

Función social de la filosofía latinoamericana: un nuevo estilo de filosofar

Por *Adriana María ARPINI**

¿CUAL ES LA AUTOPERCEPCIÓN de la filosofía y el trabajo del filósofo en América Latina en los años cincuenta, sesenta y setenta? ¿En qué consiste el filosofar? ¿Cuál es la distancia entre la filosofía y el filosofar? ¿Cuáles son los temas y las metodologías propias de esta actividad? ¿De qué manera se establece la relación entre la filosofía y los procesos sociales, políticos y culturales de esos años? ¿Cuál es el elenco de autores y corrientes que se integran en el sistema de referencialidad discursiva más frecuentado por los filósofos latinoamericanos? ¿Cuáles son las transformaciones que se operan en el modo de entender la filosofía y el filosofar entre la “normalización” y la “liberación”? Éstos son algunos de los interrogantes que nos acompañan en el recorrido de este trabajo.

Nos interesa comprender cómo se modifica la manera de entender el quehacer filosófico en América Latina, en el lapso que abarcan las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta. Nos proponemos, en particular, analizar el modo en que se lleva adelante una necesaria autocrítica de la filosofía, cuya finalidad estriba en superar la “crisis de autenticidad” derivada de la desvinculación entre filosofía y procesos históricos. Nos valemos para ello de un conjunto de trabajos publicados en esas décadas, la mayoría en el contexto del surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Si bien varios de los trabajos seleccionados se pusieron en circulación mayormente en el primer lustro de los setenta, surgieron al calor de los debates que desde los cincuenta, y antes aún, marcaron la necesidad de una renovación del quehacer filosófico.

Recordemos que las décadas mencionadas estuvieron signadas por acontecimientos que influyeron en las relaciones internacionales, en la vida social y la cultura política de América Latina. Tras el

* Investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; y profesora de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina; e-mail: <aarpini@mendoza-conicet.gob.ar>.

fin de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) y de la Guerra de Corea (1950-1953), durante las primeras décadas de la Guerra Fría se produce la escalada nuclear y la carrera espacial. El acontecimiento que modifica el mapa político de América Latina fue la proclamación socialista de la Revolución Cubana iniciada en 1959. Políticamente, la década de los sesenta está signada por el desenlace de la Guerra de Independencia de Argelia (1954-1962), la descolonización en Asia y África, el Mayo francés y la Masacre de Tlatelolco, la Guerra de Vietnam (1955-1975), la Revolución Cultural China (1966-1976), la Primavera de Praga (1968), la construcción del Muro de Berlín (1961-1989), las luchas de los afroamericanos por los derechos civiles y el Black Power (Juegos Olímpicos de 1968), los asesinatos de Robert Kennedy (1964) y Martin Luther King (1968). En América Latina, un mapa variopinto de gobiernos reformistas, proyectos revolucionarios y dictaduras militares ofrece terreno propicio para indagaciones teóricas focalizadas en los problemas del subdesarrollo económico y la dependencia política, social y cultural. Al calor de movimientos de renovación en diferentes ámbitos socioculturales, como la Teología de la Liberación, la Teoría de la Dependencia, la Pedagogía del Oprimido y el *Boom* literario, se gestan las condiciones que llevan al primer plano de la reflexión filosófica la cuestión del sentido y función del filosofar en nuestra América.

Organizamos la exposición en tres momentos: el primero, de carácter introductorio, recorre antecedentes del tema; el segundo está dedicado al análisis de tres planteamientos diversos pero convergentes respecto de la necesidad de un nuevo estilo de filosofar; el tercero está dedicado al análisis del modo en que se interpretó y se practicó el nuevo estilo filosófico a través de las páginas de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*.

Para entrar en tema

EL Congreso de Filosofía realizado en 1949 en Mendoza, Argentina, si bien tuvo un origen modesto, pues surgió como celebración de los primeros diez años de la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pronto despertó el interés nacional y fue convocado como Primer Congreso Nacional de

Filosofía. Sin embargo su alcance e importancia excedieron las fronteras del país. Esto fue así porque, por un lado, hubo una manifiesta voluntad política de reunir a las cabezas filosóficas más importantes del momento en Europa y América, a las que se cursaron invitaciones especiales. Y, por otro, porque recién finalizada la Segunda Guerra Mundial se ofrecía una oportunidad inmejorable de realizar un balance y puesta al día de los desarrollos filosóficos del momento. Fue, además, una ocasión de mostrar al mundo el nivel social y las potencialidades culturales del país al promediar el siglo xx, en el marco del primer peronismo, en medio de disputas por el poder tanto hacia el interior como en las relaciones internacionales.

Si lo analizamos desde un punto de vista ceñido al quehacer filosófico, el Congreso fue una manifestación de lo que Francisco Romero (*Filosofía contemporánea: estudios y notas*, 1942, y *Sobre la filosofía en América*, 1952) llamó “normalización filosófica”, es decir de una práctica profesional, informada y regular de la filosofía en instituciones especializadas, con acceso a la producción actualizada de la disciplina en sus variadas corrientes, en lengua original y/o a través de traducciones, editoriales especializadas, revistas académicas, actividades de investigación, seminarios etc.¹ Esto vale no sólo para la “marcha de la filosofía” en Argentina, sino en general —aunque con variantes— para el resto de América Latina, como puede apreciarse a través de la correspondencia mantenida por Romero con las personalidades filosóficas más importantes de la región.² En particular con Francisco Miró Quesada C., quien participó del primero y también del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, y ya desde mediados de los cincuenta manifestaba interés por ir más allá de la práctica normalizada de la filosofía.³ Consideraba necesaria pero insuficiente la descripción erudita del

¹ Paradójicamente Francisco Romero (Sevilla, 1891-Buenos Aires, 1962) —quien había acuñado el concepto de *normalidad filosófica*— no participó en el Congreso ni apoyó su realización. Hecho que sólo se explica en función de las tensiones de la política argentina del momento, del acendrado antiperonismo del filósofo y de su rivalidad con quienes tuvieron a cargo la organización del Congreso, especialmente Coriolano Alberini.

² Cf. Francisco Romero, *Epistolario (selección)*, comp. y ed. de Clara Alicia Jalif de Bertranou, con pról. de Juan Carlos Torchia Estrada, Buenos Aires, Corregidor, 2017.

³ Francisco Miró Quesada C. (Lima, 1918-2019) estudió filosofía, matemática y derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; enseñó filosofía contemporánea, lógica y filosofía de la matemática. Su interés por la filosofía latinoamericana quedó plasmado en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (1974) y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano* (1981).

estado de la filosofía en la región, y se manifestaba preocupado por interpretar la función cultural que debía llevar adelante la nueva generación filosófica latinoamericana.⁴

Mencionamos a Miró Quesada C. a título de ejemplo de una inquietud compartida por filósofos en diferentes latitudes de nuestra América.⁵ En esta línea se inscriben los esfuerzos por develar y reconstruir tradiciones nacionales de pensamiento apelando, en la mayor parte de los casos, a las herramientas teórico-metodológicas del historicismo y el circunstancialismo.⁶ Muchos de estos esfuerzos tuvieron su espacio de gestación e impulso en los seminarios dictados por José Gaos en El Colegio de México en los años cuarenta, que significaron una redefinición de la Historia de la filosofía como Historia de las ideas filosóficas, y un equipamiento categorial y metodológico que permitía encarar el estudio de las ideas desde su radical historicidad. En el marco de esta preocupación general se plantearon cuestiones específicas acerca del/de los objeto/s del filosofar, del sujeto y del modo de llevar adelante tal filosofía, de la relación entre filosofía y política, filosofía y cultura, filosofía y condición socioeconómica, de la autenticidad y originalidad del quehacer filosófico, del vínculo entre filosofía e identidad nacional y latinoamericana, de la relación y/o diferencias teóricas y metodológicas entre Filosofía, Historia de la filosofía e Historia de las ideas (filosóficas) etcétera.

Más temprano que tarde las inquietudes mencionadas pusieron bajo sospecha algo que desde la perspectiva de la normalidad filosófica estaba fuera de todo cuestionamiento: el carácter único

⁴ Cf. Adriana Arpini, *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*, Buenos Aires, Teseo, 2020, en DE: <<https://www.editorialteseo.com/archivos/18994/tramas-e-itinerarios/>>.

⁵ Algunas publicaciones de la época testimonian la insatisfacción con la mera normalización filosófica y la necesidad de insertar el quehacer filosófico en el plexo contextual —social, cultural, político— de las propias naciones y de América Latina; v. gr., Abelardo Villegas, *Filosofía de lo mexicano* (México, 1960), *La filosofía en la historia política de México* (México, 1966); Augusto Salazar Bondy, *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima, 1965); Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (México, 1968); Arturo Ardao, *Etapas de la inteligencia uruguaya* (Montevideo, 1971); Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos* (México, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (México, 1972), entre otros.

⁶ Cf. Adriana Arpini, “Historia de las ideas de nuestra América. Genealogía de una disciplina: de José Gaos a Arturo Roig”, en Sergio Caba y Gonzalo García, eds., *Observaciones latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 2016, pp. 39-68. También en Arpini, *Tramas e itinerarios* [n. 4].

y universal de la filosofía. Desde esta perspectiva el objeto de la filosofía es la búsqueda de la verdad, también ella única y universal. Esto supone la idea de desarrollo lineal, progresivo y acumulativo de un quehacer profesional serio, informado y disciplinado, capaz de insertarse —si acaso con aportes creadores— en la filosofía occidental (universal). Es decir que la noción de normalidad es congruente con un modo de entender qué es la filosofía y cómo debe practicarse. De manera que el filósofo profesional, cualesquiera sean sus circunstancias sociohistóricas, se suma con su oficio a esclarecer las cuestiones universales de la filosofía y coopera con ello sin empeñarse en localismos carentes de sentido.⁷

Otra característica de este estilo queda sintetizada en la noción de distancia histórica, necesaria para alcanzar una correcta perspectiva de las producciones de cada momento, con lo cual se sustrae la posibilidad de llevar adelante una reflexión filosófica sobre el presente. Así pues, la auténtica filosofía se ocupa de la cultura, de la naturaleza, del espíritu subjetivo (el hombre) y objetivo (las creaciones humanas), del sentido, los valores, la trascendencia, es decir, los grandes temas de la filosofía universal.⁸ Según esto, la filosofía es una práctica profesional autónoma, que persigue fines propios, derivados de su índole interna. Se desliga de las intenciones políticas, pues política y filosofía resultan incompatibles entre sí. Horacio Cerutti Guldberg imputa a este modelo por considerar que ofrece una imagen del filósofo americano como la de un europeo en América, donde América proporciona el escenario para una actividad cuyas esencias son provistas por el pensamiento occidental valorado como universal. Razón por la cual la normalización consiste en la “normal actividad europeizante entre nosotros”⁹ y encubre bajo el manto de la autonomía de la filosofía, las adscripciones políticas del filósofo.

La noción de normalidad filosófica, y todo lo que ella implica, prevaleció en buena parte de los estudios referidos al devenir de la filosofía en América Latina y en cada uno de nuestros países, por lo

⁷ Cf. Francisco Romero, “Los problemas de la filosofía de la cultura” (1936), en *id.*, *Filosofía contemporánea: estudios y notas*, Buenos Aires, Losada, 1941, vol. 1, pp. 134-142.

⁸ Cf. Francisco Romero, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952.

⁹ Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 92.

menos hasta la década de los sesenta. Sin embargo esta perspectiva no fue la única. Ya hemos mencionado los seminarios impartidos por José Gaos. Uno de sus más conspicuos discípulos, Leopoldo Zea, publicó entre 1943 y 1944 los tomos I y II de *El positivismo en México*, textos en los que incorpora, desde la perspectiva de la sociología del conocimiento, el problema de la función social de la filosofía en su intento por explicar el vínculo entre la singularidad del positivismo y la especificidad de las condiciones de emergencia de la burguesía en México.¹⁰ Un ensayo semejante, aunque desde un enfoque materialista, encontramos en el estudio sobre *El positivismo argentino* de Ricaurte Soler, publicado en 1959.¹¹ Mencionamos los casos de Zea y Soler a título de ejemplos de una pluralidad de estudios realizados desde posicionamientos alternativos a la conceptualización de la “normalidad filosófica”, de los criterios para establecer lo que cuenta o no como filosofía, y de las periodizaciones que derivan de esa noción.

La disputa en torno al modelo o estilo del filosofar en América Latina se puso de manifiesto hacia finales de los años sesenta, en términos de originalidad y autenticidad, con la aparición del texto de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). Allí sostiene que la falta de originalidad y autenticidad de la producción cultural de América Latina, y en particular de las producciones filosóficas —salvando las manifestaciones de cierta peculiaridad—, se debe a causas estructurales: subdesarrollo, dependencia y dominación. Una filosofía auténtica y original no puede dejar de criticar tales condicionamientos y de constituirse en “mensajera del alba”, es decir, darse a la tarea de preparar las herramientas teóricas y metodológicas capaces de superar la situación en sentido liberador. El texto de Salazar Bondy introdujo una interesante —y por momentos apasionada— polémica en torno de la función socio/político/cultural de la filosofía en/de América Latina, de los métodos más adecuados para llevar adelante una re-

¹⁰ Leopoldo Zea (Ciudad de México, 1912-2004), filósofo mexicano, defensor del latinoamericanismo integral, fue investigador de tiempo completo en el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), fundó el Colegio de Estudios Latinoamericanos (1966) y el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (1978) desde donde realizó una amplia y sostenida labor.

¹¹ Ricaurte Soler (Concepción, Chiriquí, 1932-Ciudad de Panamá, 1994), filósofo, considerado el más relevante teórico de la nacionalidad panameña, presenta el pensamiento de su país como parte de la historia de las ideas hispanoamericanas.

flexión auténtica y original y del nivel de criticidad de los sistemas de referencialidad asumidos en el discurso por parte de nuestros intelectuales.

Tal vez la respuesta más significativa a los planteamientos de Salazar Bondy fue la desarrollada por Zea en su texto *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Allí la argumentación gira en torno de ciertos elementos que vienen a enriquecer la problemática sin que ello signifique cancelar la polémica. Estos elementos son, en primer lugar, la afirmación de que existe y ha existido una filosofía latinoamericana “auténtica”, aceptando la concepción de filosofía como *ideología* en el sentido mannheimniano; y en segundo lugar, la advertencia acerca del riesgo que supone la actitud ingenua de “partir siempre de cero”, con lo que queda relativizada la noción de originalidad.¹²

Más allá de indagar por los resultados de la polémica, de saber si quedó cancelada o no, consideramos que el solo hecho de haberse suscitado marcó un hito importante en el desarrollo de nuestra filosofía. Arturo Andrés Roig sostiene que el provocativo libro del pensador peruano señaló el “momento eje de la gran mutación”, su actitud hipercrítica tuvo un efecto purificador que permitió la apertura a nuevas posibilidades en un camino que parecía sin salidas y destinado a reiterarse en términos de la normalización filosófica.¹³

Desde fines de los años sesenta y principios de los setenta los textos de Salazar Bondy y de Zea fueron motivo de análisis y discusión en el seno de reuniones organizadas por un grupo de jóvenes argentinos que aspiraban a una renovación de los estudios filosóficos y de su canon, en vistas de la conflictiva realidad sociopolítica del país y de la región. Al calor de tales debates tomó cuerpo el movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación.¹⁴

¹² Se ha desarrollado con mayor detalle la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en el capítulo 5 de Adriana Arpini, *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2016.

¹³ Cf. Arturo Andrés Roig, “La historia de las ideas cinco lustros después”, *Revista de Historia de las Ideas* (Quito, Banco Central del Ecuador), núm. 1-2 (1984), edición facsimilar, pp. i-xlii.

¹⁴ Cf. Marcelo González y Luciano Maddonni, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del ‘polo argentino’ de la filosofía de la liberación”, *Cuadernos del CEL* (Provincia de Buenos Aires, Unsam), vol. iii, núm. 5 (2018), pp. 72-109.

*Necesidad de un nuevo estilo de filosofar:
manifestaciones en el Segundo Congreso Nacional
de Filosofía (Argentina, 1971)*

LA necesidad de renovación de la práctica de la filosofía se hizo sentir, por la misma época, desde distintos puntos de América Latina y desde anclajes teóricos diversos. Así se pone de manifiesto en algunas de las intervenciones realizadas en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en Alta Gracia, Córdoba, en 1971. Veamos brevemente algunas de ellas.

La ponencia de Ricardo Maliandi se titula “Sentido, función y vigencia de la filosofía”. En ella plantea que el nexo entre los términos enunciados en el título reside en el “carácter primordialmente problematizador propio de la filosofía”.¹⁵ La información —aparato erudito— no agota las posibilidades de la filosofía, aunque cumple una importante función como instrumento de la correcta formulación de preguntas. El saber filosófico se diferencia del científico por la radicalidad de la actitud interrogante. En ello consiste la autonomía filosófica. Además, el suyo no es un saber desinteresado, sino que persigue un objetivo: su tarea consiste en comprometer al hombre con aquel modo de ser propio. Esto requiere de una actitud no sólo crítica, sino también autocrítica, de forma que la filosofía queda subordinada al filosofar, que es la labor concreta del filósofo: “El saber filosófico es autónomo porque es el único que fomenta la perplejidad, y porque en ésta descubre el abismo más íntimo del hombre”.¹⁶ La amenaza que se cierne sobre la autonomía de la filosofía emana de la crisis que abarca todos los ámbitos de la vida humana. Entre el fanatismo y la desorientación, los seres humanos se encuentran sometidos a un proceso de “ma-

¹⁵ Ricardo Maliandi, “Sentido, función y vigencia de la filosofía”, en Emilio Sosa López y Alberto Caturelli, eds., *Temas de filosofía contemporánea: II° Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1971, pp. 99-110, p. 99. Ricardo Maliandi (La Plata, 1930-Mar del Plata, 2015), doctor en Filosofía por la Universidad de Maguncia, se especializó en ética. Fue profesor de la Universidad de Buenos Aires y de varias universidades argentinas e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Sus investigaciones comenzaron en torno a la axiología y particularmente a la obra de Nicolai Hartmann (1882-1950). Se acercó a la ética del discurso y trabajó la propuesta original de una “ética convergente”.

¹⁶ *Ibid.*, p. 104.

sificación dirigida”¹⁷ que los aniquila al convertirlos en elementos del mecanismo de producción y consumo; al mismo tiempo que desaloja a la filosofía de su función social. Por otra parte, el descomunal crecimiento de las disciplinas científicas contribuye al menosprecio de la filosofía. Es, por tanto, necesario el abandono de la pasividad tradicional del filósofo. Se trata, remedando a Marx, de “interpretar” y “transformar” el mundo. Ambas cosas son necesarias en ese momento histórico —según Maliandi— en defensa de la autonomía de la filosofía, en la medida en que su tarea se revela más como praxis que como contemplación. La evasión, el refugio en la masificación o en el fanatismo, el nihilismo conducen a certidumbres artificiales. La filosofía puede enseñar a enfrentar la perplejidad y la incertidumbre, con decisiones que surjan de la deliberación libre: “la libertad de acción presupone la libertad de pensar, y ésta tiene como requisito indispensable la disposición permanente a la duda”.¹⁸ Así pues, la autonomía de la filosofía consiste, en definitiva, en la libertad de dudar.

Por su parte, Francisco Miró Quesada C. explora la relación entre “Filosofía y racionalización del mundo”.¹⁹ Apoyándose en Platón establece que mediante el uso de la razón los hombres pueden saber cómo es la realidad (conocimiento científico) y cómo deben comportarse (conocimiento filosófico o sabiduría). La razón es la facultad de la objetividad y ésta sólo se logra si se dispone de criterios de decisión. Una disciplina que no dispone de tales criterios no puede, en rigor, plantear problemas, sino pseudoproblemas, meras expresiones literarias. Sin embargo, existen ciertos

¹⁷ Concepto tomado de Georgi Schischkoff, *La masificación dirigida: contribución filosófico-social a la crítica de nuestro tiempo*, est. prel. y trad. de Antonio Gómez-Moriana, Madrid, Editora Nacional, 1968.

¹⁸ Maliandi, “Sentido, función y vigencia de la filosofía”, en Sosa López y Caturelli, eds., *Temas de filosofía contemporánea* [n. 15], p. 107.

¹⁹ Nos interesa traer a colación nuevamente a Miró Quesada C. —y lo volveremos a hacer— por diversas razones: poseedor de una sólida formación filosófica clásica y conocedor del amplio espectro de las orientaciones filosóficas de su época, desde la fenomenología hasta la filosofía analítica, durante su trayectoria fue interlocutor de personalidades filosóficas con diversas adscripciones teóricas, participó en numerosas reuniones en las que se planteó el problema de la función social/político-cultural de la filosofía y en ocasiones fue firmante de declaraciones en este sentido. Compartió con Francisco Romero la inquietud normalizadora, pero también orientó sus indagaciones hacia la búsqueda del sentido de la tarea filosófica de su generación, con lo que se acercó a las inquietudes del movimiento liberacionista. Todo ello quedó de alguna manera evidenciado en el texto de su intervención en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971).

problemas ante los cuales la filosofía no puede apelar a métodos deductivos exactos de la lógica formal. En esos casos recurre a un estilo que no es científico, sino intuitivo, y se expresa en lenguaje literario, o sea que define conceptos por medio de metáforas y deriva consecuencias utilizando la lógica natural. Aún en estos casos “el texto filosófico encierra siempre ‘voluntad de objetividad’. En esto se distingue del texto literario o místico”.²⁰ La voluntad de objetividad consiste en la no arbitrariedad del conocimiento. Su existencia hace posible la crítica filosófica, es decir el examen y explicitación de los supuestos y su adecuada aplicación. De esta manera la historia de la filosofía se revela como “el drama de la interacción entre la intuición y el rigor”,²¹ el cual emerge de la necesidad de enfrentar el conocimiento de lo cambiante y opaco a la razón. Intuición y razón interactúan en un proceso de retroalimentación positiva que pone de manifiesto que la razón es una facultad dinámica y consecuentemente histórica y, aunque sigue su propio camino, “recibe el sello del contexto cultural en que se desenvuelve”.²² Si bien las ciencias sociales han ganado terreno en todo lo concerniente a la explicación de los hechos, es necesario enfrentar racionalmente el problema fundamental de la praxis: “‘la forjación de una sociedad más justa’. El desafío que lanzó Platón al conocimiento racional al plantear [...] el problema de la sociedad justa sigue en pie. El destino de la humanidad depende de la posibilidad de responder al desafío”.²³

La intervención de Arturo Andrés Roig²⁴ en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía fue con el Simposio “América como problema”, de cuya coordinación estuvo a cargo. Presentó un trabajo que había sido leído el año anterior en la Facultad de Filosofía

²⁰ Francisco Miró Quesada C., “Filosofía y racionalización del mundo”, en Sosa López y Caturelli, eds., *Temas de filosofía contemporánea* [n. 15], pp. 111-134, p. 126.

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² *Ibid.*, p. 133.

²³ *Ibid.*, p. 134.

²⁴ Arturo Andrés Roig (Mendoza, 1922-2012) egresó como profesor de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en la que se desempeñó como profesor titular desde 1959 hasta 1975, año en que debió dejar el país debido a la persecución política que preludivió el golpe de Estado de 1976. Durante el exilio fue profesor en la UNAM y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Llevó adelante una importante tarea de renovación teórica y metodológica de los estudios filosóficos y de Historia de las ideas. A su regreso, en 1984, fue restituido en el cargo universitario por orden judicial e incorporado como investigador principal del Conicet.

y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en el marco de la conmemoración de la fecha patria del 25 de mayo, coincidentemente con el dictado —por primera vez en esa institución— del Seminario de Estudios Latinoamericanos. El texto, titulado “Necesidad de un filosofar americano”, plantea el problema de elucidar el sentido de la Revolución de Mayo y la tarea que se impone a partir de ella, tal como fue asumida por la Generación del 37. Esta generación, intelectualmente la más compacta desde 1810, debió encarar la tarea filosófica de asumir los acontecimientos de mayo como sustancia histórica y justificarlos. No bastaba para ello con la erudición, que si bien robustece la argumentación, hacía correr el riesgo —como sostenía Esteban Echeverría— de “suicidar la inteligencia” y convertirse en “órgano mecánico de opiniones ajenas”.²⁵ Era necesario encontrar el sentido de la Revolución de Mayo y, así, consolidar la emancipación desde el pensamiento, es decir, establecer la relación entre la filosofía y la positividad histórica, descubrir la realidad, “pensar lo nuestro de modo propio”.²⁶ Para ello Juan Bautista Alberdi realiza una reflexión filosófica acerca de la filosofía misma para mostrar que ésta, como fruto del filosofar, se da hincada en la temporalidad. Ello no implica negar la naturaleza universal de la filosofía, sino señalar que su abordaje se realiza desde la propia y sustancial historicidad, desde la cual se funda la posibilidad de la libertad. La libertad filosófica —que no es lo mismo que la de conciencia— consiste en mirar lo propio con ojos propios. Esta búsqueda de autenticidad, que es al mismo tiempo denuncia de enajenación, deviene, en palabras de Alberdi, “emancipación íntima”, tarea que se retoma y rehace constantemente. De modo que lo absoluto y lo relativo son opuestos que se suponen mutuamente como momentos metodológicos de una dialéctica que obliga a “ser incompletos”, es decir, a reflexionar desde la propia condición existencial y a tomar como objeto de estudio esa misma condición. Roig encuentra en esto una doble originalidad del filosofar: filosofar desde el horizonte de comprensión

²⁵ Esteban Echeverría, *Obras escogidas*, sel., pról., notas, cron. y bibliografía de Beatriz Sarlo, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991, pp. 268 y 254.

²⁶ Cf. Arturo Andrés Roig, “Necesidad de un filosofar americano: el concepto de ‘filosofía americana’ en Juan Bautista Alberdi”, en *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1973, vol. II, pp. 537-547; antes en *Cuyo. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino*, núm. 6 (1970), pp. 117-128.

como función de la existencia americana y filosofar sobre esa existencia. Si la filosofía americana consistiera sólo en filosofar sobre la propia existencia, correría el riesgo de resolverse como filosofía de la cultura, en este caso americana. Pero no se trata de caer en un nuevo ontologismo, de ahí la insistencia de la doble fuente de originalidad de lo que Roig llama “filosofar americanamente”.²⁷

En síntesis, con apoyo en diferentes tradiciones de pensamiento, los tres autores ponen de manifiesto la necesidad de dar un paso más allá de la normalización. Frente a los peligros de la “masificación dirigida”, de las “certidumbres artificiales”, de la arbitrariedad del conocimiento, de los pseudoproblemas, de la enajenación y los ontologismos, el ejercicio filosófico —sin dejar de ser profesional e informado— debe encarar la problematización de su propio quehacer y de su propia época. Maliandi insiste en que la autonomía de la filosofía radica en esa actitud crítica y autocrítica. Precisamente, la práctica de la “libertad de dudar” activa la función social de la filosofía que no consiste sólo en interpretar, sino en transformar las condiciones de la existencia. Miró Quesada C. afirma que lo propio de la filosofía es la voluntad de objetividad, aun en los casos en que el ejercicio filosófico deba apelar a la intuición para comprender lo que resulta cambiante y opaco a la razón. La dinámica entre intuición y razón pone en evidencia que la praxis filosófica, en su afán de responder al desafío de forjar una sociedad más justa, está marcada histórica y culturalmente. Pero no se trata sólo de enfrentar críticamente los problemas del presente, sino de hacerlo desde la especificidad contextual de América Latina. Roig, valiéndose de la tradición de pensamiento que se inaugura con el proceso de emancipación en Argentina, afirma que al reconocer el hincamiento de la filosofía en el tiempo, nos hacemos a nosotros mismos, nos diferenciamos de los demás y alcanzamos sustantividad en el ejercicio de filosofar americanamente. Notemos que, de los textos referidos, únicamente en el de Roig se introduce expresamente una modificación en el sistema de referencialidad discursiva al apoyarse en autores de la propia tradición de pensamiento, en este caso los argentinos Alberdi y Echeverría, aunque ello no implica desconocimiento o menosprecio por los filósofos de la tradición occidental, como Georg W.F. Hegel.

²⁷ *Ibid.*

La preocupación creciente por llevar adelante una reflexión filosófica situada, aunque reconoce antecedentes desde el siglo XIX —como demuestra Roig—, se instala en el centro de los debates entre fines de los años sesenta y principios de los setenta, especialmente en el ámbito de las reuniones en las que tomó envergadura la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. Hacemos notar que esta designación contiene dos adjetivaciones: una dada en el gentilicio que alude a la filosofía producida en América Latina y que aborda los problemas latinoamericanos; otra, contenida en el genitivo objetivo, especifica el sentido del filosofar, la liberación. La mayor o menor acentuación de cada una de estas características permite diferenciar una pluralidad de posicionamientos entre quienes participaron de aquellos debates, los cuales fueron recogidos en diversas publicaciones.²⁸

*La función de la filosofía en América Latina
en la Revista de Filosofía Latinoamericana*

HEMOS seleccionado un conjunto de trabajos publicados en el tomo 1, número 2, de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, correspondiente al periodo julio-diciembre de 1975. A diferencia del primer número del mismo año,²⁹ el segundo es un volumen

²⁸ Entre las publicaciones colectivas se destacan las revistas *Stromata* (Buenos Aires, Facultad de Teología y Facultad de Filosofía de San Miguel; actualmente Córdoba, EDUCC, Facultad de Teología, Universidad Católica de Córdoba), especialmente los números de los años 1972 y 1973; *Nuevo Mundo*, que comenzó a publicarse en 1971 (San Antonio de Padua, Biblioteca Fray Mamerto Esquiú); en 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda) y *Megafón. Revista Interdisciplinaria de Estudios Latinoamericanos* (Buenos Aires, CELA). Los volúmenes colectivos *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación: una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). El tema está presente también en varios trabajos presentados en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, algunos de los cuales están contenidos en las actas de dicho Congreso y en el volumen, ya citado, de Sosa López y Caturelli, eds., *Temas de filosofía contemporánea* [n. 15]. Más información sobre estas publicaciones se encuentra en Luciano Maddonni, “Red de revistas en el nacimiento del ‘polo argentino’ de la filosofía de la liberación”, *Cuadernos del CEL* (Provincia de Buenos Aires, Unsam), vol. IV, núm. 9 (2020), pp. 171-215; y en González y Maddonni, “El Segundo Congreso Nacional de Filosofía” [n. 14].

²⁹ Hemos trabajado el contenido del primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* en Adriana Arpini, “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana* (Lima), núm. 6, año 6 (2010), pp. 125-149.

monográfico sobre el tema “Función de la Filosofía en América Latina” y cuenta con contribuciones de filósofos (siete) y filósofas (cinco) de distinta procedencia geográfica de la región y con variados anclajes teóricos.³⁰ La revisión de estos trabajos nos permitirá apreciar la configuración de un nuevo estilo de filosofar, desde y sobre nuestra América, atento a su contexto histórico, social, político y cultural. Asimismo se evidencia el diálogo de la filosofía con otras disciplinas, especialmente con los desarrollos de las ciencias sociales. Se echa de ver igualmente el esfuerzo por reflexionar acerca de la propia práctica filosófica mediante una suerte de ejercicio de filosofía de la filosofía que favorece la crítica y la búsqueda de originalidad de la propia producción. Es posible detectar también modificaciones en el sistema de referencialidad discursiva.

El texto de Leopoldo Zea versa sobre “La filosofía actual en América Latina”. Comienza llamando la atención sobre cierto “terrorismo” de la formalidad científica, que afecta tanto a la filosofía como a la sociología y a otras disciplinas con fuerte impronta hermenéutica, cuando buscan interpretar el sentido del cambio social, entendido como el paso de una sociedad dependiente a otra libre, de una situación de dominación vertical a otra horizontal de solidaridad. Tal reflexión es expulsada tanto de la sociología como de la filosofía por carecer de rigor científico. Zea apela a Antonio Gramsci para afirmar que no es posible separar la filosofía de la historia de la filosofía, así como no se puede separar la cultura de su historia, pues en ese “acto de mestización” encuentra la filosofía su capacidad crítica de buscar “la unidad en la diversidad”.³¹ Por tal razón el filósofo tampoco renuncia a participar en la praxis a partir de la toma de conciencia de la situación de dependencia y de la necesidad de romper con la misma.³² Preocupación que no es exclusiva de América Latina, sino que deviene universal en la medida que afecta también a los pueblos del Tercer Mundo como lo ha señalado Frantz Fanon para el caso de África. La filosofía

³⁰ Nos hemos ocupado de la participación de las mujeres en Adriana Arpini, “Mujer y filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969-1979): la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza, Incihusa/Conicet), vol. 21 (2019), pp. 1-34, en DE: <<http://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/estudios/article/view/340>>.

³¹ Leopoldo Zea, “La filosofía actual en América Latina”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 175-182, p. 178.

³² *Ibid.*

crítica que toma conciencia de la situación se expresa como ideología y como filosofía de la historia. Como ideología en cuanto sus metas no son abstractas o extrañas a la realidad sobre la que pretende actuar y al hombre que efectivamente lo hace. Filosofía de la historia en cuanto encuentra en el pasado un sentido que se corresponde con el de otros pueblos y que ha nacido de la misma preocupación de poner término a la dependencia. No se trata de cambiar una dependencia por otra, ni de invertir la relación. “Lo que se quiere o debe querer, es que esta situación deje de existir haciéndose posible una relación horizontal de solidaridad”.³³

También Arturo Ardao encara el problema de la “Función actual de la filosofía latinoamericana”.³⁴ Lo cual supone que es posible delimitar la función de la filosofía según parámetros de tiempo y espacio, pero tal supuesto no es aceptado por determinadas concepciones universalistas inherentes al saber filosófico. Ahora bien, “innegable en sí misma dicha universalidad, su correcta interpretación no sólo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversidad espacio-temporal”.³⁵ Otra aclaración es necesaria: “la distinción entre filosofía como realidad ya fijada en el espíritu objetivo, y filosofía como ejercicio todavía viviente en el espíritu subjetivo”.³⁶ Lo segundo afecta a la inteligencia latinoamericana en su responsabilidad por el ejercicio de la filosofía, apela a su compromiso histórico consigo misma. En este caso se presenta un nuevo desdoblamiento atendiendo a la clásica distinción entre ser y deber ser: ¿Cuál es la función actual de la filosofía en América Latina? ¿Cuál debe ser? En otras palabras, se hace necesaria una filosofía de la filosofía. Tradicionalmente se cuestionó el objeto de la filosofía, ahora se cuestiona su función (misión, papel, tarea, quehacer). “Lo que la filosofía es, sólo es concebible a través de lo que ella hace y, más todavía, de cómo lo hace”.³⁷ Ella no puede menos que operar

³³ *Ibid.*, p. 181.

³⁴ Arturo Ardao (Minas, 1912-Montevideo, 2003), se graduó en la Universidad de la República, obtuvo el grado de doctor en Derecho y Ciencias Sociales. En la Facultad de Humanidades y Ciencias enseñó Filosofía y abrió el campo de estudio de la Historia de las ideas. Fue cofundador del semanario *Marcha*. Se exilió en Venezuela durante la dictadura militar que se inició en 1973 y fue profesor en la Universidad Simón Bolívar e investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

³⁵ Arturo Ardao, “Función actual de la filosofía latinoamericana”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 183-190, p. 183.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 186.

como fenómeno social condicionado al mismo tiempo que condicionante. Un posible principio de ordenación puede establecerse a partir de la distinción entre un condicionamiento vertical, impuesto, y otro horizontal, determinado por la diferenciación de distancias culturales, a escala de naciones y regiones. En uno y otro caso, en cuanto condicionada, la filosofía recepciona y asume procesos que se remontan desde la infraestructura material, bioeconómica; y en tanto condicionante, trasmite y rige procesos que descienden desde la superestructura intelectual, científico-ideológica. Las relaciones de dominio —o de dependencia— entre los sectores o grupos que forman parte de los sistemas y estructuras se vuelven decisivas en el juego de los acontecimientos ya que explícita o implícitamente el filosofar resulta tironeado para servir, con mayor o menor eficacia, de agente intelectual de dominación o de emancipación.

En relación con la expresión *filosofía latinoamericana*, Ardao introduce dos precisiones terminológicas: 1) se usa para referirse a la filosofía de nuestra América Latina; 2) constituye un anacronismo la aplicación de esa expresión a épocas anteriores a la segunda mitad del siglo XIX que es cuando adviene la idea de América Latina; aunque, por un convencionalismo historiográfico, esa aplicación se ha hecho corriente. Si bien desde los orígenes coloniales hasta nuestros días ha habido Filosofía en América Latina —no sólo recibida, transmitida y adoptada desde centros ultramarinos de imperio, sino renovada e innovada por esfuerzos de adaptación y de creación— un tipo de filosofar sigue siendo tributario del colonialismo mental. Paradójicamente la autonomía técnica, en lugar de favorecer la emancipación la estorba, pues contribuye a consolidar la dependencia. En el periodo posterior a la independencia el problema de la emancipación mental se vuelve más complejo y más grave que antes. Para nuestra comunidad histórica, lo que en cierto momento se llamó “normalidad filosófica”, como ejercicio de una función técnicamente emancipada, se transforma o deforma en disfunción. Sin embargo, aquellas expresiones de densidad y nivel vivifican la autonomía técnica con la autonomía espiritual. De modo que un tipo de filosofar dirigido —conscientemente— a una función desenajenante de nuestros modos de pensar permite reasumir y prolongar los empeños de emancipación mental. Dicha actitud requiere de profundas afinidades axiológicas: estimación

positiva de lo propio, autoafirmación, reconocimiento del propio protagonismo en la universalidad humana a igual título que cualquier otra región del planeta, vocación de encarar los más universales —por humanos— objetos filosóficos. Esa actitud de espíritu tendría que ser la condición primera de la función actual de la filosofía latinoamericana.

El filósofo uruguayo-venezolano Mario Sambarino encara el tema “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”.³⁸ Entiende que la filosofía ha ejercido desde siempre una función social múltiple y distinta en épocas estables y de transición, y que tal función consiste en interpretar y estimar lo aparente por su relación con un fundamento justificador. Reflexionar sobre esto implica que la filosofía es objeto de sí misma, que es posible filosofar sobre el filosofar. Ahora bien, un filosofar verdadero presenta ciertas características referidas a su situacionalidad, epocalidad, problematicidad y autenticidad. Esto es que se origina en relación con una situación problemática en una determinada configuración histórico-cultural; que es abordado desde una delimitación interpretativa epocal, axiológicamente determinada, pero infinitamente rectificable por cuanto enlaza distintas perspectivas del filosofar; que atiende a problemas, es decir a dificultades concretas en relación con originalidad, profundidad, universalismo, desarraigo, expedientes metodológicos etc. Además, un problema es auténtico cuando se encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración histórico-cultural. “La filosofía [dice], aunque tenga su modo propio, más o menos profesional, es inseparable del contexto en que acontece su preguntar, nace de él, existe en él, y a él se refiere”.³⁹ Un filosofar es auténtico cuando descubre y elabora problemas radicales y efectivos de un contexto sociocultural, y opera sobre lo real, no sólo por las respuestas que pueda ofrecer sino por el modo de preguntar. Ningún estado de una estructura

³⁸ Mario Sambarino, “La función sociocultural de la filosofía en América Latina”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 223-234. Mario Sambarino Silva (Montevideo, 1918-1984) inició su carrera académica en Montevideo, fue profesor titular y director del Departamento de Filosofía Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República. En 1974 es destituido por las autoridades impuestas por la dictadura. Exiliado en Venezuela fue designado jefe de la sección Filosofía e historia del pensamiento en el Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.

³⁹ *Ibid.*, p. 228.

social está libre de ser interrogado de manera radical. Por eso es posible filosofar desde el subdesarrollo, desde el fracaso o el éxito, en América y en Europa. Así se pone en ejercicio una auténtica función social del filosofar. Asimismo es necesario dar consistencia a la propia tradición a través del diálogo filosófico, la enseñanza, la investigación, el examen crítico, directo y mutuo de quienes filosofan en América Latina, con ánimo de construir sobre lo que se considera errado e insuficiente.

Tanto Zea como Ardao y Sambarino encaran el problema de la función social de la filosofía latinoamericana con las herramientas del historicismo. De un historicismo que si bien tiene deudas con la dialéctica hegeliana, la crítica de la razón histórica de Wilhelm Dilthey y con el circunstancialismo de José Ortega y Gasset, sin embargo radicalizó, con José Gaos, el sentido de la vida histórica y los instrumentos de comprensión conjetural para proveer elementos teóricos y metodológicos al estudio de la Historia de las ideas latinoamericanas.⁴⁰ Otros aportes se inscriben en el espacio teórico del historicismo, nos referimos a los trabajos de las filósofas e historiadoras contenidos en el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. No queremos dejar de lado las voces de las mujeres en esta discusión, aunque, como ya mencionamos, nos hemos ocupado extensamente de ellas en otro trabajo.⁴¹ Nos limitamos aquí a señalar sus aportes, sin desarrollar en extenso sus argumentaciones.

Con herramientas del historicismo, María Elena Rodríguez⁴² aborda el tema de la función de la filosofía en América Latina, a partir de una diferenciación histórico-cultural entre lo acontecido en la región del Río de la Plata y la de la América mestiza. Esa diferencia habría originado corrientes de pensamiento que discrepan cuando se trata de caracterizar la idea que se tiene de América Latina, por la mayor afinidad con la cultura europea de intelectuales

⁴⁰ Cf. Adriana María Arpini, comp., *Otros discursos: estudios de historia de las ideas latinoamericanas*, Mendoza, Qellqasqa, 2003, pp. 17-44.

⁴¹ Cf. Arpini, “Mujer y filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación” [n. 30].

⁴² María Elena Rodríguez (Mendoza, 1928-Ciudad de México, 2017). Historiadora, formada en la Universidad Nacional de Cuyo y en la Complutense de Madrid, desde 1962 fue profesora de Historia contemporánea de América Latina en la UNAM. Contribuyó a la creación y formó parte de las redes intelectuales más importantes de América Latina y el Caribe.

pertenecientes a las élites burguesas de la región del Plata. En la América mestiza, en cambio, la conciencia de la propia realidad se habría desarrollado más tempranamente. No obstante, rescata como aspectos en común la vuelta a la realidad latinoamericana y el salto a la universalidad a partir de la conciencia de la propia realidad.

María Rosa Palazón⁴³ analiza los textos de Augusto Salazar Bondy y de Leopoldo Zea y logra establecer que entre ambos hay más consensos que discrepancias: la visión de América hispana como unidad y su afiliación a Occidente; la peculiaridad de cualquier producto cultural, incluyendo la filosofía; el imperativo de no buscar el tono local; la necesidad de tecnificación; el registro del malestar o frustración intelectual; la ponderación positiva de los estudios de historia del pensamiento latinoamericano; el requerimiento a las conciencias lúcidas de no caer en imágenes deformadas o en cosmovisiones falsas; la aceptación del subdesarrollo; la propuesta de que el filósofo se comprometa en la transformación de los hechos enajenantes e injustos; el optimismo respecto de un devenir filosófico superior al presente.

Otro es el caso de Laura Mues de Schrenk,⁴⁴ quien recurre a elementos de la hermenéutica historicista para examinar el concepto aristotélico de filosofía con el instrumental de la lengua española y lo compara con el sentido que se le dio en la Edad Media, ya que éste es el concepto que llegó al Nuevo Mundo a través los frailes y se enseñó durante la Colonia. Jesuitas y dominicos entendieron que la filosofía era un instrumento para demostrar lo que ya había sido revelado por la fe. También para pensadores como Samuel Ramos y Leopoldo Zea, que se han ocupado de la filosofía en México, la filosofía entendida como saber práctico funge como instrumento que, al proporcionar el conocimiento de sí mismo, favorece un cambio de mentalidad y de conductas en orden a construir un México mejor.

Margarita Vera y Cuspinera,⁴⁵ por su parte, trabaja sobre reflexiones de José Vasconcelos significativas para la comprensión

⁴³ María Rosa Palazón (Ciudad de México, 1945), licenciada en Letras españolas, magister y doctora en Filosofía por la UNAM. Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Filológicas de la misma institución.

⁴⁴ Laura Mues de Schrenk (1928), mexicana, egresada de la UNAM, con un doctorado por la Universidad de Tubinga. Cofundadora de la Academia Mexicana de Derechos Humanos.

⁴⁵ Margarita Vera y Cuspinera, mexicana, investiga el pensamiento filosófico mexicano, especialmente el de José Vasconcelos.

del mundo iberoamericano. Sostiene que habría en su obra una propuesta de filosofía de la liberación como instancia de combate contra el imperialismo anglosajón. Una filosofía de la “raza cósmica” como conciencia latinoamericana.

Otra es la perspectiva de Abelardo Villegas,⁴⁶ quien se propone delinear un “Proyecto para una filosofía política de América Latina”. Sostiene que “los filósofos latinoamericanos pueden y deben bosquejar sus propios proyectos de investigación sin otros límites que los que ellos mismos se propongan, ya sea para aportar soluciones a problemas generales de la filosofía, o para que el mismo saber filosófico pueda fungir como instrumento de transformación social”.⁴⁷ Para ello es menester tomar distancia frente a otros dos proyectos de filosofar: el del historicismo existencialista y el de la filosofía analítica. Desarrollado entre otros por José Gaos, Edmundo O’Gorman, Samuel Ramos y Leopoldo Zea, el primero, si bien invoca el carácter práctico de la filosofía, no ha logrado precisar en qué consiste. La vinculación entre filosofía y circunstancia no alcanza para elucidar el papel de aquélla en los procesos sociales, ni para decidir sobre su carácter ideológico o sobre la autonomía de su desarrollo. Sus mejores logros en el terreno de la Historia de las ideas se presenta, no obstante, como una historia de la conciencia, que deriva en una apelación a la noción existencialista de filosofía como compromiso. Frente a ello, Villegas reclama entenderla como saber transformador de la realidad. Pero también es necesario guardar distancia respecto de los cultores de la filosofía analítica, quienes conciben el quehacer filosófico como metodología que establece y aplica los criterios de verificación de las proposiciones: análisis de conceptos, aclaración de ideas, definiciones y argumentaciones. Pero nada tiene que ver con la verificación empírica de tales conceptos y la naturaleza de los objetos. Supone la cancelación de la filosofía como saber de realidad y se empeña en la “pureza”

⁴⁶ Abelardo Villegas (México, 1934-Helsinki, 2001), filósofo egresado de la UNAM, se especializó en pensamiento filosófico y político mexicano y latinoamericano, de sólida formación en los teóricos del socialismo, es autor de *Filosofía de lo mexicano* (1960), *Panorama de la filosofía iberoamericana* (1963), *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano* (1972), entre otras obras.

⁴⁷ Abelardo Villegas, “Proyecto para una filosofía política de América Latina”, *Revista de Historia de las Ideas* (Quito, Banco Central del Ecuador), núm. 1-2 (1984), edición facsimilar, pp. 26-33.

de la actividad filosófica frente a las impurezas de lo empírico y las influencias perturbadoras de la subjetividad.

¿Cuál podría ser, entonces —se pregunta Villegas— el proyecto de investigación de una posible filosofía latinoamericana concebida como una mediación práctica sobre la realidad? Se trata para el autor de cambiar de perspectiva, sin desoir los mejores aportes del historicismo y del análisis filosófico, a fin de acuñar una teoría sobre el cambio histórico y social en América Latina. Lo cual no es privativo de la sociología, pues implica conceptos que han desempeñado, y aún lo hacen, un papel importante en la política: progreso, retroceso, estancamiento, evolución, regresión, que sólo pueden ser clarificados por la filosofía de la historia. Otros conceptos como contradicciones sociales, contradicciones dominantes y subordinadas, superación de las contradicciones, supervivencia del pasado, se pueden decidir utilizando el material de la historia social, la historia de las ideas y de la cultura. También hay que decidir qué se entiende por transformación reformista y transformación revolucionaria.⁴⁸ Asimismo, habría de impulsarse un análisis de los modelos de sociedad que se proponen para América Latina desde diversas tendencias políticas, procediendo, por un lado, a evaluar tanto la experiencia liberal como la socialista y, por otro, a realizar una crítica de las ideologías y experiencias fascistas, es decir de las sociedades autoritarias latinoamericanas. Tareas que competen a las ciencias económicas y sociales no menos que a la filosofía, en tanto es necesario precisar lo que debe entenderse por colonialismo o dependencia cultural. Todos estos asuntos constituyen, para el autor, un programa decisivo de elucidación de los problemas que preocupan a los intelectuales de América Latina.

A diferencia de Villegas, Rosa Krauze es partidaria del diálogo entre las escuelas filosóficas del momento.⁴⁹ En su artículo sobre “La función actual de la filosofía en América Latina”⁵⁰ responde a las objeciones que enfrenta la filosofía analítica: ocuparse sólo

⁴⁸ Cf. Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972.

⁴⁹ Rosa Krauze (Polonia, 1923-Ciudad de México, 2003) se doctoró en Filosofía por la UNAM, donde enseñó por más de cuarenta años, reconocida como profesora emérita. Recopiló y editó la obra de Antonio Caso.

⁵⁰ Rosa Krauze, “Función actual de la filosofía en América Latina”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 253-260.

de palabras, considerar a la filosofía como sierva de las ciencias y no prestar atención a la dinámica social. Ahora bien, lo que se descubre a través del análisis filosófico es, según la autora, la necesidad de repensar la semántica y revisar hábitos y formas de argumentación. Así, mediante la utilización de métodos científicos, el análisis filosófico puede colaborar con la superación del subdesarrollo al desenmascarar ideologías burguesas y someter a rigor la argumentación de las ideologías revolucionarias.

Al abordar el tema de la “Función actual de la filosofía en América Latina”, el filósofo peruano Francisco Miró Quesada C. establece que la liberación es el tema que más interesa en la época y que en América Latina es enfrentado con mayor apasionamiento. Lo cual produce una transformación en la filosofía, que ha pasado de ser expresión depurada del proceso de ideologización que permitió a la burguesía europea mantener su posición de dominio, a convertirse en combativo instrumento de liberación. Su poder analítico permite llevar adelante una crítica demoledora de la opresión bajo sus más variados aspectos. Pero, si sólo se trata de alcanzar la liberación, su justificación queda fuera de la filosofía y de la razón, su búsqueda se convierte en un acto de fe: “Todo cambia si se considera que la necesidad de la revolución liberadora se funda en consideraciones filosóficas [...] porque no cabe duda que la vigencia más profunda y constitutiva de la cultura occidental es la vigencia de la racionalidad. De manera que toda demostración racional de la necesidad de un hecho, tiene poder *suasorio universal*”.⁵¹

De tal modo, el autor apuesta al poder de la razón, a la capacidad que ésta tiene de ser “infinitamente infiltrable”, pues “una vez que un argumento ha sido racionalmente fundado, no puede ya rechazarse”.⁵² Un argumento verdadero convence de forma tan definitiva que produce cambios en la organización social. Por ello, más allá de la proliferación de sistemas filosóficos, es posible una fundamentación racional de la praxis. Los grandes sistemas filosóficos han sido expresión de la crítica social y se han planteado como proyectos de acción social; pero al mismo tiempo han respondido

⁵¹ Francisco Miró Quesada C., “Función actual de la filosofía en América Latina”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 199-208, p. 201.

⁵² *Ibid.*, p. 202.

a la exigencia de trabajar con conceptos claros, demostraciones exactas y conocimientos fundados. Esta última línea tiene “carácter acumulativo” porque parte de la convicción de que existe una razón humana universal. Su límite es que la razón no puede fundarse a sí misma de manera total.

Dos conclusiones son posibles: una, positiva, consiste en que para que el conocimiento pueda constituirse requiere apoyarse en principios (lógicos, matemáticos y verificativos) evidentes. Otra, negativa, consiste en que todo lo que puede ser llamado racional no puede ser arbitrario, es decir, no puede ser impuesto por la fuerza o responder a un capricho de la voluntad. Para realizar el ideal de vida racional hay que crear una sociedad en que los hombres puedan vivir racionalmente, equivale a decir, una sociedad en la que no existan ni explotadores ni explotados, una sociedad en la que han desaparecido las clases, porque la esencia de las clases es una relación arbitraria de poder. El movimiento de liberación es, pues, una consecuencia del pensamiento filosófico. “La liberación se funda en la razón y se constituye por eso, en la meta de la historia”.⁵³

En su argumentación, Miró Quesada C. apela tanto al análisis filosófico como al historicismo, de ahí que complete su razonamiento haciendo referencia al hecho de que América Latina es, entre las regiones del Tercer Mundo, la que ha recibido de forma directa la tradición filosófica de Occidente. Su posición, desde el punto de vista de la relación entre razón y liberación, es privilegiada. Participa de forma creativa en el movimiento filosófico occidental. Por otra parte, como todas las regiones que han sufrido el embate imperialista, ha sufrido en carne propia la irracionalidad de la historia, el ejercicio del poder arbitrario de unos hombres sobre las mayorías autóctonas, mestizas o criollas: “Es esta situación histórica privilegiada la que hace posible que desde mediados de siglo [xx] comience a tomar cuerpo el original intento de fundamentar filosóficamente su propia praxis de lucha contra la opresión”.⁵⁴ Zea en México, Ardao en Uruguay, João Cruz Costa en Brasil, Félix Schwartzman en Chile, Roig y Dussel en Argentina, Salazar Bondy en Perú utilizan ideas diferentes, pero tienen en común el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia

⁵³ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁴ *Ibid.*

entre la filosofía como fundamento y la praxis. “Creemos que en este sentido América Latina está haciendo aportes que confieren un significado especial a su pensamiento filosófico”.⁵⁵ La filosofía ha adquirido conciencia de su misión: contribuir a la liberación.

Ricaurte Soler introduce una serie de consideraciones sobre los desarrollos de una historiografía filosófica de inspiración materialista y sobre la metodología, logros y límites de la sociología de nuestra América. Respecto de la primera, señala que entre los años cuarenta y cincuenta no es posible identificar una tradición materialista de Historia de las ideas. Los antecedentes de José Ingenieros, José Carlos Mariátegui y Aníbal Ponce o bien son demasiado genéricos o demasiado específicos.⁵⁶ Mientras que en el ámbito académico universitario, donde ha predominado la “reacción antipositivista”, la atmósfera del antiintelectualismo bergsonian, el vitalismo orteguiano, el irracionalismo existencialista no constituía un marco adecuado para la reconstrucción historiográfica. En cuanto a las historias sociales y económicas, constata que son inexistentes las que realizan abordajes a nivel latinoamericano. Las obras de Sergio Bagú, Ricardo Ortiz y Luis Ospina⁵⁷ datan de la primera mitad de los cincuenta y requieren una seria evaluación. En dichas obras —tanto las filosóficas como las sociológicas— la metodología parece consistir en el registro exacto de los rasgos diferenciales que ofrece el contenido ideológico americano en comparación con el europeo. Éstos son explicados para el periodo posterior a la independencia en función de una clase social, la burguesía latinoamericana, que recorría una trayectoria histórica distinta de la europea. Cuando la materia de estudio correspondía al siglo XVIII se utilizaba el genérico “criollo latinoamericano”.⁵⁸ Este tipo de explicaciones dificulta la percepción de la diversidad al ofrecer una caracterización vaga y abstracta de la estructura de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁶ Cf. José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires, 1918); José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima, 1928); y Aníbal Ponce, *Educación y lucha de clases* (Buenos Aires, 1937) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (México, 1938).

⁵⁷ Cf. Sergio Bagú, *Estructura social de la Colonia: ensayo de historia comparada de América Latina* (Buenos Aires, 1952); Ricardo M. Ortiz, *Historia económica de la Argentina* (Buenos Aires, 1955), Luis Ospina Vázquez, *Industria y protección en Colombia, 1810-1930* (Medellín, 1955).

⁵⁸ V. gr., Zea, *El positivismo en México* (1943); Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México* (1954).

clases en América Latina. No obstante, contribuyen a contar con un registro detallado de las especificidades de una historia ideológica; a esbozar un camino que, trabajado con una adecuada metodología dialéctica, permite conocer las causas externas e internas de la realidad expresada en esas ideas; a ofrecer una periodización y evaluación del fenómeno ideológico lo suficientemente crítica como para discriminar entre lo que ha sido regresivo o progresivo en la sociedad latinoamericana.

Desde mediados de los años sesenta se habría operado, según Soler, un cambio en el modelo de interpretación de la realidad americana estimulado por el impacto de la Revolución Cubana. Sus premisas teóricas avalaban un esquema de interpretación sociológica de la historia latinoamericana. Andre Gunder Frank lo desarrolla con lógica intransigente hasta las últimas consecuencias.⁵⁹ Con variaciones individuales, las premisas comunes a los teóricos de la dependencia son, por una parte, el reconocimiento de la expansión del capitalismo metropolitano desde principios de la edad moderna como fenómeno indesligable del atraso y subdesarrollo de la periferia, de modo que la historia de América Latina es la historia del “desarrollo del subdesarrollo”; por otra parte, la comprobación de que la expansión del capitalismo induce en los países periféricos una estructura social dependiente. La simplicidad y esquematismo de este modelo atrajo innumerables investigadores de diferentes disciplinas. Pero no en todos los casos se aplicó mecánicamente. Darcy Ribeiro elabora el concepto de *clases dominantes subordinadas* que complejiza la explicación.⁶⁰ No obstante su operatividad explicativa, pueden señalarse falencias del modelo: por una parte, en la explicación de los modos de producción se esquivó la consideración de la realidad económico-social de la España moderna y cómo se combina con las sociedades indígenas; además, puesto que la estructura social latinoamericana se entiende como resultado de la imposición externa, se obvia toda discriminación interna; motivo por el cual no se distingue entre ideologías regresivas y progresivas, las cuales quedan en el plano de lo anecdótico individual —por ejemplo, las diferencias entre Benito Juárez y Antonio López

⁵⁹ Cf. Andre Gunder Frank, *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en Latinoamérica* (Bogotá, 1970).

⁶⁰ Cf. Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina: estructuras de poder y fuerzas insurgentes* (México, 1971).

de Santa Anna se diluyen bajo el concepto de *lumpenburguesía* o “clase dominante subordinada”. Soler reclama una reflexión acerca de las premisas metodológicas del ciclo historiográfico que analiza, pues, según entiende, condujo a hipostasiar la particularidad e impidió comprender la relación dialéctica de lo universal y lo específico en la vida material del desarrollo histórico. Si hay que admitir que no basta con la premisa materialista, no menos imperativo e indispensable es realizar el esfuerzo de comprensión dialéctica.

El texto de Enrique Dussel,⁶¹ contenido en el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, difiere de los demás, pues su objetivo no es reflexionar acerca de la función social y/o política de la filosofía latinoamericana, sino trazar un mapa que permita ubicar a la filosofía de la liberación —a su propia concepción de tal filosofía— en relación con el desarrollo histórico de la filosofía en Argentina. Para ello construye una interpretación histórico-ontológica a partir de una periodización en tres momentos, dando por sentado que el discurso filosófico se encuentra inserto en la totalidad del quehacer cotidiano, cuyos condicionamientos pueden llegar a transformar a la filosofía en justificación ideológica, encubridora de la realidad. El primer momento “óptico liberal” se extiende desde fines del siglo XIX hasta la tercera década del XX, se caracteriza por la presencia del positivismo, movimiento filosófico entroncado con la pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionalista. Tiene como horizonte el *ente*, las cosas que se manipulan y distribuyen. La reacción antipositivista respondería al mismo supuesto. Alejandro Korn, Coriolano Alberini y Francisco Romero, no pueden realizar una crítica al sistema como totalidad, trabajan con mayor o menor acierto pero quedan atrapados en el nivel óptico. El segundo momento “ontológico” se gesta desde Córdoba, con figuras como Carlos Astrada y Nimio de Anquín, quienes estudian con Martín Heidegger y Ernst Cassirer, respectivamente, y asumen una posición ontológica: desde el “ser” critican al ente, a los objetos. Pero la crítica ontológica es todavía abstracta, universal. La ontología se cierra como sistema y no se vislumbra una praxis asistemática que pueda abrir la brecha de un orden más

⁶¹ Enrique Dussel (Mendoza, 1934) egresó como profesor de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo. Se doctoró en Filosofía, Historia y Teología. Desde 1966 enseñó en universidades argentinas, en el Chaco y en Cuyo. En 1975 debió exiliarse. Radicado en México, prosigue su labor teórica y docente en la línea de la filosofía de la liberación.

justo. ¿Hay un ámbito más allá del ser? ¿Es posible superar la ontología? El nacionalismo populista antiinglés no es suficiente. El mismo peronismo posee en su seno un equívoco fundamental. Esta generación se expresó en el Congreso Nacional de Filosofía de 1949, en Mendoza. Finalmente, el momento “metafísico de la liberación” comprende una nueva generación que habría comenzado a gestarse en la segunda mitad de los años sesenta y se expresó públicamente en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, en Alta Gracia, Córdoba, en 1971. Allí se planteó como problema fundamental la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana. Fue una generación filosófica “jugada” que buscaba superar la ontología heideggeriana, hegeliana europea y enfrentó a la filosofía del ser, que en el fondo es una filosofía de la identidad. Más allá de la Totalidad se encuentra el ámbito ético-político de la Exterioridad. Dussel avanza la siguiente explicación:

La ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontología son sistemáticas, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del logos, sea como practicante de la “teoría crítica”. Se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir *más allá* es expresado en la partícula *meta-* de *meta-física*.⁶²

Tal opción le ha costado, a la mayoría de quienes integran esta generación, sus cargos en las universidades argentinas y el exilio, se trata —en términos del autor, como hemos visto— de una generación “jugada”. La filosofía como crítica y la persecución política del filósofo están intrínsecamente unidas.

Algunas conclusiones

EL recorrido, extenso pero inevitablemente incompleto, por los textos de pensadores y pensadoras producidos en las tres primeras

⁶² Enrique Dussel, “La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica”, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, tomo 1, núm. 2 (1975), pp. 217-222, p. 221.

décadas de la segunda mitad del siglo xx nos permite establecer algunas conclusiones provisionales acerca de: *a)* los problemas y peligros que detectan; *b)* la actitud frente a la erudición; *c)* las características del nuevo estilo de filosofar; *d)* las transformaciones en el sistema de referencialidad discursiva. Veamos.

a) Problemas y peligros

Los autores cuyos textos revisamos consideran que una reflexión filosófica auténtica debe enfrentar los problemas y peligros que afectan a la vida social y cultural de su tiempo. Para América, en las tres primeras décadas de la segunda mitad del siglo xx, estos autores identifican los peligros de la masificación dirigida por el mercado, la enajenación, que consiste en pretender vivir de acuerdo con modelos y valores que no son propios, la arbitrariedad de los conocimientos y la dificultad para prescindir de la comparación con el modelo europeo, la cual aplica tanto para la filosofía como para las ciencias sociales. En el caso específico de la actividad filosófica, el de permanecer desvinculada de los procesos sociales, o bien atender a ellos desde un lugar que parece no afectar a la filosofía misma.

b) Actitud frente a la erudición

Para enfrentar reflexivamente estos problemas, los filósofos y filósofas estudiados reconocen que hace falta el conocimiento de la tradición filosófica universal, pero la erudición no es suficiente. Ese conocimiento puede robustecer la argumentación, pero también puede significar el “suicidio de la inteligencia”. Su utilidad estriba en considerarlo como momento metodológico, como instrumento que contribuye a la correcta formulación de las preguntas. Ellos/as consideran pertinente diferenciar entre filosofía como realidad fijada en el espíritu objetivo y filosofar como ejercicio viviente del espíritu subjetivo. Lo segundo implica una responsabilidad y un compromiso de la inteligencia latinoamericana con lo que se hace y el modo en que se hace. Por ello es necesario que la reflexión crítica se vuelva autocríticamente sobre sí misma, es decir que se requiere un filosofar sobre el filosofar que permita, por una

parte, vivificar la autonomía técnica con la espiritual y, por otra, que se problematice la propia configuración histórico-social y la propia tradición de pensamiento. Semejante autocrítica destituye a la filosofía de la torre de marfil y la coloca como una más de las determinaciones epocales, interactuando con las ciencias sociales, la economía, la política, la literatura, el arte etcétera.

c) Características del nuevo estilo de filosofar

Si bien los textos que hemos revisado no cubren la totalidad de la producción filosófica de los años cincuenta, sesenta y setenta, pueden ser considerados como muestra representativa de las transformaciones que se dan en el quehacer filosófico de la época. Una vez consumado el proceso de normalización filosófica, un grupo de intelectuales, procedentes de diferentes puntos de América Latina y desde diversos posicionamientos teóricos —hegelianos, marxistas, analíticos, fenomenológicos, existencialistas e incluso estructuralistas— sienten la necesidad de ir más allá, de avanzar en el sentido práctico de la filosofía, de adentrarse en la propia tradición de pensamiento y llevar adelante una autocrítica de la propia praxis filosófica.

El emergente estilo de filosofar se caracteriza porque, sin desconocer la necesidad de “estar al día”, sus protagonistas —al menos el conjunto de los que hemos estudiado— acentúan el carácter problematizador de la filosofía, su función crítica y autocrítica, la subordinación de la filosofía al filosofar y la reflexión sobre la propia actividad.

De diversas maneras acentúan también el carácter dramático de la interacción entre, por un lado, la exigencia de rigor de la argumentación racional, y por otro, la intuición de procesos y fenómenos que, sin alcanzar aún explicación racional suficiente, se expresan a través de la narración literaria o el arte. Relación dramática porque, siendo expresiones de naturaleza disímil, ambas —razón e intuición— son necesarias para forjar una sociedad más justa, que es el fin práctico del filosofar en general, y en particular del filosofar en perspectiva latinoamericana.

Para este filosofar, situado en coordenadas históricas y sociales latinoamericanas, la función autocrítica se orienta a la progresiva

desenajenación mediante el reconocimiento del propio protagonismo en la filosofía universal. Se trata de un acto de autoafirmación, de libertad filosófica, que consiste en “mirar lo propio con ojos propios”, es decir “filosofar americanamente”, aun sirviéndose instrumentalmente del completo bagaje de la filosofía universal.

Un proyecto filosófico de esta índole aspira, además, a buscar la unidad en la diversidad espacio-temporal, a reconocerse como fenómeno social condicionado y condicionante, a percibir sus propias determinaciones axiológicas, a reconstruir su propia tradición de pensamiento, a participar en una praxis que horade la situación de dependencia y la ideología que la sustenta. En algunos casos se plantea como proyecto de una filosofía política latinoamericana, tomando distancia de otras expresiones filosóficas como la historia de las ideas o la filosofía analítica, pero al mismo tiempo en interacción con otras disciplinas como la sociología, la economía, la historia, la literatura.

Si la cuestión de la liberación es el tema principal del nuevo estilo de saber filosófico, entonces no es posible prescindir del poder demolidor de la crítica racional para desenmascarar las formas de la opresión, ni de los aportes de los teóricos de la dependencia, ni del esfuerzo de comprensión dialéctica para redefinir la estructura de clases en sociedades profundamente marcadas por procesos de racialización y colonización.

d) Transformaciones en el sistema de referencialidad discursiva

Hemos podido apreciar también que se modifica el sistema de referencialidad discursiva. Por una parte porque las citas de autoridad ceden paso a citas instrumentales. Esto es que las referencias a los filósofos de la tradición occidental tienen como finalidad aprovechar metodológicamente algunas de sus aportaciones, no para quedarse en ellas, sino para aplicarlas a la resolución de problemas concretos, resaltando el sentido práctico de la filosofía. Pero al mismo tiempo se advierte un incremento de las referencias a autores de la propia tradición intelectual, para destacarlos o refutarlos, pero en todos los casos para proseguir la argumentación en sentido crítico, liberándose de las ataduras del academicismo. En

los textos analizados hemos visto sucederse autores como Platón, Hegel, Marx, Mannheim, Gramsci, entre otros, pero también a Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, José Ingenieros, José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, José Gaos, Edmundo O’Gorman, Frantz Fanon, Samuel Ramos, Augusto Salazar Bondy, João Cruz Costa y Félix Schwartzman. A los que se suma la referencialidad cruzada entre los mismos autores de los textos estudiados: Roig, Zea, Dussel, Ardao, Soler, Miró Quesada C. Esto último puede ser considerado como indicio de una reflexión en proceso de construcción colectiva, que se enriquece de las propias producciones, contando incluso con las diferencias personales y la impronta con que cada autor singulariza su aportación.

Asimismo pudimos apreciar esfuerzos de explicitar la propia tradición de pensamiento al analizar el sentido histórico de los procesos de independencia y de organización nacional —como en el caso de Roig— o buscando insertar el modo propio de filosofar en un esbozo de periodización —como en el caso de Dussel.

RESUMEN

¿Cuáles son las transformaciones que se operan en el modo de entender la filosofía y el filosofar entre la “normalización” y la “liberación”, en el lapso que abarcan las décadas de los cincuenta, sesenta y setenta? ¿En qué consiste la autocrítica de la filosofía, cuya finalidad estriba en superar la “crisis de autenticidad” derivada de la desvinculación entre filosofía y procesos históricos? Las respuestas se buscan a través de un conjunto de trabajos publicados en esas décadas —la mayoría de ellos surgidos al calor de los debates de los cincuenta, y antes aún— que marcaron la necesidad de una renovación del quehacer filosófico.

Palabras clave: normalización/liberación, autenticidad, sistema de referencialidad discursiva, filosofía/filosofar, nuevo estilo de filosofar.

ABSTRACT

Which transformations took place in the understanding of Philosophy and the act of philosophizing between “normalization” and “liberation”, during the 1950’s, 1960’s and 1970’s? How does Philosophy analyze itself in order to overcome its “authenticity crisis” resulting from a detachment from historical processes? The author looks for answers in a series of texts published during the period—most of which were published amidst debates during the 1950’s, and even before—evidencing the need for a renewed philosophical endeavor.

Key words: normalization/liberation, authenticity, discursive referentiality, Philosophy/philosophizing, new style of philosophizing.