

# Apuestas epistemológicas y metodológicas críticas en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación

*Methodological bets and critical methodologies in the Latin American Liberation Philosophy debates*

ADRIANA MARÍA ARPINI\*

Universidad Nacional de Cuyo, INCIHUSA-CONICET, Argentina  
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

## RESUMEN

En la década de los '70 cobró presencia en nuestra América un movimiento de renovación filosófica que se dio a conocer como Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En ese marco se dieron intensos debates acerca de cómo entender a la función crítica de la filosofía, la revisión de la propia tradición de pensamiento en diálogo con la producción filosófica universal, el modo de acceder a la realidad histórica para comprender la compleja trama de relaciones de dominación y producir conocimientos necesarios para su transformación. Las posiciones de quienes participaron en dichos debates fueron heterogéneas. Incursionamos en la obra de Enrique Dussel, Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldberg con el propósito de despejar algunos interrogantes: ¿qué cuestionamientos movilizan la necesidad de una renovación teórico-metodológica de la praxis filosófica latinoamericana?, ¿cuáles son las apuestas epistemológicas y las propuestas de renovación metodológica que surgen de tales cuestionamientos?

*Palabras clave: Analéctica, a priori antropológico, universo discursivo, filosofar en situación.*

## ABSTRACT

In the 1970s a philosophical renewal movement took place in our America - the Latin American Liberation Philosophy. In this framework occurred a number of intense debates about the critical function of philosophy, the revision of our own thinking tradition in dialogue with the universal philosophical production, the way of accessing the historical reality in order to understand the complexity of the domination relations fabric and to produce the necessary knowledge for its transformation. The participants of those debates held heterogeneous positions. We address the works of Enrique Dussel, Arturo Roig, and Horacio Cerutti Guldberg in order to find the answers to some questions: What leads to the necessity of a theoretical-methodological renewal of the Latin American philosophical praxis? Which are the epistemological bets and the methodological renewal proposals emerging thereof?

*Keywords: Analectica, methodological a priori, discursive universe, in-situation philosophizing.*

\* Doctora en Filosofía, Profesora titular efectiva de Antropología Filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo, Investigadora Principal de CONICET en temas de Filosofía práctica e Historia de las ideas latinoamericanas.

Recibido: 14/01/2018 Aceptado: 01/03/2018

Al promediar el siglo XX, más precisamente en 1952, Francisco Romero publicó un volumen en el que expresa sus apreciaciones sobre la marcha de la filosofía en América. Utiliza la noción de “normalización filosófica” para referirse al “ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura”, es decir, al quehacer filosófico como un trabajo científico, que exige esfuerzo, aprendizaje y dedicación continuada por parte de sujetos que hacen de la filosofía su actividad profesional autónoma y buscan satisfacer la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía universal, cultivada en los centros de producción intelectual, principalmente europeos. Si bien la institucionalización convirtió a la filosofía en una actividad académica rigurosa y reconocida en el campo cultural, sin embargo, en muchos casos condujo a una desvinculación respecto de las condiciones socio-históricas de producción y a su consecuente despolitización, favoreciendo un academicismo abstracto. (Cf. Roig, 1998)<sup>1</sup>.

Ya en la década de los ‘60 esta forma de entender el quehacer filosófico era seriamente cuestionada desde varios espacios de producción cultural con diversos grados y formas de institucionalización en toda América Latina. En la Argentina comenzó a gestarse un movimiento de renovación filosófica del que participó un número considerable de jóvenes profesores de diversas universidades del país, que se dio a conocer desde comienzos de los ‘70 como *Filosofía latinoamericana de la liberación*, principalmente a través de publicaciones colectivas y de la participación en el II Congreso Nacional de Filosofía (Alta Gracia, Córdoba, 1971)<sup>2</sup>.

Dicho movimiento no profesó un conjunto homogéneo de ideas. Al contrario, en su seno se debatieron problemas relativos a la función social y crítica de la filosofía, a la cuestión de la ideología, a la búsqueda de unos criterios epistemológicos y metodológicos adecuados para una filosofía que aspiraba involucrarse en la comprensión de la realidad histórica, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, filosofía y cultura popular, filosofía y educación, entre otros, que venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes durante la década de los ‘60. Si bien el lugar de surgimiento de la Filosofía de la liberación fue la Argentina, se trataba de una preocupación compartida por intelectuales de diversas latitudes de nuestra América. (Cf. Arpini, 2013).

El concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación*, sus bases epistemológicas y metodológicas fueron tematizados y dieron lugar a posicionamientos heterogéneos. Se debatió sobre la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, la Historia de las ideas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la modernidad, la mayor o menor proximidad a la tradición fenomenológico – hermenéutica (Edmund Husserl, Martin Heidegger, Paul Ricoeur), o a la tradición abierta por Marx y los filósofos que en el siglo XX actualizan su filosofía (György

1 Ver también las observaciones de Cerutti a propósito de la “normalización filosófica” (Cerutti, 1986: 87 y ss).

2 Entre las publicaciones colectivas se destacan la Revista Nuevo Mundo, los volúmenes 28 y 29 de la revista Stromata, de los años 1972 y 1973 respectivamente, así como en el volumen Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana (Buenos Aires, Bonum, 1973). En 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la Revista de Filosofía Latinoamericana. En ese mismo año se publicó otro libro colectivo con el título Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975), entre otras.

Lukács, Herbert Marcuse, Louis Althusser, Ernst Bloch), la incorporación de la cuestión del otro (Emmanuel Lévinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a la instituciones donde se realizan<sup>3</sup>.

No fue menor el debate en torno a las opciones epistemológicas y a las definiciones metodológicas para un filosofar liberador, de los que nos ocupamos en la presente comunicación. Hay que señalar que las propuestas más interesantes, que fueron configurándose desde principios de los '70, se elaboraron a partir de una crítica de la moderna filosofía de la conciencia y, en particular, de los supuestos de la dialéctica hegeliana. Tales los casos de los tres autores cuyas propuestas analizaremos a continuación. Arturo Roig y Horacio Cerutti Guldber manifiestan común interés por renovar los estudios en el campo de la Historia de las ideas latinoamericanas en base a la consideración de la función social de las ideas. Para el segundo la investigación en el campo de la Historia de las ideas es complementaria de una reformulación de la Filosofía política latinoamericana. También Enrique Dussel parte de la revisión crítica de la filosofía moderna y en especial de la concepción de la filosofía de la historia universal que se instala a partir de Hegel, y explora la posibilidad de articular dialéctica y hermenéutica a partir de la consideración del carácter analógico de la palabra<sup>4</sup>. Ante las dificultades prácticas para ofrecer una visión amplia del conjunto de los debates y posicionamientos teórico-metodológicos surgidos en el marco de emergencia de la Filosofía latinoamericana de la liberación, hemos preferido hacer un recorte que nos permita trabajar con mayor profundidad los aportes de los tres filósofos mencionados. Tampoco abarcamos la totalidad de sus obras, sino aquellas que resultan relevantes para el tema, producidas al calor de los debates que dieron surgimiento al movimiento filosófico liberacionista.

Ahora bien, ¿Cuáles son los cuestionamientos a partir de los cuales estos autores se plantean la necesidad de una renovación teórico-metodológica en relación con la práctica de la filosofía? ¿En qué consisten las propuestas de renovación en el modo de entender la producción filosófica y su metodología específica? Intentamos explorar respuestas a estos interrogantes aproximándonos a sus producciones en el momento más álgido de los debates, en la década de los '70 y principios de los '80.

## 1. Cuestionamientos de los modos convencionales de producción de conocimiento filosófico.

Enrique Dussel se pregunta si es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido cultural y filosóficamente. Su respuesta es afirmativa, pero:

(...) con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión, vaya pensando junto, “desde dentro” de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía que emerge de la praxis y que la piensa [...]. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. (Dussel, 1971, 31).

Dussel diferencia entre una forma de hacer filosofía descomprometida, sostenida en el sistema de conocimiento elaborado por “el polo del dominador nordatlántico”, sobre la cual recae la

3 Cf. Arpini, Adriana María, (2010)

4 Los tres autores seleccionados no fueron los únicos en realizar propuestas en torno a problemas epistemológico y metodológicos en el momento del surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación. Son asimismo relevantes las reflexiones críticas sobre la dialéctica de Julio De Zan y Carlos Cullen, las elaboraciones realizadas desde el ámbito fenomenológico hermenéutico de Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, entre otros. Algunas de estas propuestas hemos considerado en otros trabajos. (Cf. Arpini, 2013)

desconfianza y la sospecha; y otra forma de filosofar crítico-liberadora, “que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al horizonte ontológico (en nuestro caso: como latinoamericano y como oprimido)”. El carácter programático de una filosofía que piensa desde dentro la praxis liberadora radica en acompañar al “pueblo puesto en movimiento”, lo Otro interpela siempre desde la exterioridad. (Id. 32).

Entiende que una filosofía propia de América Latina debe plantearse en términos “post-modernos”. El pensar dialéctico –Hegel– y ontológico –Heidegger–, en cuanto “pensar que piensa el pensamiento”, llega hasta el límite del mundo. Pero, más allá de este pensar se encuentra un momento antropológico que permite pensar un nuevo ámbito filosófico, meta-físico, ético o alterativo. Entre el pensar de la totalidad y la revelación de Dios, es posible describir el estatuto de la revelación del Otro. La filosofía no sería ya una ontología de la identidad ni una mera negación de la teología, sino “una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primeramente antropológica o una meta-física histórica”. (Dussel, 1973: 118) Ello exige plantear la cuestión del método.

Otro es el planteo de Arturo Roig, quien sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. En contraposición a la moderna filosofía de la conciencia, que entiende lo ideológico como una realidad extraña al concepto, lleva adelante una crítica del mismo evidenciando que cumple funciones de encubrimiento, y propone el abandono de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación” (Roig, 1973: 217-244). Para Roig:

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica ... que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento.

A diferencia de Hegel, Roig reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, siendo así que la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto/conciencia. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de integración y de ruptura. No se trata de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarreos sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar – manifestar” su enraizamiento en lo otro que la conciencia, es decir, en la compleja trama de la estructura socio-histórica. La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en este nivel de profundización, el problema de las funciones de *ruptura e integración*, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social. (Roig, 1973: 228).

Roig concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico, colocado en el ámbito de la comunicación, en relación con otros discursos, especialmente el político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del discurso filosófico, pues éste forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual él es la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el pseudo-problema de si existe una filosofía latinoamericana.

En dirección semejante, Horacio Cerutti Guldberg propone sentar las bases de una “filosofía política latinoamericana”. Para ello avanza sobre tres cuestiones: mostrar de qué manera lo ideológico afecta a la naturaleza del concepto, establecer la relación entre ideología y política y esclarecer la noción de “filosofía política”; todo lo cual redundará en una redefinición de “filosofía” (Cerutti Guldberg, 1975: 66-77). Toma como punto de partida las afirmaciones de Roig acerca de la necesidad, persistente en la historia de la filosofía, de desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”, en la medida que el concepto, estudiado en el acto mismo de comunicación, cumple –como hemos visto– no sólo la función de integración, sino también de ruptura.

¿Cómo se juega en el acto de comunicación la ambigüedad de la filosofía? Cerutti lo sintetiza de la siguiente manera: El concepto transmite con pretensión de objetividad, ocultando la subjetividad que lleva ínsita. Conceptualizar es ya una posición de la conciencia frente al objeto. Posición que oculta relaciones pre-conceptuales y valoraciones que se “cuelan” en el concepto. Por ello es posible afirmar que todo concepto es también un filosofema. La trama crítica y autocrítica de la filosofía consiste en hacer conscientes esas relaciones, pues “el sujeto funda lo conceptual desde el seno mismo de la vida” (Cerutti, 1975: 68). Si se trata de la “vida de la conciencia”, lo que se oculta es la “voluntad de poder”, las “estructuras económicas”, el “inconsciente”; pero si se parte por afirmar de la facticidad de la vida, entonces cabe poner en marcha la tarea de develamiento.

Ahora bien, para deslindar lo propio del saber filosófico de la ideología, Cerutti distingue en el término ideología un sentido positivo, cuando es utilizado para referirse al conjunto de ideas que orientan una praxis política, y un sentido negativo, cuando alude a falsa conciencia. A su vez, diferencia entre una concepción de la filosofía como producto conceptual comunicable y como actividad –el filosofar–. Así, entiende que la filosofía puede superar el nivel de la ideología negativa si aspira a producir una ideología positiva que colabora en la transformación de la realidad. Esto es posible si como filosofar se decide por una actitud autocrítica para ser una “verdadera ciencia develadora (toma de conciencia) de la historia (Ibid.: 69). A su vez, la política, entendida como “nivel decisional que se ejerce sobre los aspectos relativos al mantenimiento (sobrevivencia) y destino de los individuos integrantes de una estructura social”, o bien busca conservar un estado de cosas, o bien aspira a transformar la estructura para dar cabida a lo nuevo alterativo. La tarea de la filosofía políticas consiste, entonces, en “hacerse cargo autocríticamente del nivel decisional en constante revisión” (Ibid.: 70).

## 2. Propuestas críticas

### De la dialéctica a la *analéctica*

Enrique Dussel dedicó varios años al estudio de la dialéctica hegeliana. Dichos estudios se volcaron en sus cursos de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y finalmente se plasmaron en los textos: *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar* (1972) y *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1974).

En el primero de los libros mencionados realiza un análisis detenido de la obra hegeliana, especialmente desde 1801, año en que Hegel llega a Jena invitado por Schelling, hasta 1817 en que publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Dentro de ese período se dedica especialmente al estudio de la Fenomenología del Espíritu (1807) y a la *Ciencia de la lógica* (1812/17). La exposición de Dussel sigue un criterio histórico pues considera que “su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad” (Dussel, 1972: 66). Según la lectura de Dussel, Hegel parte del *factum* de la experiencia y desde allí comienza un proceso in-volutivo que rematará en el Absoluto. Desde éste partirá de-volutivamente el sistema. Lo primero se explica en la *Fenomenología* y lo segundo en la *Lógica*.

La *Fenomenología*, en cuanto “introducción a la filosofía”, o “inicio originario del filosofar”, o “mostración progresiva del absoluto” es un “camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto”. La conciencia “in-volutivamente” se eleva a modos cada vez más fundamentales del saber, hasta llegar a la filosofía, después de haber dado muerte a lo cotidiano y haber pasado por lo político, lo artístico y lo religioso (Dussel, 1972: 79). La desconfianza recae sobre la verdad de la cotidianidad, es un “escepticismo consumado” que opera como condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad. En este momento la dialéctica es entendida como aniquilación de las determinaciones cristalizadas en la cotidianidad.

Según la interpretación de Dussel, el punto de partida es, para Hegel, la no coincidencia de la conciencia consigo misma. De ahí que está constantemente impulsada a ir más allá, pero esta trascendencia es aparente, se lleva a cabo en sí misma. La conciencia necesita hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el Absoluto. Sensibilidad y entendimiento son momentos (figuras) de la conciencia, pero es la razón (*Vernunft*) quien alcanza positivamente sus objetos en coincidencia consigo misma. Concluye Dussel:

La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la Totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la Fenomenología del Espíritu. (Dussel, 1972: 86)

Según Dussel, la diferencia ontológica se daría entre el concepto en sí o el ser y el ser-ahí o ente. El ser en cuanto se determina pro-duce el ente. Pero al mismo tiempo es un acto por el cual el ser se abisma en sí mismo. “El absoluto como

ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad”. El proceso evolutivo, de la naturaleza o de la historia, no es más que “el despliegue interno de la Totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose”. (Dussel, 1972: 97) Es decir que al ex-presarse el absoluto, se produce una escisión originaria por la que emergen “por emanación” la totalidad de los entes, y a la vez es negada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo. El “para sí” es relegado al momento del re-encuentro donde el ser recupera la inmediatez consigo mismo.

Dussel llama la atención acerca de la utilización del término explicatio –despliegue de la esencia divina–, que pertenece a la tradición neoplatónica, bajo cuya inspiración surgen el gnosticismo, neoplatonismo cristiano, que se continúa en la Edad Media a través de los cátaros y albigenses, hasta el Renacimiento con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, luego estudiado por Schelling. Tradición milenaria que remataría en Hegel completando la historia de la ontología desde la perspectiva de la modernidad. O sea que:

...la subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la Dirmtion o Explication originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser. (Dussel, 1972: 106)

Además, señala que, tanto en la Enciclopedia, como en la Ciencia de la lógica, Hegel insiste en que el método no es una forma exterior, sino el movimiento del concepto mismo. “En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno”. (Dussel, 1972:117)

A diferencia del método dialéctico, que es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, Dussel propone el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La dia-léctica, en cuanto diálogo, tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-lectico*).

Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana –dice–, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. (...) Es una filosofía de la superación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, al mismo tiempo es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de la liberación misma. (Dussel, 1973: 125)

Para explicar en qué consiste el pensar ana-lógico, Dussel llama la atención sobre la palabra *logos*, que significa co-lectar, reunir, expresar, definir. Pero esta palabra traduce al griego el término hebreo *dabar*: decir, hablar, dialogar, revelar, y al mismo tiempo, cosa, algo, ente. El logos es unívoco; la *dabar* es aná-loga. La dia-lectica ontológica es posible porque el ser se predica analógicamente y el movimiento es posible como actualización de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es la eterna repetición de lo mismo. En cambio la *ana-logía del ser mismo* conduce a una doble problemática: El ser como *fysis*, como Totalidad, es un modo de decir el ser, idéntico y único. Mientras que el ser como libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separado, que funda la analogía de la palabra.

El logos como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La dabar (...) como voz reveladora del Otro es originariamente análoga (Dussel, 1973: 129). La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es “comprensible inadecuadamente”, comprensión por semejanza, por la con-fianza en el Otro. Este es un acto creador, camina sobre el horizonte del Todo y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

### 3. Ampliación metodológica para una Historia de las ideas latinoamericana

La realización del I Coloquio Nacional de Filosofía en la ciudad de Morelia, México, en agosto de 1975, ofreció la posibilidad de profundizar los debates iniciados en Argentina y ampliarlos a toda América Latina, al mismo tiempo que fue un escenario propicio para exponer las necesarias reorientaciones de una filosofía que pretendía pensar la realidad latinoamericana desde ella misma con intención liberadora<sup>5</sup>.

El trabajo presentado por Roig en ese encuentro se titula “Función actual de la filosofía en América Latina” (Roig, 1976). Desde el comienzo el autor señala el fuerte compromiso asumido por grupos de intelectuales en todo el continente, tanto respecto del saber mismo en sentido estricto, como respecto de la función social de ese saber, cuyo rasgo más notorio es la convicción de que las estructuras sociales son injustas en la medida que se organizan sobre la relación dominador – dominado. La tarea que surge de este compromiso es la de liberación social y nacional, como realización conjunta de los grupos sociales que sufren la dependencia, razón por la cual se postula también la integración social y política de América Latina. Ahora bien, liberación e integración no son obras sólo de la *intelligentsia*. La filosofía debe tomar conciencia de su tarea dentro del sistema de conexiones de su época y, desde ahí, reformular un saber ontológico, para lo cual es fundamental el tema de la historicidad del hombre y la reformulación de nuestra historia de la filosofía.

En el marco de estas motivaciones, Roig señala la necesidad de evitar formalismos y ontologismos, en cuanto ellos desconocen la historicidad del hombre. Esto conlleva dificultades epistemológicas, que podrán superarse en la medida que se asuma que el comienzo del filosofar está dado por la facticidad de una situación existencial captada desde lo que denomina un cierto “*a priori* histórico”. Utiliza un término también usado por Foucault en *Arqueología del saber*, aunque es necesario marcar diferencias en la caracterización y el modo en que ambos pensadores usan el término. Mientras que para el filósofo francés dicho *a priori* es “el artífice retrospectivo que posibilita y organiza los campos de saber” (Foucault, 2010 [1969]: 166 y ss.), es decir que refiere el conjunto de reglas que hacen posible la emergencia de ciertos enunciados y organizan las prácticas discursivas; para Roig

5 En esa ocasión se produce la “Declaración de Morelia”, firmada por Enrique D. Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En ella se propone la elaboración de una filosofía que frente a la doctrina del destino manifiesto, exprese el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, rechazando las relaciones de dependencia a favor de una relación horizontal de solidaridad entre hombres y pueblos. Ello implica, también, extender universalmente las posibilidades y el temario de una filosofía de la liberación. (Declaración de Morelia, México, 1975).

la a prioridad es puesta a partir de la experiencia. En este sentido define el a priori histórico como:

...una estructura epocal determinada y determinante en que la conciencia social juega (...) una causalidad preponderante y cuya a prioridad es puesta de modo no necesario a partir de la experiencia y es, por eso mismo, una a posterioridad en cuanto a su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. (...) no sólo integran el a priori histórico categorías intelectuales, sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber en relación con el medio en el que actúan. (Roig, 1976: 137 - 138).

Se trata para Roig de sentar las bases de una ontología, no ontologista. Ello implica reconocer que la conciencia es una realidad social antes que individual; que no hay conciencia transparente; que toda episteme debe organizarse sobre una crítica y también sobre una autocrítica; que la intuición no reemplaza al concepto y que éste es representación; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada de todo preguntar por el ser, en fin que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología. Por estas razones, especialmente por la última, Roig prefiere utilizar el término “a priori antropológico”. Así, en la introducción a *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* sostiene que:

El hecho de que el saber filosófico sea una práctica, surge con claridad precisamente de la presencia del *a priori* antropológico, cuyo señalamiento restituye a la filosofía su valor de «saber de vida», más que su pretensión de «saber científico» y da a la científicidad de la misma su verdadero alcance. (Roig, 1981: 11) .

Es decir que la *a prioridad* del *a priori antropológico* –valga la redundancia– está referida a la experiencia vital de un sujeto empírico que interactúa en el marco de una estructura socio-histórica compleja; la cual, además del conjunto de reglas que caracterizan una práctica discursiva –Foucault–, está constituida por estructuras axiológicas, socio-económicas, políticas condicionantes de una forma de vida pero también de las posibilidades de emergencia histórica.

La misión de la filosofía actual en América Latina puede, entonces, ser caracterizada como la búsqueda de nuevos conceptos integradores, expresados en nuevos símbolos o en la resignificación crítica de los que existen. Así, por ejemplo, es necesario desmontar el símbolo de “Calibán” que representa al hombre cuyo anonimato se consumió desde categorías de integración paradójicamente excluyentes: “civilización”, “espíritu”, “mundo occidental y cristiano”; y resignificarlo como símbolo de esa fuerza que expresa lo nuevo dentro del proceso histórico –el indio, el negro, el mestizo, el gaucho, el hombre humilde de los campos, el proletario, el cabecita negra–, que irrumpe en la historia con voz propia.

Delimitada la Historia de las ideas como campo de trabajo específico y caracterizado el sujeto –*a priori* antropológico– como condición existencial del filosofar, cabe preguntar por la manera de llevar adelante esa actividad. Se advierte no sólo la necesidad de un filosofar propio, sino también la de un criterio o estructura general de su método. Roig asume el desafío de explorar alternativas metodológicas, que permitan incorporar, no sin crítica, los resultados más perfilados

del conocimiento universal. Incursiona en los avances de la Lingüística, la Teoría del Texto, la Semiótica, la Teoría de la Comunicación, con el objeto de seleccionar e incorporar críticamente aquellos elementos que constituyan un aporte instrumentalmente válido en el sentido de una ampliación metodológica. Este camino fue recorrido por el filósofo mendocino desde la década de los '70 y sus resultados quedaron plasmados en diversos artículos en su mayoría producidos durante el exilio. (Cf. Arpini, 2017: 339-357)

Ya que la Historia de las Ideas Latinoamericanas trabaja fundamentalmente sobre los textos, o sobre las diversas formas de producción simbólica que pueden ser consideradas como textos, es necesario replantear un modo de lectura que busque en ellos no sólo las ideas allí expresadas, sino también las refracciones, reflejos, distorsiones de la vida social, es decir, un modo de lectura que atienda a la relación dialógica entre texto y contexto, permitiendo abordar el problema de lo ideológico tanto en el contenido como en la forma del discurso, puesto que ambos están relacionados con los sistemas de códigos que regulan la organización del discurso y las formas de convivencia social, política, económica. En esta línea, Roig propone la categoría de “universo discursivo” –entre otras–, con el propósito de colaborar en el vasto proyecto de una historia del pensamiento latinoamericano. Pero no como mera reconstrucción del pasado ideológico limitado a señalar influencias y aproximaciones o alejamientos de modelos filosóficos consagrados, sino como rescate de una de tantas manifestaciones culturales, la referida a las ideas latinoamericanas, atendiendo a los procesos de lucha contra formas diversas de alienación derivadas de la situación de dependencia y de la vigencia de relaciones sociales de opresión. Dado que dichas formas de alienación se disimulan y ocultan en el “universo discursivo”, resulta imperativo elaborar herramientas para su análisis. El punto de partida está dado por la tesis de que el lenguaje es una forma básica de mediación en la que confluyen otras mediaciones tales como el trabajo, el juego, el arte. En tanto mediación, el lenguaje permite encuentros y desencuentros, revela y oculta, favorece la comunicación, pero también la impide o dificulta. Además, por ser el lenguaje un hecho social e histórico, no basta con realizar análisis meramente formales, es necesario avanzar en su estudio como reflejo de las múltiples formas codificadas de la vida social misma, apelando no sólo a los aportes de la lingüística, sino también a los de la Semiótica y la Teoría de la comunicación. Por otra parte, todo lenguaje se organiza sobre el nivel primario de la “vida cotidiana”, lo que conlleva el reconocimiento de la dimensión axiológica. A partir de este nivel se configuran los metalenguajes específicos de las ciencias sociales, la política, la filosofía, etc. Ello habilita la tesis de que “es posible leer lo ideológico en el texto mismo, en particular en sus modalidades formales”.

Precisamente, con la noción de “universo discursivo” Roig busca evitar dos riesgos frecuentes en la hermenéutica textual, por una parte el de explicar lo ideológico considerando la relación entre texto y contexto como una de mera exterioridad o yuxtaposición, por otra parte el de explicitar lo ideológico sólo a partir del contenido del texto. Frente a ello, el concepto de “universo discursivo” se refiere a:

...la totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzarla. (Roig, 1982: 134).

El texto es, en cada caso, una de las manifestaciones posibles del universo discursivo, dentro del cual se repite el sistema de contradicciones antes aludido. Es posible entonces diferenciar niveles contextuales respecto de un texto, uno de ellos, el más inmediato, es el universo discursivo.

Otra tesis complementaria de la anterior sostiene “la dualidad estructural que se muestra en el universo discursivo” como consecuencia de la conflictividad social. En función de ello se puede considerar como regla general que “todo texto, en cuanto discurso, supone un ‘discurso contrario’, potencial o actual”. La diferencia entre ambos es de naturaleza axiológica y se manifiesta en la forma de organización del código. De modo que “el contexto inmediato de todo discurso es su ‘discurso contrario’, que puede no tener incluso manifestaciones propiamente discursivas” (Ibíd.: 135). Tanto la categoría de “universo discursivo” como la de “discurso contrario” remiten a dos tipos de comprensión del hecho dialéctico: dialéctica discursiva y dialéctica real. La diferencia surge de haber aceptado como fuente de toda discursividad a la facticidad social misma. Ahora bien, dado que no hay hechos en bruto, ni posibilidad de aproximarnos a la facticidad misma, sino por mediación del lenguaje, la dialéctica real se juega también en el lenguaje. De ahí la importancia de incorporar elementos de la teoría de la comunicación en el proceso de ampliación metodológica. (Cf. Roig, 1984).

#### 4. Pensar la realidad / Filosofar en situación

Hemos visto que la principal motivación de Cerutti es echar las bases de una filosofía política latinoamericana. Se trata, entonces, de pensar nuestra realidad histórica. Aunque la expresión “pensar la realidad” pueda ser materia de discusión e incluso estar perimida, Cerutti insiste en su utilización puesto que pertenece a la tradición filosófica latinoamericana, en cuyo marco pretende inscribir su propia praxis filosófica. Por esta vía ambos objetivos –trabajar desde la perspectiva de la historia de las ideas y contribuir a la configuración de una filosofía política latinoamericana– confluyen en la necesidad de renovación de sus bases epistémicas.

En efecto, la preocupación por pensar la realidad reconoce antecedentes en la tradición latinoamericana que se hacen expresos, con diversas modulaciones, en los escritos de pensadores decimonónicos como Juan Bautista Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Francisco Bilbao, Simón Rodríguez, Andrés Bello, José Martí, entre otros; pero reconoce antecedentes en las producciones de los jesuitas expulsos, y aún antes, en Fray Bartolomé de las Casas, el Inca Garcilazo, Guamán Poma de Ayala, e incluso en los testimonios de las religiones indígenas. En el siglo XX pensar la realidad se convierte en una demanda para la filosofía, que se afianza en la década de los '60 “como lema y objetivo del pensar en la región” (Cerutti, 2000: 48). Responder a la demanda supuso en aquel momento un riesgo, resultaba subversivo, más si despojándose de la mentalidad colonizadora, se pretendía hacerlo con conceptualizaciones propias.

Para llevar adelante el cometido de pensar la realidad es necesario sortear el escollo de la “ilusión de transparencia” –fuente de todos los dogmatismos–, no se trata de una conciencia que, puesta frente a la realidad, la aprehende sin más; existe una dimensión antropológica: alguien –un sujeto– piensa situado –desde parámetros étnicos, sociales, culturales, religiosos, ideológicos, de clase–, con otros

–indispensables para conocer y reconocerse–, a través de mediaciones –mitos, relatos, cultura popular, religiosidad– en el contexto de nuestra América, problematizando la realidad, con actitud crítica y creadora, para modificarla en lo que tiene de intolerable. Ya que no se piensa desde cero, cabe preguntar ¿cuál es el lugar de la filosofía en el entramado de la realidad?, ¿cuál es la realidad a pensar?

Se podría hacer el intento de pensar toda la realidad, pero Cerutti está interesado en dirigir la atención a una “porción de la realidad”, la “realidad histórica”<sup>6</sup>, captada desde su historicidad, es decir desde su cotidianidad, que es el ámbito de experiencias a ser elaboradas filosóficamente<sup>7</sup>. Una clave epistemológica de su propuesta consiste en pensar la realidad desde el presente para comprender lo que ha sido y entrever lo que puede ser, pues en el seno de esa tensión utópica se juega la libertad humana (Cerutti, 2000: 52). Se trata, pues, de pensar la realidad desde la realidad misma (Cerutti, 2000: 63). “Pensar en situación” exige hacer una “fenomenología del lugar filosófico”, esto es explicitar aspectos socio-valorativos, capacidades, hábitos, códigos, tradiciones, intereses, para hacerlos jugar como ingredientes en la reflexión.

Con apoyo en observaciones de Ellacuría, Cerutti constata que la producción filosófica es histórica y por tanto debe historizarse, y que la pretensión latinoamericanista es persistente en nuestra filosofía. Razones por las cuales es pertinente avanzar en una historización del filosofar antes que en el intento de definir la filosofía latinoamericana. La tarea requiere anteponer una crítica a los etnocentrismos, esto es una denuncia de los particularismos –europeo y “usamericano”– que se pretenden universales y no son otra cosa que universales ideológicos<sup>8</sup>. Asimismo requiere atender a problemas metodológicos de la investigación en el ámbito de la Historia de las ideas (y de la filosofía) latinoamericanas. (Cerutti, 1986) Tales problemas arraigan en la práctica misma de la investigación, no son previos a ella. La interrogación acerca del modo efectivo de producir conocimientos corre paralela al tratamiento de los problemas, se entrelaza con ellos, produce tensiones y torsiones que deben ser explicadas en el curso de la investigación, más aún si se trata de trabajar en la perspectiva de la liberación. Algunas de las cuestiones que condicionan el modo de trabajo y cuya explicitación no puede eludirse, se refieren al modelo filosófico que orienta la investigación, a la problematización del concepto mismo de filosofía, al tratamiento de las “influencias”, a la definición de criterios de periodización, a la determinación de espacios históricamente relevantes para entender procesos de pensamiento que no se circunscriben a las fronteras nacionales. (Cerutti, 1986: 67-73).

## 5. En síntesis

La “ana-léctica”, como perspectiva epistemológica y metodológica superadora de la dialéctica en el ejercicio filosófico, la noción de “a priori antropológico” como suelo del filosofar y la “ampliación metodológica” que habilita el análisis del discurso filosófico desde el entramado de la comunicación, el “pensar en situación”

6 Con esta expresión Cerutti trae a colación el texto de Ignacio Ellacuría (1990) *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA.

7 Atiende el autor a la advertencia de Roig de no caer en ontologismos, reconociendo que la conciencia es una realidad social, no transparente que requiere autocrítica permanente. (Cf. Roig, 1976)

8 Cerutti recuerda la siguiente advertencia de Ellacuría: “Lo importante es ver por qué América Latina ha podido considerarse como territorio sociocultural occidental a espaldas de su verdadera realidad socio-política” (Ellacuría, 1990: 327).

y la advertencia acerca de la “ilusión de transparencia” sintetizan los principales aportes teóricos y procedimentales de los autores que hemos examinado. Una filosofía entendida como saber de liberación no puede prescindir de una reflexión sobre sus bases teóricas y metodológicas. Dicha reflexión tuvo, en los autores estudiados, carácter de revisión crítica de los supuestos de la modernidad y de los métodos clásicos de la filosofía –principalmente de la dialéctica, pero también de las artes hermenéuticas–.

Para Dussel se trata de pensar la praxis liberadora desde ella misma. Construye su “lugar de enunciación” desde la exterioridad, como “post-moderno” –en el sentido de ir más allá de la modernidad<sup>9</sup>–. La posibilidad de articulación entre hermenéutica y dialéctica está dada por la recuperación de la capacidad analógica de la palabra (dabar) como apertura al Otro. Si la dialéctica consiste en el despliegue interno de la totalidad, la analéctica parte del Otro, de su exterioridad, de la analogía de su palabra interpeladora.

Por su parte, Roig apunta al núcleo duro de la dialéctica poniendo en evidencia que en el concepto se cumple tanto la función de integración como la de ruptura, de modo que la dialéctica habilita no sólo la crítica, sino también la autocrítica de los modos de ocultamiento y manifestación de la conciencia social, lo cual implica radicalizar la historización, hecho que queda sintetizado en la categoría de a priori antropológico. Coloca a la filosofía latinoamericana ante la tarea de rehacer su historia, como saber social – “saber de vida”– comprometido con la denuncia de las formas de injusticia estructurales del pasado y del presente, expresadas en las contradicciones del “universo discursivo”, para horadar en los límites de lo posible abriendo nuevos horizontes.

Cerutti inscribe su reflexión en la tradición latinoamericana de “pensar la realidad” desde ella misma, esto es “pensar en situación”, sorteando las dificultades que presenta la “ilusión de transparencia”. Frente al problema de lo ideológico, afirma la facticidad sobre la que se ejerce la tarea dialéctica, es decir, el hecho de que el sujeto funda lo conceptual desde el seno mismo de la vida. Apunta a la necesidad de una “filosofía política”, cuya tarea, como pensamiento para la acción, es hacerse cargo autocríticamente del nivel decisional, donde se juega la conservación o la transformación de la estructura para dar cabida a lo nuevo alterativo.

De los autores considerados, sólo Dussel conserva el apelativo “filosofía le la liberación” para referirse a su propia producción y al movimiento filosófico generado en torno de su propuesta. No obstante, más allá de las diferencias de posicionamientos teóricos, el sentido ínsito de la expresión “liberación” está presente en la praxis filosófica crítica de los tres filósofos, avocados a pensar la realidad histórica, recogiendo la memoria del pasado, en tensión utópica respecto de las posibilidades de superar las contradicciones de su propio tiempo. Como el colibrí –dice Cerutti– “el filósofo debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente. Debe pensar el proceso mismo de quiebra, apertura y cierre de las totalidades dialécticas en el alumbramiento de una nueva etapa antropológica” (Cerutti, 1975: 72).

9 En escritos posteriores utiliza el término “transmodernidad”, en el sentido de ir más allá de la modernidad y la posmodernidad eurocentrada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arpini, Adriana María (2010), "Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana, N° 6, año 6, Lima, Universidad Científica del Sur, 125-150.

Arpini, Adriana María (2013), "Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación", en: Algarrobo-MEL, a.1, n° 2, Revista en línea de la Maestría en Estudios latinoamericanos, FCPyS-UNCuyo. Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/72> (Última consulta: 12/12/2017)

Arpini, Adriana María (2017), "Hecho en el exilio: Etapas en el proceso de ampliación metodológica propuesto por Arturo Andrés Roig", en: Adriana María Arpini (Compiladora), Fragmentos y episodios: expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX, Mendoza, Publicaciones de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Qellqasqa, pp. 339-357.

Cerutti Guldberg, Horacio (1975), "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", en: Revista de Filosofía Latinoamericana, T. 1, N° 1, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, 66-77.

Cerutti Guldberg, Horacio (1983), Filosofía de la liberación latinoamericana, Fondo de Cultura Económica, México, (2° edición: 1992, 3° edición: 2006).

Cerutti Guldberg, Horacio (1986), "Filosofía latinoamericana o Historia de la filosofía", en: Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 75-112.

Cerutti Guldberg, Horacio (2000), Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su "modus operandi". México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.

Declaración de Morelia, México, 1975, disponible en: [www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm](http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm) (Última consulta: 31/07/2015).

Dussel, Enrique (1971), "Metafísica del sujeto y liberación", Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía, Córdoba, 1971, en: Temas de filosofía contemporánea, Buenos Aires, Sudamericana, 27-32.

Dussel, Enrique (1972), La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar, Mendoza, Editorial Ser y Tiempo.

Dussel, Enrique (1973), "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: Ardiles, Osvaldo y otros, Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana, Buenos Aires, Bonum.

Dussel, Enrique (1974), *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme.

Ellacuría, Ignacio (1990), *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA.

Foucault, Michel (2010), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI. [Primera edición en francés 1969]

Hegel, G. W. F. (1944), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Ediciones Libertad.

Hegel, G. W. F. (1991), *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés (1973), “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideología”, en Ardiles, Osvaldo y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 217 – 244.

Roig, Arturo Andrés (1976), “Función actual de la filosofía en América Latina”, en: Ardao, Arturo y otros, *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, p. 135 – 152.

Roig, Arturo Andrés (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica. [Segunda edición corregida y ampliada: Buenos Aires, Una ventana, 2009].

Roig, Arturo Andrés (1982), “Propuestas metodológicas para la lectura de un texto”, en: *Revista del IDIS*, n° 11, Cuenca, p. 131 – 137. [También incluido en: Paladines, Carlos (Compilador) (2013), *Arturo Andrés Roig. Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Ecuador, Academia Nacional de la Historia, p. 123 – 130].

Roig, Arturo Andrés (1984), *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, Quito, Belén, Serie Cuadernos de Chasqui.

Roig, Arturo Andrés (1998), “Filosofía y Universidad”, en: *La Universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. Mendoza: EDIUNC.

Romero, Francisco (1952), *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal.

