filosofar propiamente latinoamericano y a la contraposición de Salazar Bondy, que afirmaba que algo así era imposible dada la dependencia estructural del continente, *la filosofía de la liberación* ofrece otra respuesta: una respuesta afirmativa pero como programa de trabajo; el interrogante mismo se transformaría en una hipótesis de trabajo, en un programa de investigación para hallar la bases para ejercer una filosofía auténticamente latinoamericana³¹.

El Congreso de Filosofía que, con su doble entrada académica y política, fue el escenario donde se pusieron de manifiesto de manera explícita las tensiones existentes entre la producción filosófica y el ejercicio político militante, fue también el momento de presentación de una nueva perspectiva filosófica y de un nuevo problema que surge de ella.

Se trataba, pues, de hacer de la práctica filosófica –de carácter universalista– un explícito ejercicio de arraigue regional, es decir, una actividad del pensamiento *desde y para* América Latina que conllevaba a la emergencia del problema del otro enunciada desde la misma alteridad. En ese contexto, el trabajo presentado por Enrique Dussel pone de manifiesto la relación entre esta corriente filosófica con el contexto socio-histórico marcado por el giro de la descolonización proveniente del ideario fortalecido durante las

³⁰ El debate entre el peruano Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea inició en 1969 con un artículo publicado por el primero "¿Existe una filosofía de nuestra América?" y la respuesta de Zea organizada en "La filosofía latinoamericana como filosofía sin más". La controversia se extendió en el tiempo y se fueron sumando distintos referentes de la filosofía latinoamericana. El intercambio fue recogido por la *Stromata*, vol. 29/4 (1973) 393-445.

³¹ Cf. Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 255.

guerras de liberación de África y Asia así como por el fortalecimiento de la idea de América latina. “*Metafísica del sujeto y liberación*” da cuenta de este proyecto común para América:

“La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho simplemente en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual solo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera “repetición” no-crítica (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión”³².

Con estas palabras de Dussel se vislumbra el gesto innovador por el cual la *filosofía de la liberación* pretendía pasar de una filosofía mimética a una filosofía creadora. Pero si el Congreso de filosofía de Córdoba fue el momento de puesta en escena pública de esta nueva corriente filosófica que se asumiría como la primera corriente filosofía latinoamericana y se convertiría en una referencia ineludible del pensamiento en América Latina, es cierto que este grupo³³ supo conformar una declaración común en el año 1973³⁴. A pesar de estos principios comunes que guiaban la empresa filosófica, las diferencias se vuelven puntos de divergencias internas, fracturando rápidamente el grupo de la filosofía de la liberación de modo a abrir paso a un abanico de líneas liberacionistas.

A este respecto y aunque no sea el objeto de este trabajo adentrarnos en el análisis de los diversos sectores, es interesante señalar las distinciones de las diferentes líneas liberacionistas. Retomando el trabajo realizado por Horacio Cerutti Guldberg, vemos que

³² Enrique, DUSSEL, “Metafísica y sujeto de liberación”, en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América, 1994, p. 317-318.

³³ Integrado, en un comienzo, en su totalidad por hombres, entre ellos: Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig, Juan C. Scannone. Entre las publicaciones colectivas es posible señalar la *Revista Nuevo Mundo*, los volúmenes 28 (1972) y 29 (1973) de la revista *Stromata*; AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos n°2, Buenos Aires, Bonum, 1973; Arturo ARDAO (comp), *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1975.

³⁴ Si bien puede intuirse en la letra del manifiesto la pluma de Enrique Dussel (hecho que parece ser confirmado por una anotación a la mano de Arturo Roig en el margen de un ejemplar hallado en su biblioteca), los lineamientos generales de aquella declaración parecen estar presentes en los trabajos de los distintos integrantes del grupo. Este manifiesto aparece por primera vez en la contratapa de *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana Ed. Cit* (Disponible en línea)

<http://www.ufrgs.br/ppghist/documentos/sumulas/Hacia%20una%20Filosofia%20de%20la%20liberacion%20latinoamericana.pdf>.

es posible diferenciar en principio dos grandes grupos al interior de la *Filosofía de la Liberación*: El *sector populista* y el *sector crítico del populismo*. Las diferencias entre ambos, a grandes rasgos, las encuentra tanto en el modo disímil en que entienden la categoría pueblo (por ejemplo, como “cultura popular” –Kusch; como exterioridad al sistema –Dussel; como clase social –Cerutti); en el anti-marxismo³⁵ y anti-freudismo que afirma la primera; así como también en los ámbitos prioritarios del filosofar: mientras que la primera priorizará la ontología (metafísica) y la ética como filosofía primera, la segunda pondrá en primer término el interrogante epistemológico, priorizando el problema del lenguaje, la ideología y la metodología.

Cerutti, intenta también identificar a su vez divisiones al interior de cada una de estos grupos, encontrando cuatro subsectores. Mientras que en marco del *sector populista* encuentra lo que denomina como el *subsector ontologista* (cuyo principal exponente sería Kusch con sus desarrollos metodológicos en torno a “la lógica de la negación” o “el pensamiento seminal”); el *subsector de la filosofía analéctica* (al que pertenecerían Dussel y Scannone, influenciados fundamentalmente por el pensamiento levinasiano y el desarrollo del método ana-dialéctico); el *subsector historicista* (que encuentra en Leopoldo Zea un antecedente y en la que incluye a Arturo Roig reunidos en torno al problema de la elaboración de una historia crítica de las ideas); y el *subsector problematizador* de la filosofía (que encuentra en Salazar Bondy un antecedente y en J. Severino Croatto y el mismo Horacio Cerutti Guldberg algunos de sus principales representantes y cuya metodología, influenciada fundamentalmente por el marxismo, se propone volver sobre el estudio de las ideologías, el lenguaje, los objetos culturales)³⁶. Este último subsector dio cuenta en un segundo

³⁵ Es importante remarcar que la obra de Enrique Dussel da un giro en los años de su exilio en México. Si bien en sus primeros trabajos se reconoce como anti-marxista, durante los primeros años de exilio dedica diez semestres al estudio de la obra de Karl Marx dando lugar a lo que actualmente se está conociendo como el *Marx de Dussel*.

³⁶ Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, “Situación y perspectivas de la filosofía de la liberación latinoamericana”, *Concordia* nº15 (1989) 65-83. Huelga señalar que su categorización no es una mera diferencia sino que, muchas veces con desdén y marcas peyorativas, desde un admitido lugar de enunciación, realiza una jerarquización entre estas líneas internas en función de lo que considera su grado de obsecuencia o criticidad respecto del peronismo. En textos previos Cerruti había sostenido la misma clasificación pero con un tono notablemente más peyorativo para con los subsectores integrantes del peronismo: al sector ahora nombrado ontologicista, al que clasificó como “la extrema derecha del sector populista” o *dogmatismo filosófico de la ambigüedad concreta* (en el que ubica fundamentalmente a Rodolfo Kusch, Mario Casalla o Amelia Podetti) y el

manifiesto, el llamado *Manifiesto Salteño*, en abril de 1974³⁷, del programa filosófico que debía llevar adelante la *filosofía de la liberación* de acuerdo a su comprensión.

Juan Carlos Scannone³⁸ aun con sus diferencias y perteneciendo a una corriente distinta a la de Cerutti, coincide con él en su diferenciación interna; reconoce que se ajusta a las divergencias que empiezan a tener lugar en una segunda etapa del grupo. Asimismo, recupera una distinción de enfoques establecida por Fernet-Betancourt,³⁹ según la cual se distingue un enfoque ético-cultural (de Kusch, Cullen, Scannone y otros) y otro que, sin ser marxista, estaría “orientado por el marxismo” en el que incorpora al mismo Dussel. Al tiempo que recupera las distinciones establecidas por sus colegas, Scannone remarca la importancia del diálogo y el mutuo fortalecimiento entre estos enfoques y propone agregar otros que fueron surgiendo de la reapropiación de ciertas perspectivas filosóficas, por ejemplo la de Xavier Zubiri y las relecturas que de su filosofía pudieron hacer Ellacuría y Germán Marquín Argote⁴⁰.

§3

A pesar de que el grupo de la *Filosofía de la Liberación* no es un grupo homogéneo, como ya hemos dicho, y a pesar de insalvables diferencias, es posible –aunque por momentos difícil– identificar una serie de rasgos que hace de todos ellos integrantes de un mismo movimiento que, como proyecto ideológico y filosófico, marcará en su unidad un paradigma nuevo de pensamiento en América latina. Entre estos rasgos comunes podemos mencionar:

subsector analéctico, al que llamó “populismo ingenuo” o *dogmatismo filosófico de la ambigüedad abstracta* (en donde reúne a Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles, entre otros). Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, 186-294.

³⁷ Véase el programa y el Manifiesto detallado en Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, México, FCE, 1983, 297 y ss.

³⁸ Cf. Juan Carlos SCANNONE, “La Filosofía de la Liberación. Historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* Vol. L (2009) 59-73.

³⁹ Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt, Materialis Verlag, 1988.

⁴⁰ Para acercarse a un estudio detallado y que recupera variadas interpretaciones sobre y desde este paradigma filosófico Véase: Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010, 660-802.

(1) El hecho de que comprenden a la filosofía como un pensamiento condicionada geohistóricamente; tendiendo a mostrar que su lugar de enunciación no puede ser autónomo del contexto en el que se produce, sino que mantiene con este una relación heterónoma. El *nomos* que ofrece el contexto está siempre subsumido a un punto de partida ético-político: el punto de constitución de la auténtica filosófica en su función de servicio social ha de ser la crítica a la ideología (como falsa conciencia). En este sentido, señala la declaración del '73:

“El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”⁴¹.

Es decir que deciden visibilizar las relaciones entre el campo extra-filosófico y la práctica filosófica, dar cuenta de los condicionamientos políticos y geo-históricos del pensar mismo en el marco de una cultura oprimida y dependiente como la latinoamericana, para hallar un nuevo punto de partida del filosofar (desde -y no sobre- la cultura popular, el pueblo, el pobre, la clase oprimida).

(2) En sintonía con lo arriba mentado, el sujeto filosófico no es universal ni abstracto; si bien los distintos representantes del paradigma se diferenciarán en cómo interpreten este sujeto (insistimos: cultura popular, pueblo, pobre, exterioridad, clase), es siempre un sujeto colectivo –no universal– y encarnado –no abstracto. En este sentido se desprenden de la subjetividad que emerge con el *ego-cogito* cartesiano, para comprometerse con aquellas otras que pretendió negar, dejar atrás, el *ego-conquiro* cortesano.

(3) Que el sujeto filosófico sea colectivo y encarnado, no le quita pretensión de universalidad a la reflexión filosófica. Ésta se encuentra en la de dignidad de las *sujetividades* oprimidas que es lo que está a la base del ideario de liberación. Pero la universalidad que reclama no es abstracta ni unívoca; la *Filosofía de la Liberación* tiene el desafío de encontrar

⁴¹“A Modo de Manifiesto”, en: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ed. Cit.

un punto medio entre la univocidad propia del universalismo moderno y la equívocidad del relativismo propio de las hermenéuticas posmodernas⁴².

(4) El rol del filósofo/a ha de ser una de las figuras más difíciles a describir en el marco de este paradigma, no sólo por lo problemática sino por lo diversa que resulta. Sólo por recuperar un caso, en la misma obra de Enrique Dussel (integrante del *subsector analéctico*) notamos un desplazamiento de la figura del/la filósofo/a cercana a la del *profeta* (que guarda todos los problemas de la creencia en una vanguardia iluminada)⁴³ a aquella figura gramsciana del *intelectual orgánico*⁴⁴. Integrantes del *subsector problematizador*, por su parte, explicitan que el proyecto que se dé la *filosofía de la liberación* ha de incluir la tarea de desprofesionalización del filósofo y de la misma filosofía en tanto expresión de rechazo de la posición social privilegiada que la “sociedad” suele brindar al intelectual, visibilizando la división entre el trabajo manual y el intelectual que está a la base del proceso de reproducción del *status quo*⁴⁵.

Si bien esto no termina de aclarar las diferencias internas en el modo en que interpretaron su función, lo que es posible señalar es que todos ellos estarían de acuerdo en que el/la filósofo/a no puede estar al margen de los procesos sociales; que –como señaló Marx– había llegado el momento en que los y las filósofos/os dejarán de interpretar el mundo para dedicarse a transformarlo.

La historia de los integrantes de este grupo fue diversa, muchos de ellos tuvieron que partir al exilio en el período que se inauguró con el gobierno de Isabel de Perón y el accionar de la Triple A y que continuó con el golpe de estado que tendría a la cabeza a Videla, Massera y Agosti. Pocos de los que se exiliaron retornaron al país, otros tantos resistieron esos años con trabajos en el exterior o replegados al interior de distintas

⁴² Esta vocación de universalidad a la que no renuncian ha sido introducida y denominada de distintas formas por los filósofos que integran el movimiento: “a priori antropológico” según Roig; “horizonte de mundialidad/transmodernidad” para Dussel; “universalidad situada” según Casalla.

⁴³ Cf. Enrique DUSSEL, *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 1996. Cap. 3; *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1974. Cap. V.

⁴⁴ Cf. Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, cap. V y VI.

⁴⁵ Cf. Horacio CERUTTI GULDBERG, *Filosofía de la liberación latinoamericana. ed.cit.*, p. 265-267.

universidades nacionales. Desde el exilio o desde espacios marginales, todos intentaron darle continuidad a su obra, dotando a la perspectiva, gracias a estas prácticas docentes excentradas, de una verdadera extensión regional latinoamericana.

En el año 2003, después de treinta años de los encuentros que resultarían en aquel *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* y el Manifiesto de 1973, muchos de ellos pudieron volver a encontrarse en Río Cuarto, Argentina, para renovar el diálogo y las direcciones de un programa que, manteniendo las diferencias, pudiera ir más allá de las confrontaciones. La posición resultante de aquel encuentro puede verse plasmada en el Manifiesto de Río Cuarto⁴⁶. Scannone resume el intercambio en cuatro puntos principales:

“1) La vigencia y actualidad de ese movimiento; 2) el acuerdo en cuestiones metodológicas y temáticas fundamentales; 3) una crítica filosófica renovada a la situación agravada de los pobres en el mundo y en América Latina, así como a la ideología y prácticas neoliberales; 4) la contribución teórica –desde la filosofía– a nuevas alternativas viables de liberación, en especial en referencia a una globalización alternativa. Pues, como lo expresó el Foro Social de Porto Alegre: «Otro mundo es posible»⁴⁷.”

IV. TRAMAS Y DESPLAZAMIENTOS

§1

Como nuevo paradigma o momento de la filosofía latinoamericana, la *filosofía de la liberación* se inserta en el contexto político de liberación inscribiéndose, dentro de su campo específico de acción, en reacción y continuidad con la historiografía romeriana.

Continuidad puesto que persigue el interés por forjar un espíritu de unidad latinoamericana gracias a las redes establecidas entre los años 1930 y 1940 de modo tal que la filosofía de la liberación hace eco de ese espíritu maduro, producto de la *normalidad*, que ya puede producir de manera creadora. Pero es una continuación rupturista que no se muestra, en tanto heredera, acrítica: la *filosofía de la liberación* rompe con el esquema de

⁴⁶ El mismo fue firmado por Mario Casalla, Cerutti-Guldberg, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Antonio Kinen, Alberto Parisí, Roig y Scannone; firmaron como adherentes, entre otros muchos: Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Dorando Michelini y Dina Picotti. Allí se dice: “*Asumimos, como filósofos, la opción ético-política que implican estas declaraciones y manifestamos que la Filosofía de la Liberación tiene un aporte específico que dar a estos desafíos históricos*”. Disponible en línea http://old.afyl.org/txt/Manifiestos/Manifiesto_RioCuarto.pdf

⁴⁷ Juan Carlos SCANNONE, Op. Cit., 63.

normalidad filosófica que encubre una dependencia cultural e intelectual, así como también rompe con la idea de apolitización que predomina en el seno de la academia normalizada.

Así el esquema historiográfico de Romero permite insertar, dentro del juego de legitimaciones, a la filosofía de la liberación en el devenir progresivo de la historia de la filosofía latinoamericana. Pero, al mismo tiempo, y por ese mismo gesto, pone de manifiesto que la apuesta política y el alcance de la politización de la filosofía como vehículo emancipador del pensar latinoamericano se encuentra en el seno de un proceso normal y autónomo del campo filosófico. La normalidad de la disciplina filosófica encubre en su propio seno un modo de filosofar en Latinoamérica continuamente atravesado por tensiones y apuestas de orden político y social.

Como sosteníamos al principio, las condiciones materiales para la producción y circulación filosófica cimentadas durante el periodo de la *normalidad filosófica* seguramente ayudaron a la vocación de desprendimiento de la generación de la *Filosofía de la Liberación*. Este desprendimiento respecto del programa romeriano suponen diferencias insoldables entre ambos paradigmas:

a) *Concepción de la práctica filosófica*: Mientras que, como estuvimos viendo, el programa romeriano pretende constituir a la filosofía como “campo autónomo” desde la institucionalización del campo y profesionalización de la práctica; la *Filosofía de la Liberación* comprende que la práctica filosófica ha de estar siempre enraizada en la relación de heteronomía con el contexto socio-histórico en el cual se lleva adelante. Señalamos asimismo que la autonomía romeriana suponía una geopolítica del conocimiento particular, en la que el *nomos* debía tomarse de la tradición del campo filosófico europeo; mientras que el *nomos* de la *filosofía de la liberación* estaría más bien en las experiencias exteriorizadas y periféricas de aquella tradición europea-occidental. Hay una normatividad extra-filosófica que condiciona a priori el filosofar. Y en este sentido, el discurso filosófico parece darse al interior del discurso político; siguiendo el Manifiesto del ‘73 : “*La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophia prima, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro*”.

b) *Sujeto filosófico*: hay un desplazamiento de la persona como sujeto abstracto-universal, de la

humanitas, como hontanar de la vocación de trascendencia y las inquietudes filosóficas, al *pueblo* (con toda la polisemia y discordancias arriba señaladas) como sujeto colectivo e históricamente encarnado, responsable de introducir -desde su demanda social- aquello que la reflexión filosófica ha de tomar a su cargo.

c) *Lugar del/la filósofo/a*: El paradigma de la normalidad privilegia la figura del filósofo intelectual como aquel que, además de cumplir con las funciones que exige una actividad ya profesionaliza (docencia e investigación), pueda aportar a la cultura nacional desde la especificidad de su propio campo con cursos, talleres, intervenciones, participaciones activas en asociaciones filosóficas, etc. Por su parte, la *filosofía de la liberación*, entiende que esa figura puede ser encubridora, alienante, si no se completa con un ejercicio de compromiso activo con los procesos histórico-populares. En este punto nos permitimos dejar señalada una cuestión de importancia para otro trabajo: No es que el/ filósofo intelectual romeriano no estuviera involucrado de manera activa en política, sino que el lugar de enunciación que construye desde el programa de la *normalidad filosófica* tiende a esconder ese compromiso en nombre de ideales como la autonomía y la universalidad.

d) *Ideal de filosofía*: la normalidad filosófica como profesionalización, institucionalización y actualización del campo filosófico se sostiene sobre el ideal de *emancipación*. En su historiografía Romero lo deja claro: la normalidad filosófica supone un despliegue emancipatorio (de la teología, de la ciencia y de la política), es decir la salida de la minoría de edad y la autonomización de la práctica filosófica, dando inicio a su fase *normal*. En el caso de la *filosofía de la liberación*, el ideal no es el de la emancipación del campo, tampoco tiene que ver con resemantizar la autonomía como libertad. La actividad filosófica regida por el ideal de liberación, tiene menos que ver con un estadio o lugar de llegada sino que se trata de asumir la *liberación* como proyecto siempre actualizable. Está más bien vinculada a un “saber de la vida”⁴⁸ que a la “actualización del canon” filosófico. En este sentido, a diferencia del búho de Minerva hegeliano, la *filosofía de la liberación* se piensa como filosofía

⁴⁸ Cf. Arturo ROIG, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

auroral, un pensar que madruga para acompañar a los procesos histórico-sociales.

Como señala Walter Mignolo⁴⁹ al analizar el discurso de Enrique Dussel, hay una diferencia notable entre los programas que suponen como su ideal la *emancipación* y aquellos que se inscriben en un horizonte de *liberación*: “(...) *la descolonización y la liberación subsumen al ‘concepto racional de emancipación’ tal como lo plantea Dussel e invierten la referencia geopolítica del discurso*”⁵⁰. El ideal de *emancipación*, al cual responde Romero, es el ideal propio de la retórica moderna, correspondiente al ideario surgido durante los siglos XVII/XVIII durante las luchas por la afirmación de la libertad de una nueva etno-clase: la burguesía blanca occidental liberal⁵¹; supone transformaciones que se pretenden superadoras pero que no logran desprenderse de la matriz de poder en las que fueron forjadas. En este sentido, se rige por una concepción del tiempo (cronopolítica) lineal que confía en procesos evolutivos y la retórica del desarrollo. Mientras que el ideal de *liberación*, surge durante las guerras de descolonización del África y de Asia, de las experiencias de las etno-clases oprimidas por aquella burguesía emancipada. En este caso, *liberación*, como señalábamos, responde menos a una idea de progreso, superación o novedad, que a otra de “desprendimiento” de la matriz de poder.

§2

Ambos paradigmas conviven en la cartografía de la filosofía en las academias argentinas. Podríamos encontrar en Francisco Romero un antecedente ineludible de lo que es la tradición de filosofía continental en Argentina, mientras que en los y las pensadoras de la *Filosofía de la Liberación* encontramos un antecedente de lo que entendemos como la tradición en filosofía situada (que se nutrirá más tarde de la Filosofía Intercultural, la Perspectiva Descolonial, entre otras).

⁴⁹ Cf. Walter MIGNOLO, *Desobediencia Epistémica*, Buenos Aires, Del Signo, 2010.

⁵⁰ Op. Cit., 19.

⁵¹ Mignolo señala el modo en que este ideario emancipatorio se desplaza durante el siglo XIX y XX al socialismo para hacer referencia a la emancipación de la clase obrera, nota que alimenta la tesis de que ciertos movimientos en Latinoamérica se pretenden como desprendimiento de la lógica que tramó tanto las experiencias del liberalismo como de los socialismos del hemisferio norte.

Huelga señalar que este mapa no estaría completo si no nombráramos a una tercera tradición que no fue objeto de este trabajo pero que, por hegemónica, resulta ineludible. Nos referimos a la tradición analítica que encuentra sus antecedentes en la tradición positivista y encarna en figuras como la de Klimovsky, quien durante los 1950 ocupa la cátedra de Lógica de la Universidad de Buenos Aires.

Pero tal vez sea recién en los años setenta que termina de consolidarse en el país y la región y continúa como línea prevaleciente con el regreso de la democracia. Su tardía consolidación posiblemente sea consecuencia por un lado, de la resistencia al positivismo que predominó durante buena parte del siglo XX; por otro, por la influencia de la filosofía francesa, la alemana y la española por sobre la inglesa; así como también por la inestabilidad social que tiñó durante los años 1960 y 1970 la realidad argentina y latinoamericana y que trajo un renovado interés por el marxismo. Otro punto interesante, como señala Valdés García, es el hecho de que la existencia de regímenes dictatoriales hace que varios filósofos del continente marchen a universidades norteamericanas o inglesas, recibiendo una formación estricta dentro de la tradición y la concepción analítica de la filosofía, dando lugar a que en la década de 1980 se ofrezca como la corriente de avanzada de la filosofía en el país⁵².

En este sentido, con el regreso de la democracia, tal y como señala Adriana Barrionuevo⁵³, es posible hallar en la figura de Ricardo Rabossi el ideal del filósofo-académico analítico y en el programa de *normalización de la filosofía* su objetivo primero, como parte del programa impulsado por el *Decreto de Normalización de las Universidades Nacionales* n° 154/83 firmado por Raúl Alfonsín y su entonces Ministro de Educación y Justicia, Carlos Alconada Aramburu.

⁵² Cf. Félix VALDÉS GARCÍA, “Panorama de la filosofía analítica latinoamericana”, en: *Filosofía en América Latina*, La Habana, Editorial Felix Varela, 1998, 339-369.

⁵³ Adriana BARRIONUEVO, *op.cit.*, 13-35.

Las tres tradiciones: la continental, la analítica y la situada, conviven no sin disonancias en las geografías de nuestras carreras de filosofía, siendo las dos primeras hegemónicas respecto a la tercera. Los años de exilio para buena parte de las y los filósofos de la liberación y el ideal de ascepticismo político que acompañó el programa de *normalización filosófica* que signó los años de retorno de la democracia en la década del '80, parecen haber demorado –salvo por contados casos- ese tipo de reflexión al interior de la academia.