

# **EL PRIMER ENCUENTRO DEL «GRUPO CALAMUCHITA» (1971) COMO CAUCE DE LAS BÚSQUEDAS DE UNA RED CON INQUIETUD FILOSÓFICA LATINOAMERICANA**

Luciano Maddonni-Marcelo González

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como docente en el área de Filosofía latinoamericana en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel y en la Universidad Nacional de San Martín y en Filosofía de la Educación en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR). Es miembro del equipo del Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo de la Universidad del Salvador (USal) y de distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

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

“Desde 1971 se viene reuniendo anualmente en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba, Argentina) un grupo de profesores universitarios de filosofía, interesados en la filosofía latinoamericana. El primer año se planteó el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana.”<sup>1</sup>

Esta escueta noticia sobre la emergencia de un colectivo con tales inquietudes abona la convicción que hemos expuesto en otras facetas de nuestra investigación sobre la importancia del año símbolo de 1971 para la conformación de “polo argentino” de la filosofía de la liberación. Por lo tanto, sería posible hablar de un tríptico acontecimiento conformado por la reunión de Calamuchita, el *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* y las *Segundas Jornadas Académicas* organizadas por las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel. La importancia que sus protagonistas otorgan a esta última es tan contundente como la conferida a los otros: “en ese encuentro se dieron los primeros pasos hacia una filosofía de la liberación”<sup>2</sup>, dirá luego uno de sus animadores.

La conjunción entre la brevedad de la noticia y el peso que se le otorga despierta, sin embargo, un abanico de interrogantes: ¿De qué tipo de agrupamiento se trató? ¿Quiénes lo integraban? ¿Qué tipo de trabajo filosófico realizaban? ¿Qué protagonismo tuvo en la conformación del “polo argentino”?

La respuesta a estos interrogantes se enfrenta a dos obstáculos contundentes. Por un lado, no existen estudios sobre su conformación y desarrollo. Las memorias priman decididamente sobre las historias. Por otro lado, hasta lo que sabemos, el grupo careció de registros de sus encuentros. A lo que hay que sumar que, entre su convergencia inicial y sus desarrollos posteriores sus asistentes varían considerablemente; alejándose muy prontamente algunos, integrándose otros. La “marca” dejada por sus encuentros en las trayectorias será, por tanto, muy disímil.

---

<sup>1</sup> “Puntos de referencia de una generación filosófica”, en: AA. VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1974, 271. Se trata de un breve escrito incluido en la primera obra colectiva del polo argentino editada en 1973. Si bien no está firmado, se lo suele atribuir a Juan Carlos Scannone, cfr. Aníbal FORNARI, “Filosofía de la liberación. Presentación y bibliografía”, *Revista de Filosofía* n° 3 (1980) 142.

<sup>2</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Aportes para una teología inculturada en América Latina”, en: Juan José TAMAYO-Juan BOSCH (eds.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, 562.

Los indicios, por el contrario, son muy prometedores. Ante todo, el hecho de que, con el correr del tiempo, este agrupamiento fuera bautizado con el nombre “Grupo Calamuchita” (en adelante GC) parece hablar en favor de una densidad de sus tramas. Además, hay convergencia en los testimonios sobre el liderazgo de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone en el grupo. A lo que hay que sumar la convocatoria de profesores de filosofía muy jóvenes, la mayoría de los cuales circulaba por redes ligadas al catolicismo en diversas provincias argentinas, así como la capacidad que tuvo el agrupamiento de sumar, de maneras más o menos permanentes, a filósofos muy diversos a lo largo de su itinerario. Finalmente, hay indicadores sobre el protagonismo del grupo en diversos acontecimientos claves en la conformación y el debate del “polo argentino” de la filosofía de la liberación.

Moviéndonos entre obstáculos e indicios, el objetivo de este artículo será particularmente acotado. Se trata de una ensayar una primera recolección de informaciones en orden a crear una hoja de ruta para la investigación ulterior. Luego de analizar la cuestión de las fuentes (1), pasamos al ensayo de una reconstrucción contextualizada de la primera reunión del «Grupo Calamuchita» (enero de 1971), abordando diferencialmente una caracterización de base (fecha, lugar, iniciativa, participantes, dinámica y clima) y un estudio de las temáticas tratadas (2). Posteriormente, ofrecemos breves informaciones sobre las sucesivas ediciones hasta su clausura en 1975 (3). Finalmente, proponemos, bajo el rótulo de *palabras finales*, una recopilación con proyección de agenda de los resultados alcanzados.

## 1. LA CUESTIÓN DE LAS FUENTES

Una primera caracterización del GC que surge de las memorias de algunos de sus protagonistas se orienta hacia nociones como *encuentro* o *reunión informal*, más que a las de simposio, congreso o evento académico. Esto implica una consecuencia neta para una búsqueda de fuentes escritas: no existen actas oficiales de las discusiones ni registros de participantes. Por lo tanto, nuestra exploración se orientó hacia otras direcciones, lo que nos permitió dar con tres tipos de textos: la breve referencia genealógica temprana que

menciona el evento a la que hemos hecho alusión en la introducción<sup>3</sup>, una reseña a la cuarta reunión del GC tenida en 1974<sup>4</sup> y referencias dispersas en otros artículos con mayor perspectiva histórica<sup>5</sup>.

Una segunda línea de trabajo se dirigió a un trabajo de relevamiento testimonial. Por el momento, hemos podido realizar tres entrevistas<sup>6</sup>, proyectando cuatro más. A todas luces, todo lo que digamos a continuación está lastrado por la cortedad de la base documental, la insipiente del trabajo sobre fuentes orales y el estadio preparatorio del marco teórico. El peso relativo que jugarán las entrevistas acrecienta la selectividad en dos sentidos. Por un lado, por el acceso a unos protagonistas más que a otros. Además, porque el esfuerzo retrospectivo solicitado a los informantes a casi cincuenta años de los hechos y con trayectorias posteriores muy dispares, involucra imprecisiones, desacuerdos, acoplamientos, desenfatizaciones. Por ahora la triangulación entre las mismas hay sido el instrumento de cotejo.

Como contrapartida positiva de este límite, los relatos obtenidos circulan por un registro emotivo al que otorgamos productividad heurística. La noción de recolección indicada en la introducción parece, entonces, la más apropiada para caracterizar nuestros avances.

---

<sup>3</sup> Ver nota 1.

<sup>4</sup> Víctor MARTÍN, “Encuentro filosófico de las Sierras de Córdoba”, *Latinoamérica* n° 3 (1974) 71-72.

<sup>5</sup> Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, *Erasmus V* n° 1/2 (2003); Juan Carlos SCANNONE, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, en: José GÓMEZ CAFFARENA (ed), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 3: Religión, Madrid, Trotta, 1993, 93-105; Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, en: José María CANTÓ-Pablo FIGUEROA (eds.), *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone, sj en su 80 cumpleaños*, Córdoba, EDUCC, 2013, 19-39.

<sup>6</sup> Los citaremos como: “Entrevista a Juan Carlos Scannone (San Miguel, 8/9/2017)”, “Entrevista a Aníbal Fornari (Santa Fe, 19/9/2017)”; “Conversaciones con Eduardo Agüero (Buenos Aires - Madrid, enero de 2017)”.

## 2. ENSAYO DE RECONSTRUCCIÓN Y CONTEXTUALIZACIÓN DE LA PRIMERA REUNIÓN DEL «GRUPO CALAMUCHITA» (ENERO DE 1971)

La reconstrucción inicial de la primera reunión del GC a la que hemos llegado, teniendo en cuenta las limitaciones de las fuentes arriba mencionadas, se estructura en dos bloques. El primero, propone una caracterización básica del acontecimiento vía la triangulación de testimonios, en lo que hace a fecha, lugar, iniciativa, participantes, dinámica y clima; a partir de la cual presentamos una serie de decantados/pistas para la continuación del trabajo. El segundo, ensaya una propuesta respecto de las temáticas tratadas. En este caso, dada la limitación documental, proponemos una lectura interpretativa propia que incluye la consideración de producciones posteriores de los miembros del GC y exploraciones de temas/autores filosóficos en torno a los que el primer encuentro parece haber girado.

### 2.1. *Hacia una primera caracterización*

La datación y el lugar de la celebración del primer encuentro del GC no ofrecen especiales dificultades para su establecimiento. Hay convergencia testimonial y documental respecto de que tuvo lugar en Santa Rosa de Calamuchita en enero de 1971. La fecha tenía que ver con la intención de reunirse durante el receso académico y el espacio con la posibilidad de contar con la casa de retiros “Los Algarrobos” de dicha ciudad, propiedad del Arzobispado de Santa Fe<sup>7</sup>.

En lo que hace a la *iniciativa* de la convocatoria, encontramos sólidos indicios respecto de que partió desde la provincia de Santa Fe, particularmente del protagonismo de Eduardo Agüero Mackern (1946)<sup>8</sup>. Oriundo de Mendoza, había estudiado Filosofía en la Universidad Católica de Santa Fe, egresando en 1968<sup>9</sup>. En su momento activo participante

---

<sup>7</sup> El artículo testimonio de Julio DE ZAN confirma el lugar de reunión. Cf. “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, *art. cit.*, 32. Según los relatos, fue Aníbal Fornari quien, gracias a su vínculo con el seminario diocesano de Santa Fe, hizo las gestiones para acceder a lugar.

<sup>8</sup> Aníbal Fornari lo dice de manera neta: “*El primero que pilotó el primer encuentro fue Eduardo Agüero*”, cfr. “Entrevista a Aníbal Fornari (Santa Fe, 19/9/2017)”.

<sup>9</sup> Entre sus publicaciones se destacan: “La misión de la universidad en América Latina”, Santa Fe, UCSF, 1968; “Líneas posibles para una filosofía de la educación argentina y latinoamericana”, Santa Fe, UNL, 1971;

de reclamos estudiantiles, en este momento conjugaba una repartida praxis docente en distintas universidades santafesinas (Universidad Católica, Universidad Nacional del Litoral, Universidad Tecnológica), con un compromiso social en el marco de un cristianismo progresista que lo llevó a sumarse a la apuesta por la inserción que liderara Osvaldo Catena en distintas zonas de bajos recursos de la provincia; para luego vincularse también con la experiencia José María “Macuca” Llorens sj en la periferia mendocina. Su doble inserción santafesina-mendocina parece haber jugado un rol clave en su protagonismo en el encuentro inaugural del GC. Por un lado, tenía vínculos con Enrique Dussel, a quien había conocido en sus viajes a Mendoza. Por otro, tenía importantes redes en Santa Fe, en las que se entretrejan la política universitaria, el compromiso social y las Comunidades Eclesiales de Base.

Este anudamiento interprovincial puede observarse también desde la trayectoria de otro de los integrantes fundadores del GC. Nos referimos al santafesino Aníbal Fornari. En su testimonio, reputa a la primera reunión del colectivo como la concreción de su “*deseado encuentro con Dussel*”<sup>10</sup>. El caldo de cultivo de este anhelo había sido, según su relato, la experiencia de su formación académica europea, mientras realizaba su preparación sacerdotal (luego tomaría otros rumbos) como resultado de tres circunstancias. Ante todo, por el impulso que significaba el ambiente en que realizó su formación filosófica en Roma, marcado por la convivencia de seminaristas provenientes de toda América Latina. En segundo lugar, por la noticia de que Dussel estaba organizando en París las *Semanas Latinoamericanas*. Por último, la creciente proyección social de su compromiso cristiano.

Agüero, por tanto, parece haber fungido de articulador entre Dussel en Mendoza y las inquietudes de algunos miembros de sus redes en Santa Fe. Es desde este entorno que surge la iniciativa de la primera reunión. Su intención primera, según el relato del propio

---

“Análisis del problema de la filosofía latinoamericana”, Santa Fe, UNL, 1972; “Concientización y liberación: reflexión en torno al método de Paulo Freire”, *Revista Sal Terrae* nº 61 (1973) 371-383. En diálogo con el propio autor, enfatizó: “*Seguramente alguno de esos escritos haya sido movilizado por el encuentro que tuvimos en Calamuchita*”, cfr. Conversaciones con Eduardo Agüero, Buenos Aires - Madrid, enero de 2017.

<sup>10</sup> Entrevista a Aníbal Fornari (Santa Fe, 19/9/2017).

Agüero, era tan básica como ambiciosa: “*encontrarse con Enrique Dussel y comenzar a elaborar una filosofía latinoamericana, tematizada desde nuestro horizonte de comprensión.*”<sup>11</sup>

Pero también Dussel contaba con sus redes. Y a la hora de responder a la invitación de los santafesinos, invita a Juan Carlos Scannone: “*A comienzos de 1971, Dussel me hizo invitar a una reunión que él iba a tener con jóvenes profesores de filosofía de Santa Fe y Paraná, en Santa Rosa de Calamuchita*”<sup>12</sup>. Su vínculo, que había iniciado en 1969, aquilataba ya, entre sus frutos, la idea/organización de la *Primera Jornada Académica de San Miguel*<sup>13</sup>.

En lo que hace a los *participantes* de este primer encuentro, hemos establecido un elenco provisorio, a partir de la triangulación de los testimonios ofrecidos por Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari y Eduardo Agüero. He aquí la lista: Eduardo Agüero Mackern, Aníbal Fornari, Julio de Zan, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone sj.

Menos certeza, debido a que no hay corroboración mutua suficiente entre los testimonios, tenemos de la participación de otras personas que han sido mencionadas en nuestro trabajo de entrevistas. Es el caso de Roberto Cocco, profesor santafesino cercano entonces a Agüero. Mencionado por Juan Carlos Scannone y Jorge Seibold<sup>14</sup>, el mismo negó haber estado presente en esa edición. Algo semejante ocurre con Raúl Echauri (1932-1995), nombrado por Agüero pero no avalado por otros testimonios. Finalmente, está el caso de Osvaldo Ardiles (1942-2010), quien según recuerdos orales de Enrique Dussel había sido de la partida en 1971, pero de quien, sin embargo, otras fuentes aseguran que entró más tarde al GC.

Respecto a la *dinámica* del encuentro, las fuentes hablan de tres o cuatro días de duración. Los diversos testimonios coinciden en que era un trabajo arduo y continuo, fruto del entusiasmo despertado por la naciente perspectiva. Según el testimonio de Julio De Zan, “*las conversaciones filosóficas comenzaban con el desayuno y se continuaban durante todo el día,*

---

<sup>11</sup> Conversaciones con Eduardo Agüero (Buenos Aires - Madrid, enero de 2017).

<sup>12</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24.

<sup>13</sup> Sobre la relación Dussel - Scannone cf. nuestro artículo en esta misma sección: Luciano MADDONNI-Marcelo GONZÁLEZ, “Las «Segundas Jornadas Académicas» de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del polo argentino de la filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción”, *Cuadernos del CEL* n° 5 (2018) 110-142.

<sup>14</sup> Cf. Jorge SEIBOLD, “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone”, *Stromata*, n° 1/2, (1991) 196.

*prolongándose largas horas después de cenar*<sup>15</sup>. Pero a su vez, esta labor intensa y entusiasta trascurría en un clima fraterno y distendido. En esta línea, en su rememoración de la reunión Dussel enfatiza los vínculos establecidos entre los asistentes, afirmando que “*era una comunidad muy bonita*”<sup>16</sup>.

Metodológicamente, parece haber habido un apartamiento del formato congreso o clase, dado que: “*Lo que hacíamos era: alguien exponía un tema 15 minutos y nos pasábamos todo el día discutiendo sobre eso*”<sup>17</sup>. Por su parte, Agüero menciona que “*Me lo acuerdo como una fotografía. Estábamos en una galería abierta techada, que daba a los jardines. Éramos muy pocos y podíamos sentarnos alrededor de una mesa. E íbamos por rueda hablando*”<sup>18</sup>. Pero este sesgo informalista no era sinónimo de vaguedad. La cuestión de la filosofía latinoamericana tensaba la atención con claridad y hay indicadores de que los encuentros posteriores se preocuparon por la mecánica y la preparación.

Por fin, otra insistencia de los relatos se refiere al *pathos* del encuentro. Alusiones al furor heroico, al encandilamiento, a la efervescencia y al entusiasmo son frecuentes. Baste como ejemplo el testimonio de Julio de Zan: “*En el contexto de la efervescencia de aquellos años nuestra filosofía estaba intensamente motivada por el entusiasmo de participar en la gestación de un movimiento emancipatorio que debía inaugurar una historia nueva.*”<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, art. cit., 29.

<sup>16</sup> Testimonio recogido en la conferencia de Enrique Dussel “Homenaje a los maestros de la filosofía de la liberación”, en la Universidad Nacional del Oeste, 02/09/2017. Agradecemos a los organizadores permitirnos consultar la grabación de la misma. Por su parte, Scannone recuerda que “*mientras las familias de los filósofos se bañaban en el río Santa Rosa de Calamuchita, nosotros filosofábamos. Y antes de ir a almorzar, nos íbamos a bañar nosotros también*”, cfr. Extracto de la conferencia “Convergencias y divergencias entre la teología y la filosofía de la liberación”, dictada por el Dr. Juan Carlos Scannone sj. y organizada por la Escuela de Filosofía de la UCSH, DIFI y la Fundación Millas. Casa Central de la UCSH. 25 de noviembre de 2016. [<https://www.youtube.com/watch?v=74HBF-54rew>].

<sup>17</sup> Ídem.

<sup>18</sup> Los citaremos como: “Entrevista a Juan Carlos Scannone (San Miguel, 8/9/2017)”, “Entrevista a Aníbal Fornari (Santa Fe, 19/9/2017)”, “Conversaciones con Eduardo Agüero (Buenos Aires - Madrid, enero de 2017)”.

<sup>19</sup> Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, art. cit., 31.



Un primer repertorio de decantados puede seguirse de este croquis inicial de reconstrucción del primer encuentro.

a) La informalidad de los encuentros puede leerse como una forma de encauzar un interés creciente y acuciante por la cuestión latinoamericana, la exigencia de modularla filosóficamente y un cierto clima de urgencia por la gestación de algo nuevo en el marco de una novedosa comprensión de las implicancias de la praxis filosófica. Los medios académicos e institucionales habituales no parecían adaptarse a este cúmulo de expectativas.

b) La reducida cantidad de convocados, su precisa localización en redes bien determinadas requieren de suma cautela para evitar una identificación entre la formación inicial del GC con el “polo argentino” en su conjunto; ni siquiera con alguna de sus líneas. En este momento, parece tratarse de un espacio de convergencia de intereses y un ámbito considerado por muchos de sus protagonistas como estimulante para el despliegue de sus búsquedas.

c) Merece ser señalada la condición federal de las dinámicas que dan lugar al primer encuentro del GC, con Santa Fe y Mendoza como ejes.

d) Los miembros hasta ahora elencados en la primera reunión provienen en su totalidad de las redes católicas universitarias y de compromiso social. Las autocaracterizaciones son claras. Se trataba de un “grupo de profesores cristianos jóvenes de filosofía”.<sup>20</sup> En aquella reunión:

“Evidentemente en ese contexto la mayoría de los que estaban allí (si no lo eran todos) eran católicos; aunque laicos y el único cura era yo. Incluso Dussel, que siempre fue muy católico. Nos reunimos nada menos que en la casa de campo del seminario de la Arquidiócesis de Santa Fe, porque el arzobispo la prestaba por todo enero a todos los que querían ir de distintas asociaciones de la Arquidiócesis”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano”, art. cit., 95.

<sup>21</sup> Extracto de la conferencia “Convergencias y divergencias entre la teología y la filosofía de la liberación”, dictada por Juan Carlos Scannone sj, ya citada [<https://www.youtube.com/watch?v=QnNfdaHT98Q>].

Frente a nuestra pregunta respecto de si el cristianismo había fungido como factor aglutinador de este primer encuentro, Scannone respondía:

“Lo fue de hecho. Pero la reunión no fue por ser cristianos. Pero de hecho lo era. Además era en el ámbito de la Arquidiócesis de Santa Fe. Algunos eran o fueron profesores en el seminario o en la Universidad Católica. Eran familias relacionadas con la Iglesia.”<sup>22</sup>.

e) A nivel filosófico, una de las afinidades más importante entre los asistentes al momento de la reunión parece ser la fenomenología de Martín Heidegger, que, como diremos luego, fue uno de los temas conversados en la reunión<sup>23</sup>. No obstante, se distinguen canales y modos diversos de aproximación y tratamiento del filósofo alemán.

f) En los entresijos de las entrevistas no es infrecuente que emerjan recuerdos del liderazgo espontáneo ejercido por Enrique Dussel en el colectivo, más allá del hecho de que el deseo de encontrarse con él fuera determinante para la convocatoria. Nos referimos a la detección de indicios referidos a cierta atracción, seducción, magnetismo, fascinación atribuido por estos jóvenes al mendocino. Si estas señalizaciones se hacen converger con las de quienes luego hablarán de sus vínculos con Dussel, pensamos que este “factor” debe sopesarse con rigor en la prosecución de la investigación. Nos referimos a cierto temple intelectual y vital que parece haber encontrado afinidades electivas significativas con el clima de urgencia y novedad. La producción intelectual de Dussel, en efecto, parece motivada por un aliento de totalidad, de reconstrucción radical, de refundación omnívora, que se expresa en una capacidad de trabajo y de gestación de espacios de proporciones nada comunes.

---

<sup>22</sup> Entrevista a Juan Carlos Scannone (San Miguel, 8/9/2017).

<sup>23</sup> Por entonces, los trabajos de Dussel rondaban en el intento de una ética heideggeriana, cf. *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, 1972. Por su parte, Scannone transita su formación doctoral con Max Müller, miembro de la “escuela heideggeriana católica”, quien lo pondrá en contacto con los últimos textos del pensador alemán. A su vez Agüero recuerda la influencia ejercida en su pensamiento por el magisterio de Raúl Echaurren. Fornari, durante nuestra entrevista, también rememoró su apasionante estudio de *Ser y Tiempo*.

## 2.2. Algunos emergentes temáticos

La ausencia de material documental torna imposible reponer un listado preciso de las cuestiones y autores debatidos en las discusiones. Sin embargo, la confrontación de las distintas fuentes permiten aseverar que, al menos, se trataron dos cuestiones: el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*<sup>24</sup> y la fenomenología de Martín Heidegger y Emmanuel Levinas<sup>25</sup>. En orden a reconstruir las posibles alternativas adoptaremos un método más interpretativo, vía el recurso a una exploración ampliatoria de los temas/autores en juego, en orden a reponer las razones de su importancia para el GC.

### 2.2.1. La provocación de Augusto Salazar Bondy (1925-1974)

Los testimonios convergen en señalar que, en este primer encuentro, un filón importante de la discusión surgió de la provocación causada por la lectura del libro Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) por sugerencia de Dussel. Así lo recuerda el mendocino:

“De regreso a América Latina pude de inmediato ponerme en contacto con amigos de otros países. Cursos, conferencias, publicaciones, me llevaron repetidas veces a Quito, Bogotá, México, y a cada una de las capitales latinoamericanas (Santiago, La Paz, Lima, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala, etc.). Recuerdo que en 1969 en una conferencia sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana [...], en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), el maestro Leopoldo Zea me indicó que mis conceptos habían sido semejantes a los vertidos días antes por Salazar Bondy —conferencias que después publicó el filósofo peruano en su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*—<sup>26</sup>.

Más allá de la sugerencia de coetaneidad hecha por Dussel, lo cierto es que el peruano tenía ya un recorrido consistente por la filosofía latinoamericana. En efecto, había participado entre 1948 y 1950 al *Seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano* dirigido por el transterrado español José Gaos, en donde conoció y comenzó un diálogo intelectual

<sup>24</sup> Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, 1968. Cf. Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, art. cit., 32; Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24.

<sup>25</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24; Enrique DUSSEL, “Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”, en *íd. Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Ed. Nueva Visión, 1994, 65-66.

<sup>26</sup> Enrique DUSSEL, “Liberación latinoamericana y filosofía”, *Latinoamérica*, n° 10 (1977) 83-91; redactado a pedido del Dr. Leopoldo Zea.

con Leopoldo Zea<sup>27</sup>. De su influjo y aprendizaje brotaría su preocupación y dedicación a la historia de las ideas en el Perú, plasmadas en escritos que ya estaban publicados para el momento de la reunión<sup>28</sup>. Hacia inicios de los '60 esta preocupación se insertará en lo que David Sobrevilla ha llamado su “programa filosófico” que:

“Buscaba integrar en su obra y superar a través de ella las tres grandes tendencias filosóficas de nuestro tiempo en las que él se había educado y que consideraba ligadas a los centros del poder existentes: la filosofía fenomenológica, el marxismo y la filosofía analítica. A la vez que quería que su filosofía no reprodujera la dominación existente en el Perú sino que preparara su liberación.”<sup>29</sup>

El texto de 1968 es el punto de convergencia de su tematización de la “cultura de la dominación”, fungiendo ahora como prisma crítico desde el que ponderar la totalidad de la producción filosófica latinoamericana. Su gesto rupturista, su desafío a la inautenticidad y su apuesta por una filosofía capaz de insertarse en el proyecto liberador, hacen plausible el impacto que causó en sus lectores del GC. En un artículo conmemorativo, Julio De Zan declaraba: “El peruano Augusto Salazar Bondy había esbozado en 1968 el diagnóstico y el programa que poco tiempo después intentará desarrollar y realizar nuestra *Filosofía de la Liberación*”<sup>30</sup>. Siguiendo la sugerencia del filósofo santafesino, pasamos ahora a reconstruir el argumento del libro distinguiendo analíticamente entre el *diagnóstico* que realiza y la *propuesta* que lanza.

#### a) El diagnóstico

Luego de reseñar las distintas posiciones respecto de la filosofía hispanoamericana, Bondy se enlista entre quienes niegan su existencia misma, en razón de su carencia de autenticidad como producto cultural y su carácter imitativo. Sin embargo, las explicaciones

<sup>27</sup> Para una presentación sintética de la vida y obra de este pensador peruano cf. Adriana ARPINI, “Augusto Salazar Bondy (1924-1974)”, en: Clara JALIF DE BERTRANOU, *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, EDIUNC, 2001, 189-210.

<sup>28</sup> Augusto SALAZAR BONDY, *La filosofía en el Perú*, Washington, 1954; “Las tendencias filosóficas en el Perú”, en: *Cultura peruana*, Lima, Editorial de la Universidad de San Marcos, 1962; *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*, Lima, Francisco Moncloa Editores, 1967.

<sup>29</sup> David SOBREVILLA, “Introducción: Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación”, en: Augusto SALAZAR BONDY, *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*, Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras UNMSM, 1995, 15-64, p.17.

<sup>30</sup> Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años '70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, art. cit., 32.

que se han dado para este fracaso no le parecen al filósofo peruano suficientemente radicales. Demarcándose de ella, para Bondy:

“La causa de la inautenticidad estriba en que el filósofo construye una imagen mixtificada e ilusoria de sí mismo y del mundo, no logra una autoafirmación plena ni una valoración correcta de su realidad, tiene una existencia alienada. Pero tal alienación no es sólo un problema de la conciencia individual, sino que responde a causas estructurales que afectan a nuestra América y al Tercer Mundo y que se explican en términos de subdesarrollo, dependencia y dominación.”<sup>31</sup>

Dicho en términos sintéticos, una sociedad alienada no puede sino gestar una conciencia filosófica mistificada. Si no toca el subdesarrollo y la dominación, cualquier programa filosófico recaerá en el círculo de la dependencia. ¿Cómo impactó este diagnóstico en los lectores del primer encuentro? Es posible que, el juicio posterior de Julio De Zan sea representativo de la postura de entonces: “*Nosotros coincidíamos básicamente con el diagnóstico de Salazar Bondy*”<sup>32</sup>.

#### b) La propuesta

Pero ante a este diagnóstico, Salazar Bondy no es pesimista. La inexistencia actual de una filosofía auténtica no implica su imposibilidad futura. Por el contrario, deja planteada cómo debe ser, en sentido normativo una filosofía hispanoamericana auténtica. Escribe el filósofo peruano:

“La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser el fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene porqué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte de un movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose para cancelar sus raíces. La filosofía tiene pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esa condición.”<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Cf. Adriana ARPINI, "Augusto Salazar Bondy (1924-1974)" art. cit., 208.

<sup>32</sup> Julio DE ZAN, “La Filosofía de la Liberación de los años ’70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI”, art. cit., .32.

<sup>33</sup> Augusto SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, op. cit., p. 125.

En este caso, la voz de Scannone puede escucharse como representativa de la respuesta dada por sus lectores en Córdoba al interrogante lanzado por Bondy desde el título de su obra: *“Respondimos, en la línea de ese autor -quien rechaza la dependencia de los «ismos»-, que una filosofía de valor universal, planteada en perspectiva latinoamericana, ha de ser una filosofía de la liberación”*<sup>34</sup>.

Los distintos relatos recogidos coinciden en señalar la incidencia fundamental de este debate en la conformación del grupo y en la gestación de sus primeras elaboraciones. Pocos años después Dussel, en tono de homenaje, reconocía que: *“No podemos olvidar que, fue Augusto Salazar Bondy (1925-1974), el primero que planteó la relación entre la filosofía y la dependencia, y la liberación latinoamericana y la filosofía como filosofía de la liberación.”*<sup>35</sup>

Una prueba concluyente de la importancia del diagnóstico, la propuesta y la decisión de responder al desafío del texto de Salazar Bondy es que su influjo aparece con claridad cuando algunos participantes de la primera reunión del GC inicien sus primeras formulaciones filosóficas explícitas en clave liberacionista; lo que sucederá, precisamente en ese mismo año de 1971. Entre los ejemplos más salientes están: el artículo de Juan Carlos Scannone *“Hacia una dialéctica de la liberación”*<sup>36</sup> y la ponencia *“Metafísica del sujeto y liberación”* con la que Dussel participó pocos meses después de la reunión en el *Segundo Congreso Nacional de Filosofía*<sup>37</sup>. No obstante, fiel a su temple reivindicador de novedad, el filósofo mendocino añadirá luego un comentario desmarcante: *“Citábamos a Salazar Bondy, pero, tanto ahí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una «filosofía de la liberación» explícitamente, sino la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía.”*<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24.

<sup>35</sup> Enrique DUSSEL, “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1942-1982)”, en: AA.VV., *II Congreso Internacional de filosofía latinoamericana. Ponencias*, Universidad Santo Tomás, 1983, 435.

<sup>36</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica”, *Stromata* n° 1 (1971) 24.

<sup>37</sup> Enrique DUSSEL, “Metafísica del sujeto y liberación”, en: Alberto CATURELLI (comp), *IIº Congreso Nacional de Filosofía, vol.1: Temas de Filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971, 27-32. Esta ponencia no fue publicada en las Actas oficiales del Congreso. Sobre este asunto véase lo dicho en nuestro artículo en esta misma sección: Marcelo GONZÁLEZ-Luciano MADDONNI, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar”, *Cuadernos del CEL* n° 5 (2018) 72-109.

<sup>38</sup> Enrique DUSSEL, “Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”, art. cit., 65-66 (nota 18). El autor se refiere a íd., “Metafísica del sujeto y liberación”, art. cit., p 88. Aunque no es

### 2.2.2. Martín Heidegger y Emmanuel Levinas

Un segundo filón filosófico de intercambio en el primer encuentro fue la eventual contribución de Martín Heidegger para la filosofía latinoamericana a gestar: “*se planteó el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana.*”<sup>39</sup> ¿Qué afinidad podían encontrar estos lectores argentinos con las propuestas del filósofo alemán? Por un lado, como ya señalamos, muchos de los participantes de la primera reunión se habían adentrado en el pensamiento heideggeriano y le dedicarían por estos mismos años, estudios específicos<sup>40</sup>. Por otro, parecen haberse focalizado, sobre todo, en la renovación de los planteos ontológicos propiciada por Heidegger. La radicalidad de su gesto, el férreo sostenimiento de la pregunta por el sentido del ser ante el diagnóstico de su olvido, impidiendo su clausura aun al precio de tener que pensar lo impensado bien pudieron iluminar a los filósofos en búsqueda respecto de los resortes más profundos de la situación de dependencia. El establecimiento de esta conexión y de la asunción de tal “escala” de planteo, indican que el incipiente colectivo buscaba moverse decididamente en sede filosófica; y que consideraban esta contribución como intransferible.

Pero junto a Heidegger, los relatos orales testifican que ya en esta primera reunión se pusieron en consideración las ideas de Emmanuel Levinas. Pero, mientras que el pensamiento de Heidegger era ya muy concurrido y debatido en el ambiente académico internacional y nacional, la aparición del lituano representa una novedad de la que los integrantes abrevarán con consecuencias especialmente fecundas. Con una capacidad muy

---

objeto de este artículo, conviene recordar que, pocos años después, muchos de los participantes de esta primera reunión se encontrarán personalmente con Salazar Bondy en el las *Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel* de agosto de 1973. En un diálogo personal que mantuvimos, Aníbal Fornari recordaba el evento resaltando la “lucidez” del filósofo peruano en ese encuentro. En ese mismo sentido, Dussel memoraba que “*Cuando en 1974 (sic!) realizamos una semana de estudios en Buenos Aires, tuvimos la satisfacción de contar con la presencia de Augusto, que se nos fue en la flor de la edad, y de recibir de sus labios una entusiasta aprobación por los pasos ya dados por la todavía juvenil filosofía de la liberación tal como la practicábamos en Argentina.*”

<sup>39</sup> Cf. “Puntos de referencia de una generación filosófica”, art. cit., 271.

<sup>40</sup> Desde la década de los sesenta, el propio Dussel venía sosteniendo la necesidad de una filosofía latinoamericana usando la compleja noción fenomenológica de *Lebenswelt*, pero en el sentido que el ser de nuestro mundo era otro que el propio. El mendocino recibe esta noción, clave en su primera etapa de producción, bajo las influencias de Edmund Husserl, Martín Heidegger y Alphonse de Waelhens, pero asumidas de manera personal. La recepción y utilización de la fenomenología por parte de Dussel requiere un estudio preciso y extenso que aún no hemos encontrado en los estudios críticos.

suya para discernir potencialidades filosóficas en autores y textos, Juan Carlos Scannone quien, durante su estadía doctoral en Alemania, descubrió el pensamiento de Levinas, y quien lo propuso para la discusión en el encuentro de 1971. Dicha introducción novedosa, sin embargo, no lo es sólo con respecto al GC, sino también para canon filosófico en el que se movía la filosofía argentina en aquellos años<sup>41</sup>.

Rastreando las alternativas de este descubrimiento, solicitamos a Scannone que nos relataba sus primeras noticias sobre Levinas. En ese marco, relataba:

“En Munich, al comienzo yo no tenía idea de Levinas. Pero luego, leyendo la *Nouvelle Revue Théologique* de los jesuitas de Bélgica, salió un artículo del p. Simón Decloux, que en su momento era profesor de teología filosófica en la Universidad Gregoriana. Luego como conocí como asistente del Padre Arrupe”.

Se trata del artículo “*Existence de Dieu et rencontre d'autrui*”<sup>42</sup> de 1964, a propósito de la aparición de la obra de Levinas *Totalidad e Infinito*. Sin embargo, Scannone reconoce raíces anteriores que facilitaban el descubrimiento:

“Desde el comienzo de mi formación filosófica había interesado mucho el tema del Otro. Recuerdo que el p. Moyano, que había hecho la tesis sobre Sartre y conocía bastante de fenomenología, me prestó el libro de August Brunner sj, a quien luego conocí en Alemania, titulado *La personne incarné* (1947), que tenía al menos un capítulo sobre el tema del Otro, de la intersubjetividad, bajo un enfoque fenomenológico. Sartre también ya hablaba de Otro, pero más bien al estilo de «el infierno son los otros». Luego eso me volvió a interesar cuando estudiaba en Innsbruck a Karl Rahner, quien a nivel teológico, desde la Trinidad, supone una filosofía de la intersubjetividad que no llegó a plasmar a nivel explícito, porque, según estimo, K. Rahner nunca renovó lo que escribo a nivel filosófico en *El espíritu en el mundo*. De allí que, cuando encuentro y leo el artículo de S. Decloux sobre Levinas, encuentro la filosofía de la intersubjetividad que estaba buscando”.

La cuestión, a los efectos de nuestro estudio, estriba en preguntarse en qué medida y por cuales motivos las razones del entusiasmo de Scannone pudieron expandirse también a los demás protagonistas de GC. Pensamos que esta atracción responde, al menos, a dos

<sup>41</sup> Dice Scannone: “En Argentina, el primero que trajo el pensamiento de Lévinas fui yo y Dussel lo conoció a través de los diálogos conmigo, porque en la Argentina no se conocía Lévinas”, en: Mario CASALLA, “Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana. Inicios y reinicios de una tradición diferente”, *Stromata*, nº 1/2 (2002) 28-29. Coincidentemente, Mario Casalla, que se tomará posteriormente contacto con este Grupo Calamuchita, afirma que “Dussel y Scannone trajeron a la mesa de debate de esa filosofía latinoamericana que se estaba renovando a Lévinas, por ejemplo, cuando Lévinas aún no tenía esa fama en Europa ni estaba muy trabajado”.

<sup>42</sup> En *Nouvelle Revue Théologique*, 86, (1964) 706-724.



motivos. Por un lado, les permitía explorar la problemática de una alteridad no dialéctica. Por otros, les permitía abordar críticamente el pensamiento de Heidegger, en tanto que el ámbito del misterio y el abismo abierto por la fenomenología existencial no desembocaba en lo neutro impersonal, sino que agregaba una dimensión personal y ética-interpersonal del Misterio y la verdad<sup>43</sup>.

Pero esta asimilación levinasiana, no fue acrítica. Se trataba, al decir de Scannone, de una “relectura de Levinas desde América Latina”<sup>44</sup>. Un ejemplo de la clave en que esta relectura se movió puede tomarse del trabajo publicado por Scannone en ese mismo de 1971<sup>45</sup>. Allí, propone abordar a Levinas desde la operación heideggeriana de la *de-structión*. Inspirado en la frase del filósofo alemán: “Cuanto mayor es la obra de un pensador... tanto más rico es en esa obra lo no-pensado”, de-structuir a Levinas conllevaba desarmar lo dicho por él desde sus supuestos no pensados y por ello mismo, hacer emerger lo no dicho. En este caso, significaba que:

“En referencia al rostro del pobre que, para nosotros, en América Latina, pedía una interpretación no meramente ética y personal, sino también ético-social y ético-política, estructural y, dadas las circunstancias, conflictiva, a fin de superar los conflictos hacia la paz, siguiendo también en eso la inspiración levinasiana, pero en clave latinoamericana”<sup>46</sup>.

Combinando la potencialidad del gesto heideggeriano con el levinasiano en clave de-structiva, dirá Dussel retrospectivamente que Levinas: “nos permitió dar un paso metafísico fundamental: criticando a la fenomenología, gracias a la categoría de «exterioridad», y desde «el otro» o el «pobre», pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación.”<sup>47</sup>

Ubicados en una perspectiva más amplia, podría decirse que la importancia del impacto del filósofo lituano tiene que ver, entre otras cosas, con que Levinas empalma *con* y lleva a otra potencia interlocutoria con la filosofía contemporánea *a*, un descubrimiento temprano que, tanto Dussel como Scannone habían realizado por senderos distintos: la

<sup>43</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, “¿Un tercer Heidegger?”, *Stromata*, n° 24 (1968) p. 20.

<sup>44</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24.

<sup>45</sup> Cf. Juan Carlos SCANNONE, “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica”, *Stromata* n° 1 (1971) 32.

<sup>46</sup> Juan Carlos SCANNONE, “Autobiografía intelectual”, art. cit., 24.

<sup>47</sup> Enrique DUSSEL, “Una década Argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación”, art. cit., 65-66.

decisividad para el pensamiento de la tradición bíblica judeo-cristiana, ubicado al mismo nivel de importancia configuradora que el filón griego. En un caso, desplegada como fuente alterativa, de novedad e historicidad como rasgos propios del *humanismo semita* (Dussel). En otro, expresada como experiencia judaico-cristiana del ser como libertad y abismo (Scannone).

El común arraigo y formación en esta tradición por parte de la mayoría de los participantes iniciales del GC, abona en favor de la capacidad de “contagio” de este descubrimiento. Al mismo tiempo, el ejercicio de-estructivo desde otras bases que en Heidegger y en vínculo estrecho con los desafíos de Salazar Bondy, le permitió señalar la debilidad del planteo levinasiano, por su carencia de concreción histórica y de claridad política<sup>48</sup>. Parece entonces justificada la atención que muchos trabajos han prestado a la influencia temprana y determinante de Levinas en surgimiento nacimiento de la Filosofía de la liberación<sup>49</sup>.

Tampoco en este caso parece oportuno cerrar el camino con conclusiones excesivamente abarcativas. Sin embargo, proponemos algunas consideraciones a modo de decantados de lo explorado en este punto. Antes que nada, en estos planteos iniciales no se advierte un rechazo de raíz del pensamiento filosófico de europeo como camino para una filosofía latinoamericana en clave liberadora. Por el contrario, la estrategia parece haber sido triple. En un sentido, se apostó por una suerte de “hiper-contemporaneidad”; esto es, por la búsqueda de los pensamientos europeos más actuales para el momento, focalizando en aquellos capaces de criticar su propio legado de maneras radicales y desde sus bases. En

---

<sup>48</sup> Estimamos que en esta relectura puede encontrarse un influjo del artículo de S. Decloux con el que Scannone se anoticia sobre *Totalidad e Infinito* de Levinas. Pues, en su artículo, Decloux dice- tomando distancia de la sugestiva filosofía del pensador francés- “*Il faudrait conjoindre l'eschatologisme de M. Lévinas et les exigences morales de la « Philosophie politique ». Le Royaume n'est pas de le monde ; mais il s'édifie cependant dans le monde*”, en : “*Existence de Dieu et rencontre d'autrui*”, art. cit., p. 724.

<sup>49</sup> Especialmente de E. Dussel y J. C. Scannone, cf. Lambert SCHUURMAN, “La influencia de Emmanuel Levinas en la teología latinoamericana”, en VV.AA, *Los pobres. Encuentro y compromiso*, La aurora, 1978, pp. 149-179; Pablo SUDAR, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo*, Ediciones de la Facultad de Teología de la UCA, 1981; y con mayor perspectiva histórica y abarcando la continuidad de la trayectoria de los autores, Pedro Enrique GARCIA RUIZ, “Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de E. Dussel”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 51 (2014), 777-792; Carlos BEORLEGUI, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de E. Dussel y de J. C. Scannone”, *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57/58 (1997) 243-273; 347-372; entre otros.

otra dirección, el desmarque provino de la habilitación filosófica de la tradición semita o judaico-cristiana, reputada como igualmente configuradora del legado y con potencial crítico desde adentro de la misma. Por fin, buscar torsionar, de-struir tanto el legado europeo como las críticas internas más audaces del mismo, desde América Latina en su lucha contra la dependencia y por la liberación. Cada una de estas estrategias será objeto de próximos trabajos, dado que parecen estar hablando de una semilla de creatividad filosófica muy al inicio del proceso.

### 3. LA CONTINUIDAD DE LOS “ENCUENTROS” DEL GC

El grupo formado en enero de 1971 conoció luego decantaciones y ampliaciones. Si algunos de sus miembros iniciales recorrerían otros rumbos, otros filósofos se sentirían convocados por la experiencia. Un primer ejemplo de esta capacidad integradora es que en junio y agosto de ese mismo año, con ocasión de la participación de sus miembros en el *Segundo Congreso Nacional de Filosofía* y en las *Segundas Jornadas Académicas* de San Miguel, se interesarán y en algunos casos se acoplarán filósofos que venían transitando sus preocupaciones latinoamericanas desde otras vertientes y con diversas aproximaciones<sup>50</sup>. Entre los casos que hemos podido corroborar hasta ahora están: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Rodolfo Kusch y Carlos Cullen, entre otros.

Los testimonios recogidos hablan tanto del incremento de participantes a las reuniones de GC, sin dejar de señalar lo fluctuante de su membrecía. Se trata, por tanto, de un colectivo en el que el establecimiento claro de fronteras no parece productivo. Hay también acuerdo en que el GC sostuvo sus encuentros desde 1971 hasta 1975, con una frecuencia anual (las *Jornadas Académicas* de San Miguel parecen haber funcionado en tándem con el GC, dado que volvían a reunir a muchos de sus miembros a mitad de cada año)

La recolección de información sobre las ediciones sucesivas está en una etapa muy incipiente; razón por la cual nos limitamos a breves señalizaciones. El segundo encuentro tuvo lugar en 1972:

---

<sup>50</sup> Cf. “Puntos de referencia de una generación filosófica”, art. cit., 271.

“Ese año, luego de haberse replanteado la cuestión de la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica, se trató sobre todo de las mediaciones histórico-sociales y filosófico-históricas necesarias para pensar dicha experiencia y el proceso de liberación latinoamericano. También se criticó la ideología subyacente a un universalismo filosófico abstracto y ahistórico.”

El tercer encuentro se celebró al año siguiente:

“En enero de 1973, el grupo dio un tercer paso, pues no centró su trabajo en discusiones metodológicas y programáticas, sino que comenzó a elaborar creativamente nuevos contenidos. Por un lado lo hizo en forma crítica, abordando la destrucción tanto de la historia de la filosofía en América Latina, como de planteos actuales acerca del filosofar en nuestro continente. Por otro lado lo hizo positivamente, no sólo explicitando la relación de la actitud filosófica con la opción política y la educación liberadora, sino también señalando en forma determinada y concreta la alternativa que se ofrece al pensar originariamente latinoamericano.”

En las ediciones posteriores el aspecto organizativo de las reuniones de verano siguió estando en manos de Santa Fe, pero ahora a cargo de Aníbal Fornari. A partir de la edición de 1974, los encuentros se trasladaron a la casa de ejercicios “Catalina de María” de Villa Allende (Córdoba), gestionada por las Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús. Con la edición de 1975 se cierra un ciclo, debido a las circunstancias que ya hemos analizado en lo que hace a la situación política del país y a la secuencia de exilios externos e internos de sus integrantes.

## **PALABRAS FINALES**

Finalizado nuestro esfuerzo de reconstrucción, es necesario volver sobre la cuestión de la pertinencia del estudio del *Grupo Calamuchita* en la agenda de una investigación que busca ofrecer una interpretación histórico-filosófica del “polo argentino” de la filosofía de la liberación en su etapa fundacional. Podemos dar respuesta afirmativa a esta cuestión desde dos perspectivas.

La primera se relaciona con lo mostrado a lo largo de este trabajo. A partir de este primer acercamiento estimamos poder afirmar que la reunión inaugural de GC fungió como plasmación de un nodo en una red que venía entretejiéndose lentamente desde finales de la década del sesenta, con hilos provenientes de distintas latitudes; y que permitió

el germinar de una inquietud por construir explícitamente una filosofía latinoamericana en clave de liberación. Asimismo, atendiendo a los otros agrupamientos estudiados por nuestro proyecto (*El Segundo Congreso Nacional de Filosofía* y las *Jornadas Académicas de San Miguel*) y visto desde su proceso posterior, este encuentro inicial del GC es una primera plasmación de la grupalidad y el ejercicio compartido del pensamiento que caracterizaría al polo argentino de la filosofía de la liberación.

La segunda perspectiva que habla en favor de la relevancia de la primera reunión del GC para nuestra investigación es la una agenda hacia el futuro. En efecto, nuestro relevamiento preliminar abre pistas en varias direcciones. Una de ellas es la exigencia de ubicar al GC y a sus miembros en el seno del “polo argentino” de la filosofía de la liberación, evitando tanto la identificación entre ellos, cuanto un juicio expeditivo sobre su presunta hegemonía. El relevamiento de otros agrupamientos, con raíces diversas y a partir de redes diferentes, será un punto central en este esfuerzo, lo mismo que la detección de eventuales interrelaciones y conflictos. Otra dirección posible consiste en averiguar en qué medida la nítida experiencia de desafío, urgencia y radicalidad creativa a la que los miembros del polo se sintieron llamados a responder, pudo ser modulada filosóficamente, vía la puesta a punto de categorías, enfoques, mediaciones. Lo mismo valga para la cuestión del alcance de la contribución filosófica que buscaron poner a punto, tanto para las demás instancias disciplinares cuanto de los otros ámbitos del saber y la praxis. Finalmente, aparece como productiva la pregunta por el tipo de “nosotros” intentado y logrado por el GC; particularmente en lo que hace a las posiciones filosóficas que se fueron adoptando en el transcurso de estos años. El hecho de que posteriormente- y a raíz de debates y conflictos precisos- algunos miembros de este colectivo se hayan autoidentificado con una posición filosófica, o lo hayan sido por otros en clave de desmarque, no debería debilitar la exigencia de una respuesta fundada en la producción textual y en las trayectorias de los protagonistas.