



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
ESPECIALIDAD EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS**

***LA FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN EN
EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES***

T E S I S

**QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

P R E S E N T A :

LIC. ORLANDO LIMA ROCHA

TUTOR PRINCIPAL:

**DR. MIGUEL ÁNGEL ESQUIVEL BUSTAMANTE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

**DR. FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS**

**DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

**DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE**

MÉXICO, D.F. FEBRERO 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi familia, huella indeleble de mi existencia.

*A Gustavo Cruz, Óscar Pacheco y Carlos Asselborn
(la “Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur”)
y Juan Carlos Stauber, para seguir filosofando sin
el Amo.*

*A mis profesores Mario Magallón, Horacio Cerutti,
Miguel Ángel Esquivel y María Rosa Palazón,
por su magisterio en el filosofar con cabeza propia desde nuestra América*

*Finalmente, a Osvaldo Ardiles (in memoriam), familia y amigos,
por su valioso apoyo en mis travesías intelectuales.*

**FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN
EN EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES**

ÍNDICE

01	PARA UN ABORDAJE DEL PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE OSVALDO ARDILES. INTRODUCCIÓN.
01	A. PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA DE OSVALDO ARDILES: INICIO DE LA AVENTURA
05	B. “FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN”
07	C. EN EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES
12	D. SOBRE LA PRESENTE OBRA
14	E. A MODO DE AGRADECIMIENTO Y RECONOCIMIENTO: ¿UNA PARADA DE LA AVENTURA?
24	I. PRIMERA PARTE. FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN: IMÁGENES Y PROYECCIONES.
28	CAPÍTULO 1. ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN
29	A. HISTORIANDO LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN
31	CAPÍTULO 2. IMÁGENES
32	A. “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN” COMO UN MOVIMIENTO GENERACIONAL
39	B. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA “FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN”
46	CAPÍTULO 3. AUTOIMÁGENES
47	A. UNA AUTOIMAGEN EN TENSIÓN UTÓPICA
55	B. UNA AUTOIMAGEN CANÓNICA
63	C. UNA AUTOIMAGEN “LATINOAMERICANIZANTE”
65	D. UNA AUTORIMAGEN DE LA LIBERACIÓN INTEGRAL
70	E. (¿AUTO?)IMAGEN SOTERIOLOGICA Y ACADÉMICA DE LA LIBERACIÓN
77	CAPÍTULO 4. PROYECCIONES HISTORIOGRÁFICAS

81	II. SEGUNDA PARTE. HACIA UNA HISTORIA DE LA IDEA DE FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES
83	CAPÍTULO 1. OSVALDO ARDILES Y LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN. ELEMENTOS PARA UNA UBICACIÓN DE SU PENSAMIENTO
83	A. PARA LA UBICACIÓN DE UN PENSADOR DE LA LIBERACIÓN
84	B. UNA BREVE SEMBLANZA BIO-BIBLIOGRÁFICA DE OSVALDO ARDILES
89	C. EN LAS FILOSOFÍAS “DE” LA LIBERACIÓN
92	D. PARA UBICAR SU PENSAMIENTO
103	E. BALANCES Y AVANCES EN TORNO A LAS IMÁGENES DE OSVALDO ARDILES
	F. HACIA UNA RE-LECTURA DE LA OBRA ARDILESIANA EN LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN
106	CAPÍTULO 2. IDEA DE FILOSOFÍA: ACADEMIA, OCIO Y LIBERACIÓN
107	A. DE LA FILOSOFÍA: DIMENSIÓN ACADÉMICA Y SENTIDO DEL OCIO
113	B. EN EL HORIZONTE “DE LA LIBERACIÓN”: FILOSOFAR PARA UN PROYECTO POPULAR DE NUESTRA AMÉRICA
114	C. LA RECONFIGURACIÓN DE LA FILOSOFÍA “EN LA AMÉRICA INDO-IBÉRICA”: HERMENÉUTICA DE LA REALIDAD DEPENDIENTE Y PROYECCIÓN DE LA LIBERACIÓN
119	D. FILOSOFAR PARA UNA DIALÉCTICA LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA
122	CAPÍTULO 3. “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”: AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN AUTOCRÍTICA
122	A. UNA UBICACIÓN HISTÓRICA
124	B. LA AUTO-UBICACIÓN DE OSVALDO ARDILES EN LAS FILOSOFÍAS “DE LA LIBERACIÓN”
126	C. TESIS GENERALES PARA UNA “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”
126	D. AUTOIMAGEN AUTOCRÍTICA DE OSVALDO ARDILES: HACIA UN PROYECTO NACIONAL
139	E. REFLEXIONES FINALES Y BALANCE. PARA UNA LECTURA DEL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES

146	III. TERCERA PARTE. “FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN”: UNA LECTURA DEL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES
154	CAPÍTULO 1. UNA ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD. EN TORNO A LA RECEPCIÓN Y POSICIONES FILOSÓFICAS DE OSVALDO ARDILES.
158	A. LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA: VERDAD Y SER DE LOS SERESHUMANOS
160	B. EL CAMINO DE LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA EUROPEA: LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA COMO FILOSOFAR ORIGINARIO
186	C. HACIA UNA ONTOLOGÍA SITUADA
190	CAPÍTULO 2. DESDE EL SER HISTÓRICO-SOCIAL. ELEMENTOS PARA UNA ONTOLOGÍA SITUADA
191	A. TOTALIDAD Y EXTERIORIDAD: DE LA REIFICACIÓN A SUDINAMIZACIÓN
209	B. PARA UNA ONTOLOGÍA DEL “SER HISTÓRICO-SOCIAL” DESDE NUESTRA AMÉRICA
236	C. HACIA UNA DELIMITACIÓN DE LOS APORTES Y ALCANCES DE LA DIALECTICIDAD Y ONTOLOGÍA
238	CAPÍTULO 3. PARA LA CONCEPCIÓN DE PUEBLO Y DE POPULISMO. POSICIONES DESDE EL SENO DEL CONFLICTO HISTÓRICO- SOCIAL
240	A. POPULISMO Y PUEBLO DESDE NUESTRA AMÉRICA
243	B. CONCEPCIÓN DE “PUEBLO” Y “POPULISMO” EN LA FILOSOFÍA DE OSVALDO ARDILES
253	C. HACIA UN PROYECTO DE LIBERACIÓN NACIONAL Y POPULAR
258	CAPÍTULO 4. UNA HERMENÉUTICA DE LA CULTURA POPULAR EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN
259	A. “MUNDIFICAR EL COSMOS”: UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE LA CULTURA
265	B. ANTROPOLOGIZAR LA NATURALEZA: DIMENSIÓN CULTURAL Y CONCEPCIÓN POLÍTICA
271	C. TIPOLOGÍAS Y CLASIFICACIONES DE LO CULTURAL: EL CONFLICTO, ENTRE LA OPRESIÓN (ARISTOCRÁTICA) Y LA LIBERACIÓN (POPULAR)
276	D. CULTURA POPULAR EN NUESTRA AMÉRICA: ENTRE EL TEMOR ONTOCRÁTICO Y

LA LIBERACIÓN ONTOLÓGICA

- 284 E. LA “CONEXIÓN SENTIMENTAL”: EL PAPEL DE LA INTELECTUALIDAD PARA UN
PROYECTO CULTURAL DE LIBERACIÓN POPULAR

289 **CAPÍTULO 5. DESDE UN ENFOQUE INTERDISCIPLINAR DEL FILOSOFAR**

- 290 A. FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN Y ENFOQUES PLURIDISCIPLINARIOS
- 293 B. LA PROPUESTA DE OSVALDO ARDILES: UN PROYECTO DE FILOSOFAR
INTERDISCIPLINARIO
- 294 C. PARA UNA ELABORACIÓN FILOSÓFICA DE LAS MEDIACIONES HISTÓRICO-
SOCIALES
- 310 D. DESDE LA NEGATIVIDAD Y EL HORIZONTE UTÓPICO EN NUESTRA AMÉRICA

331 **CAPÍTULO 6. POR UNA RACIONALIDAD DIALÓGICO-LIBERADORA**

- 334 A. RACIONALIDAD: PARA UNA CRÍTICA POR UNA MIRADA PROPIA
- 343 B. LIBERACIÓN COMO UTOPIA: HACIA UNA RACIONALIDAD DIALÉCTICA POST-
MODERNA
- 349 C. DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA “NUEVA RACIONALIDAD”
- 352 D. LÍMITES Y ALCANCES DE LA “NUEVA RACIONALIDAD”: CONCLUSIONES

357 **EL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES:
LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL FILOSOFAR. REFLEXIONES FINALES.**

- 358 A. SOBRE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN Y EL PROYECTO
FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES
- 361 B. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES: UNA FILOSOFÍA POLÍTICA
PARA LA LIBERACIÓN
- 364 C. HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICO-ESTÉTICA PARA LA LIBERACIÓN

372 **FUENTES**

- 372 A. OSVALDO ARDILES COUDERC
- 375 B. SOBRE OSVALDO ARDILES
- 378 C. FILOSOFÍAS Y FILÓSOFOS ARGENTINOS DE LA LIBERACIÓN
- 385 D. SOBRE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN, FILOSOFÍAS ARGENTINA Y
NUESTROAMERICANA
- 395 E. OTRAS FUENTES

PARA UN ABORDAJE DEL PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA
DE LA LIBERACIÓN DE OSVALDO ARDILES.
INTRODUCCIÓN

Nueva época, nuevas responsabilidades. La primera de ellas le compete a la inteligencia. Su misión más urgente consiste en “esclarecer la situación misma a que ha llegado y convertirla en problema”, nos dice Zubiri. Y esta es una tarea que pertenece a la filosofía. [...] Pero, la filosofía ha de hacerse partiendo de una determinada situación histórica.

OSVALDO ARDILES, “La situación del pensamiento contemporáneo”, *Eidos*, no. 1 (1969: 71-72).

A. PARA EL ESTUDIO DE LA OBRA DE OSVALDO ARDILES: INICIO DE LA AVENTURA

Nos proponemos a continuación elaborar un tratamiento sistemático de parte de la fecunda obra, elaborada entre las décadas de 1960 y 1980, de uno de los filósofos argentinos de la liberación más brillantes y creativos cuyo pensamiento presenta una vigencia y actualidad notables para el filosofar de nuestra América. Nos referimos a Osvaldo Ardiles, filósofo argentino nacido en 1942 que vivió en Córdoba desde su juventud hasta su muerte en el 2010, pasando por un par de viajes a Estados Unidos y Alemania entre 1968 y 1969 (para su formación profesional) así como el lapso de exilio político y filosófico vivido en distintos lugares de México entre 1976 y 1983 (Lima, 2015d).

La cuestión no es fácil, e inclusive se complejiza aún más, pues ello implica también abordar las filosofías de la liberación en su momento de “gestación”, durante los argentinos años de 1970 a 1976, y su posterior “latinoamericanización”. Cuestión esta última que pareciera hoy una cuestión poco necesaria, dada la gran cantidad de historiografía existente al respecto elaborada desde la década de 1970 a la fecha¹.

Osvaldo Ardiles fue quien, de acuerdo con algunos estudiosos de las filosofías de la liberación, tuvo el mérito de introducir los aportes de los pensadores de la llamada “Escuela

1 Excepción en este punto es la del filósofo y amigo Miguel Berrontarán, quien elaboró una tesis de licenciatura titulada *Raíces de la filosofía de la liberación argentina en su etapa fundacional (1971-1973): la recepción del marxismo*, en la Universidad Católica de Córdoba (Berrontarán, 2014). Agradezco al autor la valiosa referencia.

de Frankfurt” en los primeros años en que se construían dichas filosofías. Cuestión que, como ha destacado Enrique Dussel, llevó a Ardiles a trabajar el pensamiento de Marx y de los marxistas alemanes en un momento en el que ni Dussel ni tampoco otros de sus compañeros de las filosofías de la liberación conocían en esos primeros años (Dussel, 1983: 93) y por lo cual Cerutti los tildaría, junto a Osvaldo Ardiles, de “antimarxistas” en su balance de estas filosofías titulada *Filosofía de la liberación latinoamericana*, obra escrita en 1977 y publicada hacia 1983 (Cerutti, 2006a). Por otro lado, Horacio Cerutti destacó la obra de Ardiles, en los últimos años, como “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010: 87).

Sorprende, por eso mismo, la poca consideración y hasta valoración de su obra (salvo en algunos estudios que abordan en general el pensamiento filosófico de la liberación). En este punto, especial mención merecen las referencias a la vida y obra de Ardiles del artículo escrito por José Torres Brizuela (por la muerte de Ardiles, el 8 de junio del 2010) (Torres Brizuela, 2010) y la entrevista realizada a Ardiles en el 2001 por parte de la “Cooperativa filosófica pensamiento del Sur” integrada por Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco (2009: 307-328)².

Podemos afirmar entonces que, más allá del tratamiento de sus escritos incluidos en las obras colectivas de estos filósofos³ y salvo los casos tanto de *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Horacio Cerutti (2006a) –que retoma otros escritos de revistas e incluso una ponencia⁴– como de Eduardo Demenchónok (2005) –que retoma su obra *El exilio de la*

2 Agradecemos a Horacio Cerutti la valiosa referencia de la entrevista a Ardiles.

3 Nos referimos a las obras colectivas de los filósofos de la liberación tituladas *Hacia una filosofía de la liberación en América Latina* (Varios, 1973b), *Cultura popular y filosofía de la liberación* (Varios, 1975a) y el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Varios, 1975b). Dentro de ellas Ardiles publicaría respectivamente “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica” (1973b), “Ethos, cultura y liberación” (1975a) y “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” (1975b). Estos escritos son tratados en estudios sobre las filosofías de la liberación con enfoques y hasta posturas muy variadas (Arpini, 2007, 2010; Asselborn *et al.*, 2005; Dussel, 1983, 2003; Solís Bello *et al.*, 2009). Más adelante, en la presente introducción, referiremos el apartado correspondiente donde abordamos tales estudios.

4 Además de los ya citados, Cerutti retoma también los artículos de Ardiles titulados “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana” (Ardiles, 1972) y “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte. Hacia una recepción crítica de sus temas iniciales” (Ardiles, 1973c), ambos publicados en la revista *Stromata*. La ponencia que refiere Cerutti de Ardiles se titula “América Latina, Tercer Mundo.

razón (Ardiles, 1989a)–, no existe prácticamente un solo estudio que haya abordado el conjunto de la obra de Ardiles, aún en los elementos distintivos aquí señalados.

Esta problemática resulta de interesante consideración y nos llevó a preguntarnos ¿por qué esta ausencia de estudios ante la reconocida valía de sus aportes dentro de las filosofías de la liberación? Se torna así imprescindible estudiar el pensamiento de Ardiles, máxime si además queremos dar cuenta de un filosofar crítico y creativo cuya vigencia y actualidad es fundamental, como veremos en la presente obra, para las filosofías producidas desde nuestra región.

Rastreando su obra, nos percatamos de que ésta fue editada en diferentes años tanto en México (Guadalajara y el Distrito Federal) como en Argentina (Buenos Aires –con las obras colectivas– y, sobre todo, Córdoba). Había entonces dificultades materiales que volvían problemático tal propósito: el más importante y necesario era justamente el de acceder a su obra, más allá de los libros que pudimos rastrear en su momento en México⁵. Por ello una de las dificultades mayores en nuestra tarea ha sido la de la recolección misma de las fuentes de Ardiles, así como del seguimiento de sus distintos y muy variados itinerarios tanto geográficos como de pensamiento. No obstante ello, emprendimos esta tarea que hoy tiene en la presente obra una continuación de la misma y un sencillo homenaje a su memoria y pensamiento.

A este respecto, para dar una idea de nuestro proceso de investigación, consideramos pertinente unas palabras a modo de referencia sobre nuestro acercamiento a la obra de Ardiles en México y nuestra valoración de un necesario estudio que aborde su pensamiento.

Fue quizá a principios del 2012 cuando, en una reunión con el profesor Horacio Cerutti en su cubículo del CIALC, le manifestamos nuestro interés por estudiar el tema de las filosofías de la liberación, derivado de nuestra investigación para la tesis de licenciatura dedicada a la obra de historia de las ideas del mismo Cerutti. Y fue casi de inmediato que

Epistemología y nueva racionalidad”, expuesta el 18 de octubre de 1975 en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) de Mendoza (Cerutti, 2006a: 79, nota 25, 79-83).

5 Específicamente fueron las obras de *Vigilia y utopía* (1980), *Descripción fenomenológica* (1977) y un compendio que elaboró junto con Wolfgang Vogt titulado *Montaje temático de la obra de Bertolt Brecht* (1990).

nos dijo algo así: “si usted quiere hacer un aporte, yo le recomiendo que trabaje a Osvaldo Ardiles, uno de los filósofos menos conocidos pero, a mi juicio, más interesantes”. Me recomendó entonces leer su libro *Vigilia y utopía*, al que inmediatamente nos acercamos con sumo interés.

Desde nuestra primera lectura de *Vigilia y utopía*, obra de Osvaldo Ardiles editada en 1980 en Guadalajara (México), percibimos un pensamiento filosófico que parecía enmarcar varios puntos de lo que el propio Cerutti ubicara como “populismo de la ambigüedad abstracta” en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006a). Es decir, lo que Cerutti ubica como un sector filosófico de filiación peronista y enunciante del “pueblo” como sujeto del filosofar que, sin distinciones de intereses, demarcarían con un antimarxismo (y la crítica a la categoría de “clase” para expresar la situación sociopolítica y cultural latinoamericana) y una caracterización de “ambigüedad” por definición de tal categoría: de allí el “populismo de la ambigüedad”, por cuyos referentes “abstractos” del pueblo, particularmente en la categoría de “exterioridad”, delinearían tal caracterización en conjunción con un método “analéctico” (o “anadialéctico”) y concepción salvífica del filosofar.

Sin embargo, al final de nuestra lectura consideramos también que la obra nos mostraba otras aristas distintas a las de tal caracterización, mismas que tendríamos que distinguir con más detalle para dar cuenta de ellas cabalmente. ¿A qué se debía esto?, ¿cómo caracterizar esta obra Ardiles?, ¿aún en el marco de las filosofías “populistas” de la liberación?, ¿cómo era esto posible? Fue así que nos interesamos más en Ardiles e iniciamos un trabajo de investigación sobre su obra, o más bien la que pudimos recabar aquí en México.

Un primer balance pudimos presentarlo y defenderlo públicamente titulado “Dialéctica en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, el 4 de octubre del 2012 en un congreso sobre dialéctica en nuestra América celebrado en el CIALC (Lima, 2012). A partir de entonces, a la par de nuestras investigaciones sobre la obra de Cerutti que nos permitió elaborar nuestra tesis (Lima, 2013a) –y aún hoy elaboramos–, continuamos la tarea de investigar la obra de Ardiles desde entonces (Lima, 2013c, 2014, 2015d).

Fue así que, gracias a una beca de postgrado auspiciada por el CONACYT, obtenida por haber sido seleccionado para hacer una maestría en Estudios Latinoamericanos a partir del segundo semestre del 2013, nos dimos a la tarea de elaborar una tesis de la obra de Ardiles en el marco de las filosofías de la liberación. Con lo cual pudimos viajar a Córdoba, Argentina, el segundo semestre del 2014. Fruto de ello es la presente obra, que hemos titulado *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*. A continuación ahondamos en el título mismo que le hemos dado a nuestra obra.

B. “FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN”

Desde que se ideó el colectivo nombre de “filosofía de la liberación”, originado desde principios de la década de 1970 en distintas reuniones particulares, congresos y coloquios, y hasta su constitución iniciada con sus obras colectivas publicadas en 1973 y 1975, dicho fenómeno intelectual mereció distintos y diversos estudios que registraron su historicidad misma y valoraciones al proyecto común por la liberación latinoamericana.

Conviene apuntar que el *pensamiento de la liberación*, como han destacado Horacio Cerutti (2013a: 38-40) y Arturo Roig (2011), *tuvo lugar gracias a las “experiencias de alteridad” vividas desde la década de 1960 en nuestra América y cuya elaboración conceptual dio lugar a las filosofías de la liberación, gestadas éstas en un ámbito principalmente académico argentino.*

Por otro lado, de particular importancia son también los manifiestos de los filósofos y filósofas de la liberación publicados en 1973, 1975 y 2003 (Varios, 1973b: 5-6, 271-272, s.p.; Varios, 1975c; Michelini, 2003). Los cuales aportan sugerentes líneas de interpretación sobre las proclamas, diagnósticos de la realidad y revitalización del horizonte de la liberación como tarea común.

Según nuestra valoración, es con la obra de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana* con que la historiografía de las filosofías de la liberación mostró un rumbo mucho más complejo y abarcador en su heterogeneidad. El que Cerutti signara a las posiciones de estas filosofías más consolidadas en su difusión como “populistas” y “antimarxistas”, frente a aquellas referidas como “críticos del populismo” y “marxistas”, levantó la voz de uno de los directamente aludidos en la primera

caracterización: Enrique Dussel. Quien respondió ante tal caracterización “con vigor” – según escribe Ofelia Schutte (1987: 37)– en escritos como “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación” de 1984 (Dussel, 2015: 257-338). A partir del cual tendría presencia una polémica, cuya valoración es necesaria. De todos modos esta polémica, siempre sana en tanto constituya un debate de ideas, representa un capítulo importante para el filosofar nuestroamericano.

No obstante lo anterior, la interpretación historiográfica que sin duda ha sido la más extendida es aquella que connota a estas filosofías como una sola filosofía producto de un movimiento, con una metodología definida, un desarrollo histórico dado casi “etapistamente” y representado por un grupo generacional o uno solo de los filósofos y separando a la par “lo filosófico” (planteamientos propios de estas filosofías de la liberación) de lo “no filosófico” (el contexto y la dimensión política argentina y latinoamericana). Motivos por los que las hemos denominado *interpretaciones homogeneizantes* que dificultan, o hasta impiden, el abordaje propiamente histórico de estas filosofías. Ejemplo de ello se encuentra en distintas obras de difusión general de la filosofía de nuestra América (algunas como Demenchnok, 1990; Devés Valdés, 2003; Beorlegui, 2004; Solís Bello *et al.*, 2009), algunos libros de temas específicos –entre los que se encuentran, paradójicamente, balances de la actualidad de ciertas filosofías de la liberación– (Castro-Gómez, 2011; Gandarilla *et al.*, 2013, 2014) e inclusive en diccionarios (Demenchnok, 2005; Casali, 2009). Un capítulo importante, en este sentido, ha sido lo que en la obra (evocando un elemento del libro de Cerutti ya aludido) hemos denominado las *autoimágenes* de tales filosofías, es decir, las concepciones historiográficas mismas de los filósofos de la liberación sobre su propio devenir (Dussel 1983: 48-56, 1994, 2001, 2003, 2005, 2007; Scannone 1993a, 2003, 2005; Sánchez Hernández, 2007) e inclusive sus propias consideraciones sobre el devenir de su producción intelectual (Fornari, 1980; Michelini, 2003, Lima, 2015a).

Por ende, Cerutti ha referido constantemente, al aludir el tema, a la idea de que no hay una sola filosofía de la liberación sino que históricamente se constituyeron y han desarrollado *distintas formas* de tal filosofía. En este punto es menester distinguir también interpretaciones que, tomando en cuenta muchos de los aportes de Cerutti mismo, han

configurado una *imagen* de tales filosofías de la liberación como plurales, hasta distintas y contrapuestas (Schutte, 1987; Sánchez Rubio, 1999; Guadarrama, 2001; Arpini, 2007, 2010, 2013; Asselborn *et al.*, 2005, 2009; Biagini, 1989; Cruz, 2009; Samour, 2013). Las mismas se han dado también en autoimágenes propias, como las de Cerutti (Lima, 2014a) o Gustavo Ortiz (1995, 2005, 2013). E inclusive cabe retener las consideraciones propias del maestro Arturo Roig al respecto (1984; 2011). *Por ello es que las hemos nombrado como “interpretaciones heterogeneizantes” que, consideramos, pueden referirse tanto a las “filosofías de la liberación” o también como “filosofías para la liberación”, puesto que su pluralidad es expresión de los distintos caminos con que se ha ejercido, se ejerce y ejercerá un filosofar desde la propia realidad de nuestra América en vistas de su liberación y dignificación humana.*

De este modo, la plural filosofía para la liberación contaba ya en su seno con un “conflicto de interpretaciones” de su historicidad casi poco después de su aparición pública con su primer obra colectiva (*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, en Varios, 1973b) y que, como hemos sugerido, parecen asentarse en dos campos de interpretación: uno, que hemos llamado *homogeneizante*, correspondiente al último aludido, y otro que tildamos de *heterogeneizante*, donde la lectura de Cerutti muestra aún hoy una gran actualidad y vigencia. Sin embargo, ¿cómo y dónde insertar nuestro estudio de la obra de Ardiles ante tal panorama?

C. EN EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES

Es a partir de este punto que podemos relacionar la obra de Osvaldo Ardiles, cuya aventura filosófica iniciara en la década de 1960 hasta el momento de su muerte. En tal sentido, uno de los primeros elementos que nos ocupó para poder abordar su pensamiento fue el de la escritura de una biografía. Tarea nada fácil, no sólo por las dificultades históricas e historiográficas mismas, sino también por la ausencia de fuentes y la necesidad de construir muchas de ellas que, siguiendo por ejemplo el planteamiento de una autoridad en la materia como lo es Françoise Dosse, nos llevaría –no creemos exagerar– una tesis entera⁶.

6 Nos referimos a su estudio *El arte de la biografía* (México, Universidad Iberoamericana, 2007), cuya

Por ello, teniendo en cuenta tanto nuestro objetivo como las dificultades de tiempo y hasta financieras para indagar en la vida del autor, nos ceñimos principalmente a los escritos del propio Ardiles, así como al *currículum vitae* del propio Ardiles (gracias a las amables gestiones del decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, Diego Tatián). Además nos apoyamos en los citados escritos de José Torres Brizuela (2010) y la entrevista a Ardiles (Asselborn *et al.*, 2009), conjuntamente con una serie de entrevistas realizadas durante nuestra estancia en Córdoba (entre las que pudimos conocer no sólo a algunos de sus alumnos y amigos sino también, y muy especialmente, a la viuda de Ardiles, Rosa Adela Varas –con la cual, felizmente, aún mantenemos una interlocución amistosa y valiosa). Sin embargo, tuvimos también dificultades importantes, siendo quizá una de las más trascendentales la de la inexistencia de la biblioteca personal de Ardiles, pues ella habría sido vendida a diferentes universidades de Argentina y hasta del mundo (Francisco Rollano, en nuestra entrevista sostenida con él, nos habló de una posible venta a Japón), así como a particulares, motivado por causas personales de la familia de Ardiles.

Con estos elementos, que nos aportaron pistas más que suficientes, pudimos entonces elaborar una semblanza de la vida de nuestro filósofo que tuvo hace unos meses su publicación en una nueva revista virtual de la Universidad Católica de Córdoba y titulamos “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación” (Lima, 2015d).

Un dato no menor de su formación académica es la cercanía y hasta relación de maestro-discípulo con el filósofo Alberto Caturelli (1927), filósofo cordobés que se distingue como un pensador tomista aunque también tiene cercanía con el agustinismo (siguiendo a Francisco Leocata en Leocata, 2004: 368-371). Inclusive, de acuerdo con Francisco Rollano (amigo personal de Ardiles), fue considerado como el “sucesor” o, al menos, discípulo principal de Caturelli⁷. Ello nos pone sobre la mesa la formación con perfil tomista (y quizá hasta agustiniana) que tuvo Ardiles, si bien su tesis de licenciatura la dedicaría al objeto de la metafísica aristotélica (Ardiles, 1989a: 177-222, 2002c). Como

introducción nos aporta elementos valiosos para poder dimensionar la complejidad no sólo historiográfica, sino también literaria y hasta estética de la biografía.

7 Entrevista con Francisco Rollano (Córdoba -Librería “Lectium”-, 28 de agosto del 2014).

explicamos en nuestra semblanza bibliográfica de Ardiles (Lima, 2015d), parece que luego de las becas académicas que le permitieron viajar por Estados Unidos (en 1968, seleccionado como el mejor alumno de licenciatura en filosofía de su generación) y por Alemania (en Frankfurt, para hacer un doctorado bajo la dirección de Jürgen Habermas), rompe con el perfil tomista del filosofar y comienza a “marxistizar” su pensamiento. Sin por ello dejar de lado su visión cristiana configurada críticamente que lo llevó a afirmar en su primer libro, *Ingreso a la filosofía*, editado por la Universidad Nacional de Córdoba, que el cristianismo “no es una religión” y que el templo cristiano “no es un lugar de 'refugio', es un atalaya de combate” (Ardiles, 1969a: 227-228). Afirmaciones que sólo pueden entenderse si tenemos en cuenta su cercanía con grupos cristianos críticos de su realidad desde su juventud y con su valoración positiva del Concilio Vaticano II (llevado a cabo en Medellín, Colombia en 1968) (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 312-314).

Es a partir de este distanciamiento con Caturelli, concretado quizá después de 1971 (pues aún antes Ardiles publica un par de escritos en la revista que dirigiera Caturelli en Córdoba, *Eidos*) (Ardiles, 1969b, 1970), que comienza un trabajo filosófico con horizontes más cercanos al estudio del pensamiento marxista alemán producido desde 1920 a la fecha. En este sentido, muy posible es que la participación de Ardiles en la confección de las filosofías de la liberación terminó por marcar dicho distanciamiento, por lo cual quizá Caturelli, siguiendo a Ardiles (1980:14), excluyó sus ponencias de las actas del *II Congreso Nacional de Filosofía* llevado a cabo a mediados de 1971 en Córdoba (Argentina).

Asimismo, central fue nuestro interés por elaborar una historia de la idea de la filosofía de Osvaldo Ardiles, gestado entre la década de 1960 y fines de la de 1980 y dejando para un momento posterior la valoración de su filosofía producida después de este tiempo (lo que no impidió que pudiéramos interrelacionar las obras producidas en este “segundo” momento de su vida con tales obras referidas).

Este interés nos permitió dar cuenta de un filosofar crítico de academicismos serviles y con la convicción de un quehacer no como profesión sino como *vocación*. Es decir, un filosofar *comprometido* desde un sentido de servicio plenamente humano, ociosa en el sentido de creativa, libre en tanto crítico y autocrítico, e itinerante en tanto militante con un proyecto colectivo que Ardiles concibió con el pueblo. El pueblo, como sujeto del

filosofar y, sobre todo, sujeto político que expresó también, desde fines de la década de 1960 y vía el Concilio Vaticano II, un *tiempo nuevo* desde un presente en profunda transformación y “un nuevo horizonte de comprensión del ser, en la América indo-ibérica” (Ardiles, 1973b: 9). Como nos recuerda el mismo Ardiles, en el documento del Concilio “presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina” puede leerse:

América Latina está evidentemente bajo el signo de la transformación y el desarrollo. Transformación que, además de producirse con una rapidez extraordinaria, llega a tocar y conmover todos los niveles del hombre, desde el económico hasta el religioso. Esto indica que estamos en el umbral de una nueva época de la historia de nuestro Continente. Época llena de anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración persona y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios del parto doloroso de una nueva civilización (citado por Ardiles en 1973b: 9, nota 2).

Es por ello que Ardiles parece dar una importancia cabal a la ontología. De allí que, al plantear Ardiles en 1971 la situación de una nueva época, como escribe en las palabras citadas en el epígrafe, a partir de su producción gestada en el marco de las filosofías de la liberación es que lleva mayormente a la práctica su filosofar caracterizado como *vocación* y desarrolla así una actividad pedagógica donde podrá debatir y pensar sus diferentes ideas. Pareciera por ello, que Ardiles siguió en su filosofar aquella caracterización que Pierre Furter hiciera a partir de la obra de Ernst Bloch:

El filósofo es un militante especializado en la interpretación de las señales de nuestro tiempo. Tiene como tarea específica distinguir dónde está la esperanza de los hombres y hacia dónde conducen ellos a nuestro tiempo. Su posición es difícil, porque es crítica y arriesgada, pero su función es necesaria para impedir cualquier ilusión mecanicista (Furter, 1979: 67)⁸.

Lo anterior es patente en el conflicto que, para 1971, tiene Ardiles por su obra *Vigilia y utopía*, pues según cuenta José Torres Brizuela:

8 Cursivas en el original.

En 1971 comenzó a desarrollar un trabajo de investigación como miembro del Instituto de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, que culminaría con su obra *Vigilia y utopía*. En esa obra, denuncia la falta de voluntad de investigar las bases socio culturales del pensamiento filosófico; el análisis del “ser social”. Esta circunstancia no fue admitida por la “comunidad académica” tradicionalista, aferrado a ya superados conceptos motivándoles su exclusión que lo llevaron al exilio, en donde pudo continuar libremente sus investigaciones, previo paso por la Universidad Nacional de Comahue en 1973 (Torres Brizuela, 2010).

Por ello, sus escritos e investigaciones tuvieron, a partir de su exilio político en 1976 y sobre todo a partir de su regreso a Argentina en 1983, un tono también pesimista. Pesimismo que, no obstante, no cejó el optimismo de la utopía de liberación social y conformación de la dignidad humana para nuestra América y le permitió, aún en estas circunstancias, ahondar en su militancia y elaborar lúcidos escritos, como lo es *El exilio de la razón* (Ardiles, 1989a). Como escribió hacia fines de la década de 1980:

Lo que puede parecer pesimismo, sólo es una aspiración a la lucidez. Hay que encararlo al destino; dilucidar la crisis; asumir la tragedia; aquilatar las pérdidas; y, sobre todo, no escamotear las consecuencias. Quizá tal empresa requiera algo de heroísmo, pero únicamente en un sentido schopenhaueriano (otra vez el pesimismo). Negándonos una existencia feliz, nos queda “una vida heroica”, como “lo más alto que el hombre pueda alcanzar”. Al afirmar esto el mentor de Nietzsche, no postulaba el heroísmo castrense preconizado por Monseñor Tortolo⁹, ni el de los profetas armados, ni el de la Madre Teresa, ni siquiera testimonial. Respecto de este último, conviene recordar lo que se dice en la *Vida de Galileo* de Bertolt Brecht. Cuando Galileo cede ante el poder oscurantista de la Iglesia Católica Romana y se retracta de sus teorías científicas, su discípulo Andrea lo increpa de este modo:

¡Desgraciada la tierra que no tiene héroes!

A lo que Galileo contesta

Incorrecto. Desgraciada la tierra que necesita héroes.

9 De acuerdo con una nota del periódico *Página 12*, se refieren a Adolfo Servando Tortolo, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina y vicario general castrense, como “El vicario que predicaba el terror” desde 1975 en Argentina (visto el 3 de noviembre del 2015 en web: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-117335-2008-12-26.html>).

Con tales palabras, el viejo sabio sitúa en sus verdaderos términos la cuestión. Es desgraciada la tierra que necesita sangre, dolor, injusticia y temor para que, por contraste y resistencia, florezca la verdad. En este sentido, la necesidad de heroísmo es indicio de condiciones aberrantes de vida (Ardiles, 1989b: 266-267).

Es esta situación y la forma de interpretarla por parte de Ardiles es la que signa a varios de sus escritos, entre los que no dejó de estar la edición misma de *Vigilia y utopía*, publicado hasta 1980 en Guadalajara. Sin embargo, su obra no sólo expresó estas dimensiones, sino también *constituyen un proyecto de investigación* en sí misma. Por ello, el objetivo y tarea principal de la presente obra es *dar cuenta de la filosofía de la liberación ardilesiana manifiesta en su obra Vigilia y utopía citada*. ¿Hacia dónde nos llevó tal tarea? Conviene adentrarnos en la estructura de nuestra obra misma.

D. SOBRE LA PRESENTE OBRA

La presente obra consta de tres partes, donde cada uno de ellos contiene una serie de capítulos que los integran, para formar así la unidad aludida. Al inicio de cada apartado correspondiente presentamos los objetivos particulares y estructura de cada capítulo. Por ello, hemos dividido nuestro estudio como sigue:

Una primera parte, titulada *Filosofías para la liberación: imágenes y proyecciones (I)*. Donde nos abocamos a estudiar más hondamente los elementos señalados en la segunda parte de la presente introducción en torno a la historiografía de las filosofías de la liberación. Ello con el fin de tener un panorama general de la historiografía del tema para poder abordar, posteriormente, la vida y obra de Osvaldo Ardiles. Así, exploramos tanto los “Elementos para una historia de las ideas de las filosofías de la liberación” (A), continuando con la evaluación de las “Imágenes” (B) de tales filosofías y las “Autoimágenes” (C) aludidas. Lo cual nos permitirá formular las “Proyecciones historiográficas” (D) en las que parecen dirigirse tales imágenes y autoimágenes de estas filosofías. Todo ello nos permitirá, en la siguiente parte, evaluar las formas en que ha sido *leída* la obra de Ardiles, sobre todo desde diversas historiografías de las filosofías de la liberación.

En una segunda parte profundizamos con *Hacia una historia de la idea de filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles (II)*. A partir de la cual hemos podido desarrollar nuestra *lectura de la vida y obra* del propio Osvaldo Ardiles. Evaluamos de este modo tanto su bio-bibliografía y sus *imagenes* gestadas en distintos escritos historiográficos de las filosofías de la liberación en el apartado “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento” (A). Lo cual nos permitió desarrollar propiamente un abordaje sobre su *idea de filosofía* gestada entre las décadas de 1960 y 1980 principalmente (aunque no sólo) en “Idea de filosofía: academia, ocio y liberación” (B) y, con ambos estudios, dar cuenta de su *autoimagen* de las filosofías de la liberación en “<<Filosofía de la liberación>>: autoimagen y vocación autocrítica” (C). En este último tramo del apartado pudimos distinguir la década de 1970 como fundamental para Osvaldo Ardiles, ya que se da el momento de lo que hemos llamado su “americanización” y “marxización” de su pensamiento a partir de su postgrado en Alemania en torno a la obra de Herbert Marcuse y con la dirección de Jürgen Habermas (Ardiles, 2002c: 134). A partir de entonces, como hemos indicado, Ardiles colabora como un miembro originario y fundador de las tan mencionadas filosofías de la liberación en Argentina, hacia 1970 y, desde su vital Córdoba, comienza a confeccionar lo que será su libro (uno de las más capitales) *Vigilia y utopía* (Ardiles, 1980). Siendo esta última el motivo principal de nuestra presente obra.

Finalizamos así con la última parte de la obra que hemos titulado “*Filosofía para la liberación*”: *una lectura del proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles (III)*. En ella evaluamos principalmente el citado libro de Ardiles, *Vigilia y utopía*, como materialización y expresión concreta de su proyecto filosófico de la liberación. A partir de ello, derivamos seis apartados que ordenamos en esta línea de interpretación: “Una ontología de la alteridad” (A), donde abordamos la recepción del pensamiento fenomenológico europeo contemporáneo por parte de Ardiles y su posicionamiento al respecto; con lo cual procedemos hacia su constitución “Desde el ser histórico-social” (B), donde estudiamos los elementos teórico-metodológicos y epistemológicos en que Ardiles encuadra su propuesta de trabajo ontológicamente hablando. Ello nos permite evaluar sus posiciones filosófico-políticas e ideológicas en torno a lo que Ardiles (como varios de sus compañeros filósofos

de la liberación) consideró el sujeto del filosofar desde el seno del conflicto social “Para la concepción del *pueblo* y de *populismo*” (C), con lo cual pudimos abordar su tratamiento de “Una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación” como sujetos y praxis políticas (D). De este modo, configuramos así lo que Ardiles comprendió como tareas y objetivos de una “filosofía *para* la liberación” “Desde un enfoque interdisciplinar del filosofar” (E) y proceder a evaluar, para terminar nuestra *lectura*, su propuesta “Por una racionalidad dialógico-liberadora desde nuestra América” (F) en sus límites y alcances que dimensionan elementos de importante consideración tanto para las filosofías de la liberación como para tener en cuenta cómo ha sido producido el filosofar en un determinado espacio-tiempo de nuestra América.

Las *Reflexiones finales* acompañan un balance general de la obra y exploran un tema que se mantuvo presente a lo largo de nuestro trabajo de investigación sobre la obra ardilesiana: la dimensión política del filosofar. Evaluamos asimismo los límites, alcances, aporías y propuestas de la obra de Ardiles que encontramos a lo largo de nuestra investigación. Los linderos que marcamos tanto con, desde y a partir de la obra de Ardiles nos llevaron a dimensionar la vigencia y pertinente actualidad de una política-estética para pensar desde nuestra América.

Para terminar de introducir el tema de nuestra obra, de por sí ya un poco larga, presentamos unas necesarias y valiosísimas líneas que esperan dar cuenta de los linderos y vaivenes en que fue escrita, así como, sobre todo, elaborar unas concisas palabras a modo de agradecimiento y en recuerdo de la amistad compartida con varias personas a lo largo de nuestro camino recorrido para realizar nuestra tesis.

E. A MODO DE AGRADECIMIENTO Y RECONOCIMIENTO:

¿UNA PARADA DE LA AVENTURA?

La presente obra, que como hemos dicho fue escrita a lo largo de poco más de dos años para sustentar el grado de maestría en Estudios Latinoamericanos, tiene sus inicios desde el año 2012 según hemos indicado al principio. Sin embargo, su gestación ha sido producto de diversos y muy distintas y variadas relaciones y diálogos con personas, eventos e instituciones tanto en México, como en Argentina, Paraguay, Brasil y El Salvador.

A continuación escribo unas líneas de agradecimiento, esperando con ello dejar constancia de la importancia que tuvieron en mi trabajo y por quienes el mismo no fue, como se dice, un “diálogo de sordos” sino un valioso intercambio crítico de impresiones sobre las filosofías de la liberación y la obra de Osvaldo Ardiles que hoy me permiten presentar mis investigaciones a modo de tesis. El orden de las menciones no es de ningún modo categórico, sino producto contingente de mi memoria. Desde luego, lo aquí escrito es de sobrada responsabilidad mía.

En México, especial mención merecen muchos nombres. Primero que nada, Horacio Cerutti Guldberg, a quien le debo mucha de mi formación como filósofo latinoamericanista (me considero un profesional en formación aún) y cuyo apoyo ha sido enormemente fundamental para la presente obra por, al menos, dos grandes razones: primero, porque me abrió las puertas de su valioso pensamiento y tiempo hace ya casi cuatro años (en el 2011) mientras (aún en licenciatura) iniciaba mi interés por hacer una investigación (aún en curso) sobre su obra; segundo, porque con su generoso, inteligente y sin duda fecundo diálogo me permitió adentrarme mucho más en el tema de las filosofías de la liberación y fue precisamente durante un diálogo en el año 2012 sobre lo que sería ya el resultado de mi tesis de licenciatura en torno a su obra que, al comentarle mi interés por profundizar sobre las filosofías de la liberación argentinas, me sugirió, si quería “hacer un aporte” al estudio de estas filosofías, investigara la obra de Osvaldo Ardiles, “uno de los filósofos menos estudiados y más interesantes” (recordando lo que me dijo en esa ocasión), especialmente su obra *Vigilia y utopía*. Así, gracias a este diálogo, inicio mi investigación sobre Ardiles. Misma que hoy se materializa también en la presente tesis y, espero, es un pie de inicio para futuros desarrollos que espero elaborar continuando con el generoso y siempre inteligente diálogo con mi profesor Cerutti. Sin su ayuda, sencillamente dicho, la misma no habría podido gestarse como se ha gestado. Él fue quien, además de todo, me permitió entrar en contacto con un grupo de filósofos en Córdoba, Argentina que, como explicaré más adelante, serán fundamentales para mi trabajo y a la postre me honrarían con su generosa amistad: Gustavo Roberto Cruz (quien fungió como mi co-tutor durante mi estancia), Oscar Pacheco y Carlos Asselborn. Por todo ello y más es que le agradezco también el que haya aceptado ser uno de mis lectores de tesis.

Seguidamente, especial mención merece Favián Arroyo Luna, quien me acercó inicialmente al tema de filosofías de la liberación argentinas (en el primer semestre sobre “Filosofía en América Latina” en la licenciatura en Estudios Latinoamericanos). Gracias a él tuve este primer acercamiento al tema y, después, por su generosidad y profesionalismo, me permitió profundizar mi interés en el filosofar latinoamericanista como su ayudante durante tres años, durante los cuales tuve distintos diálogos con alumnos y cuya guía y apoyo de Favián fueron claves en mi formación. Su influencia y apoyo, creo, son fundamentales aún hoy para mí y se presentan también en la presente obra hoy terminada.

Siguiendo en México, Carlos Ham, filósofo, profesor y, a la postre, amigo, me ha permitido mantener un diálogo con él en torno a mis impresiones sobre las citadas filosofías de la liberación y muy especialmente en su relación con la obra de Emmanuel Levinas (del cual, Ham es un especialista). Asimismo, el seminario del doctor Mario Magallón Anaya, “Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical”, así como el mismo doctor Magallón y otros colegas me hicieron distintos y valiosísimos comentarios en mis exposiciones sobre la obra de Ardiles que, en mucho, mejoraron los distintos manuscritos y fueron sin duda fundamentales. Agradezco especialmente al doctor Magallón, quien me permitió no sólo su lectura crítica (de por sí un gran aliciente), sino también sus sugerencias valiosísimas y apoyo en todo momento de la presente investigación hasta aceptar ser uno de mis lectores de tesis. Igualmente al Posgrado en Estudios Latinoamericanos y el CONACYT, cuyas instancias y becas permitieron esta investigación.

Así también cabe mencionar a la profesora María Rosa Palazón Mayoral, cuyo semestre sobre “Estética y marxismo” (durante el periodo 2015-2), donde trabajamos sobre la compilación de la obra homónima del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, fue fundamental para mis reflexiones sobre la dimensión política y estética en el pensamiento de Osvaldo Ardiles. Su apoyo y aliento, así como las clases cotidianas han sido particularmente importantes para mi formación y trabajo sobre los distintos tópicos a los que puede dar lugar la obra ardilesiana.

Por otro lado, el semestre que Enrique Dussel dedicó a su obra *Filosofía de la liberación* (la primera mitad de 2015) nos permitió adentrarnos tangencialmente en la obra

de Ardiles, marcar distancias y posiciones afines entre ambos autores, así como ubicar más concisamente el pensamiento de Ardiles en las filosofías de la liberación.

A mis alumnos del Colegio de Estudios Latinoamericanos (CELA) que, desde nuestras clases en la materia de “Historia de las ideas en América Latina, siglo XX” (durante el año escolar de la UNAM del 2013) con que iniciamos una lectura y trabajo crítico y sistemático de la historiografía de las filosofías de la liberación. Igualmente con mis alumnos y alumnas del “Seminario de Temas Selectos de Filosofía en América Latina”. A todos y todas ellos y ellas, por sus comentarios, dudas, sugerencias y, sobre todo, paciencia en el trabajo, les estoy muy agradecido.

Por último en México, fundamental fue la interacción, diálogo y discusiones tenidas con Gustavo Ogarrio y, sobre todo, mi tutor, Miguel Ángel Esquivel, cuya lectura atenta me acompañó desde el primer momento. Mención especial merece el apoyo incondicional, comentarios y lecturas siempre atentas y atinadas a Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco.

En Argentina, muchos son los nombres de las personas que nos ayudaron en distintos momentos y situaciones tanto para la presente investigación como para el trabajo tranquilo y paciente, por lo que los nombro sin ánimo de gradar su importancia para nosotros (más bien ordenamos por memoria): a Analía Sánchez, cuya hospitalidad cordobesa nos permitió trabajar en nuestra investigación a cada momento; a Rosa Adela Varas, viuda de Ardiles que, desde el primer momento, mantuvo su disposición al diálogo y apoyo con nuestro trabajo sobre su esposo; a Paulina Antacli, ex alumna de Ardiles, y su esposo Néstor Farneda, ambos un apoyo fundamental en la recolección de testimonio y obra de nuestro filósofo; a nuestros amigos del CEFYT (su rector Konrad Pucher, y sus bibliotecarios, Marisa y Ángel), de las universidades Nacional de Córdoba (María Cristina Liendo, Juan Carlos Salazar, Paola Gramaglia, Manuel Fontenla) y de la Universidad Católica de Córdoba (entre ellos están Juan Carlos Stauber, Oscar Pacheco, Norma Rodríguez, Miguel Berrontarán, Octavio Pedoni, Carlos Asselborn, Guillermo Ricca y Gustavo Cruz, entre otros). Merece especial mención mi co-tutor Gustavo Cruz, quien junto con el resto de los nombrados en la Universidad Católica, me apoyaron e impulsaron en mi trabajo. Por otro lado, también agradezco el interés e interlocución de Aldana Contardi, colega que conocimos durante un congreso en su natal Mendoza, momento en el cual

pudimos también conocer y entrevistar a Adriana Arpini.

En este punto, en Paraguay, especial mención merecen los nombres del filósofo José Manuel Silvero, quien a pesar de no conocerme (y aún no conocernos en persona) me ha permitido acercarme a él virtualmente. Además, gracias a su intervención conocí al joven filósofo paraguayo Jhoel Esquivel quien, a partir del grupo “Generando Filosofía” al que pertenece, me acompañó amicalmente en todo momento en mi corta estancia en su bello país y también generó –dicho con toda intención– un generoso diálogo interregional entre mi persona y los compañeros universitarios de Asunción y Ciudad del Este (Paraguay), así como de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana, en Paraná (Brasil). Diálogo que, felizmente, aún continúa con algunos de sus miembros como son los amigos y filósofos Cristian Andino y Virgilio Cantero.

Finalmente, antes de transcribir la relación de los trabajos presentados, agradezco el diálogo fraterno tenido en El Salvador con distintos personajes del ámbito filosófico de nuestra América. Entre ellos se encuentran Héctor Samour, Estela Fernández Nadal y Dina Picotti (a quienes conocimos en nuestra participación en el *55 Congreso Internacional de Americanistas*). Especial mención merece, gracias al siempre inteligente apoyo de mi profesor Cerutti y la sugerencia de mi maestra María del Rayo Ramírez Fierro, nuestra entrevista tenida con Dina Picotti que nos orientó por distintos ejes temáticos sobre las filosofías de la liberación para abordar en posteriores trabajos.

A continuación presento las referencias de los trabajos y lugares donde los mismos fueron presentados y/o publicados, pues ellos fungen como un modo de especial agradecimiento y sobre todo reconocimiento a las personas antes mencionadas. Los trabajos son, cabe indicarlo, versiones preliminares que sirvieron para la tesis. Al final de cada uno de ellos escribo entre paréntesis y en negritas el apartado correspondiente a la tesis con número romano (parte de la tesis) y número (capítulo correspondiente de cada parte), procurando con ello dejar una relación que considero importante por la gestación de la presente investigación.

- “Dialéctica en la Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada el jueves 4 de octubre del 2012 en la sala “Leopoldo Zea” del CIALC en

la Torre II de Humanidades de la UNAM en el marco del *Primer Congreso Internacional “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde Nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511), del CIALC de la UNAM, en conjunto con el Área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM **(II-2, III-1, 2, 6)**.

- “Reflexiones sobre el sujeto del filosofar en la <<filosofía de la liberación>> de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el Cuarto Congreso Internacional *El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones minoritarias desde Latinoamérica*, celebrado del 2 al 5 de septiembre del 2013 en la Torre II de Humanidades, de la UNAM, organizado por el Proyecto “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde Nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511), del CIALC de la UNAM, en conjunto con el Área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM **(III-1, 2, 3 y 5)**.
- “Filosofías para la liberación: imágenes y proyecciones”, presentado como conferencia en la Escuela de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Nacional de Asunción (Asunción, Paraguay) el 15 de septiembre del 2014 **(I-3 y 4)**.
- “Reflexiones sobre la interdisciplinariedad y el latinoamericanismo desde nuestra América”, estudio presentado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional del Este (Ciudad del Este, Paraguay), en el marco del proyecto “Generando filosofía”, el 17 de septiembre del 2014 **(III-5)**.
- “Filosofías de la liberación”, estudio expuesto en la materia “America Latina Regional e Global: saberes em movimento” de la Maestría Interdisciplinar en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA) en Paraná, Brasil el 18 de septiembre del 2014 **(I-1, 2 y 4)**.
- “Osvaldo Ardiles y el populismo filosófico de la liberación: un acercamiento a la ubicación de su pensamiento en estas filosofías”, ponencia presentada dentro del *Seminario de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, a cargo del doctor Gustavo Roberto Cruz, realizado en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la

Universidad Católica de Córdoba (UCC) en Córdoba, Argentina el día 26 de septiembre del 2014 **(II-1)**.

- “Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el *V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos/ II Congreso Internacional de Filosofía y Educación en Nuestra América*, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo), el Instituto de Filosofía Argentina y Americanista (IFAA) y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuel (CIIFE) en Mendoza, Argentina el 13 de noviembre del 2014 **(III-2 y 3)**.
- “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, ponencia presentada en el *VI Congreso Nacional de Filosofía. II Coloquio Internacional: “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”*, organizadas por el Departamento de Filosofía, Facultad de Ciencias Humanas (Universidad Nacional de Río Cuarto, Río Cuarto, Argentina) el 14 de noviembre del 2014 **(I-3.a)**
- “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, artículo publicado en Guillermo Ricca *et al.* [editores], *VI Congreso Nacional de Filosofía: “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”*, Río Cuarto, UniRío Editora, 2014, pp. 378-385 **(I-3.a)**.
- “Una mediación liberadora: 'lo estético' como horizonte utópico” en el Seminario “Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical” a cargo de Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez el 15 de Abril del 2015 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM) **(III-5.d)**.
- “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, publicado en *Revista Pelicano*, año 1, núm. 1, 2015. Presentado también en el Seminario “Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical” a cargo de Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez el 9 de Septiembre del 2015 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM) **(II-1)**.

- “Filosofías para la liberación y populismo. El caso de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el Simposio “Filosofar desde nuestra América para el mundo”, coordinado por Horacio Cerutti Guldberg y Antolín Sánchez Cuervo en el marco del *55 Congreso Internacional de Americanistas*, el 14 de julio del 2015 en la Universidad Francisco Gavidia en San Salvador, El Salvador (**III-3**).
- “Cultura popular y filosofía de la liberación. Aproximación a la obra de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el 1er Congreso Internacional *Filosofía Latinoamericana hoy* (6° coloquio), el 13 de agosto del 2015 en la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca, México (**III-4**).
- “Sujeto político y legitimidad en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, artículo presentado el 7 de octubre del 2015 en el *Seminario de Pensamiento Crítico Latinoamericano: Sujeto político, Legitimidad y Normatividad*, coordinado por Carlos Asselborn y Gustavo Cruz en la Universidad Católica de Córdoba (UCC) en Córdoba, Argentina (**Conclusiones**).
- “Filosofías de la liberación en Argentina (1970-1975/76) Un abordaje desde la historia de las ideas nuestroamericanas”, ponencia presentada en la mesa “Filosofía y política en América Latina” del *I Coloquio de Profesores del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, el jueves 5 de noviembre del 2015 en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM (**I, II**).

Así fue como terminamos un tramo más de nuestro proyecto de investigación en torno a la vida y obra de Osvaldo Ardiles, filósofo de la liberación y crítico de la dominación colonial en nuestra América. Nos resta, por último, decir que lo que a continuación será leído es responsabilidad nuestra. Máxime que, consideramos, está de más reiterar que lo que a continuación desarrollamos es *una lectura*, por lo cual se mantiene la apertura a otras lecturas que colaboren con la interpretación crítica y aportativa de la obra de Ardiles. Esperamos, con ello, tanto continuar nuestro trabajo reflexivo en torno a los escritos ardilesianos como de las filosofías de la liberación, así como el poner a consideración crítica y de debate nuestros argumentos, reflexiones y elaboraciones mismas expuestas en todo lo aquí escrito.

Tengamos en cuenta, para no darnos como “productos terminados” (como dice mi padre), las palabras del escritor mexicano Enrique Serna en su sugerente ensayo *Genealogía de la soberbia intelectual*:

Pero quizá la clave para que las ideas o las obras literarias vuelvan a tener el impacto social que tuvieron en el siglo XIX consista en deponer la gravedad ante los demás y ante uno mismo, aunque el presunto genio crea haber alcanzado la cumbre del Everest y ya tenga carámbanos en el pelo. [...]

Ningún escritor puede saber en manos de quién caen sus ideas ni cómo serán interpretadas: por eso es tan peligroso lanzarlas al viento sin medir sus consecuencias (Serna, 2013: 376, 387).

Nosotros, por supuesto, no nos consideramos ni genios ni mucho menos haber alcanzado la cumbre (quizá sí adentrarnos en el camino del escritor). Pero en el sentido de esta cita, nuestra tarea implica siempre una apertura que esperamos no cesar en continuar, andar, desandar y hasta (¿por qué no?) re-andar, siempre que sea necesario y con los elementos de la crítica, la creatividad y la reflexión como fuentes de fecundidad intelectual por y para el pensamiento de nuestra América. Recordando a Ardiles, esto puede enunciarse del siguiente modo: “[e]l arroyo, en su correr, fertiliza la tierra; pero, si se detiene, se convierte en charca estéril. Por eso la verdad, amén de concreta, es siempre dinámica” e histórico-social (Ardiles, 1989a: 303).

I. PRIMERA PARTE.

FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN: IMÁGENES Y PROYECCIONES¹

Como la historia no es lineal, su reconstrucción, que se hace siempre *a posteriori*, exige reajustes y correcciones, y no soporta constituirse en la única mirada posible. Más que de aciertos, que operan en los juegos de azar o de construcción, aquí actúa la sospecha, que guía el rearmado de una intriga, con la forma de huellas o rastros que nos guían para rearmar un relato. La suposición, una vez más, es que el sesgo epistemológico-crítico, político y extraacadémico, está presente como modo latinoamericano de hacer filosofía.

GUSTAVO ORTIZ, *América Latina ¿Una modernidad diferente?*, Córdoba, EDUCC, 2013, p. 354.

El trabajo crítico es una construcción epistémica que implica la puesta en acto de nuestras mejores capacidades teórico-discursivas con propósitos claros y definidos, no se da por azar, es una construcción de largo aliento que involucra a nuestras sociedades. El discurso filosófico crítico, debe ser una herramienta liberadora de nuestros pueblos, para de esta forma elevar nuestra condición humana.

ÓSCAR WINGARTZ PLATA, *Reflexionar nuestra América*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012, p. 58.

Abordar un balance sobre las filosofías de la liberación pareciera ser una tarea necesaria dada la cantidad de estudios con que se cuentan al respecto, aparecidos desde fines de la década de 1970 hasta la actualidad. Máxime por el objetivo principal de la presente tesis, que es el examen crítico de uno de sus autores, como lo es Osvaldo Ardiles (1942-2010). Por lo cual será necesario examinar, primero, lo que se ha entendido y se entiende en distintos estudios por —filosofía de la liberación], cuestión que nos permitirá adentrarnos en

1 El presente capítulo se ha podido lograr gracias, en mucho, al trabajo y discusiones críticas de revisión historiográfica elaborado en mi clase “Historia de las ideas en América Latina, siglo XX”, llevado a cabo durante los semestres 2014-1 y 2014-2 en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad. Agradezco enormemente a mis alumnas y alumnos el haberme acompañado en este “proyecto de investigación” personal que, felizmente, se hizo colectivo y grupal con sus siempre sugerentes críticas, escritos, discusiones y preguntas. A ellas y ellos debo mucho del trabajo aquí presentado, por lo que también a ellas y ellos les dedico este apartado. Por supuesto, lo escrito aquí es responsabilidad mía.

la trayectoria vital e intelectual del filósofo argentino (objetivo de los apartados siguientes).

Por ende, el objetivo particular será elaborar, más que un escrito histórico sobre el tema, una crítica historiográfica de tales escritos (considerada por nosotros como necesaria). Ello no sólo por los estudios y repercusiones que estas filosofías han tenido en el ámbito intelectual de nuestra América, sino sobre todo porque es preciso evaluar las formas de enunciación y —modos de construcción‖ que la expresión —filosofía de la liberación‖ ha suscitado como una forma *latinoamericanista* de filosofar desde nuestra América².

En tal sentido, a continuación, quisiéramos profundizar más en cómo han sido leídas y re-leídas estas filosofías tanto por estudios de reciente aparición elaborados por autores que las miran *desde fuera*, así como aquellos autores que miran *desde dentro* de las mismas. Ello nos permitirá poder avanzar en los elementos constitutivos de caracterizaciones de las citadas filosofías liberacionistas para abordar, en las subsecuentes partes del presente estudio, la vida y pensamiento ardilesiano en clave liberadora.

Conviene apuntar que la liberación de nuestra América ha sido tema recurrente para el pensamiento latinoamericano. La necesidad de dar cuenta de dicha temática desde una visión histórica es por demás pertinente. De allí la importancia de estudiarla desde la historia de las ideas, sobre todo en tanto que es parte constitutiva y ya tradicional de las diferentes manifestaciones filosóficas producidas desde nuestra región, así como tampoco es excepción en este ámbito liberador y transformador de nuestra realidad contingente.

Cabe indicar que el término —filosofía de la liberación‖ parece condensarse en 1973 con la aparición del primer libro colectivo (único de todos estos filósofos) titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, que daba una imagen homogénea del entonces llamado —movimiento‖ en el —manifiesto‖ de estos filósofos (escrito por Enrique Dussel) y los —Puntos de referencia de una generación filosófica‖. También apuntaban un enfoque antihistoricista del —pueblo pobre oprimido‖ como sujeto principal sobre el que se filosofaba en tanto —exterioridad‖ dominada (—Tercer mundo‖ y, especialmente, América Latina) alterno a la —totalidad‖ dominadora (región Nord-atlántica) (Arpini, 2010). Esta imagen estaría presente en las publicaciones posteriores de conjunto editadas en 1975,

2 La expresión “modos de construcción” implica, como hemos desarrollado en otro trabajo (Lima, 2013a), la revisión crítica de los modos de producción, modos de realización y modos de operatividad de las ideas —en este caso— filosóficas de la expresión “filosofía de la liberación”.

como son la *Revista de filosofía latinoamericana* y la obra *Cultura popular y filosofía de la liberación* (la cual presenta trabajos de algunos de los autores de la primera obra y una tendencia más marcadamente afirmada como —movimiento en el sentido populista dado en su manifiesto, como oportunamente destacara Cerutti) (Cerutti, 2006a: 324-328).

No cabe duda, asimismo, que las filosofías para la liberación latinoamericanas de la década de 1970 han sido y son muestra de un pensamiento situado desde nuestra América como una realidad socio-histórica y contingente. Ello les ha permitido plantearse la problemática de la liberación como punto nodal de discusión y reflexión filosófica desde diferentes perspectivas teóricas, epistemológicas y metodológicas. Un estudio desde la historia de las ideas de estas propuestas reside en la profundización y distinción de dichas perspectivas para poder abordar más definidamente su lugar dentro del pensamiento filosófico de América Latina.

Han pasado ya poco más de cuarenta años del surgimiento de las filosofías para la liberación, ubicado generalmente en II Congreso Nacional de Filosofía en Argentina de 1971, conocidas en su versión más difundida como —filosofía de la liberación—. Algunos de sus integrantes originarios hicieron ya un balance de 30 años de su existencia en Río Cuarto, Argentina, e incluso han elaborado reconstrucciones historiográficas sobre esta manifestación intelectual (Michellini, 2003)³. A partir de elementos como estos, otros filósofos se han encargado de hacer estudios que analizan históricamente el origen y sus diferentes derroteros por los cuales han transitado estas filosofías. Es por ello que, en el presente estudio, haremos un balance de diferentes historizaciones sobre las filosofías para la liberación. Es importante enfatizar en el término *filosofías para la liberación*, ya que existen diferentes posturas dentro de lo que han sido y son estas filosofías, si bien su primer libro colectivo de 1973 —*Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*— sugería una referencia a —un grupo de filosofía de la liberación— (Varios autores, 1973)⁴.

3 Analizaremos las perspectivas historiográficas de sus propios productores de las filosofías de la liberación más adelante.

4 En la primera página de dicho libro colectivo, “A manera de manifiesto”, se puede leer que: “La *filosofía de la liberación latinoamericana* pretende pensar desde la exterioridad del Otro [distinto de una <<totalidad totalizante>>]”. Planteamientos similares se pueden leer en el apartado “Dos palabras” cuando se afirma que “Para esta nueva generación de filósofos, los pueblos constituyen el sujeto del proceso histórico” (Varios autores, 1973: 6).

Lo que aquí se pretende es hacer una revisión de la historiografía de las filosofías para la liberación que permita ver las diferentes *ideas* que sobre ella se han gestado en diversos proyectos filosóficos que son profundamente políticos en su seno. *Ideas* que son, por cierto, materialmente producidas, realizadas y operantes en la realidad sociohistórica como *imágenes*. Son, siguiendo a José Gaos (1980), —acciones que los hombres realizan—. Por ello, luego de una reflexión sobre la historia de las ideas para elaborar un estudio de la historiografía de estas filosofías, podremos abordar este análisis que nos permitirá marcar algunos límites y alcances para dar cuenta de sus diferentes y actuales manifestaciones que den pie a futuros desarrollos.

CAPÍTULO 1.

ELEMENTOS PARA HISTORIAS DE LAS IDEAS DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Quizá una primera cuestión sería, ante todo, ¿por qué abordar desde un enfoque de historia de las ideas para examinar la historiografía de las filosofías para la liberación? ¿Acaso no todo ha sido dicho ya? No quisiéramos indicar esto último, pensando sobre todo en la obra de Horacio Cerutti Guldberg —escrita hacia 1977 y publicada en 1983 como— *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Eso sería incluso contradecir una de sus insistencias hechas desde entonces y hasta la actualidad: —la necesidad de detener este discurso no implica cerrar la discusión. La cuestión está abierta a ulteriores desarrollos. ¡Ojalá se realicen!! (Cerutti, 2006a: 471). Ello implica, como el mismo Cerutti ha hecho recientemente, dar cuenta de la actualidad, fecundidad, aportes y hasta relevos generacionales implicados en estas filosofías (Cerutti, 2012).

Y es que las filosofías para la liberación y la historia de las ideas son dos manifestaciones fecundas e históricas de nuestro pensamiento cuyo vínculo tiene ya larga data. Podríamos afirmar que tanto Arturo Andrés Roig como Horacio Cerutti Guldberg han cultivado este vínculo con sus propuestas filosóficas desarrolladas desde su activa participación en las filosofías para la liberación en la década de 1970. Su objetivo ha sido afirmar la existencia de un sujeto concreto productor de ideas integradoras e identitarias, cuya historización *dé cuenta de los discursos sociales y políticos* por medio de filosofías *en claves historicista y problematizadora* como teorías de la liberación. Con ello, no sólo han coadyuvado a conformar dos modalidades nodales de estas filosofías, sino que también han colaborado en la producción de la historia de las ideas en su sentido —estructural-discursivo al poner un énfasis en una metodología materialista que aborda a las ideas en tanto ideologías que, discursivamente, operan ideológica o utópicamente en la producción estructural del conocimiento cumpliendo así un papel político. De hecho, la obra de Horacio Cerutti *Filosofía de la liberación latinoamericana* es, como han hecho notar ya María del Rayo Ramírez y Gustavo Cruz, una obra de historia de las ideas sobre las filosofías para la liberación (Ramírez y Cruz, 2009: 859). Es decir, la “*filosofía de la*

liberación” ha sido ya cultivada como una historia de las ideas, dándole así su carácter crítico y creativo en el filosofar. Sin embargo, no hay que dejar de señalar su vínculo con la historia de las ideas de un modo filosófico liberador (Lima, 2013a).

Es pues patente el hecho de que no todo ha sido dicho, de que aún queda, falta y se necesita decir más sobre el tema. Asimismo, abordamos a las filosofías para la liberación desde una historia materialista de las ideas por los motivos expuestos arriba, denotando con ello el análisis necesario de los sujetos productores de ideas sobre las filosofías para la liberación cuya operatividad en la realidad cumple un papel profundamente político.

Por lo que elaborar una historia de las ideas de las filosofías para la liberación actuales es una pretensión deseable, más imposible de cumplir aquí. No obstante, analizaremos tan sólo algunos de los muchos estudios historiográficos existentes sobre las filosofías para la liberación, mismos que han sido publicados en la última década. Ellos dan cuenta de la complejidad del tema y nos permitirán obtener pistas sugerentes para futuros desarrollos (auto)críticos que apoyen la complejización del presente trabajo.

Horacio Cerutti ha afirmado recientemente en una ponencia del 2011, al examinar nuestra filosofía desde la perspectiva de las filosofías para la liberación, que algunas de las tareas pendientes consisten en examinar detalladamente dichas filosofías revisando sus debates y polémicas, trayectorias individuales, paralelismos, convergencias y divergencias, así como su vigencia y caducidad (Cerutti, 2011). A continuación, queriendo continuar con tales sugerencias, analizaremos los estudios citados enfatizando la *imagen y proyecciones* que cada uno presenta de las filosofías para la liberación y la posible presencia de una dimensión utópica para poder filosofar. El orden de la exposición de los mismos se establece según su fecha de publicación.

A. HISTORIANDO LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Las referencias historiográficas del pensamiento de nuestra América que han atendido a las filosofías para la liberación latinoamericanistas han sido, en verdad, variadas. No obstante ello, examinando gran parte de los estudios incluidos en materiales como diccionarios, manuales y enciclopedias, así como libros individuales y colectivos de distintos autores, podemos afirmar que hay dos tendencias existentes en las lecturas presentadas. Como examinaremos en el segundo apartado, donde evaluaremos la ubicación del pensamiento de

Oswaldo Ardiles, encontramos una visión *heterogeneizante* y otra *homogeneizante* de las distintas filosofías citadas.

Asimismo, podríamos también afirmar que es 1983 un año fundamental, pues es el año en que aparece la citada obra de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (si bien, como hemos dicho enfáticamente, fue defendida como tesis doctoral hacia 1977 en Ecuador). Como constataremos a continuación, esta obra resulta una de las referencias historiográficas más fundamentales para acercarse al tema y, como veremos, tiene una recepción controversial en gran parte de los estudios coetáneos y posteriores, ya sea que lo critiquen o lo retomen (aún sin referirlo). Sin embargo, cabe atender, como más adelante haremos, a los diferentes estudios que el mismo Cerutti elaboró antes y después de su citada obra.

CAPÍTULO 2. IMÁGENES

Cuando nos acercamos a la historiografía de las filosofías llamadas —de la liberación‖ producidas por estudiosos que no formaron parte de ellas en su constitución argentina, encontramos con, al menos, dos estilos de *lecturas*: una, la más común quizá y que hemos denominado *homogeneizante*, que las lee como —una filosofía de la liberación‖ (ya —generacional‖, ya —movimentista‖) y que, justo es decirlo, es ubicada en los desarrollos teóricos —aunque a veces no sólo— de unos o uno de sus filósofos, especialmente en la perspectiva de Enrique Dussel como el filósofo *sine qua non* que representaría *la tendencia dominante* de estas filosofías (cuestión que examinaremos más adelante y que es implicada también porque su producción intelectual es denominada por él como —de la liberación‖); otra que, en mucho menor medida y ubicada por nosotros como *heterogeneizante*, reconoce una pluralidad de posiciones existentes en estas filosofías.

Con ello, no queremos sugerir que tales lecturas tengan una tendencia lineal, puesto que a veces las presentan de forma crítica y otras veces restringen el análisis a un ámbito más descriptivo, lo que oscurece un balance histórico e historiográfico del tema. Quizá, a modo de hipótesis, una de las cuestiones centrales en estas lecturas se presente en su consideración de —un movimiento‖ como caracterización válida de las filosofías de la liberación. Por ejemplo, gran parte de los estudios que abordan el tema lo hacen refiriéndolo como —un movimiento‖ en estas filosofías. Ello conlleva a uno de los elementos nodales de estas *lecturas homogeneizantes* de tales filosofías: su interpretación de —la filosofía de la liberación‖, connotada o denotada, como una —escuela‖ (vb. gr. Devés, 2003: 181-189). Por otro lado, dentro de la *lectura heterogeneizante* sólo algunos autores como la filósofa e historiadora de las ideas Adriana Arpini (como veremos a continuación) elaboran sus estudios de las —*filosofías de la liberación*” como un movimiento con diferencias que tienen y necesitan ser esclarecidas. En otro canal de interpretación dentro de la *lectura heterogeneizante* de estas filosofías encontramos las posiciones de autores como el filósofo latinoamericanista Gustavo Roberto Cruz (2009: 33-74), quien se perfila desde una clara perspectiva ceruttiana de filosofar nuestroamericano (que postula a estas filosofías en tanto “*filosofías para la liberación*” y debate con su ubicación como “*movimiento*”), para afirmar la pluralidad de “*las filosofías de la liberación*”.

Y es que, quizá en el fondo aún subyacen en estas interpretaciones los debates que Cerutti –y otros autores como Arturo Roig⁵– establece para nombrar a estas filosofías en relación con un populismo (que las afirma como un único —movimiento‖ homogéneo) y las críticas de dicho populismo (que las postula como caducas en tanto ancladas a los discursos populistas y su deshistorización —movimientista‖ –si se nos permite el neologismo).

Por ello, a continuación, centraremos nuestra atención en dos de los estudios recientes que, consideramos, ilustran de forma importante estas tendencias en las *lecturas*. Así, a modo de ejemplo para la lectura *homogeneizante* examinaremos la propuesta elaborada por un grupo de autores mexicanos y, para la lectura *heterogeneizante*, abordaremos la propuesta citada de la historiadora de las ideas argentina Adriana Arpini. Ejemplos que permitirán mostrar, además, la forma disímil y variada en la que las filosofías de la liberación como “*movimiento*” tienen en sus distintas lecturas.

A. —FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN‖ COMO UN MOVIMIENTO GENERACIONAL

Un conjunto de autores (Noemí Solís Bello Ortiz, J. Zúñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melchor) escribieron un estudio titulado —La filosofía de la liberación‖, que fue publicado en el libro titulado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”* y editado en el 2009. A decir de Enrique Dussel (uno de sus editores), el estudio es —Fruto de un seminario en la UNAM‖ (Dussel, 2009: 8).

El artículo lo podemos dividir en una reconstrucción histórica y otra reconstrucción temática. En la primera, se presenta *una* —filosofía de la liberación‖ como —un movimiento filosófico‖ que es —fruto de una generación‖ y —surge en una coyuntura histórico-mundial‖ en 1969. Mientras, la segunda implica —Temas fundamentales‖ y —Cuestiones debatidas‖ que, siguiendo a los autores, han sido desarrolladas en el marco de la —filosofía de la liberación‖ desde 1969 hasta la actualidad. A continuación se analizan ambas

5 Numerosas son las ocasiones en las que el maestro Arturo Roig ha denunciado esta forma unitaria de interpretar a estas filosofías, proponiendo más bien “un trabajo filosófico *para* la liberación” (Roig, 2011: 293). Por ejemplo, en “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” (Roig, 1984: 55-59) –cuya lectura es tergiversada, como veremos, por un artículo reciente (Solís Bello *et al.*, 2009: 300-417)– o en el diálogo con Raúl Fornet-Betancourt en 1991 (Roig, 2011: 283-301, esp. 286-294). Una reconstrucción de la misma cuestión ha sido elaborada por Horacio Cerutti Guldberg la encontramos en el apartado “Ejercicios de *apólysis* en una *ancilla emancipationis*” de su *Filosofando y con el mazo dando* (Cerutti, 2009: 199-217).

reconstrucciones.

a **La reconstrucción histórica.** Los autores afirman que el *origen* de la —filosofía de la liberación‖ está implicado por —una toma de conciencia de —ruptura epistemológica‖ con el eurocentrismo y que es compartida, sin más explicaciones, con los estudios subalternos y las filosofías asiáticas y africanas. El —comienzo‖ de esta filosofía, según los autores, se puede ubicar en —1969 y se hace presente con la ponencia de Enrique Dussel, <<Metafísica del sujeto y liberación>> en el II Congreso Nacional de Filosofía, en Córdoba, Argentina, en 1971‖ (Solís *et al*, 2009: 399)⁶ como

el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma desde la *periferia* mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el *centro* del sistema-mundo. En el momento de su nacimiento, ni sus creadores ni sus críticos tuvieron conciencia de este significado mundial, que cobra más sentido que nunca al inicio del siglo XXI (Solís *et al*, 2009: 399-400).

Con estas afirmaciones inicia el estudio sobre la —filosofía de la liberación‖ y lo que hemos llamado la parte de la reconstrucción histórica del mismo. En este punto, podemos distinguir dos criterios de periodización: un criterio geopolítico externalista, por el cual es —fundada‖ esta filosofía en un *momento coyuntural mundial* al referir a la periferia del sistema-mundo, dejando de lado el contexto socio-histórico argentino; así como un criterio generacional univocista, que lleva a afirmar, sin más argumentaciones, que es —un movimiento de una generación‖ homogénea. Ambos criterios (y el segundo francamente insostenible si se tiene en cuenta los años de nacimiento de los integrantes nombrados en este artículo) parecen ser una constante a lo largo de toda la reconstrucción histórica.

También se podría agregar un criterio etapista progresivo presente en toda esta parte del estudio, como lo marcan los subtítulos: hay un —Origen del movimiento‖ (de 1969 a 1971, que acabamos de reseñar), los —Antecedentes‖ intelectuales, seguido de una —Etapa originaria‖ (entre 1969 y 1973) y —La presencia latinoamericana del movimiento‖ (1973-

6 Curiosamente la ponencia referida de Dussel no aparece en las Actas del Congreso publicadas en 1973 por la editorial “Sudamericana”, motivado quizá por los criterios de “importancia, significación y rigor” con que confeccionó Alberto Caturelli, uno de los editores, la obra *II Congreso Nacional de Filosofía. Actas*. Esta forma de selección la hemos ya puesto de relieve para el caso del mismo Osvaldo Ardiles.

1976), mismas que darán pie al —Crecimiento del movimiento‖ (de 1975 a la actualidad). En todos los casos, las fechas límites de inicio y fin de cada momento presentan los tres criterios señalados (el generacional, el etapista y el externalista) y se encuentran marcados por sus publicaciones, encuentros y seminarios académicos. Igualmente, está ausente un análisis socio-histórico y académico propiamente argentino y se afirma que son fruto de —un movimiento filosófico de una generación‖. No parece haber divergencias ni visiones distintas⁷.

Sin embargo, cuando reseñan el libro colectivo citado *Hacia una filosofía de la liberación*, afirman —sin más detalles ni problematizaciones o análisis— la existencia de —corrientes‖ dentro del —movimiento‖ (Solís *et al*, 2009: 402-403). Al reseñar el estudio de Mario Casalla (—Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea‖) afirman que —abrirá una corriente dentro de la filosofía de la liberación‖ y, en el caso de Arturo Roig (—Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías‖), hablará —en plural por primera vez‖ de la —filosofía de la liberación‖ con lo que —manifiesta así, en el movimiento, la necesidad de explicitar las diversas corrientes‖ (Solís *et al*, 2009: 404). No obstante, siguiendo con la reseña que hacen de Roig, aclaran que —en 1978, en un seminario de exiliados en México, declarará *honestamente que no podía seguir siendo parte del grupo de los filósofos de la liberación*‖ citando —un número de *Nuestra América* [-sic que en realidad es de 1984, OL-...] escribió: <<Nuestra posición personal fue la de apoyo al movimiento, pero desde fuera de él>>‖ (Solís *et al*, 2009: 405 y n.12)⁸. Sin embargo, dicha afirmación que citan de Roig está descontextualizada —ya el mismo Roig

7 En 1969 surge “la idea de desarrollar una filosofía con las mismas *preguntas metodológicas* desde las cuales se desarrolló la teoría de la dependencia” y que será desarrollado en 1971 con la *II Semana Académica* (en El Salvador, Buenos Aires; la *I Semana* fue en 1970) y el *II Congreso Nacional Argentino de Filosofía* de 1971 (en Córdoba, publicado en *STROMATA*, vol. 28, 1-2, enero-junio de 1972), es marcado por el primer libro colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) con un manifiesto será “redactado eventualmente por Enrique Dussel”, para 1975 aparece un segundo libro colectivo (con cambios y permanencias en los autores que no es siquiera mencionado por el estudio) titulado *Cultura popular y filosofía de la liberación* y la “Declaración de Morelia” (firmada con motivo del *I Coloquio Nacional de Filosofía* en agosto de 1975 en Morelia, México), por último, en 1976, se da un Simposio sobre “Filosofía de la liberación” en la Universidad Autónoma del Estado de México, mismo que serán proseguidos de diversos eventos académicos a lo largo del tiempo y dan pie a la difusión de una *imagen* de la “filosofía de la liberación” (Solís *et al*, 2009: 402-403). Las cursivas son nuestras.

8 Los autores se refieren a la revista *Nuestra América*, “Filosofía de la liberación”, año IV, no. 11, México, CCyDEL-UNAM, Mayo-Agosto de 1984.

(2011: 283-301) señaló esto desde 1991—, pues si por —filosofía de la liberación se entiende un —movimiento, desde luego que Roig estuvo desde el comienzo fuera de él, siendo esto lo que justamente denuncia al afirmar que los integrantes de las posiciones hegemónicas de esta filosofía —son expresión de un pensar antidialéctico (Roig, 1984: 56).

Hay también otro filósofo que, siguiendo el estudio, *nunca estuvo*—dentro del —movimiento: al reseñar el estudio de Horacio Cerutti (—Para una filosofía política indógena americana; América en las utopías del renacimiento), afirman que —colabora con una investigación sobre la utopía, muy trabajada y con exhaustiva bibliografía, aunque *no es una contribución explícitamente de filosofía de la liberación* (Solís *et al.*, 2009: 404)⁹. Afirmación que sería factible siguiendo únicamente el —Manifiesto contenido en el libro colectivo, mismo que indica una ontología como única postura filosófica posible la —de liberación¹⁰. Sin embargo, la utopía en dicho estudio era retomada por Cerutti como una —categoría hermenéutica para examinar, desde una perspectiva epistemológico-problematizadora, la historia del pensamiento de nuestra América (Cerutti, 1973: 53-91)¹¹. Por ello es que resulta paradójico que tanto Cerutti como Roig aparezcan en este punto del estudio como filósofos que actuaron, en algún momento, *fuera de la “filosofía de la liberación”* y después firmaran el —Manifiesto de Río Cuarto de la —filosofía de la liberación, en el 2003 en Argentina (Michellini, 2003: 241)¹². Por otro lado, afirman una postura de ética y política como filosofías primeras que vertebrarían a esta filosofía, cuestión que cabe admitir sólo en algunos filósofos como Dussel o Scannone: —El grupo originario argentino [de las filosofías para la liberación] había ya desarrollado una *ética*, porque es el momento en que la filosofía redefine la *praxis como creadora, transformadora*, que de todas maneras partía de la *política*, entendida esta última como <<la filosofía

9 Cursivas nuestras.

10 Enrique Dussel, el autor de “A manera de manifiesto”, afirma que *La filosofía de la liberación* pretende pensar desde la exterioridad [ontológica] del Otro [...]La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de *philosophia prima* la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro [en términos ontológicos]. Filosofía de la liberación es la única [sic] posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario” en (Varios autores, 1973: s. p.). Cursivas en el original.

11 He examinado el punto más detalladamente en (Lima, 2013a), especialmente el segundo capítulo.

12 El estudio de Solís Bello y otros dan cuenta también de ello, aunque no resuelven dicho punto.

primera>>|| (Solís *et al.*, 2009: 407 y n. 20)¹³.

Misma que será mantenida por algunos filósofos exiliados desde 1975 (por la situación política argentina de represión social y política a la disidencia del Estado), mientras algunos de aquellos que permanecieron en el país cambiaron su postura filosófica (hablando de Scannone y la —filosofía inculturada||, cuestión aún a profundizar ¹⁴) e inclusive apoyaron al régimen dictatorial militar (como el caso expreso de Mario Casalla o el de Rodolfo Kusch¹⁵).

El carácter regional latinoamericano y no meramente nacional se encuentra asentado, para los autores, en las difusiones hechas dentro de los eventos académicos. Aunque llama la atención el que no se pondere la participación de Cerutti y Roig como —filósofos de la liberación|| en el —Manifiesto de Río Cuarto||, firmado en la Argentina del 2003. Asimismo se encuentra en los integrantes no propiamente argentinos, como es el caso de Franz Hinkelammert (1931), de quien no queda suficientemente claro por qué se le incluye como un filósofo de la liberación (Solís *et al.*, 2009: 416-417)¹⁶.

13 Cursivas en el original.

14 Para uno de los estudiosos de la obra de Scannone, como lo es Guillermo Carlos Recanati, el jesuita argentino centró su reflexión sobre la “filosofía inculturada” a partir de 1976 y una serie de encuentros con otros filósofos jesuitas de la región. Así, será solo “[e]n un primer momento [que] el análisis se centró en la filosofía de la liberación”. Es decir que habría que examinar con más detalle el planteamiento scannoniano de la inculturación en relación con su filosofía de la liberación (Recanati, 2013: 24). En este sentido, sugerente es el trabajo *Inculturación y liberación en el pensamiento de Juan Carlos Scannone*, que se encuentra en preparación por la licenciante en Estudios Latinoamericanos, Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

15 Horacio Cerutti (2006a: 302-365) afirma que tanto Casalla como Kusch tenían un derecho político alineado con el peronismo. Esta hipótesis se convalida con la noticia reciente de que Mario Casalla fue suspendido a fines del 2011 como profesor de la Universidad de Buenos Aires por haberse comprobado su participación en la represión y delitos de lesa humanidad cometidos entre 1974 y 1976, cuando gobernó Isabel Martínez de Perón y, después, la junta militar dictatorial (Saavedra, 2011).

16 Es sugerente, en este punto, la coincidencia de ubicar a Hinkelammert como un “filósofo de la liberación” junto a Carlos Beorlegui (2004: 765-779), quien, sin embargo, tampoco deja claro por qué es que lo ubica como tal y más bien le reconoce su influencia en el pensamiento de Enrique Dussel. En este punto, el filósofo y amigo argentino Carlos Asselborn destaca, siguiendo a Yamandú Acosta, que al ser ubicado Hinkelammert en las filosofías de la liberación, “se refiere a sus investigaciones realizadas en Chile [como lo es la obra *Ideologías del desarrollo y dialéctica trascendental*, analizada después por Cerutti en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*] y luego en Costa Rica, destacando en ellas el rango filosófico de la articulación entre teología y la economía, más específicamente entre teología de la liberación y la economía crítica” (Asselborn, 2014: 28). Agradezco a Asselborn la valiosa referencia. Otros pensadores que han sido “asociados” sin argumentos aparentes a las filosofías argentinas de la liberación como su “proyección” especular es el teólogo y filósofo Ignacio Ellacuría (1930-1989), debido principalmente a su texto nodal que aborda la “Función liberadora de la filosofía” (Ellacuría, 2005), por el cual se le ha “asociado” sin más a estas filosofías argentinas de la liberación. No obstante, como destaca muy bien Héctor Samour, se trata de una “filosofía de liberación” que, compartiendo el

b **La reconstrucción temática.** Al abordar tanto las temáticas como las críticas hechas a la —filosofía de la liberación‖, los autores afirman que ésta —se adelantó a su época impostando geopolíticamente la posibilidad de un pensar crítico desde la periferia del capitalismo, que se inició desde el siglo XV con el colonialismo y el racismo‖ (Solís *et al.*, 2009: 411). Con lo que dejan manifiesta la visión del anclaje tradicional del pensamiento con la que identifican a la —filosofía de la liberación‖. De allí que afirmen, muy cuestionablemente, que, pensando desde una corriente filosófica semita (en contraste con una grecorromana, en una versión muy dusseliana del término¹⁷), pensaron tanto la *colonialidad* y categorías (como *totalidad* y *exterioridad*) para la geopolítica localización del filósofo y su implantación *desde una praxis popular* que les permitiría cumplir con el rol de —intelectual orgánico‖. Ello los llevará a abordar problemáticas como la interculturalidad de la filosofía en la —descolonización‖, la cuestión de la raza y la de una —filosofía política de la liberación‖. Todo ello les lleva a afirmar que —La filosofía de la liberación tiene la *posibilidad metodológica* de acompañar esos movimientos populares [actuales] con una producción filosófica crítica‖ (Solís *et al.*, 2009: 412). Sin embargo, cabe señalar que *la colonialidad es una cuestión planteada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano y no es propia ni originariamente un planteamiento de estas filosofías para la liberación*¹⁸.

horizonte de liberación, tiene un peso específico respecto de los tratamientos argentinos (Samour, 2002; 2012; 2013)- Por otro lado, el filósofo latinoamericanista David Gómez, en su conciso estudio “Ignacio Ellacuría y la filosofía de la liberación” (Gómez, 2014: 135-148), ha analizado la relación del teólogo Ignacio Ellacuría (1930-1989) con estas filosofías y escudriña las dificultades de asociar sin más su producción intelectual como una “filosofía de la liberación” en clave movimentista —que analiza con mayor detalle en su tesis de maestría (Gómez, 2010). Cfr., en el caso de ambos pensadores (Hinkelammert y Ellacuría) la postura de Carlos Beorlegui (2003: 765-791).

17 Enrique Dussel es el único que ha afirmado una perspectiva semita, y no sólo judeo-cristiana (como sería el caso de, por ejemplo, teólogos como un Scannone o un Assman), en su filosofía de la liberación. En su obra *El humanismo semita* (Dussel, 1969), el filósofo afirma una antropología, en sus términos en que entiende una “historia mundial”, culturalmente distinta a la indoeuropea y a la helenocéntrica. No obstante, cabría hacer un balance necesario de la cuestión que, por otro lado, Cerutti ya sugería con los comentarios críticos de José Severino Croatto al respecto. Ver (Cerutti, 2006a: 346-347, nota 56).

18 El compilador de los textos de Quijano, Danilo Assis Clímaco, afirma: “Que la noción de raza persistiera como principal forma de dominación tras la independencia de América, que trascendiera el momento histórico que le dio origen, hizo necesario que Quijano acuñara el neologismo <<colonialidad del poder>> a finales de la década del ochenta”, en su “Prólogo” a Aníbal Quijano (Assis, 2014: 13). Véase además un temprano estudio donde Quijano emplea el término “colonialidad” titulado “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano, 1992: 437-447). Cabe indicar que es un tema aún abierto y discutible el ubicar a Quijano como un autor de los llamados “decoloniales”.

Uno de los puntos de discusión que ponen sobre la mesa los autores es la del marxismo. Según ellos, el marxismo y la dialéctica no fueron abordado plenamente por la —filosofía de la liberación‖, lo cual implicó dos críticas internas por parte de Osvaldo Ardiles (en 1972) y Alberto Parisí (en 1979), siendo en la década de los 1980 cuando se alcanzaría plenamente un —estudio y subsunción [¿dialéctica?] del pensamiento de Marx‖ por parte de Enrique Dussel. No obstante, Ardiles no aludió en su estudio a una autocrítica del tratamiento del marxismo en las filosofías de la liberación (como sí lo hace explícito Parisí con Enrique Dussel), pues su estudio se centró más en las —Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano‖¹⁹. Acercamiento al marxismo que se daría, además y siguiendo a los autores, luego de tildar sin más (e infundadamente) las críticas de Cerutti en su tesis de doctorado como meros —ataques‖. Abordan también otros puntos como las críticas a la cuestión del género y las relaciones con la ética del discurso.

- IMAGEN PRESENTADA DE LAS FILOSOFÍAS PARA LA LIBERACIÓN

En la reconstrucción histórica aquí analizada hay una *imagen* homogénea y armónica de la —filosofía de la liberación‖ como un pensamiento —de corte fenomenológico existencial‖ originariamente (entre 1969 y 1975) antimarxista y antidialéctica, que postula una ética como praxis y una política como filosofía primera. Se trata de —un movimiento‖ filosófico latinoamericano que, a pesar de reconocer —corrientes‖ dentro del —movimiento generacional‖, eventualmente protagonizada por Mario Casalla, sólo la reconoce frente a —otra‖ corriente sólo sugerida en contraposición a ésta y posicionan connotada y marcadamente una de ellas (principalmente en la perspectiva de Enrique Dussel). Por lo cual, ambas —corrientes‖ no las explicitan ni abordan. Mientras tanto, autores como Horacio Cerutti pretendidamente actuaron —connotadamente‖ en la —filosofía de la liberación‖ y, junto a Arturo Roig, estuvieron —fuera‖ de ella al no seguir esta forma hegemónica de filosofar —de la liberación‖, aunque como —fundadores‖ de la misma, firmaron el —Manifiesto‖ de esta —filosofía de la liberación‖ en 2003 (lo cual implica en sí misma una contradicción irresuelta por sus autores).

19 Véase el citado estudio de Ardiles en (Ardiles, 1989b: 203-234).

Lo anterior se hace patente en la reconstrucción de las diferentes temáticas y problemáticas, pues al descontextualizar y no profundizar en las críticas que citan a —la filosofía de la liberación‖, dan pie a la evasión de la crítica y autocrítica del filosofar, misma que se relaciona con esta dimensión política mencionada antes. Ello coadyuva al planteamiento homogeneizador antes citado.

Queda así sugerida una hegemonía en las filosofías para la liberación, dejando de lado el visto crítico y, mucho menos, el autocrítico. Se acentúa así una ausencia de una dimensión socio-histórica académica argentina y latinoamericana en que fue producida dicha “filosofía de la liberación”. Los criterios que se han distinguido en el presente estudio (el generacional, el etapista y el externalista) se encuentran operando bajo una dimensión —intrafilosófica‖ descontextualizada nacional e internacionalmente. Es decir, que hay también una ausencia de la dimensión política del filosofar. Pareciera haber aquí un connotado contraste con los estudios de Adriana Arpini u Horacio Cerutti, según se verá más adelante.

B. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA —FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN‖

La filósofa e historiadora de las ideas Adriana María Arpini (1952), investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET), ha elaborado estudios en torno a las filosofías de la liberación que muestran la dimensión política de la filosofía de la liberación argentina desde una contextualización del —surgimiento‖ de la llamada —filosofía de la liberación‖ ubicada por ella como —filosofía latinoamericana de la liberación‖. Nos centraremos en tres de sus estudios: —La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*‖ (Arpini, 2007: 193-230²⁰), —Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación‖ (Arpini, 2010: 125-149²¹) y —Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación‖ (Arpini, 2013) como son los del modo de filosofar entre nosotros, su método y la construcción de la propia genealogía de pensamiento. En ellos, la autora analiza el periodo que va de 1971 a 1975 en la —filosofía latinoamericana de la

20 Agradezco a Aldana Contardi la valiosa referencia.

21 Agradezco enormemente a Adriana Arpini la valiosa referencia.

liberación

Lo anterior es elaborado con una perspectiva de la historicidad de las ideas en un tono muy roigiano, pues implica para la autora una necesaria reconstrucción histórica—lleva el propósito de señalar momentos de autoafirmación y emergencia, a través de los cuales los sujetos se reconocen como partícipes en una tradición abierta a la irrupción de la novedad en la historia (Arpini, 2010: 146-147).

En apretada síntesis, podemos decir que su lectura implica una dimensión política del quehacer filosófico, siguiendo a su maestro Arturo Andrés Roig, y una dimensión social y transformadora de las ideas, siguiendo además también al filósofo transterrado José Gaos.

Así, afirma dos elementos que persistirán a lo largo de su lectura de la —filosofía latinoamericana de la liberación, previa consideración como un —movimiento (noción tan discutida por Cerutti y el —sector crítico del populismo, según vimos): una, que no es un movimiento argentino sino latinoamericano y enmarcada en un contexto mundial; y dos, que —no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno [...] El debate estuvo atravesado por motivaciones y praxis teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, distintas maneras de llevar adelante la crítica del presente y la construcción del futuro (Arpini, 2010: 127). Esto último, aunado a la lectura que Cerutti elaboró al dimensionar en el peronismo un elemento nodal de diferenciación interna, mas no la única, que plantearía distintos enfoques en estas filosofías.

Respecto del primero, una forma distintiva y destacable de la lectura que hace Arpini es el dimensionamiento no sólo argentino y latinoamericano, sino también mundial que hace de la contextualización que da sustento a —la filosofía latinoamericana de la liberación. Afirma que —nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos con un sentido despolitizador (Arpini, 2013: 2). Por ello, —se trata de la relación entre filosofía y política para la construcción de la nación, en términos de liberación y en el contexto de América Latina (Arpini, 2010: 126).

En cuanto a las diferencias internas de estas filosofías —siguiendo a Horacio Cerutti en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* citada—, afirma que tuvo como eje el sentido dado a la palabra —liberación como crítica a las situaciones de dependencia

experimentadas en América Latina. Pero las diferencias vendrían en la forma de llevar a cabo dicho objetivo y tendrían distintos ejes diferenciadores y se presentarían en su proceso de conformación.

Coincide con el estudio anteriormente analizado al afirmar su origen en las —Semanas académicas‖ de San Miguel, Argentina, hacia 1969 en las Facultades de Filosofía y Teología de dicha Universidad en la Universidad del Salvador de los jesuitas. Sin embargo, dimensiona políticamente el evento al decir que participaron —jóvenes profesores y opositores a la dictadura militar [de Juan Carlos Onganía (1914-1995) —quien gobernara desde 1966 hasta 1970—,] que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una reforma universitaria a la altura de los tiempos‖ y para discutir sobre la dependencia y la liberación (Arpini, 2010: 130). Dos años después, en 1971, será públicamente manifiesto en el II Congreso Nacional de Filosofía.

La pluralidad de posiciones filosóficas —de la liberación‖ se relacionan con su diversidad de fuentes: teorías de la dependencia y teologías de la liberación, historia de las ideas de nuestra América, pedagogía del oprimido (Paulo Freire), el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, filosofías fenomenológico-hermenéuticas (Husserl, Heidegger, Ricoeur), la cuestión del otro como —exterioridad ontológica‖ (Levinás). Todas ellas servirán de herramientas teórico-metodológicas para encarar la cuestión de la *liberación* latinoamericana, teniendo una centralidad también la problemática populista en parte de estas filosofías —de la liberación‖.

El —movimiento de la filosofía de la liberación‖ manifiesta su relación con lo político al abocarse a construir la nación argentina —en términos de liberación‖, confiar en la capacidad transformadora de las ideas (entendidas, según José Gaos, como —acciones que los hombres realizan‖), un ejercicio de la memoria en términos socio-históricos para la refuncionalización selectiva y transformadora del —legado‖ (entendido como —medios materiales y fines relacionales intersubjetivos‖) y una reconstrucción crítico-constructiva de lo ya construido (filosóficamente hablando) que *supere* los opuestos (¿dialécticamente?) por una instancia (filosófica) nueva y creadora. Por tanto, es patente la relación socio-política de la —filosofía de la liberación‖ y su necesidad de reformular la instancia socio-histórica académica argentina en relación con la vida socio-política nacional.

Lo anterior se manifiesta desde el primer libro colectivo ya citado, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Allí se presenta un —manifiesto— escrito por Enrique Dussel, siguiendo Arpini a Arturo Roig— que da cuenta de una visión populista de dicha filosofía al afirmar una ontología política como filosofía primera y —la *única* filosofía posible entre nosotros—; su tarea sería —destruccion de las formas de ocultamiento del oprimido y constructiva de —las categorías que permitan al <<pueblo>> acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional e interpersonal— (Arpini, 2010: 132)²². Otro texto breve contenido en el libro (de la autoría de Arturo Roig —siguiendo Arpini al mismo Roig—), *Dos palabras*, presenta a la —filosofía de la liberación— como un —saber de liberación— que denuncia totalidades objetivas opresoras —enunciadas ideológicamente como —teorías de la libertad— al rescatar al hombre concreto desde la construcción originada en —nosotros mismos como valiosos— (Arpini, 2010: 133)²³. Otras diferenciaciones en las posiciones políticas de estas filosofías se demarcan en el —grupo de Salta— (integrado —según consigna Horacio Cerutti— por Manuel Ignacio Santos, Horacio Cerutti Guldberg y José Severino Croato), que tuvo su Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación en Salta, Argentina, en 1974. Fruto del Encuentro es el —Manifiesto salteño— que, según testimonia Cerutti, no fue publicado en el primer número de lo que sería la *Revista de Filosofía Latinoamericana* por decisión del consejo de redacción— para el cual la filosofía —se trata de un pensar que sabe que para dar cuenta de un proceso histórico inédito debe elaborar una episteme original, donde la tradición sea críticamente asumida, en orden a la superación de la escisión entre teoría y praxis —filosofía y política— para la <<efectiva liberación de nuestros pueblos>>—, así como la cuestión ideológica y la liberación como sujeto del filosofar en tanto proceso socio-histórico (Arpini, 2010: 138)²⁴.

De allí que Arpini encuentre —diferencias teóricas y metodológicas que darán lugar a desarrollos posteriores divergentes— entre Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig y el —grupo

22 Las cursivas son nuestras.

23 Para un desarrollo de las categorías de “saber de liberación” y de “nosotros mismos como valiosos” en Arturo Roig, pueden consultarse sus estudios: “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en (Roig, 1973: 217-244) y *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, especialmente la introducción (Roig, 2009).

24 Véase el argumento de Horacio Cerutti y el “Manifiesto Salteño” en el anexo de su obra ya citada *Filosofía de la liberación latinoamericana*, en (Cerutti, 2006a: 323-332, 475-481).

de Saltal (ver Roig, 1973: 217-244; Dussel, 1973: 118-137). Dichas divergencias darán su aparición en el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En esta revista, el contexto político argentino fue marcadamente importante, pues

Para cuando sale el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que abarca el período enero – junio de 1975, algunos de sus colaboradores y varios de los que participaron en las publicaciones colectivas que le precedieron, habían sido víctimas de persecuciones, separados de sus cargos en la universidad, emprendido el camino del exilio o estaban a punto de hacerlo (Arpini, 2007).

Por lo que la revista tiene también un papel marcadamente político en su seno. En ella se presentaron, siguiendo a la filósofa, dos tendencias programáticas divergentes y heterogéneas en sí y entre sí mismas: la primera remarcó a la —filosofía de la liberación‖ como un *nuevo estilo de filosofar en lucha contra el fenómeno estructural de la dependencia*, mientras la segunda afirmó la necesidad de una *revisión crítica de la filosofía —europea o latinoamericana— como búsqueda de alternativas superadoras*²⁵.

En la primera tendencia, Arpini ubica a Osvaldo Ardiles y Enrique Dussel de un lado, y Horacio Cerutti del otro: los primeros enfatizarían una dicotomía donde se tiene que —optar‖ por el primero de los polos (Ardiles propone la dicotomía —pueblo-antipueblo‖ y Dussel la de —totalidad- exterioridad‖) y para Cerutti hay que abordar las políticas de la filosofía y su problema ideológico, cuyo reconocimiento puede dar pie a la superación de dicha alienación para orientar la praxis con categorías crítico-hermenéuticas que permitan colaborar en el proceso de transformación de la realidad.

25 Cabría problematizar en cuanto al nombre de la segunda tendencia del filosofar que Arpini distingue en la revista y donde a su vez ubica a Horacio Cerutti. Ello porque, además de una “revisión crítica de la filosofía”, a enfatizando también un carácter *matinal* de la misma. Es decir, la importancia del filosofar radica en su dimensión política implícita, sus funciones y operatividades ideológicas, así como su lugar histórico en el *pensamiento* (según la terminología de José Gaos) de nuestra América, por lo cual la epistemología adquiere una significación política para el filósofo mendocino. Por ello, toda filosofía implica un modo de hacer política. No sólo hay una “revisión crítica de la filosofía”, sino también un énfasis constante y constitutivo de las dimensiones epistemológica, política e ideológica de todo filosofar, además de que Cerutti afirma la importancia de abordar la filosofía en su carácter mundial a partir de y sobre todo en la producida en nuestra región —o como él la tilda, el *pensamiento nuestroamericano*—. Para un mayor acercamiento al tema, ver de Horacio Cerutti-Guldberg sus escritos “Necesidad e imposibilidad de una filosofía política”, de 1975 (1983: 305-310) y “Filosofía política nuestroamericana”, del 2009 (2011b: 7-14, 47-54), así como mi tesis de licenciatura (Lima, 2013a: 48-64). Agradezco a Horacio Cerutti la mención de este punto.

También se podría ubicar en esta primera tendencia a Arturo Roig pues, según la autora, a través del análisis del proceso de cambio en la universidad argentina entre 1966 y 1973, —pone en práctica una reflexión crítica que involucra la vinculación teoría-práctica, la dicotomía totalidad-alteridad, y una concepción de la filosofía política como superación dialéctica de las contradicciones mediante la emergencia de la novedad a partir de la afirmación de lo propio‖ por lo que la califica de una —síntesis concreta del nuevo proyecto del filosofar latinoamericano de su emergencial (Arpini, 2010: 143).

En la segunda tendencia estarían Mario Casalla, Gunter Rodolfo Kusch y Enrique Guillot, quienes, siguiendo a Arpini, emplean la dialéctica de forma distinta: mientras Casalla cuestiona la pretendida unidad cultural europea en la dicotomía —idea de Europa- procesos de liberación nacional‖ y Kusch propone el —trabajo de campo‖ como una —opción‖ de necesaria elección —extra-académica‖ para comprender la *razón de estar* de los sujetos de estudio (con lo cual se entiende la necesaria —opción‖ por uno de los polos), Daniel Guillot analiza la superación dialéctica de la relación entre alteridad y la diferencia históricamente situadas.

Todas estas tendencias y posiciones políticas y teórico-metodológicas heterogéneas se pusieron de manifiesto para la autora en el homenaje a treinta años del surgimiento de la —filosofía de la liberación‖, en el marco de las VIII Jornadas Internacionales Interdisciplinarias, organizadas por la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano) en noviembre del 2003 (Michellini, 2003).

- IMAGEN PRESENTADA DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Adriana Arpini da cuenta de la pluralidad y heterogeneidad en que se produce lo que considera el —movimiento‖ de la —filosofía latinoamericana de la liberación‖ cuyo —rasgo común‖ está en la problematización de su propia condición de discurso situado y del —carácter preformativo‖ de su proyección como liberación latinoamericana. Por lo cual,

no constituye una novedad —en términos absolutos— en la historia de las ideas latinoamericanas [...] no sólo por su vinculación con otros discursos de la época, como los de la Teología de la liberación, la Teoría de la dependencia o la Pedagogía del oprimido, sino porque es posible trazar su genealogía, incluyendo momentos de continuidad y ruptura, por lo menos desde el siglo XV. Sin embargo, los desarrollos conceptuales y las discusiones que tuvieron lugar en los años setenta del siglo XX permiten hablar de *una etapa cualitativamente*

nueva de la filosofía latinoamericana que surge con peso propio a partir del cuestionamiento del sentido y función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos (Arpini, 2010: 145)²⁶.

Queda claro entonces que para la filósofa e historiadora de las ideas, la —filosofía de la liberación‖ representa una —nueva etapa‖ en la historia del pensamiento de nuestra América que denota la función social de la filosofía y del filósofo como elementos nodales de reflexión y praxis. Ello la lleva a distinguir dos maneras de construir el discurso de la —filosofía de la liberación‖: una, es la propuesta de la *descripción fenomenológica e interpretación de la situación de dominación*; la segunda, en —sentido contrario‖ se *postula un proyecto de liberación*. Se generan así dicotomías categoriales (tales como las de pueblo-antipueblo, dependencia-liberación, opresor-oprimido, totalidad-exterioridad, centro-periferia, razón de ser-razón de estar, razón-mito, etc.) cuya escasa problematización lleva a una clausura discursiva que induce a optar por uno de ellos. —En ellos, la reconstrucción genealógica tiene como fin legitimar la opción deseada. Otra es la situación cuando se problematizan e historizan las contradicciones y cada uno de sus componentes. De esta manera se abren posibilidades de superación dialéctica‖ (Arpini, 2010: 146-147).

Así, las dimensiones política y académica del filosofar son puestas de manifiesto en los estudios de Arpini. También muestra la voluntad de realización de un pensamiento propio de esta, nuestra América. Es manifiesto en las diferentes posiciones de estas filosofías —de liberación‖, a veces cayendo en —opciones‖ que, como bien lo marca la autora, fueron genealógicamente defendidas. De allí que se pueda acceder por diversas vías al proyecto común de lo que la autora llama un —nuevo estilo de filosofar‖.

Por todo ello cabe considerar las lecturas de la filósofa mendocina como parte de una *visión heterogeneizante de las filosofías para la liberación*. Ello en virtud de su historización de las distintas formas y modos de producir y ejercer un proyecto filosófico de liberación de la región.

26 Cursivas nuestras. Cabría aclarar que así como tampoco hay una sola “filosofía de la liberación”, tampoco se puede hablar en bloque de “teoría de la dependencia” o “teología de la liberación”.

CAPÍTULO 3. AUTOIMÁGENES

Si es cierto que las *filosofías* de la liberación tienen una historia de más de cuatro décadas que ha sido ya recuperada en diversos estudios que examinan el pensamiento argentino y regional, igualmente cierto es que no contamos aún con un estudio que aborde la perspectiva de los propios protagonistas –salvo alguna meritoria excepción²⁷– y que permitiría avanzar en la comprensión y estudio de esta producción intelectual de nuestra América.

En tal sentido, nos enfocaremos en las perspectivas historiográficas aportadas por los mismos filósofos de/para la liberación que se han ocupado de la cuestión que han producido *autoimágenes* (en el sentido ceruttiano del término) de las citadas filosofías. Dos de los autores aquí analizados son los que más han influido en las actuales lecturas sobre el pensamiento filosófico de la liberación: nos referimos a las lecturas elaboradas por Horacio Cerutti Guldberg (1950) y de Enrique Dussel (1934). No obstante, también abordaremos los tratamientos que hicieron otros integrantes de estas filosofías como Mario Casalla (1946), Juan Scannone (1931)²⁸ y Gustavo Ortiz (fallecido recientemente, en octubre de 2014). Asimismo, es importante hacer notar que la presente selección de autores ha sido elaborada con base en sus trabajos que abordan historiográficamente el tema y que no se trata de suponer ni –mucho menos– sugerir un debate explícito entre estos autores. La intención es examinar con el mayor detalle y rigor las formas en que han leído y tematizado el desarrollo histórico de las filosofías de la liberación *desde dentro* para poder dar cuenta de sus caracterizaciones y posibles conexiones con otros autores que han estudiado el tema

27 Un trabajo que muestra tal excepción es el estudio de Horacio Cerutti titulado “¿En qué América pensaron las filosofías para la liberación?” publicado en el 2008 dentro del volumen colectivo de Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera [coords.], *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*. México, Ediciones CIALC-UNAM/Eón, pp. 153-162 (Cerutti, 2008b).

28 Fue considerado, además, como un teólogo de la liberación en la línea de la pastoral popular a partir de su participación en el encuentro de El Escorial (1972): “Desde entonces comencé a ser considerado –sin merecerlo ni pretenderlo– como teólogo de la liberación y representante de la corriente argentina de la misma” (citado en Rosolino, 2004: 310). Para una ampliación de la vida intelectual de Scannone, ver la versión misma de Scannone en (Scannone, 2001: 559-572, esp. 560-564). Ver también, al respecto, Guillermo Carlos Recanatti, *Filosofía inculturada: una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*, (Recanati, 2013), así como la ya referida tesis de Guadalupe Arenas. De particular importancia para el presente estudio es el opúsculo “Filosofía de la liberación” (Recanati, 2013: 14-18). Agradezco enormemente la referencia de este punto a Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco.

desde *fuera* de estas filosofías (ubicadas por nosotros como *imágenes*).

Central será el periodo de 1970 a 1975, que son los años de constitución de estas filosofías en Argentina –hasta antes del comienzo del exilio de algunos de sus autores, como tres de los arriba citados–, si bien atenderemos los siguientes años también. Ello nos permitirá escudriñar más en las imágenes que configuran y proyectan para un balance crítico al respecto.

A. UNA AUTOIMAGEN EN TENSION UTÓPICA²⁹

Es Horacio Cerutti Guldberg (1950), filósofo nuestroamericano, quien más estudios tiene al respecto y, además, han resultado muy fecundos así como controvertidos. Hay que indicar asimismo que sus estudios implican una puesta en acto de la historia de las ideas en clave materialista. Cerutti se ubicó en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* en un —sector crítico del populismo que implicaría un enfoque, en sus palabras escritas en un maravilloso estudio sobre el maestro Arturo Roig,

más que genético, aunque sin excluir esta dimensión, nuestro abordaje será problematizador, en el sentido que Manuel Ignacio Santos [—otro de los integrantes de dicho sector e integrante del —subsector problematizador—] nos hiciera caer en la cuenta que estábamos trabajando y que debíamos seguir haciéndolo. Intentaremos articular adecuadamente la dimensión histórica, la historicidad propia de la reflexión filosófica, con la dimensión sistemática, combinando dosificadamente lo dia- y lo sin- crónico. [...] Aquí el rigor, la seriedad en el trabajo, la fidelidad a la crítica encarnada en nuestra tradición y el auto respeto no son sólo exigencias académicas, ni virtudes profesionales o normas de científicidad, sino exigencias de vida o muerte. Y no es exageración ninguna (Cerutti, 2009: 35).

Es decir, que ahonda en el estudio y tratamiento de las ideas en su constitución no solamente fáctica sino también epistémica, político-ideológica y metodológica. Ello contribuye, para Cerutti, al estudio político-ideológico del filosofar que permita

29 Este apartado contiene ligeras modificaciones al publicado como “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica” en (Lima, 2014). El estudio fue una ponencia presentada y defendida en el VI Congreso Nacional de Filosofía “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias” el pasado 14 de noviembre del 2014 en la Universidad Nacional de Río Cuarto (Río Cuarto, Córdoba) de Argentina.

dimensionar la magnitud y trascendencia de lo estudiado.

Ya el mismo Cerutti apuntaba recientemente, en una conferencia leída en el 2011, que algunas de las tareas pendientes consisten en examinar detalladamente dichas filosofías revisando sus debates y polémicas, trayectorias individuales, paralelismos, convergencias y divergencias, así como su vigencia y caducidad (Cerutti, 2012: 4-5). Pero, ¿cómo se constituyeron las filosofías de la liberación? ¿Cuál es el meollo de estas filosofías para el filósofo mendocino?

Las filosofías de la liberación tienen precedentes diversos que se darían en un contexto latinoamericano enmarcado por Cerutti, en un trabajo reciente titulado justamente —Filosofías para la liberación, a partir de la Revolución cubana de 1959, cuyo influjo político —despertará diversas y muy variadas formas de creatividad en la región e impulsará esfuerzos de transformación y de búsqueda de alternativas más de fondo (Cerutti, 2011a: 79). Tales formas de creatividad progresista se concretizarán en distintos horizontes, uno de ellos es el teológico cristiano cuya noción de —salvación, tendría una radical transformación a partir de la convocatoria del papa Juan XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963) al Concilio Vaticano II y la reunión del CELAM en el Medellín de 1968, que sería punto de partida de las Teologías de la liberación (precedente fundamental de lo que serán las filosofías de la liberación). Igualmente, en el intelectual, ya sea en el ámbito literario (el llamado —boom, de reconocimiento internacional), en el socio-político y económico (con las llamadas teorías de la dependencia y las nociones cepalinas de centro/periferia con las que, —en apretada síntesis, que las decisiones acerca de la periferia se tomaban en los centros del poder mundial, Cerutti, 2011a: 85) y el filosófico (en su dimensión estrictamente académica que implicó el final y —hasta el vacío posterior al franco dominio hegemónico institucional de la normalización filosófica auspiciada por Francisco Romero (Cerutti, 2011a: 83), así como el conocido debate entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la autenticidad, originalidad y dependencia de la filosofía producida en nuestra América). Así, las situaciones de subdesarrollo y dependencia estructural tendrían una ruptura radical ubicada como —liberación, reclamo patente de pobres y oprimidos, advirtiéndonos el filósofo mendocino que —[s]in este antecedente, la noción misma de liberación, en este contexto concreto al que se hace referencia, carece sencillamente de sentido [pues] implicaba, para ser plena, una transformación de la situación estructural y,

por lo tanto, una transformación revolucionaria de la situación de la región (Cerutti, 2011a: 83-85).

En este marco contextual se dio la citada —filosofía de la liberación (que, recuerda Cerutti, —fue intra académico, con escasa repercusión exterior pública [...] la reflexión filosófica y sus debates no rebasaron los ámbitos académicos. Claro que, también hay que consignarlo, con las dificultades del conflicto social, político e ideológico que repercutía también en el seno de las Universidades, como no podía ser de otro modo y darían lugar a exilios —con motivo de lo que después se denominarían las guerras sucias (Cerutti, 2011a: 100).

En su proceso de construcción en la Argentina de 1970 a 1975 se conformaron los, para Cerutti, puntos neurálgicos siguientes:

El debate se centró en el pueblo, su proyecto y su conciencia. En la función de los intelectuales, en la insuficiencia de la academia y en las variantes políticas abiertas por el populismo o la revolución como polos excluyentes o complementarios. Bajo el término *liberación* se agrupaba todo aquello que pudiera significar, frecuentemente desde muy diversas y hasta opuestas ópticas, alternativas a una dependencia diagnosticada también —como se podría reconstruir no sin sortear muchas dificultades *a posteriori*— de maneras múltiples y hasta divergentes. Autores como los argentinos Rodolfo Kusch, Enrique Dussel, Arturo Roig y quien esto escribe, entre muchos otros, participarían inicialmente de esos debates. Las disquisiciones se centraron en la ética, la filosofía política, la epistemología y la historia de la filosofía en la región (Cerutti, 2006b: 25-38).

Punto de quiebre sería también la postura frente al marxismo. En tal sentido afirmaba desde 1976 la importancia de ubicar políticamente a las llamadas filosofías —de la liberación (que, recuerda Cerutti, —fue intra académico, con escasa repercusión exterior pública [...] la reflexión filosófica y sus debates no rebasaron los ámbitos académicos. Claro que, también hay que consignarlo, con las dificultades del conflicto social, político e ideológico que repercutía también en el seno de las Universidades, como no podía ser de otro modo y darían lugar a exilios —con motivo de lo que después se denominarían las guerras sucias (Cerutti, 2011a: 100).

movimiento pluriclasista en el que el campesinado y sectores preindustriales desempeñan un papel importante incidiendo también en la conformación y difusión de cierta ideología con caracteres mágico-voluntaristas. Los sectores

de la pequeña burguesía intelectual suelen complicar el fenómeno al negar determinadas relaciones de intereses o ni siquiera vislumbrarlas. La reiteración de la experiencia populista en la Argentina a partir de 1973 pareciera echar por tierra la tesis del fin de la política de masas (Cerutti, 2006a: 323).

Por tal motivo, Cerutti distingue un *sector populista* de estas filosofías. Entre estos filósofos del *sector populista* estarían, entre otros, Juan Carlos Scannone (1931), Enrique Dussel (1934), Osvaldo Ardiles (1942-2010)³⁰, Rodolfo Kusch (1922-1979) y Mario Carlos Casalla (1943). Los dos últimos más vinculados a una derecha peronista³¹. El vínculo ideológico con el peronismo se denotaría para Cerutti por dos razones:

1. Por el ligue entre el *I Congreso Nacional de Filosofía* en Argentina (llevado a cabo en 1949 por el entonces presidente Juan Domingo Perón y el rector de la universidad de Cuyo, Irineo F. Cruz), donde el discurso inaugural de Perón —la —Comunidad Organizada— y el evento en general dieron la imagen de un país armónico al tiempo que se promocionaba a la *intelligentia* a partir de una postura ideológica de —tercera posición— geopolítica frente al capitalismo y al socialismo. Es decir, de un comunitarismo nacionalista de Estado.

A juicio de Cerutti, esta imagen fue entonces el planteamiento similar hecho en el *II Congreso Nacional de Filosofía*, en 1971, sin prácticamente ninguna propuesta marxista. Lo que potenció así una presentación pública de la —filosofía de la liberación— en su versión —tercerista— de —populismo— en una aparente homogeneidad³². Pero, al paso del tiempo se

30 Debe citarse el caso excepcional de Osvaldo Ardiles (integrante del que Cerutti ubica como “subsector analéctico” del “sector populista” de estas filosofías, junto a Dussel y Scannone), quien en 1980 publicaba una obra suya donde escribía, respecto de algunos textos sobre el marxismo tales como “<<Lo estético>> como mediación liberadora”, “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte”. Un trabajo de valoración de su marxismo es fundamental aún. Ver al respecto la obra de Ardiles, *Vigilia y utopía*, en (Ardiles, 1980, 1989b).

31 Véase la nota 14 y (Saavedra, 2011).

32 Excepcionalmente Osvaldo Ardiles escribía, respecto de algunos textos presentados en dicho coloquio (como son “Logos, verdad y ser”, “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento” y “<<Lo estético>> como mediación liberadora”. Ellos, denuncia Ardiles, “por la índole de su contenido fueron deliberadamente excluidas de las actas de dicho Congreso”, organizado (según Horacio Cerutti) por Alberto Caturelli. Lo cual puede ser convalidado si se tiene en cuenta que el mismo Cerutti, en su *Filosofía de la liberación* no cita ni analiza estos textos de Ardiles y se remite a las actas del congreso que, siguiendo lo expresado por Ardiles (1980: 14), no contenían estos estudios.

irían desarrollando posturas críticas dentro de estos discursos filosóficos. Posturas que cuestionarán la hegemonía del discurso populista filosófico —de la liberación, al punto de aludirla como un —universal ideológico³³. Universal que, no obstante, mostraba esta pretendida unidad grupal —y hasta generacional— en foros (desde 1971) y la revista *Stromata* sería su lugar de expresión. Ello fue permitido, siguiendo a Cerutti, por ser parte de la justificación filosófica de la ideología populista peronista de corte antimarxista. Lo que llevó a estos filósofos a plantearse como profetas colaboradores de una autoridad política y un aristotelismo postulante de una ética y una política como filosofías primeras que permitan hablar por un pueblo.

2. La segunda, histórica, puesto que el peronismo —retornaba a las filas del Estado hacia 1973 luego de su proscripción desde 1955 (año en que Perón es depuesto y exiliado). De manera que, si bien 1971 es el año en el que se presentan públicamente (tanto en las Jornadas Académicas de San Miguel como en el II Congreso Nacional de Filosofía como —la filosofía —de la liberación), el vínculo con el peronismo se estrecharía más en los años de 1973 a 1975. Al respecto, Cerutti dedicaría años después (1994) todo un estudio sobre las ideas políticas de Perón en relación con estas filosofías, el cual no podremos (por causa de tiempo y espacio) desarrollar aquí, pero si vale decir que da cuenta de cómo las categorías de —Liberación (con mayúscula), —pueblo, —nación, —comunidad organizada tienen una relación fuerte con el peronismo (Cerutti, 1994: 267-294).

Por otro lado, el llamado *sector crítico del populismo* se iría conformando dialécticamente sobre todo después de 1973 en torno, como su nombre lo indica, de estos cuestionamientos al populismo de raigambre peronista y luego el —grupo salteño (de Salta, Argentina, integrado por Arturo Roig, José Severino Croatto, Horacio Cerutti y Manuel Ignacio Santos) sufriría de censura de publicaciones y hasta de represión académica, como lo fue el llamado —Manifiesto salteño (Cerutti, 2006a: 475-481).

33 Al respecto es de indispensable consulta: “Manifiesto salteño”, incluido como apéndice en la obra de Cerutti (Cerutti, 2006a: 475-481); así también véase el textito de Arturo Roig (1984: 55-59).

Esta lectura sería enriquecida desde 1977 cuando Cerutti, en su tesis de doctorado *Lectura de la filosofía de la liberación* (hoy bajo el título *Filosofía de la liberación latinoamericana*), ampliaba la mirada a los precedentes teórico-epistémicos (teologías de la liberación, teorías de la dependencia, pensamiento social y filosófico tanto argentino como latinoamericano y estadounidense) y enfatizaba además el criterio epistémico-metodológico que le permitiría reafirmar el criterio político³⁴. Para ello, Cerutti considera el método de filosofar de ambos sectores y los subdivide: así, el sector populista presenta un subsector analéctico (caso de Enrique Dussel, Osvaldo Ardiles y Juan Carlos Scannone, previamente agrupados como —populismo de la ambigüedad abstracta) y uno ontologicista (caso de Rodolfo Kusch y de Mario Casalla, previamente agrupados como —populismo de la ambigüedad concreta); mientras el sector crítico del populismo abordarían los métodos historiográfico de las ideas (Arturo Roig y, después, Leopoldo Zea) y el problematizador epistemológico (caso de Cerutti, Manuel Ignacio Santos, José Severino Croatto y, en sus primeros años, Gustavo Ortiz). Asimismo, da cuenta de las principales influencias nacionales e internacionales que conforman el discurso filosófico liberacionista, como lo son las teologías de la liberación, las teorías de la dependencia, el ensayismo, sociología y filosofía argentinas, etc. Todo ello será clave para atender la complejidad y aportes de estas filosofías en el pensamiento de nuestra América y Cerutti la ira complementando creativamente en posteriores trabajos.

Se trata de nominar conforme a las metodologías empleadas de su filosofar. Metodologías que tienen implicaciones políticas e ideológicas manifiestas. Por lo que estas filosofías, siguiendo la perspectiva ceruttiana, son producidas *para* la liberación en virtud de la historicidad, necesidad utópica y tareas fecundas y pendientes que dicha liberación

34 Hay que decir en este punto que las referencias tanto a Levinás como a la Escuela de Fráncfort no son reconstruidos por Cerutti en tanto precedentes. Él mismo aclarará la cuestión: “Es un esfuerzo que escapa a mis capacidades y posibilidades en este momento, tanto temporales como de disponibilidad bibliográfica” (recuérdese que Cerutti elabora su tesis entre Argentina y Ecuador, en medio de un exilio y las dificultades consecuentes para el trabajo intelectual). Ver la cita *in extenso* en (Cerutti, 2006a: 344). Por otro lado, el filósofo mendocino refiere el tema a propósito de Roig y su actitud de distanciamiento, junto a su amigo Mauricio López (que fuera asesinado durante la dictadura de “reorganización nacional”), cuando, en lo tocante a las tareas del filósofo respecto de la interpretación de los discursos de un “otro”, recordaba las palabras del mismo Mauricio López al afirmar que “Denunciando a los <<compasivos>> [-escribe Cerutti-], Mauricio decía de ellos que <<reinterpretan la fe desde el pueblo oprimido, pero no desde el ejercicio de lucha que el pueblo lleva a cabo para superar su situación de injusticia>>”, citado en (Cerutti, 2009: 209, nota 56).

social y política plantea para nuestra América.

Punto clave es entonces la distinción que hace Cerutti al hablar de filosofías *para* la liberación. En su *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, editado por la Universidad Autónoma del Estado de México en 1997, el filósofo pone en cuestión lo que desde 1976 insistía respecto de no hablar de —filosofía de la liberación‖ como una sola y única forma de filosofar ni de la liberación como un tema sino como problema. Por ello afirmará la necesaria forma de referir a estas filosofías como *filosofías para la liberación*. Al mismo tiempo, sugiere la necesidad de una autocrítica en clave utópica para poder filosofar práxicamente desde una crítica epistemológica de las posturas discursivas ideológicas.

- AUTOIMÁGEN DE LAS FILOSOFÍAS DE/PARA LA LIBERACIÓN

Lo sustancial en los estudios de Cerutti quizá estriben en esta lectura dialéctica hecha de tales filosofías: dialéctica entre un —sector populista‖ y otro crítico de dicho populismo, sectores ambos contrarios y gestados a lo largo del proceso de conformación (entre 1972 y 1974) durante un peronismo de Estado que reactualizaba los discursos populistas ya aludidos.

La lectura ceruttiana persiste en este anclaje a lo utópico, cuya tensión es planteada en los modos de producción de las filosofías para la liberación estudiadas en sus dimensiones histórica, social, política e ideológica. Ello permite atender a su conflictividad y contingencia socio-históricamente determinadas. Las políticas del filosofar son expresas en su análisis, así como también lo es la hipótesis de la pluralidad de modos de construcción de dichas filosofías —de liberación‖³⁵. Hay que reafirmar que no se tratan de lecturas *ad hominem*, como a veces se quiere hacer pasar, sino de debates de ideas e ideologías siempre, para Cerutti, con un talante crítico y autocrítico y con un enfoque metadiscursivo y meta filosófico (entendiéndolos en un sentido no estricto, sino amplio) y *por eso mismo interdisciplinario* (Cerutti, 2000, 2012).

35 Hay que indicar que existe una amplia bibliografía de Cerutti al respecto. Puede verse mi *Historia de las ideas en nuestra América hoy*, en (Lima, 2013a), así como también la obra en homenaje a Horacio Cerutti a cargo de Rubén García Clarck, Kande Mustaku y Luis Rangel (2001).

Así, hacer una historia materialista de las diferentes ideas discursivamente expresadas de las filosofías para la liberación le permite a Cerutti —visualizar la trama básica de sus argumentaciones para disponer de ese parámetro de comparación con las otras posiciones coetáneas y poder visualizarlas también, al paso del tiempo, como una especie de matrices de sentido difícilmente eludibles (Cerutti, 2011a: 90). Es por ello que su análisis no se —detiene en el quinquenio de 1971 a 1976, antes bien, hace también referencia a las manifestaciones posteriores a ese año e incluso hasta la actualidad. De allí su insistencia en la contextualización de los términos para abordar una producción intelectual.

Por lo anterior, las filosofías *para* la liberación son un conjunto de reflexiones que marcan un momento importante en la historia del pensamiento nuestroamericano. Su historización le permite a Cerutti ubicarla metafilosóficamente y examinar así sus modos de producción, modos de realización y modos de operatividad de dichas filosofías en virtud de la liberación de nuestra América. Es decir, las formas en que ellas son producidas discursivamente en la estructura sociohistórica de nuestra América, pues tanto el contexto histórico en el que se originan (la Argentina de la década de la década 1970) y los antecedentes del pensamiento nuestroamericano implican en gran medida dicha demanda social de liberación nuestroamericana.

Horacio Cerutti muestra así una *imagen* históricamente delimitada (nunca limitada), política, ideológica, académica y socialmente dimensionada de las llamadas —filosofías de la liberación que él tilda como *filosofías para la liberación*. La preposición “*para*” da cuenta de las implicaciones interdisciplinarias del filosofar en el proceso de liberación de nuestra América. La centralidad que tiene la metodología y sujeto del filosofar en el análisis del autor da cuenta de la importancia política de la epistemología de la historia de las ideas, así como también de la heterogeneidad y conflictividad presentes en estas *filosofías para la liberación*.

Por ello, para Cerutti conviene atender a esta manifestación de nuestro pensamiento pluralmente y no sólo singularmente, ya que de este modo se patentiza el carácter prático del filosofar en sus dimensiones políticas e ideológicas y se logra historizar el pensamiento de estas ideas filosóficas. En tal sentido, Cerutti ha planteado una serie de cuestiones actuales que vale la pena citar *in extenso* para dimensionar el momento actual de estas

filosofías:

- ¿Se puede y es suficiente hablar de dependencia para caracterizar o diagnosticar la realidad presente de la región?

- **Pareciera que no caben dudas acerca de la urgencia de una reconstrucción historiográfica adecuada de la historia reciente de estas filosofías para saber con precisión dónde nos encontramos.**

- Advertir a las y los jóvenes que no conviene reiterar ‘epigonalmente’ lo planteado, en una especie de ‘facilismo’, porque la complejidad y los desafíos de la realidad –siempre socio-histórica y, por lo tanto, siempre plena de novedades sumadas a rasgos previos- son abrumadores y no se resolverán con ‘recetitas’. **Nada ni nadie podrá evitarles el trabajo que les toca hacer, siempre que decidan asumirlo en plenitud y responsablemente** (Cerutti, 2012: 20-21)³⁶.

Por todo ello, la propuesta, apuesta y compromiso intelectual de Cerutti persiste desde un enfoque de una filosofía *para* la liberación de nuestra América, pues

No ha sido el pensamiento de la liberación el que ha propiciado cambios en la región durante este último cuarto de siglo. Ese pensamiento –en sus diversas y polifacéticas expresiones teológicas, filosóficas, pedagógicas, teatrales, históricas y sociológicas– testimonia algunos de los esfuerzos intelectuales por aprehender esas transformaciones de nuestra realidad. Ese pensamiento no fue el responsable de estos cambios, sino un esfuerzo conceptual por encontrarles su sentido (Cerutti, 1996).

B. UNA AUTOIMAGEN CANÓNICA

Es quizá Enrique Dussel quien haya elaborado la visión histórica más canónica de estas filosofías de/para la liberación. Ello se debe, quizá y como dejábamos sugerido al principio, no tanto a la cantidad de estudios sobre una historia de estas filosofías como a la difusión que han tenido tanto el mismo Dussel como estudiosos desde y sobre su obra (que suele titular como –de la liberación) e incluso otros estudiosos al respecto. Pero ¿cuál es la visión que presenta el filósofo argen-mexicano respecto de la historia misma de las filosofías de la liberación?

36 Negritas en el original. Se, por conducto del mismo profesor Cerutti, que está preparando un libro sobre el tema en este momento.

Retomaremos a continuación principalmente cinco escritos elaborados en diferentes momentos donde Dussel estudia el tema en cuestión: en 1975 escribía —La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica y en 1982 —Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la liberación (Dussel, 1983: 48-56, 86-98), en 1992 da a conocer —Una década argentina (1966-1976) y el origen de la <<filosofía de la liberación>> (recientemente reeditada y escrita, quizá, entre 1984 y 1991) (Dussel, 1994: 55-96; Dussel, 2007: 464-482), en el 2003 publica un ensayo donde aborda el tema en el opúsculo —Philosophy of liberation (Dussel, 2003: 30-33)³⁷ y, finalmente, en el 2005 se publica en un diccionario su definición —Filosofía de la liberación (Dussel, 2005: 373-388).

Por ende, y para evitar un recorrido exhaustivo por cada uno de estos escritos, desarrollaremos dos puntos —de los muchos que seguramente puedan haber— que consideramos oportunos para nuestro objetivo planteado. Cabe decir, para iniciar, que los escritos elaborados a partir de 1983 mantienen ciertos tópicos y discusiones historiográficas en un debate —connotado o denotado— con la obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Horacio Cerutti Guldberg que publicara el Fondo de Cultura Económica en México gracias al apoyo de Leopoldo Zea (libro que, como hemos dicho, aborda los años 1970 a 1975).

a. La tesis general: movimiento generacional, inicios e integrantes. Persisten en los escritos dusselianos la tesis central de que, nombrada como en sus comienzos, la —filosofía de la liberación se constituía como un —movimiento producto de —una generación filosófica. Esta tesis tiene la intención de analizarla bajo su contexto social y los condicionamientos político-ideológicos que influyen en su constitución e inclusive hasta construirla como ideología. Por ello, indica que esta filosofía sería anti-portuaria y anti-oligárquica y su nacimiento sería en Mendoza, Argentina hacia 1969 (Dussel, 1994: 55-96; Dussel, 2007: 464-482). Este año es *el año de comienzo* debido a las —Semanas Académicas

37 Se, por conducto de mi profesor Gustavo Roberto Cruz durante mi estancia en Córdoba (Argentina), que el libro apareció recientemente en español y fue presentado en un congreso de finales de agosto del 2014 en Bolivia. Lamentablemente disponemos sólo del material en inglés, del cual haremos traducción propia.

de San Miguell. Inclusive, en el opúsculo reciente de —Philosophy of liberation‖ llega a afirmar que —tal vez la filosofía de la liberación (que surgió a finales de 1969 en Argentina) comenzó con mi trabajo *Para Una Ética de la Liberación latinoamericana (Hacia una ética de la liberación latinoamericana)* (cinco volúmenes escritos entre 1970 y 1975 [y hoy reeditados los primeros dos, OL³⁸]). Un grupo de filósofos surgió en el II Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1972 [sic 1971³⁹])‖ (Dussel, 2003: 33). Es decir, que su obra misma *inauguraría desde 1970* a la filosofía —de la liberación‖ y, con ella, lo que llamará el —momento metafísico‖ de la filosofía argentina (más adelante volveremos a este punto) que va a dar cuenta de los sujetos sociales en tanto —pueblo‖. Empero, cabe recordar lo afirmado por otros intelectuales respecto de que quien comenzaría a nuclear al grupo sería Juan Carlos Scannone, el cual invitaría a Dussel a conformar un grupo inicial sobre —filosofía de la liberación‖ e inclusive le daría a conocer la lectura de Levinás, si bien afirmó el mismo Scannone que —estimo que fue sobre todo el encuentro con Dussel el que me hizo explicitar el interés por un pensamiento en perspectiva latinoamericana‖ (Scannone, 2001: 561)⁴⁰.

Otro de los puntos a considerar son los nombres de los integrantes que agruparían — aceptando los términos— tal —movimiento‖. Afirmaba ya desde su ponencia de 1975 (y la repite en el estudio citado del 2003) que —todos sus miembros nacen después de 1930‖ y citaba allí a (en el orden en que lo escribe) Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, Julio De Zan, Antonio Kienen, Horacio Cerutti, Arturo Roig y el mismo Dussel. Sin embargo, según denota el mismo Cerutti en muchos lugares, Arturo Roig y Rodolfo Kusch nacieron en 1922, lo que no encaja con las afirmaciones previamente dichas por Dussel. *Salvo dos excepciones, en*

38 Ver al respecto las reediciones que Siglo XXI en México hizo en 2014 de los primeros dos tomos de la obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Mismas que, afirma el mismo Dussel, “como filósofo —siguiendo la consigna de M. Blondel en cuanto a exponer <<las exigencias filosóficas del cristianismo>>— comenzaba a publicar los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, que eran algo así como los supuestos filosóficos de la teología de la liberación” (Dussel, 2001: 190). Por lo demás, puede ser convalidada que fue con esta obra que inició su “filosofía de la liberación”.

39 Existe la publicación de las actas de dicho congreso el cual, por lo demás y como ya hemos apuntado reiteradas veces, parecen haber sido publicadas con criterios de selección poco claros.

40 Según indican, por su lado respectivo, Jorge Seibold (1991: 193-204) y Osvaldo Ardiles (Asselborn *et al.*, 2009: 307-328) (otro de los filósofos que, junto a Enrique Dussel y Scannone, conformaron un primer grupo).

ninguno otro de los escritos que aquí comentamos cita a otros autores para referir a la filosofía “de la liberación”, lo que daría quizá esta imagen de uniformidad de “movimiento”. Esta es, posiblemente, una de las claves de su interpretación. Ya sea que los suponga o los omita, pocas veces nombra a algún otro integrante y se sobreentiende además que él está siendo parte del fenómeno aunque sin compañeros nombrados.

Pero decíamos dos excepciones. La primera, donde cita al —grupo de Saltal, a Scannone y a Ardiles como integrantes del movimiento (Dussel, 1994: 55-96; Dussel, 2007: 464-482); por otro lado, en el segundo caso, más significativo quizá, establece una clasificación donde ubica a autores de la —filosofía de la liberación —en sentido estricto (argentinos) y —suponemos— —en sentido amplio (latinoamericanos) según un criterio temático netamente filosófico (Dussel, 2003: 30-33). Advertamos ya que en ningún momento explica ni justifica esta clasificación y que lo hace para dar cuenta del —crecimiento del movimiento ya no sólo argentino sino latinoamericano:

- a. Análisis ético, con enlaces a Levinas o a Marx (una ética de la liberación, dice Dussel)
- b. Hermenéutica indígena de larga duración (Rodolfo Kusch)
- c. Sabiduría popular (J. C. Scannone, Carlos Cullen)
- d. Deconstrucción ideológica (Hugo Assman) o crítica de la razón utópica (Franz Hinkelammert)
- e. Nacionalista o populista (Mario Casalla)
- f. Tradicionalistas (Leopoldo Zea)
- g. Proyecto práctico de racionalidad como emancipación y solidaridad (F. Miró Quesada)
- h. Diálogo intercultural (R. Fornet-Betancourt)
- i. Humanismo marxista (P. Guadarrama)

Cabría cuestionar en qué sentido habla de —tradicionalismo y por qué es que ubica allí a Zea (cfr. Kozel, 2012: 239-344, 402-406⁴¹), así como también por qué es que sólo ubica a Casalla como populista y, en todo caso, examinar hasta qué punto los autores del

41 El conocido historiador latinoamericanista Andrés Kozel ha hablado de un Leopoldo Zea que, en 1969 debatiera en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más* con Augusto Salazar Bondy y su *¿Existe una filosofía en nuestra América?* (de 1968), como “Un Zea ético, ideólogo, asumido como tal, muy próximo al Gaus diltheyano, al del fervor, un Zea *sofista* en el sentido más enaltecedor, y no peyorativo, de la expresión” (Kozel, 2012: 405), cursivas en el original.

—sentido amplio que comparten esta clasificación. A continuación analizamos el siguiente criterio de reconstrucción que elabora Dussel.

b. Una reconstrucción histórica: criterios y temporalidades. Encontramos tres formas que parece establecer Dussel en la historización:

- 1 *Una primera forma con lenguaje filosófico.* Es la que establece en su ponencia de 1975 sobre la —Irrupción de una generación filosófica (Dussel, 1983: 48-56). En ella, Dussel hablará de tres —momentos: uno, óntico liberal (fines del siglo XIX a mediados del siglo XX) entre el positivismo y la —normalización filosófica que concebían como —objetos a los entes; un segundo momento ontológico (desde mediados del siglo XX) que se muestra en los filósofos Carlos Astrada y Nimio de Anquín quienes se expresaron en el *I Congreso Nacional de Filosofía* y criticaron a ese —momento óntico; así como el tercer —momento metafísico (desde 1966 hasta su actualidad, 1975), donde la —filosofía de la liberación se desarrollará criticando las posiciones de los —momentos previos y tiene su expresión en el *II Congreso Nacional de Filosofía* de 1971 en Córdoba y, luego de una —etapa de prueba (1973-1975) donde se constituirían los conflictos ideológicos dentro del —grupo, el exilio marcaría a muchos de sus integrantes. Para estos filósofos del —momento metafísico —y para Dussel en particular— —no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas (etapismo liberacionista que cuestionaría poco después Osvaldo Ardiles, compañero del mismo Dussel, como apreciamos en la primera parte de esta obra⁴²). Es en este último momento que se puede leer el artículo de Dussel sobre —Una década argentina (1966-1976) y el origen de la filosofía de la liberación, pues tal escrito representa la *ampliación del “momento metafísico”* que Dussel estableciera ya previamente.
- 2 *Una segunda clasificación: la ubicación en la larga duración de la “liberación de los oprimidos”.* Esta clasificación la desarrolla en la definición que se publicó en el 2005 intitulada —Filosofía de la liberación (Dussel, 2005: 373-388). Allí marca 3 etapas históricas como —antecedentes a la —filosofía de la liberación: 1)

42 La crítica que establece Ardiles es reconstruida por Horacio Cerutti en (Cerutti, 2006a).

preconquista- al siglo XVI; 2) desde 1750 (la —primera emancipación‖) hasta 1850 y fines XIX; 3) fines del siglo XIX hasta 1969 (con el libro de Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*).

- 3) *Una clasificación por “fases” de constitución de la “filosofía de la liberación”*. Habría aquí diversas fases: a) una *fase originaria (1969-1976)*, donde hay un grupo —originario‖ conformado por —Ardiles, Parisi, Scannone, Dussel, De Zan, Fornari y <<otros>>‖. Habla solamente del primer libro colectivo y de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*, olvidando el segundo libro colectivo titulado *Cultura popular y filosofía de la liberación* de 1975. Al mismo tiempo, Dussel recuerda en otro escrito de 1982 titulado —Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre filosofía de la liberación‖, algo que vale la pena citarlo *in extenso* por dos motivos: uno, la importancia que tiene esa declaración que parece no volver a hacer en posteriores escritos; y dos, quizá por los influjos y repercusiones que la publicación en 1983 de *Filosofía de la liberación latinoamericana* de Cerutti tuvo en el tratamiento dusseliano del tema. Veamos pues:

En su origen argentino, y por influencias del *populismo peronista*, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como **alternativa al pensamiento de Marx**. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores —excepto quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado en la escuela de Frankfurt— (Dussel, 1983: 93)⁴³.

Advirtiendo además que sólo existían en esa cita dos posiciones, o se era de derecha o se era populista (¿de izquierda?). Es así que se llega a una b) *fase de “Exilio, persecución y confrontaciones (1976-1983)”*, donde se extendería el —movimiento‖ y se —mimetizaría‖ (caso de Osvaldo Ardiles) el mismo dentro de Argentina por la situación de dictadura del momento, al tiempo que se dan críticas —externas‖ al —movimiento‖ por su populismo (cuestión en que omitiré hablar de Cerutti más que superficialmente y le agradece sus críticas, mismas que le hicieron leer a Marx —a Marx mismo‖, como dice Dussel —si es que

43 Cursivas en el original, negritas nuestras.

ello fuese posible y aún deseable⁴⁴). Conviene destacar que justo en esta —fase‖ Dussel elabora un cambio importante sobre su metodología analéctica. Ella pretendía superar a la —dialéctica‖ en tanto su apertura con —el Otro‖ desde América Latina, mientras la —dialéctica‖ sería cerrada por venir del mundo —nordatlántico‖. En el citado estudio de 1982 y también por los mismos dos motivos anteriores, Dussel elabora una —génesis de la cuestión de la dialéctica‖ que citamos *in extenso*:

En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* —Edicol, México, 1977— habíamos hablado todavía, al igual que en la *Ética*, de un "método" analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. [...] En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra "método" analéctico por "momento" analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad (Dussel, 1983: 97).

c) “*Nuevos retos desde América Latina (1983-1989)*”, donde, sin ningún motivo ni argumentos, liga las —aperturas democráticas‖ brasileña y argentina con —la filosofía de la liberación‖; d) y por último aborda la fase de “*Debates con pretensiones de universalidad (desde 1989)*” que define como —una etapa de confrontación

44 No se desarrollará este punto, pues no es objetivo del presente estudio. No obstante, conviene atender al manejo que Dussel hace de la dialéctica en Marx y como lo va relacionando con su analéctica (de horizonte antimarxiano, como ya afirmó el mismo Dussel) para afirmar que el pensador alemán habló desde una cierta “exterioridad” de la alteridad, desde el “otro en tanto Otro”. Arturo Roig ha señalado este punto con más detalle cuando afirmó que “La ilusión de instalarse frente a lo otro sin más, se mantiene aún en su actual etapa de lectura de Marx. Causa sorpresa leer, en los comentarios iniciales de su comentario a los *Grundrisse*, que él no ha caído en las mediaciones de los manuales, tales como los de Politzer o de Harnecker, sino que va a poner a sus lectores frente a <<Marx mismo>> (subrayado por el propio Dussel). En este sentido me animaría a decir que hay en él una tendencia a caer en la tentación de la visión angélica”, citado por Horacio Cerutti en su *Filosofando y con el mazo dando* (Cerutti, 2009: 208). Por su parte, Juan Carlos Scannone afirmó en una entrevista reciente que “La mayor diferencia que tengo con Dussel es la relación con Marx. Pues cuando él vino a México, sobre todo en el ambiente filosófico de México, tuvo que meterse mucho en Marx. Y da una propia interpretación de Marx, que a mi me parece muy inspirada en Levinas. Aunque Enrique dice que es realmente lo que quiere decir Marx. Pues bien, es en ese influjo de Marx, que marcó mucho a Dussel, donde hay una divergencia mayor conmigo, con mi pensamiento” (en Sánchez Hernández, 2007: 274). Otro tanto se puede leer, en el mismo sentido crítico, en autores como Ofelia Schutte (1987: 19-42) y del cubano Orlando Florián Catá (2003: 1-20).

constructiva con algunos discursos filosóficos aceptados dentro de la comunidad hegemónica filosófica mundial y sus debates con personajes de la filosofía europea (Dussel, 2005: 378).

- AUTOIMÁGEN PRESENTADA DE LAS FILOSOFÍAS DE/PARA LA LIBERACIÓN

Según se aprecia, las distintas formas en que Dussel conceptualiza el devenir histórico de estas filosofías tienen varios puntos discutibles, no obstante, dan una idea general de su conceptualización al respecto y muestran que persiste cierta visión unívoca que termina por homogeneizar a —la filosofía— de la liberación. Ello aún a pesar de las problemáticas y temáticas que ha distinguido el autor sobre los estudiosos latinoamericanos. Igualmente destacable es el cambio de versiones en torno a ciertos tópicos, tales como los de la analéctica o la metodología expresada como —vía larga— o —vía corta— respectivamente⁴⁵. El tratamiento que elabora sobre los integrantes del —grupo generacional— parece seguir en cuestión pues, si sus integrantes nacieron después de la —década infame— de 1930, se podría aducir que nombres como los de Arturo Roig o Rodolfo Kusch (nacidos en la década de 1920) no fueron parte nunca de estas filosofías. Igualmente es resaltable la génesis que Dussel mismo hace de la analéctica hacia 1982 en relación con su concepción de Marx y el marxismo que cambia cuando se exilia en México y que no tocará después en posteriores estudios. En ello quizá —a modo de hipótesis— por las críticas hechas por Cerutti que, aceptará Dussel mismo, le hicieron leer a Marx —desde Marx mismo—. Asimismo, la relación con el peronismo, íntimamente relacionada con su concepción del marxismo, tomada en los años setenta vividos en Argentina será aceptada en el mismo escrito de 1982 y después hablará incluso de un momento de militancia antiperonista en su época estudiantil entre 1954-1955. Todo ello deshistoriza en cierto grado el relato sobre la constitución de las filosofías de/para la liberación y da una imagen canónica al respecto.

45 Como afirma el mismo Scannone, “La expresión <<analéctica>> fue acuñada por Bernahrd Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana —a partir de la analogía según Santo Tomás— en su obra *Hegels dialektische Ontologie und die Tomistische Analektik*, Ratingen, 1968. Tanto Dussel como yo la empleamos sin atarnos a la comprensión de Lakebrink; Dussel también habla de <<anadialéctica>>” (citado en Sánchez Hernández, 2007: 273, nota 4). Dussel refiere tal genealogía aclarando que es “otro sentido del que la usamos nosotros” (Dussel, 1973: 126, nota 31).

C. UNA AUTOIMAGEN –LATINOAMERICANIZANTE

El filósofo Mario Casalla, ubicado ideológicamente como nacionalista de derecha, elaboró una serie de reflexiones en un encuentro sobre —Filosofía y teología argentinas en perspectiva latinoamericana en San Miguel. Allí presentó una comunicación donde abordaba la constitución histórica de las filosofías de/para la liberación. Fue titulada —Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana. Inicios y reinicios de una tradición diferente (Casalla, 2002: 3-22). A continuación estableceremos sus principales aportes y criterios.

a **Surgimiento e idea de la “filosofía de la liberación”.** Para Casalla, como para Scannone, la —filosofía de la liberación se mueve en un paradigma distinto. Surge en 1971 desde las reuniones de Calamuchita como un intento de respuesta a la —normalización filosófica último paradigma filosófico de entonces en Argentina según Casalla, e incluso de superación y con la intención de ocupar su lugar. Si seguimos la lógica del —paradigma en clave kuhniana, diremos que Casalla detecta a la —filosofía de la liberación como paradigmática en el sentido de hablar de la —crisis que presentó el —paradigma de la normalización (necesario para profesionalizar la filosofía), pues —Evidentemente lo que fue un estímulo y un impulso en los años ‘40, terminó en los ‘60 siendo una represión y un freno para otra manera de hacer filosofía (Casalla, 2002: 12). Por ello, la tarea de —la FL sería la de criticar este —paradigma para poder originar otro modo de filosofar.

Pero no sólo es la crisis de un paradigma la que le daría un origen. También sería motivada por una pretendida —superación de lo que ubica como —historia de las ideas en un sentido estricto y academicista de —historia de la filosofía como relato de la recepción e influencias de aquellos sistemas entre nosotros en un sentido folclorizante. En este punto, *Casalla ya denota el cariz anti-historicista de su concepción de la “filosofía de la liberación”.*

b **Constitución del “paradigma” de la “filosofía de la liberación”.** El problema de —qué era filosofar aquí y ahora y cómo filosofar por cuenta propia presentaba en la —filosofía de la liberación un nuevo paradigma. Casalla termina su presentación caracterizando dicho paradigma:

- a. En primer lugar, hay que decir que Casalla asume las tesis salazarbondianas sobre la filosofía de nuestra América: considera la filosofía producida en la región como dependiente y a la filosofía como cumbre cultural del saber humano.
- b. Segundamente, la —filosofía de la liberación‖ para Casalla, como para Scannone, tiene el cariz aportativo de —desenclaustrado y transdisciplinar‖ (todo lo que ello signifique, pues no lo define denotadamente, OL) con un compromiso ético con la sociedad que habitaba (siendo la cuestión nacional clave para Casalla).
- c. Asimismo, afirma que la –filosofía de la liberación‖ va a redefinir la cuestión del sujeto, yendo más allá de la metafísica europea, hacia la –comunidad‖ en tanto –filosofía –inculturada‖; habla de un –núcleo duro‖, que está en su concepto de —universal situado‖ para indicar que no se renuncia a la universalidad pero tampoco se condena a la particularidad.
- d. Con ello, se daba un punto de partida ético y una noción de público y político más allá de ámbitos institucionales
- e. Redefine la noción de –poder‖ como –voluntad de liberación‖ desde una –filosofía de la justicia‖.
- f. Para Casalla, la filosofía –de la liberación‖ se puede concebir solamente como –filosofía latinoamerican‖.

Lo anterior sería la caracterización principal que Casalla hace de la —filosofía de la liberación‖ argentina. Hay que decir que no es el único en considerar como paradigmática a estas filosofías de/para la liberación, como se verá en el siguiente apartado.

- AUTOIMÁGEN DE LAS FILOSOFÍAS DE/PARA LA LIBERACIÓN

Se ha podido establecer una sucinta visión dada por Casalla a estas filosofías. Conviene resaltar el carácter anti-historicista y filo-populista de su concepción sobre las filosofías de/para la liberación. Ello delimita ya un criterio nacional-popular de producción filosófica en clave liberacionista. Asimismo su concepción de paradigmas filosóficos conlleva la dimensión política que presenta tanto la academia como sus medios de difusión y acepta el mismo Casalla que el afán superador de la —normalización filosófica‖ por las filosofías de/para la liberación tuvo (¿y tiene?) también un cariz de ocupar su lugar (¿mero gattopardismo?) desde una comprensión filosófica en un sentido también deshistorizado que niega la posibilidad de una filosofía auténticamente latinoamericana hasta antes de la aparición de la —filosofía de la liberación‖.

D. UNA AUTOIMAGEN DE LA LIBERACIÓN INTEGRAL

El jesuita Juan Carlos Scannone, uno de los principales intelectuales y representantes tanto de la filosofía como de la teología de la liberación (en su vertiente populista), ha elaborado una serie de reflexiones de gran sustancia para el tópico que nos ocupa. Concretamente, Scannone aborda en tres estudios el devenir de las filosofías de/para la liberación en el tiempo que va desde 1971 hasta su actualidad (si bien ya en 1971 haría una primera caracterización en distinciones metodológicas hermenéuticas en lenguaje ricoeuriano⁴⁶). El primero de ellos titulado —Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano‖ (que trata el tema desde finales de la década de 1960 hasta 1993) (Scannone, 1993a: 93-105), el segundo es una conferencia leída en el homenaje a la —filosofía de la liberación‖ a tres décadas de existencia en el 2003 y se titula —Actualidad y futuro de la Filosofía de la liberación‖ (Scannone, 2003: 163-175), mientras que el tercero es una definición de —Filosofía/Teología de la liberación‖ publicada en un diccionario en el 2005 (Scannone, 2005: 329-442). A continuación, distinguiremos los criterios de clasificación y distinción espacio-temporales que el jesuita emplea, para así poder destacar elementos centrales de su lectura.

Hay que indicar que persiste un horizonte antimarxista en toda la lectura de Scannone sobre el proceso de las filosofías de /para la liberación. Así también, ello se denota en la clasificación.

Etapas de las filosofías “de la liberación”. Para Scannone la liberación se define en negación de la opresión, de la dependencia y del colonialismo. Su objetivo sería el de —crecer en humanidad, justicia y libertad‖. Diagnostica dos tendencias historiográficas al respecto para estudiar las —corrientes‖ de estas filosofías: una, la de Horacio Cerutti ya descrita y que califica en cierto momento como —dilemática‖ —calificación que sugiere un desacuerdo fuerte por lo planteado y que, por lo demás, no convalidamos—; segunda, otra de Raúl Fornet-Betancourt (1992: 85-108), quien en su estudio —La filosofía de la liberación en América Latina‖

considera los dos principales enfoques (corriente ético-cultural y

46 Véase la “Presentación” que elabora Juan Carlos Scannone en las “Segundas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, Argentina), publicadas en (Scannone, 1972: 3-5).

corriente orientada por el marxismo, que explícitamente no es denominada <<marxista>> . Fornet estudia, como representantes de la primera, a R. Kusch y C. Cullen, y a E. Dussel, como exponente de la segunda. En su exposición retoma en parte criterios de diferenciación ya usados para la teología de la liberación: en cuanto distingue la reflexión filosófica que parte de la sabiduría de las culturas populares, de aquella que utiliza elementos del instrumento metodológico marxista (Scannone, 1993a: 97-98).

Luego de afirmar una necesaria complementareidad entre los enfoques de Cerutti y de Fornet en virtud de una “*liberación integral*” que —debe extenderse desde las dimensiones ética, religiosa y cultural hasta incluir también las dimensiones política, social y económica; [...] no se trata de una trascendencia idealista, sino históricamente encarnada (Scannone, 1993a: 98). Es en este horizonte que Scannone clasifica por etapas la constitución de las filosofías para la liberación.

a. Primera etapa (1971-1974). Para Scannone 1971 es el año de inicio cuando se dan los citados encuentros de Calamuchita (Córdoba) sobre la liberación y el II Congreso Nacional de Filosofía. Desde entonces, prosigue Scannone, sería clave la categoría de —pueblo (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)-, o bien desde la exterioridad al sistema ([Enrique] Dussel). Momento en el que aclara que hubo quienes después se deslindaron del uso de dicha categoría (Cerutti) por ambigua. Reafirmando Scannone sobre la historicidad de la categoría —pueblo (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)-, o bien desde la exterioridad al sistema ([Enrique] Dussel). Momento en el que aclara que hubo quienes después se deslindaron del uso de dicha categoría (Cerutti) por ambigua. Reafirmando Scannone sobre la historicidad de la categoría —pueblo (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)-, establece tres nexos que convalidan su existencia y vigencia: el nexo semántico (hablar de un —nosotros (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)-), el nexo histórico (la evidencia *de facto* por los oprimidos la memoria histórica), el nexo ontológico (donde el —pueblo (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)- denunciaría desde la exterioridad toda totalización injusta en virtud de —transparentar (para referir dialécticamente a clases, razas o culturas oprimidas (casos de Osvaldo Ardiles y Gutiérrez) o, ante todo, como sujeto histórico-cultural -sin descuidar por ello el momento conflictivo del «antipueblo» ([los teólogos Lucio] Gera, [Juan Carlos] Scannone)- su dignidad humana y su sentido sapiencial de la vida centrada en la cultura popular. *En este punto, la “filosofía de la liberación” es una sola y no presenta heterogeneidades aún.*

b. Segunda etapa (1974-1981). Es en esta etapa donde se fueron dando las diferencias teóricas e ideológicas de estas filosofías. Aborda la ruptura principalmente por parte del —grupo Salteño (Cerutti, Santos, Croatto, Roig) frente al de Córdoba y Mendoza. Sería en

esta —etapa‖ también cuando se profundizará el diálogo entre Carlos Cullen, Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch. De este diálogo surgiría la categoría —nosotros estamos en la tierra‖ acuñada por Carlos Cullen en 1978 para resaltar hegeliana y husserlianamente el —estar‖ de la sabiduría/religiosidad popular latinoamericana junto con el —nosotros‖ como sujeto histórico (cfr. Cullen, 1978). Mientras que el mismo Scannone (en diálogo, además de Kusch, con Paul Ricoeur) —utilizó el «estar» para concretizar histórica y culturalmente su «ontología del proceso liberador» que daría pie a sus planteamientos sobre la —filosofía inculturada‖ en América Latina (Scannone, 1972: 107-150).

c. Tercera etapa (1981-1985). 1981 es un año clave para Scannone, pues

se dio una interrelación intensa entre varios de los distintos enfoques del filosofar latinoamericano liberador, a través de reuniones periódicas de un grupo de filósofos cristianos de distintos países de América latina interesados por la filosofía de la liberación, la contribución filosófica desde y a la opción preferencial por los pobres y la promoción de la justicia, las dimensiones ética e histórica del filosofar latinoamericano y la inculturación del mismo (Scannone, 1993a: 101).

Ello daría pie a la conformación más plena de la llamada -filosofía inculturada‖ ya citada. Por ello, uno de los componentes de la -liberación‖ en sentido scannoniano será el método a partir de la -opción por los pobres‖, que sintetiza de este modo:

Con respecto al nivel reflexivo (teológico y filosófico) un aporte importante es el nuevo método que parte desde los pobres (a la luz, respectivamente, de la revelación y de la comprensión racional de la dignidad humana), y desde la opción por y con los pobres y la correspondiente praxis de liberación. Dicho método se caracteriza, además, por utilizar la mediación intrínseca de las ciencias humanas y sociales, tanto analíticas como hermenéuticas; y exige también el diálogo crítico de la ciencia (humana y social, filosófica, teológica) con la auténtica sabiduría del pueblo y con sus símbolos. Tal metodología posibilita asimismo la inculturación tanto del pensamiento (filosófico, teológico) universalmente válido, como también de la praxis liberadora, replanteándola desde una lógica de la gratuidad, que articula a ésta con la eficacia histórica (Scannone, 1993a: 102).

Destaca además los debates entre Dussel y los filósofos de la llamada Escuela de Francfort, Jürgen Habermas (1929) y Karl-Otto Apel (1922).

d. Cuarta etapa (1985-1993). Destacando la -opción por los pobres‖, es la versión de la

pastoral popular la hegemónica en la teología de la liberación, destacando sólo la participación de algunos teólogos con perspectiva marxista como Gustavo Gutiérrez⁴⁷. *Es decir, la “filosofía de la liberación” se queda sólo en el núcleo originario de Scannone, Dussel y Ardiles.*

e. Quinta etapa (1993-2003). Esta etapa, según el estudio citado —Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación, presenta una nueva —situación social a partir de la caída del socialismo real, caracterizada por la globalización y la exclusión expresada en —desempleo estructural (siguiendo a Dussel su *Ética* de 1998). Por ello, la vigencia de la *liberación* —como *tema* de reflexión, como *actitud existencial y política* y como *práctica histórica, aún teórica*”.

Cabe indicar que considera —signos positivos de los tiempos la democracia (—aún la formall [i]), la —resistencia cultural manifestada en pluralismos éticos, políticos y religiosos, el lugar de la mujer en la vida pública, el surgimiento de comunidades nacionales en clave —Patria grande y la emergencia de la —sociedad civil con —glocalidad (acción local y pensamiento global).

De allí que los *nuevos desafíos de la filosofía de la liberación* estén presentes en las tareas de tipo ético-históricas. Esto es, que *persiste aún el momento ético de la actividad humana*. Aquí las tareas de la filosofía subsisten bajo lo que ubica como —interdisciplinariadad en tanto que le es imprescindible a ésta el diálogo con las ciencias para —situar su universalidad. *Por lo que la “filosofía de la liberación” es ya una forma de practicar una filosofía de la historia con fines críticos de la dominación y conceptualizar las situaciones para discernirlas, interpretarlas, comprenderlas e iluminar los caminos de su superación.*

47 Hay que considerar lo planteado por Guillermo Rosolino: “En Argentina florecía el llamado movimiento de <<Sacerdotes para el Tercer Mundo>>, y se desarrollaba la labor teológica y pastoral de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral). En ella, Lucio Gera daba un aporte original, que se concretará en el Documento de San Miguel (1969) —del Episcopado Argentino—, reinterpretao la pastoral popular en un sentido distinto al de Medellín. Surge de ese modo la llamada, por Joaquín Allende, <<escuela argentina>> de pastoral popular y re-bautizada por Juan Luis Segundo como <<teología del pueblo>>. La misma, sin descuidar la cuestión de los pobres planteada por la teología de la liberación, se desarrolló con un acento propio puesto en la cultura del pueblo” (Rosolino, 2004: 309) (Agradezco la mención de este punto a Guadalupe Estefanía Arenas Pacheco). Para una ampliación de este proceso, puede verse el planteamiento de Sebastián Politi, particularmente los capítulos titulados “El catolicismo y lo popular” y “La COEPAL y el Documento de San Miguel” en (Politi, 1992: 97-209) (Agradezco a Gustavo Cruz la obtención de la valiosa referencia).

Por ello, esta —opción por los pobres‖ y su —liberación humana integral‖ —porque se trata de la opción por lo humano ante la deshumanización de las mayorías‖. De ahí que

La filosofía aprende así de la alteridad de los pobres, aunque lo hace críticamente, tanto discerniendo la auténtica sabiduría de lo que no lo es, sino una introyección de la cultura dominante; como también expresando reflexivamente en concepto y articulando argumentativa y sistemáticamente lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se "siente" más que se reflexiona, y se articula narrativa o testimonialmente (Scannone, 2003: 169).

La filosofía —de la liberación‖ se mueve entonces en un —nuevo paradigma‖ de la *situacionalidad histórica y geocultural* y más allá del mero “giro lingüístico” frankfurtiano. En cuanto a las *mediaciones*, Scannone reafirma el método analéctico, cuyo aporte se presenta en: a) este paradigma de situacionalidad histórica y geocultural a su universalidad; b) la universalidad y radicalidad que sólo daría la filosofía que serían —encarnadas‖, situadas y concretizadas sólo mediante las demás ciencias en virtud de la —liberación integral‖⁴⁸.

Lo anterior le lleva a Scannone a pugnar por no dejar de negar la exclusión por una vía ética para plantear una —globalización alternativa‖ y *discernir y fomentar* la emergencia de la —sociedad civil‖ para institucionalizar su participación articulándola con la sociedad política.

- AUTOIMAGEN DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Puede apreciarse entonces el cariz eticista y populista persistente en el pensamiento de Scannone sobre y desde la filosofía de la liberación. Además, cabría cuestionar la noción de —interdisciplinal‖ que le asigna a su método analéctico de la filosofía, en tanto que esta última ocupa un lugar preponderante de universalidad y trascendencia, por lo cual

48 En 1971 Juan Carlos Scannone definió la *liberación integral* como “una liberación *efectiva* que alcance también al opresor, no basta la mediación del tercero [...]. Le es necesaria también la mediación activa del oprimido mismo. [...] La liberación integral es una utopía (o más bien escatología). Sin embargo no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica del <<ya, pero todavía no>>. Tiene sus hitos, sus impases, sus *kairoi*, sus saltos cualitativos, sus momentos históricos de realización significativa” (Scannone, 1972: 143, 147). Ver también (Scannone, 1971).

difícilmente sería interpelada la disciplina filosófica como sí lo serían las ciencias. Ello reafirma un populismo con una pretendida vía larga que se queda —a mitad de camino— en el diálogo entre las ciencias con la filosofía en un solo sentido.

Persiste también la lectura de —una sola filosofía de la liberación—. Esto se puede apreciar a partir de la división que hace de las etapas: la primera sería homogénea, mientras que en la segunda se mostraría una conflictividad y una pretendida —individualización— del —grupo [sic?] de Saltal (máxime que nunca nombra a sus integrantes y el lector tiene que acudir a otras fuentes para saberlo), por lo que las divisiones y conflictos no serían *originarios* ni por parte de los que —optan por el pueblo—. Asimismo, deja de lado toda expresión que no sea la cercana a la —opción por el pobre—, salvo el caso nombrado de Gustavo Gutiérrez de quien reconoce su postura marxista (pero, aclara, no es la única ni, para Scannone, la fundamental) y deja de lado el nombramiento del resto de los integrantes de estas filosofías, salvo algunos casos citados (como Cullen o Dussel). No caben ya los nombres de Horacio Cerutti, a quien nombró en un primer momento pero, sin explicación alguna, desapareció después del mapa. Menos sucedería con Arturo Andrés Roig, Manuel Ignacio Santos y José Severino Croatto (el resto de los integrantes del —grupo de Saltal), a quienes nunca nombra. No obstante, destaca la experiencia que vivió dentro de Argentina desde los años de la dictadura y, posterior a ello con la teología y filosofía inculturadas, así como el trabajo de Enrique Dussel como expresión por excelencia de estas filosofías. Por esto mismo, esta lectura *homogeneizante* puede ser ubicada también como una lectura *de la liberación integral*.

E. (¿AUTO?)IMAGEN SOTERIOLOGICA Y ACADÉMICA DE LA LIBERACIÓN⁴⁹

El filósofo Gustavo Ortiz, recientemente fallecido (octubre de 2014), dedicó en uno de sus últimos libros, *América Latina ¿Una modernidad diferente?*, un opúsculo titulado justamente —Filosofía de la liberación— (Ortiz, 2013: 346-349)⁵⁰. Éste, conjuntamente con

49 En mi estancia de investigación realizada en Córdoba, Argentina, gracias al auspicio del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM y del CONACYT, busqué en diferentes ocasiones, casi a mi llegada a Córdoba el 11 de agosto del 2014, encontrarme con el profesor Gustavo Ortiz. Desafortunadamente su trabajo y, después, su estado de salud hasta su lamentable deceso me impidieron concertar una cita con él. Sirva el presente apartado a manera de un pequeño y humilde homenaje.

50 Agradezco enormemente esta referencia a mi profesor Gustavo Roberto Cruz.

una ponencia dada veinte años atrás sobre —La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales‖ (Ortiz, 1995: 93-102), serán los escritos que a continuación consideraremos para su imagen dada de estas filosofías. Las mismas que permitirán abordar su postura respecto de ellas, si bien hay que tener en cuenta que el tema ha sido abordado por el filósofo cordobés desde hace ya más de tres décadas y que han merecido el siguiente balance de Horacio Cerutti⁵¹:

ha distinguido al menos dos posiciones cuando, a propósito del examen de la experiencia de los curas tercermundistas argentinos, señalaba la existencia del sector bonarense (populista) y de los <<curas del interior>> (más marcadamente marxista en sus formulaciones todavía incipientes). Ortiz utiliza todavía la modalidad de considerar en bloque a la <<filosofía de la liberación>> como populista, modalidad muy común en el sector crítico al denunciar a la <<filosofía de la liberación>> como tal y repudiarla (Cerutti, 2006a: 332).

Cabe indicar que, siguiendo a Cerutti, Ortiz se nucleó desde 1972 a las filosofías —de la liberación‖, motivo por el cual el mismo Horacio Cerutti lo ha considerado como parte de ellas ubicándolo en el —subsector problematizador‖ del —sector crítico del populismo‖ (aunque el mismo Ortiz ha aclarado que conoció a Cerutti hacia el 1976). Hay que decir, además, que los balances elaborados a continuación permitirán también hacer un contraste con la postura planteada por el mismo Ortiz desde la década de 1970.

Centrándonos en la lectura que elabora Ortiz en —La filosofía en Argentina‖, luego de abordar el proceso conocido —con categorías de Francisco Romero— como de —normalización académica‖ en que la filosofía se instituye, la —filosofía de la liberación‖ es ubicada por el filósofo en un contexto argentino y latinoamericano de entre 1955 y hasta fines de la década de 1960 (ocaso de los regímenes tildados como —populistas‖, la Revolución Cubana, el Concilio vaticano II, el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, etc.). Todos estos y otros precedentes contribuirían a un cuestionamiento de las filosofías consideradas académicas, mismas que son acusadas de vivir al margen de la realidad social (actitud academicista) (Ortiz, 1995).

51 Ver al respecto Gustavo Ortiz, “La ‘teoría’ de la dependencia, los cristianos radicalizados y el peronismo (apuntes para una discusión)”, *Pucará*, mím. I (Cuenca, enero de 1977), pp. 56-71.

Aquí se pueden destacar dos elementos: en su relación extra-académica y extra-filosófica, con otras producciones de saberes como las de la teología latinoamericana; y en su dimensión filosófica, tanto argentina como latinoamericana. A continuación procederemos a reconstruirlas brevemente para dar cuenta de la *imagen* que Ortiz presenta de estas filosofías —de la liberación

a. La dimensión extra-académica de la “filosofía de la liberación”. Ortiz afirmará que hay un —momento de crisis [axiológica] de sentido, que es cuando la fuerza del testimonio o de la palabra, iluminan en la oscuridad. En buena medida, eso parece haber ocurrido en América Latina, en los años 60 y 70, cuando una serie de hechos religiosos y políticos ponen al descubierto situaciones de injusticia y explotación (Ortiz, 2013: 347). Así, es que esta —crisis de sentido axiológica, en el seno de los creyentes católicos latinoamericanos, implicaría para Ortiz una secularización de los valores cristianos para dar sentido a su —praxis política. Esta noción de —praxis sería tomada en su raigambre aristotélica, cuya constitución política lleva en sí la noción del —bien común

Con lo anterior, hubo creyentes que desestimaron el solo compromiso religioso para la transformación de la realidad y se volcaron hacia la *praxis política* entendiéndola como —la realización necesaria del amor fraterno. Lo que conllevaría a su vez la *secularización* de los valores vía el marxismo, *principalmente de la fraternidad*, sin perder su sentido religioso en pos de convertirlos en —generadora de militancia política (tanto para creyentes como para no creyentes) (Ortiz, 2013: 347). De allí que afirmara en esas décadas —la racionalidad operante era la racionalidad teleológica o instrumental, formalmente consistente en una serie de procedimientos que permiten alcanzar un objetivo, maximizando aciertos y minimizando errores (Ortiz, 1995: 100).

En la Argentina de esos años se darían —dos orientaciones distintas entre sí: por un lado, la aproximación entre —la experiencia fraterna de comunidad llamada iglesia con la comunidad —de origen político llamada pueblo —de proveniencia peronista o justicialista. Con ello, la iglesia, como comunidad, se distingue del pueblo, —pero se comienza a ver al pueblo como una concreción histórica de la iglesia, en donde lo común, está dado por un ethos cultural compartido. Por otro lado, el otro acercamiento estará en la dimensión salvífica secularizada en el marxismo y la vocación universal y comunitaria de ambos

(marxismo y cristianismo). A continuación, Ortiz hace una aseveración que conviene retener en sus palabras:

No es extraño, entonces, que la filosofía de la liberación, nacida de una praxis religiosa, haya terminado teniendo estas dos vertientes, con entrecruzamientos y enredos inevitables. He tratado de delinear su topos hermenéutico y ontológico, que es semejante al de la teología de la liberación. Pero hay diferencias, entre ambas: el diseño más intelectual de ese topos, en el caso de la filosofía; el perfil fuertemente histórico (pensaban desde situaciones de pobreza), en el caso de la teología. Esas diferencias de moldeado inicial produjeron diferencias en las consecuencias (Ortíz, 2013: 348).

Lo anterior influiría enormemente en el II Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la Córdoba de 1971 [*sic*]. Así, la imputación del academicismo sería lanzada por el —grupo‖ de —fundadores‖ de esta —filosofía de la liberación‖. Grupo que —se mueve por la convicción de que no son criterios de procedimientos académicos los que legitiman el status cognoscitivo de la filosofía, sino su capacidad de generar una praxis transformadora de la realidad social‖, puesto que están impulsados —inicialmentel por la fe cristiana desde una perspectiva social de la filosofía (Ortíz, 1995: 98).

Con ello, en opinión de Ortiz, la —filosofía de la liberación‖ asumió rasgos del marxismo para la discusión político-ideológica y del marxismo en sus procedimientos académicos. Por ello, esta perspectiva filosófica —de la liberación‖ no se percataría que tal núcleo de la racionalidad europea a la que le atribuía, además, una vocación imperialista, era el mismo que se introduciría en sus análisis y comportamientos políticos (Ortíz, 1995: 100).

Lo anterior las llevaría a una —debilidad conceptual y metodológica‖ y una consecuente crisis, identificable ya desde mediados de la década de los setenta, debido al empleo de las categorías tomadas de las teorías de la dependencia o las de intercambio desigual como —herramientas ideológicas‖. Ellas generarían un —vaciamiento conceptual‖ asimilable al fracaso de las políticas de los modelos tomados de estas teorías (particularmente las del intercambio desigual). A su vez, la propia legitimación se dio a partir de producciones bibliográficas extra-académicas y su talante crítico que tenía en la disparidad de un —deber ser‖, al que encontraban ya presente en los procesos históricos, y

un –ser‖ distanciado de tal ideal (Ortíz, 2013: 348-349).

b. Dimensión filosófica argentina y latinoamericana de la “filosofía de la liberación”.

En este sentido, la —filosofía de la liberación‖, junto a las posturas de los debates en torno a la autenticidad de la filosofía de nuestra América de Augusto Salazar Bondy (en su *¿Existe una filosofía en nuestra América?* de 1968) y Leopoldo Zea (*La filosofía americana como filosofía sin más* de 1969) —que no se agotan en las obras citadas—, coinciden en que la autenticidad propia y su legitimidad proviene de la búsqueda del sentido de identidad —individual o social— que pueda extraerse de una interpretación o transformación crítica del mundo. Cuestión ausente de interés para la filosofía netamente académicas (—academicistas‖, quizá sería un término más adecuado pues ¿cuándo la —filosofía de la liberación‖ dejó de ser académica?) y, según caracteriza Ortiz, universalistas (Ortíz, 1995: 97-99).

Frente a tales posturas universalistas academicistas que afirman una filosofía auténtica como filosofía —sin más‖, se plantearían filosofías como la citada —filosofía de la liberación‖ caracterizada como —culturalista o histórica‖. Para Ortiz las discusiones entre ambas posturas serían una *reproducción* —con otros términos y en otro registro‖ de las filosofías del siglo XIX, debatidas en torno a la cuestión de la —racionalidad‖ entendida weberianamente y en tanto —característica que se predica de modos distintos de existir u de relacionarse con el mundo y con los otros‖ (Ortíz, 1995: 99).

En su artículo reciente, donde Ortiz pregunta —¿Existe un modo latinoamericano de hacer filosofía?‖, considera la cuestión de la legitimidad en tanto epistemológica y política como un modo *latinoamericano* de hacer filosofía (Ortíz, 2013). Por ende, la —filosofía de la liberación‖, en su periodo de 1971 a 1976, es vista con una —perspectiva culturalista de tipo crítico‖. Éstas identificarían la autenticidad o legitimidad filosófica en la tarea de la interpretación del —ethos cultural de los pueblos latinoamericanos‖, sea ejercida de forma in-mediata (ontológicamente hablando) o mediata (por las ciencias sociales, las cuales además, pondrían de manifiesto en su intervención las estructuras de dominación y violencia). En este punto, Ortiz destacaría el papel de la racionalidad, misma que estaría asimilada con la justicia y su tarea estribaría no en interpretar a las sociedades dependientes sino en postular —vías concretas de liberación‖.

- AUTOIMÁGEN DE LAS FILOSOFÍAS DE/PARA LA LIBERACIÓN

Podríamos consignar entonces que en los escritos antes aludidos de Gustavo Ortiz se percibe aquello que ya Cerutti afirmara desde 1977 y que citamos al inicio del apartado, es decir, que considera en bloque a la —filosofía de la liberación‖ en su sentido populista del término que Ortiz ubicara con el peronismo. Asimismo, cabe destacar los siguientes elementos caracterizadores de la —filosofía de la liberación‖ que elabora Gustavo Ortiz:

1. Un contexto de crisis axiológica de sentido sustentadora de una secularización de valores cristianos. Especialmente el valor de la fraternidad, el cual sustentaría una militancia política desde su relación con el marxismo para definirla como una praxis de liberación que, vía una racionalidad instrumental, permitiera incluir tanto a los creyentes como a los no creyentes.
2. En Argentina se daría en las décadas de 1960 y 1970 un acercamiento de la —comunidad‖ Iglesia (católica) con la —comunidad‖ pueblo (peronista). Acercamiento a partir de un —ethos cultural compartido‖ -según definición de la Iglesia- que los uniría, al tiempo que los diferenciaría entre sí. El —pueblo‖ sería la concreción histórica de la salvación cristiana, según el topos hermenéutico y ontológico de la Iglesia.
3. Ello permitiría entrecruzamientos y divergencias entre —la teología de la liberación‖ y una naciente —filosofía de la liberación‖: ambos parten de un lugar hermenéutico y ontológico común (el cristianismo) pero divergen en el —moldeado inicial‖ de ese topos (más intelectual para el caso de la filosofía, más histórico -desde el ámbito de la pobreza- para la teología).
4. Hay una sola —generación‖ de —filosofía de la liberación‖ (así como de —teología de la liberación‖) con un origen cristiano y tiene su presentación pública en el II Congreso Nacional de Filosofía de 1971. Se caracteriza por su vocación social que cuestiona el academicismo filosófico desde el ámbito cristiano del —ethos cultural‖ popular. En su origen hay elementos cristianos, gestados en esta crisis de sentido.
5. Este origen le permite una doble apertura dentro y fuera de la academia en virtud de una legitimidad asentada en la búsqueda del sentido de identidad –individual o social– para una interpretación o transformación crítica del mundo. Legitimidad que

pone en cuestión al modo filosófico —universalista‖ y le permitiría conectarse con la realidad desde esta racionalidad instrumental citada que busca —vías concretas de liberación‖.

6. Sin embargo, en el ejercicio mismo de una —filosofía de la liberación‖ se distinguen dos vías de proceder metodológico: una, in-mediata (ontológicamente hablando); otra, mediata (por las ciencias sociales, las cuales además, pondrían de manifiesto en su intervención las estructuras de dominación y violencia). *Es decir que, como lo habría distinguido ya también Juan Carlos Scannone, primero, y Horacio Cerutti después, habría dos formas de operar dentro de la llamada “filosofía de la liberación”. No obstante, se puede decir que para Ortiz ambas implicarían el enfoque “culturalista” del “ethos popular” cristiano por lo que se mantiene la consideración de un “suelo común” de esta “filosofía de la liberación” entendida como una y plural en su seno. Es decir, que tenemos en la perspectiva de Ortiz una consideración de “la filosofía de la liberación” como un movimiento plural y heterogéneo con un centro común cristiano*
7. Su —origen‖ mismo de esta —filosofía de la liberación‖ estaría tensada por la raigambre cristiana en clave —de liberación‖ y la filosófica en postura crítica al —universalismo‖ academicista.

CAPÍTULO 4.

PROYECCIONES HISTORIOGRÁFICAS

Concluimos así este recorrido por algunas de las principales lecturas sobre las filosofías de/para la liberación. Podemos constatar dos tendencias en las interpretaciones de los autores analizados, que podríamos consignar del siguiente modo:

- a) Una primera tendencia —quizá la más difundida— de *historización homogeneizadora*, considera a las filosofías para la liberación como —un movimiento filosófico— de único método y abordaje que, desde su origen argentino hasta la actualidad, ha estado protagonizada por un solo grupo —generacional— de filósofos y/o uno de sus integrantes, aunque se ha —extendido— hacia otros intelectuales no propiamente argentinos. Esta tendencia se caracteriza por un análisis que separa —lo filosófico— de lo —no filosófico—, esterilizando así la pluralidad de abordajes del filosofar liberador. En esta línea interpretativa ubicamos los trabajos producidos como *imágenes* con los de Noemí Solís Bello y su grupo de autores, así como las *autoimágenes* de Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Mario Casalla.
- b) Una segunda tendencia ha considerado a la —filosofía de la liberación— desde diversas tendencias metodológicas, políticas e ideológicas. Ubica a estas filosofías como parte de una historia del pensamiento de nuestra América y aborda la materialidad de sus ideas al dimensionar sus conexiones ideológicas y políticas en una conflictividad y realidad contingentes. Cabe, por eso mismo, tildarla como una *historización heterogeneizante*. Tiene, sin embargo, una forma de consideración doble: ya como un movimiento plural con distintas corrientes internas metodológicas, teóricas y epistemológicas; ya como una pluralidad de filosofías que tienen distinciones importantes en sus enfoques epistemológicos, políticos y metodológicos en pro de la liberación de nuestra América. En esta línea interpretativa ubicamos los trabajos de, en la primera postura, la *imagen* de Adriana Arpini y la *autoimagen* de Gustavo Ortíz, mientras en la segunda postura estaría representada por la *autoimagen* de Horacio Cerutti Guldberg.

En este punto cabe preguntar ¿cuál es la vigencia de la lectura ceruttiana sobre las filosofías de/para la liberación?, ¿cómo atender a las filosofías de la liberación? Con lo planteado hasta ahora, se puede decir que su vigencia es aún latente y de imprescindible valor. Asimismo, habrá que estudiar más a fondo los transcurso actuales de estas filosofías para atender tanto a su actualidad y vigencia, como también a profundizar en sus problemáticas, tópicos y alcances. Es decir, habrá que profundizar aún más en lo planteado por cada uno de los autores aquí estudiados y nombrados en virtud de una adecuada historización de sus ideas para la liberación de nuestra América y, como dijera un filósofo cordobés, —filosofar sin el amol.

Podemos decir, sin embargo, que las publicaciones conjuntas elaboradas en la Argentina de 1973 a 1975 dan cuenta de las filosofías —de la liberación‖ como un —movimiento‖ en el sentido Arpiniano del término, es decir, con diferencias teóricas, políticas y metodológicas marcadas. Sin embargo, con los exilios marcados (internos y externos) de varios de sus integrantes se han dado pautas para los diferentes desarrollos teóricos que se han profundizado en sus diferentes enfoques. Ello nos pone de frente la tarea, dados los debates y denuncias en torno a la autodefinición como —movimiento‖, de buscar otras nominaciones que sean más adecuadas a las de *una* —filosofía de la liberación‖ entendida hegemónicamente como *una* y *única*. En tal sentido, podremos hablar de filosofías de la liberación que, no siendo enunciadas como tales, sí conllevan a la liberación de nuestra América como una de sus tareas principales. Es por lo cual autores como Cerutti y Roig las han afirmado a todas y cada una de estas filosofías como *filosofías para la liberación* en cuyo suelo común se encuentra la dimensión académica y práctica del filosofar en pos de la ruptura de la dependencia de las situaciones de subdesarrollo existentes en la región.

Según se puede apreciar, las consideraciones respecto de los integrantes que tiene cada uno de los autores son diversas y en función de distintos criterios. Su constatación ayuda a dar cuenta de la forma de historización que cada uno de ellos presenta. Puntos de conflicto de interpretaciones se presentaron allí, lo mismo que en la cuestión del marxismo, del peronismo y la concepción misma de la filosofía y la liberación.

En este sentido, cabe retener el estudio de Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana* como una obra cuyas críticas repercutieron grandemente en autores como

Enrique Dussel, sin por ello dar pie a confrontaciones estériles, inexistentes. Así mismo, no es ni sería deseable reducir dichas críticas a meros —ataques‖ *ad hominem*, puesto que lo primordial tiene que ser el debate, la crítica y la autocrítica. Ello en virtud de un problema mayúsculo, que incluye y rebasa todas estas y otras disquisiciones: la liberación de la dominación y dependencia de nuestra América.

Recordamos entonces la pregunta que Horacio Cerutti hiciera al final de su conferencia reciente sobre el tema: —¿Se puede y es suficiente hablar de dependencia para caracterizar o diagnosticar la realidad presente de la región?‖. Cuestión que nos llama a continuar en un camino de crítica y autocrítica comprometida y responsable con nuestra América. Quizá convenga retener las reflexiones ofrecidas por la —Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur‖ (integrado por Óscar Pacheco, Carlos Asselborn y Gustavo Cruz, todos ellos filósofos radicados en Córdoba, Argentina) cuando indican, en un escrito reciente, que

¿Por qué sostener el concepto de liberación? El concepto de *liberación* posee ambigüedad y remite a mística, utopía, mesianismo proveniente de un tipo de cristianismo y su teología (la teología de la liberación). Por otra parte, liberación alude a procesos históricos-políticos impulsados desde diversas regiones de lo que se llamó Tercer Mundo. En su sentido político tiene una connotación tercermundista, pero también alude a diversos sujetos políticos: liberación nacional [...], liberación de la mujer, liberación negra, liberación india, etcétera (Cooperativa, 2014: 7-8).

Podemos constatar así que el trabajo de historización de las ideas tiene que ser ejercido no sólo individual sino también, y sobre todo, colectivamente. ¿Qué ganamos con esta lectura, por demás extensa, para un trabajo de la obra de Osvaldo Ardiles? Justamente dimensionar en sus términos históricos e historiográficos las construcciones teóricas de lo que se ha entendido y estudiado como —filosofía de la liberación‖ o —filosofías para la liberación‖, etc. Esto nos permitirá, a continuación, abordar críticamente las formas y modos en que ha sido ubicado el pensamiento ardilesiano en clave liberacionista (Segunda parte) para evaluar, por último, la postura y teorizaciones distintas elaboradas por nuestro filósofo que hiciera hacia los años 1971 a 1976 *como proyecto filosófico de la liberación* en el marco de estas filosofías y su momento argentino de constitución (Tercera parte).

II. SEGUNDA PARTE.

HACIA UNA HISTORIA DE LA IDEA DE FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE OSVALDO ARDILES

no debemos esperar la exposición de una filosofía sino la introducción a un determinado filosofar.

OSVALDO ARDILES, “Nietzsche a través de Jaspers” en *Amar la sabiduría, vol. 1*, e-book (2006: s. p.).

Un rasgo característico de las obras de los filósofos latinoamericanos consiste en el intento de superar la unilateralidad de las concepciones anteriores y de elaborar una visión íntegra del hombre como un todo material y espiritual, objeto de opresiones y sujeto, a la vez, de su propia liberación.

EDUARDO DEMENCHÓNOK, “Filosofía de la liberación/Filosofía universal” (2005: 396).

Las palabras de los epígrafes pueden muy bien considerarse propias para el pensamiento y obra de Osvaldo Ardiles Couderc. En efecto, la posibilidad de liberación humana frente a una situación de opresión como ámbito para la constitución del hombre como un todo íntegro socio-vital, político y cultural fue el tema, problema y motivo principal de la obra y vida del filósofo argentino Osvaldo Ardiles. Por lo que a continuación nos proponemos abordar tales elementos en esta segunda parte de la obra como expresión del modo de filosofar que llamaremos, de aquí en adelante, “ardilesiano”.

Asimismo, podremos ahondar más en lo ya explorado en el apartado anterior respecto de las ideas de las filosofías para la liberación para poder centrarnos en la *autoimagen* misma de Ardiles al respecto.

Para ello, será necesario explorar primeramente sobre la vida y obra de Osvaldo Ardiles. Tener en cuenta la biografía del autor nos permitirá desarrollar uno de nuestros intereses principales de la presente obra: elaborar una lectura de la obra de Osvaldo Ardiles, para lo cual es necesario profundizar en la idea misma de filosofía que el intelectual argentino configuró en sus escritos desde, por lo menos, finales de la década de 1960 hasta la primera década del siglo XXI.

De este modo, la pregunta que guiará nuestra reflexión se puede enunciar como sigue: ¿cuál es la idea misma de filosofía y de filosofía de la liberación que Ardiles

configuró? A partir de dicha pregunta plantearemos los objetivos de dar cuenta de su propia autoimagen de estas filosofías y las tareas y objetivos mismos de la filosofía en general para un pensamiento crítico, autocrítico y creativo.

Vale decir que lo que a continuación desarrollamos no pretende, ni mucho menos persigue, ser una lectura última y judicativa de la obra ardilesiana, sino que es elaborada con vistas a futuros desarrollos que nos permitan profundizar en su lectura a partir de los elementos aquí planteados y que, muy posiblemente, podrían ampliarse, profundizarse, o hasta cambiarse pero siempre en torno a una lectura crítica, abierta y con miras a la colaboración con el estudio del pensamiento en y desde nuestra América.

Con este apartado podemos entonces, propiamente, comenzar una *lectura* de la obra de Ardiles. De este modo, hemos organizado nuestra exposición bajo el título “Hacia una historia de la idea de la filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles”, examinada en tres momentos clave titulados “A. *Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento*”, que nos permitirá abordar la vida y obra de nuestro filósofo para así poder ensayar su “B. *Idea de filosofía: academia, ocio y liberación*” que nos permitirá evaluar, finalmente, su “C. *Filosofía de la liberación*”: *autoimagen y vocación autocrítica*” y establecer con tales puntos un panorama donde situar su *proyecto filosófico*.

Tales elementos nos permitirán, en la tercera y última parte de la presente obra, abordar nuestra lectura de su *proyecto filosófico de la liberación* de una forma crítica y de forma constructiva para dar cuenta del pensamiento gestado en nuestra América a través de un itinerario filosófico intelectual, como lo es el de Ardiles.

CAPÍTULO 1.

OSVALDO ARDILES Y LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN. ELEMENTOS PARA UNA UBICACIÓN DE SU PENSAMIENTO

El estudio de los filósofos en su biografía profunda, que es la única auténticamente biográfica, es la única forma de entrar a la intelección honda de *las filosofías* y, tras ellas, a la integración de *la filosofía*.

IGNACIO ELLACURÍA, “El despertar de la filosofía” en *Escritos Filosóficos, tomo I*, San Salvador, UCA Editores, 1996, p. 48.

A. PARA LA UBICACIÓN DE UN PENSADOR DE LA LIBERACIÓN

Si queremos abordar el pensamiento de nuestra América en una perspectiva del paradigma de la liberación, es menester abordar a uno de los filósofos más creativos que han tenido las llamadas “filosofías de la liberación” argentinas. Nos referimos a Osvaldo Ardiles (1942-2010), cuyas obras, editadas casi todas ellas en Córdoba (Argentina), dan muestra de un fecundo filosofar comprometido con los más necesitados de nuestra América desde la década de 1970.

Es cierto que no ha sido central su estudio dentro de estas filosofías, motivado, entre otros puntos quizás, por lo limitado de la circulación de su obra. Empero, ello no obsta para comenzar a reencontrarnos con un filosofar que podamos examinar en toda su profundidad y fecundidad. Un filosofar que planteaba ya elementos nodales de reflexión, como los de una estética de la liberación o una crítica de academicismos serviles y de colonialismos dependientes. Esto, muy al contrario de ponernos contra las cuerdas, nos pone en un sugerente camino que esperamos andar y estimular con el presente escrito.

Un camino, por cierto, ya iniciado por otros estudiosos. En tal sentido, el objetivo es explorar cómo ha sido leído el pensamiento de Osvaldo Ardiles en su producción escrita entre los años 1971 a 1975 como parte de las llamadas “filosofías de la liberación” argentinas de esos años. Mismos que son cruciales por dos razones al menos: primero, para Osvaldo Ardiles, pues es entonces cuando confecciona un sugerente programa de investigación que llevará a cabo, con vaivenes, y que será material para una de sus obras quizá mejor logradas: *Vigilia y utopía*, editada durante el exilio mexicano, en Guadalajara

hacia 1980; segundo, porque es el momento *constitutivo* en que se confeccionan las citadas “Filosofías de la liberación” en Argentina y, en tal sentido, es importante mirar tal momento también en sus particularidades del proceso a través de este pensador.

Para ello, será menester elaborar una breve semblanza bio-bibliográfica que nos permita ubicar al filósofo argentino, cuestión que, aunque somera, es importante tener en cuenta pues nos ayudará a dimensionar mejor la importancia y valor de estudiar su obra. Proseguiremos así consignando elementos centrales de algunos estudios decisivos que presentan estas *imágenes* del pensamiento ardilesiano. Esto nos permitirá, finalmente, constituir críticamente una ubicación más adecuada para futuros trabajos que impliquen desarrollar tópicos –como los mencionados líneas arriba, por ejemplo– a partir de, en torno a y desde su obra misma en relación con el pensamiento producido en la región.

B. UNA BREVE SEMBLANZA BIO-BIBLIOGRÁFICA DEL FILÓSOFO OSVALDO ÁRDILES

Oswaldo Ardiles fue un filósofo argentino nacido en Frías, Santiago del Estero (Argentina), el 23 de abril de 1942. Hijo de José A. Ardiles (Juez de Cámara) y Blanca Yolanda Couderc (obstetra). Vivió en Córdoba (Argentina) gran parte de su vida, sólo interrumpida por un exilio mexicano entre 1975 y 1983 debido a motivos de persecución ideológica-política de Estado (una purga de los “subversivos”) que duraría hasta 1983. Tempranamente egresó del cordobés Colegio Nacional de Monserrat. A los 15 años se matriculó en Derecho, carrera que dejaría a los 18 años para internarse en el “ocio filosófico” –en el sentido ardilesiano del término (Ardiles, 1969)–, pasión de vida cuyo ejercicio no abandonará nunca y producirá de forma muy creativa hasta el final de sus días.

Asimismo, en su juventud, según Ardiles hacia sus 17 años a fines de la década de 1950 (Asselborn et al., 2009: 312), colaboró junto a un grupo de laicos cordobeses para dialogar con el arzobispo de Córdoba, el “arzobispo Castellano”, sobre la existencia del Concilio y, luego de distintas respuestas negativas, con Primatesta como arzobispo de Córdoba “para ocupar el lugar que el Concilio no tenía en Córdoba” y así se “abrió las puertas de la Iglesia cordobesa y aquí aparece, por intermedio de Juan XXIII, Angelelli. Así se fue dando la renovación conciliar en Córdoba a comienzos de los años 60” (Ardiles, en Asselborn et al., 2009: 312-313). De acuerdo con José Antonio Torres Brizuela (2010), se desempeñó como profesor del Seminario Mayor de Córdoba y presidió el Movimiento

Ecuménico Cristiano (MEC).

Podemos ver entonces el fuerte influjo que el Concilio Vaticano II tuvo en Ardiles. Cabe indicar, además, que el mismo se gestó en un momento álgido de ebullición cristiana y juventud comprometida. Gustavo Morello evoca muy bien el panorama del Concilio y su repercusión argentina:

Este encuentro [del Concilio en Medellín, Colombia hacia 1968] no se limitó a intentar la aplicación del Concilio a la realidad continental, sino que significó el reconocimiento de la situación continental y el compromiso con el proceso de liberación. [...] La *opción preferencial por los pobres*, la crítica a la violencia institucionalizada, la opción por la paz basada en la justicia, y el sentido bíblico de la irrupción liberadora de Dios, constituyeron los aportes de la iglesia latinoamericana al catolicismo universal.

[...] En varios sectores de las vanguardias sociales [de Argentina] había cristianos. Entre 1962 y 1963 se realizaron los primeros encuentros entre estos militantes. El objetivo era relacionar entre sí a los cristianos que estaban convencidos de la necesidad de un cambio social para que, sin abandonar sus diferentes participaciones políticas, tuvieran igual mística y visión. En el encuentro de noviembre de 1963 el tema fue el cambio de estructuras y la discusión de un programa revolucionario. En general los cristianos criticaban el sistema capitalista. [...]

Hacia 1960 aparece la Juventud Universitaria Católica; en 1963, surgen los grupos *social cristianos*; la Democracia Cristiana se relaciona con el peronismo proscrito; se organiza el grupo de “Economía Humana”; muchos cristianos comienzan a militar en movimientos de izquierda. Algunos sacerdotes se implican directamente en el “plan de lucha” que la CGT lanza en 1964. La adhesión de los universitarios a este conflicto marca una alianza entre obreros y estudiantes que tendrá su hito histórico en el *Cordobazo* (Morello, 2003: 95, 100-101).

Podríamos decir entonces que Ardiles fue un cristiano filósofo, más que filósofo cristiano. Iniciaría su labor docente hacia 1965 por concurso en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba como Ayudante alumno en Historia Medieval, además de colaborar en diversas revistas especializadas de filosofía, principalmente en Córdoba (Ardiles, 2002c: 129). En 1969, a los 27 años, la misma universidad publica su libro *Ingreso a la filosofía*, empleado por Ardiles para sus clases en la Escuela Superior de Comercio “Manuel Belgrano” (Ardiles, 1969) y que reeditaría en dos ocasiones (Ardiles, 1978, 1987a). En su libro, además y como veremos más adelante, se notan varios elementos de los referidos por Morello propios del Concilio Vaticano II.

En 1968 pasó unos meses para perfeccionar los estudios en Estados Unidos con una beca, por parte de la Universidad Nacional de Córdoba, por tener uno de los mejores promedios de la universidad. Se titula en el mismo año en Filosofía y ganó al año siguiente dos becas del Gobierno Federal de Alemania: la primera, por concurso de antecedentes para “realizar dos cursos de perfeccionamiento en la lengua alemana, en el Goethe Institut de Lüneburg, Alemania Federal” (Ardiles, 1987c: 6); la segunda, de estudios de posgrado. Estudió así entre 1969 y 1971 en la Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main, con el tema *El pensamiento dialéctico-marxiano en el joven Herbert Marcuse* bajo la dirección de Jürgen Habermas. Por la situación política de la Argentina de 1971, Ardiles decidió no renovar la beca, retornando a su país en el mismo año de 1971 (Ardiles, 2002c: 130-134).

Fue uno de los fundadores de las llamadas “Filosofías de la liberación”, gestadas en la Argentina del primer quinquenio de la década de 1970 al calor de la urgencia comprometida del pensamiento en toda nuestra América y el llamado “Tercer Mundo”, agrupándose originalmente (según versión del mismo Ardiles) con otros autores representativos como Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009: 318-319). Incursionó en dichas filosofías dentro de obras colectivas como *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973: 7-26), *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975: 9-32) y el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (1975: 5-15), además de sus posteriores escritos elaborados hasta el final de su vida. Ha sido considerado por Horacio Cerutti Guldberg (otro integrante de estas filosofías y quizá el más estudioso de las mismas, como veremos) “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010: 87).

Filósofo de la crisis o de la intemperie –como él mismo solía considerarse–, en 1975 es cesanteado de la Universidad de Comahue (Neuquén, Argentina) por parte de la llamada “misión Ivanissevich” y la Triple-A (Alianza Anticomunista Argentina) del gobierno de Isabel Martínez de Perón, encargada de purgar de “infiltrados” y “subversivos” las universidades argentinas. Al año siguiente, el 30 de abril de 1976, sería igualmente cesanteado de la docencia en la Universidad Nacional de Córdoba por una denuncia de la misma institución como “elemento disociador” (Ardiles, 2002c: 127-136). Situación que durará hasta 1985, siendo reconocida en noviembre de 2014 por la misma institución en un

homenaje-reconocimiento a todos los profesores con actividades interrumpidas entre 1974 y 1983 (*Reconocimiento...*, 2014).

Si el proceso dictatorial militar argentino puso un punto aparte en los procesos liberacionistas políticos e intelectuales iniciados tiempo atrás, esto no minó el aliento de filósofos como Ardiles. Así, se exilia en México manteniendo una vida intelectual y académica igualmente fecunda, con lo cual, como ha destacado Gabriel Vargas Lozano (2007: 130-131), de alguna forma colabora con la construcción de una filosofía latinoamericanista en México desde la perspectiva filosófica “de la liberación”¹. En ese tiempo, confeccionará algunos artículos que incluirá en su obra (1976a, 1976b, 1978b, 1981) y escritos como *La descripción fenomenológica* (1977, 1987c) y *Vigilia y utopía* (1980, Universidad de Guadalajara; reeditada después en Córdoba, 1989). Asimismo, se desempeñó como investigador y profesor universitario en el Distrito Federal (Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM), el Estado de México (Universidad Autónoma del Estado de México, UAEM), Chiapas (Centro de Investigaciones Ecológicas del Sureste, CIES) y Guadalajara (Universidad de Guadalajara) (Ardiles, 1987b, 2002c: 137-141).

Retornó a Córdoba, Argentina en 1983 bajo el signo del exilio (tanto el externo como el interno, mantenido sobre todo en las universidades). Su producción intelectual fue igualmente gestada y fecunda dentro y (sobre todo) fuera de la academia cordobesa de entonces. Inició sus actividades académicas universitarias en 1985, previo paso por el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) de Córdoba, como profesor titular de Ética en la Escuela de Servicio Social de la Universidad Nacional de Córdoba (Ardiles, 2002c: 135-136; Ardiles, 1987b: 4).

Así cuenta su propia experiencia en uno de los muchos pasajes que se pueden citar de lo que el propio Ardiles ha expresado en un interesante escrito titulado “Polvo de estrellas” (escrito posiblemente entre 1984 y 1988 o 1989) y que consideramos importante recuperar íntegramente en líneas del propio autor:

1 En este punto, y siguiendo las fuentes citadas, se equivoca Enrique Dussel al afirmar que Ardiles se quedó en Argentina durante la dictadura (Dussel, 2005: 376, 385 nota 19). Inclusive el mismo Ardiles en *El exilio de la razón* (del que Dussel cita) afirma que los trabajos que contiene “fueron redactados en el curso de un largo exilio político, desarrollado dentro y fuera de la Argentina. Otro, porque los temas tratados, sus perspectivas e implicaciones estuvieron exiliados de la vida institucional argentina, en forma ininterrumpida, desde la misión Ivanisevitch [en 1975] hasta la consolidación de la democracia en la década de los ochenta [1983/4]” (Ardiles, 1989a: 9).

Desde el momento en que nos educaron los jesuitas, nos admitieron en el Monserrat, nos toleraron en la Facultad de Derecho, nos iniciaron en Filosofía y nos perfeccionaron en el Imperio, esperaron otra cosa de nosotros. Nosotros, en cambio, usamos su griego para escudriñar la astucia del *logos*, el latín para desenmascarar el orden natural curialesco, el francés para dar claridad al proyecto opresor, el alemán para seguir las aventuras de la dialéctica y el inglés para ver de qué están hechas las camisas de Taiwán. Para todo eso aprendimos a leer. Así descubrimos que la “gente como uno” no es la gente común., a todos los desposeídos y desposeídos que en el mundo son. Al principio, quisieron “recuperarme”; luego, perderme. Me quitaron todo lo que pudieron: honra, bienes, trabajo, residencia, familia, etc. El precio de la traición es terrible. El testimonio se llama *martyrion*. Los poderosos son como la mafia: ubicuos y memoriosos. No se sale muy fácilmente de la “cosa nostra”, de “nuestra clase”. Al bocón se le corta la lengua. El testimonio es traición; y ambos (testimonio y traición) responden a un, para nosotros, irrenunciable imperativo ético-político. ¿Cómo callar ante lo abominable; cómo robustecer la injusticia con el discurso-evasión; cómo doblegarse ante lo irracional; y seguir llamándose hombre? (Ardiles, 1989b: 283).

Lo cual denota no sólo la crítica a la opresión sino también el compromiso asumido con la gente en situación de dominación y la dimensión importante que le daba a su trabajo intelectual para combatir dicha opresión. Por ello, sus escritos, siempre críticos de academicismos serviles y asépticos, fueron hechos de forma comprometida con los más necesitados. En la revista mendocina *Alternativa Latinoamericana*, publicó el prólogo de su libro *El desarraigo de la razón* que sería reeditado hasta el 2002 (Ardiles, 2002b), así como su colaboración en la edición del número 4 (Ardiles, 1986).

Según cuenta el mismo Ardiles (2002c: 136), fue víctima de un fraude editorial con sus obras, motivo posible por el cual fundó en la Córdoba de la década de 1980 su editorial *Sils-María*, eco del nitzscheano lugar de “soledad creativa, refugio benigno, resistencia vital en la reflexión y la sabiduría” en un sentido anti-academicista (Ardiles, 1989b: 415). Su objetivo era político pues buscaba la “investigación y difusión de temas proscritos, cuestiones intempestivas y problemáticas sospechosas, pertenecientes todos al *exilio de la razón*” (Ardiles, 2006 I: 18). Fue un proyecto gestado con el objetivo de reeditar y editar gran parte de sus obras, prácticamente desconocidas tanto en México como en Argentina (fruto, quizá, de las limitantes económicas tenidas entonces para llevar a cabo su proyecto editorial y su escasa circulación en algunas librerías de Córdoba). En ellas aportó, con gran lucidez y calidad crítica, reflexiones desde una filosofía de la liberación en torno a tópicos como la filosofía y sus fuentes socio-culturales, la cultura y su situación de dependencia, la

academia y la educación, la crisis personal y generacional, la -llamada por él mismo- “historia sacrificial” y el sentido político en general del quehacer intelectual en tiempos de crisis y exilio, entre otros temas.

Entre los títulos reeditados en *Ediciones Sils-María* destacan obras tanto impresas como virtuales, estas últimas elaboradas en los últimos años de su vida y mostrando también una versatilidad en la comunicación de la filosofía (tema, también para él, muy importante). Estas son, en ediciones impresas, las de *Descripción fenomenológica* (1977, 1987c), *Ingreso en la filosofía* (1969, 1978, 1987a), *Vigilia y utopía* (1980, 1989b) que contiene escritos elaborados en Argentina y México entre 1971 y 1976, *El exilio de la razón* (1988, 2002a), *El desarraigo de la razón* (2002b) y *Socrática presentación de la Filosofía de la liberación* (2002c). Elaboró también ediciones digitales como son *Amar la sabiduría 1* y *Amar la sabiduría 2* (2006).

Fue también compilador y presentador de *Montaje temático de la obra de Bertolt Brecht* (1990), elaborada junto al filólogo y literato alemán Wolfgang Vogt (1945). Su última incursión en una obra académica se dio en el marco de un diccionario enciclopédico de filosofía latinoamericana, donde abordó el tema de la “Racionalidad” (Ardiles, 2005: 891-905), que ensaya la relación de la filosofía eurocéntrica con las filosofías de la liberación. Osvaldo Ardiles murió el 8 de junio del 2010, a la edad de 68 años en su casa de Córdoba, acompañado de su familia y amigos más cercanos.

C. EN LAS FILOSOFÍAS “DE” LA LIBERACIÓN

Nos centraremos (y como ya anticipamos al comienzo del presente escrito), en el quinquenio argentino de 1971 a 1975. Años que fueron álgidos, políticamente hablando, y fundamentales para el proceso de gestación de las llamadas “Filosofías de la liberación”. Analizaremos a continuación su proceso de constitución del término.

Si bien, como hemos visto, es cierto que podemos rastrear la construcción de lo que será la “Filosofía de la liberación” desde 1970, con las Primeras Jornadas Académicas de San Miguel (bajo el tema de “Pensamiento argentino”), será en 1971 el año en que se construyan más claramente estas filosofías, pues es entonces que se da tanto el II Congreso Nacional de Filosofía (el I Congreso data de 1949) así como las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (con el tema de la “Liberación latinoamericana”). Siendo

además, en dicho Congreso donde, a juicio de Horacio Cerutti, se presentaron varios de los filósofos de la liberación con un discurso que tenía al “pueblo” como centro de sus planteamientos².

Así se iría conformando teóricamente una “Filosofía de la liberación”. Pero este término parece condensarse hasta 1973, como hemos dicho antes, con la aparición del primer libro colectivo (único de todos estos filósofos) titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. La obra es un producto de profesores universitarios y producido desde las universidades mismas. El “manifiesto” de estos filósofos, escrito por Enrique Dussel, y los “Puntos de referencia de una generación filosófica” apuntaban hacia un trabajo de conjunto, homogéneo y con un enfoque antihistoricista del “pueblo pobre oprimido” como sujeto principal sobre el que se filosofaba en tanto “exterioridad” dominada (“Tercer mundo” y, especialmente, América Latina) alterno a la “totalidad” dominadora (región Nord-atlántica) (Arpini, 2010). Sin embargo, como bien lo apunta Adriana Arpini (2010), su manifiesto plantea una posición casi totalitaria en América Latina al afirmar que “Filosofía de la liberación entre nosotros es la única [sic.] *filosofía latinoamericana* posible, que es lo mismo que decir que es la **única filosofía posible entre nosotros**” (Varios autores, 1973). Lo cual opacará las divergencias presentes en dicho libro, al tiempo que denotará su antihistoricismo y que Horacio Cerutti, como veremos, ha caracterizado en un “sector populista” (enfoque del manifiesto y el programa de la “filosofía de la liberación”) y un “sector crítico del populismo” (conformado *a posteriori* de los planteamientos populistas “de la liberación”) (Cerutti, 2006, 2008: 169-1943).

De ahí que, siguiendo a Cerutti, sea factible y más viable, en virtud de los alcances y difusiones internacionales que tendrán algunos de estos filósofos por el exilio (Horacio Cerutti mismo, Arturo Andrés Roig, Alberto Parisí, Enrique Dussel y Osvaldo Ardiles son algunos de ellos), hablar de estas filosofías como *filosofías para* (que colaboran con el proceso de) *la liberación de nuestra América*.

2 Las actas de las Jornadas Académicas de San Miguel fueron editadas en *Stromata* (1970, 1972). Por otro lado, el título de la publicación del *II Congreso Nacional de Filosofía* (1973) tiene el subtítulo de “Actas”, no obstante, está acompañado de una nota firmada por Alberto Caturelli (Secretario Ejecutivo) y Emilio Sosa López (Secretario de Publicaciones). A la letra, afirman que “Aquí se incluyen los trabajos que por su importancia, significación y rigor responden a los temas de sus Sesiones Plenarias (vol. 1) y Simposios (vol. 2)” (*II Congreso Nacional de Filosofía*, 1973). Por ende, se trata más de una selección de las Actas que, propiamente, de las Actas en sí del congreso.

Ahora bien, en las filosofías de la liberación populistas (siguiendo lo planteado por Cerutti), si bien convergen una serie de nombres, quizá los más representativos sean los de Juan Carlos Scannone (1931) –quien presuntamente se “separaría” de estas filosofías en 1976, cuestión que no analizaremos aquí pero no deberemos perder de vista– y Enrique Dussel (1934), quizá más conocido como un “filósofo de la liberación”.

Oswaldo Ardiles, empero, parece tener más bien un lugar periférico en la difusión de su pensamiento por la región motivado, quizá, por la escasa difusión de su obra en Argentina después de 1976, en un momento poco propicio políticamente y a pesar de sus aportes a partir de la introducción de la llamada “Escuela de Frankfurt” en estas filosofías. Todos ellos se expresaron filosófico-teológicamente a partir de la categoría “exterioridad”, tomada (en gran parte) del pensamiento de Emmanuel Levinás (1906-1995), para afirmar la cuestión del “Otro como otro” en tanto “pueblo pobre oprimido” de esta región (en relación con nociones teológicas de la liberación desde la pastoral popular³) y la ética como filosofía primera para acercarse a dicho “pueblo”. Así, ubicaron a todo pensador que esté en Europa y al norte de América Latina en una “Totalidad”. Es decir, geopolitizaban el discurso levinasiano para releerlo “desde” América Latina.

3 Cerutti, como se ahondará más adelante, agrupó a Oswaldo Ardiles, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone en un “subsector analéctico” del “sector populista” en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006b: 330 y ss.), cuya “opción por los pobres” implica una metodología y “sujeto del filosofar” (Cerutti, 2006b: 372-388, 400-401, 410-426). En ella puede leerse también un trasfondo teológico de la pastoral popular, entendida como teología de la liberación en tanto que se comprende al “pobre” desde una perspectiva histórico-cultural y la distingue de un análisis “marxista”, como ha destacado Juan Carlos Scannone al caracterizarla como “Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos” desde la “Teología de la liberación” (Scannone, 1987 [1982]: 61-66). Queremos indicar que los tres autores referidos comparten, además de un horizonte cristiano y una influencia del Concilio Vaticano II (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2005: esp. 31-43), esta caracterización del “pueblo”, aunque es Ardiles quien más se distancia en sus consideraciones respecto del marxismo, como veremos más adelante (ver *supra* el subapartado sobre “dialéctica estructural del ser histórico-social” en el apartado “Desde el ser histórico-social”). Por otro lado, cabe indicar dos cuestiones: una, que la asimilación de la “teología del pueblo” como teología de la liberación ha sido identificada por el mismo Lucio Gera (Politi, 1992: 299-304), Scannone (como vimos), Gustavo Gutiérrez y Karl Lehman, así como discutida “tanto [por] propugnadores como [por] críticos de ésta” (Scannone, 1997: 38; González, 2005: 73-124); y dos, que no hay asimilación sin más entre estos filósofos (Scannone, Dussel y Ardiles) con una teología de la liberación (y particularmente de la pastoral popular), ni se quiere sugerir tampoco mucho menos que las teologías de la liberación influyeron *linealmente* en las filosofías de la liberación –como ha destacado, entre otros, Cerutti mismo (Cerutti, 2006b: 186-252). Sin embargo, sólo el caso explícito de Scannone tiene implicaciones directas con esta teología de la liberación en su vertiente de la pastoral popular (pues ha sido considerado continuador de dicha perspectiva teológica en una “segunda generación”, después de Lucio Gera) (González, 2005: 125-135), si bien el mismo Scannone se ha relacionado junto a Enrique Dussel, entre otros, como parte de los desarrolladores de la “problemática filosófica conexas con la teología de la liberación” en una “segunda generación” de ésta (Scannone, 1987 [1982]: 66-67).

Por lo anterior, cabe preguntar ¿cómo ha sido leído el pensamiento de Osvaldo Ardiles en estas filosofías?, ¿qué elementos destacan de él, cómo y por qué?, ¿qué aportes realizan estas imágenes para avanzar en el estudio de la obra de Ardiles?

D. PARA UBICAR SU PENSAMIENTO⁴

La filosofía de Osvaldo Ardiles no ha sido considerada en varios de los estudios referidos, especial pero no únicamente, a las filosofías de la liberación, ya sea en el ámbito latinoamericano en general⁵ o el argentino en particular⁶. Es en pocos de ellos donde se menciona el pensamiento de Osvaldo Ardiles y están referidos, sobre todo aunque no especialmente, a una ubicación histórica de las filosofías “de la liberación”. Todos ellos apuntan su importancia en cuanto a sus reflexiones sobre la Escuela de Frankfurt para cultivar una versión filosófica de la liberación. Por tal motivo, analizaremos tales textos para destacar sus *imágenes elaboradas* sobre el pensamiento de Ardiles. Ello permitirá dimensionar sus convergencias y divergencias en torno a las posibilidades para una lectura crítica de su obra.

a. Un “populista analéctico” autocrítico⁷. Debemos el estudio más completo que hay sobre estas filosofías a Horacio Cerutti Guldberg, uno de sus integrantes más representativos. En su tesis de doctorado, defendida en 1977 y publicada en 1983 (Cerutti,

4 Esta serie de imágenes que se retoman de Ardiles implican un trabajo necesario sobre las imágenes mismas de las filosofías para la liberación que den cuenta de sus límites, alcances y tareas. Para ello, remitimos a nuestro estudio “Historia de las ideas sobre las filosofías para la liberación. Un acercamiento a su historiografía” (Lima, 2013).

5 Hay obras que sólo citan a Ardiles entre los “fundadores” de las filosofías de la liberación. Ejemplo de ello, a modo indicativo y mencionando la bibliografía más actual, está por ejemplo en Pablo Guadarrama (2001: 285-308), Carlos Alberto Casalli (2009: 230-232), Carlos Beorlegui (2004: 660-802) y Eduardo Devés Valdés (2003: 181-189). Es interesante la recepción que ha tenido “la filosofía de la liberación” fuera del continente americano, como lo muestran las obras de Eduardo Demenchonok (1990) y Nikolaus Werz (1995), de quien Gustavo Cruz (2009) elabora pertinentes críticas. Por otro lado, David Sánchez Rubio (1999) recupera a Ardiles como un filósofo “marxista” siguiendo lo planteado por “la escuela cubana”, que ubica con Pablo Guadarrama González (no obstante, al menos en la obra citada de Guadarrama no se atiende a dicha caracterización).

6 Por ejemplo, en las obras elaboradas por Alberto Caturelli (1971, 1981, 1994, 2001), quien fuera maestro de Ardiles durante sus estudios de licenciatura. Igualmente las obras de Hugo Edgardo Biagini (1989) y Francisco Leocata (2004).

7 Nos hemos ocupado de los estudios que Cerutti ha elaborado sobre estas filosofías desde 1976 hasta el 2011 en (Lima, 2014).

2006a)⁸, afirma, desde una historia materialista de las ideas, que el término “filosofía de la liberación” emerge en 1973 con su primer libro colectivo, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973). Libro en el que se fueron diferenciando claramente dos sectores: el sector populista antihistoricista (desde una “vía corta” metodológica, según consignara Paul Ricoeur) y el sector crítico del populismo (desde una “vía larga” metodológica).

Por ello, no puede hablarse de *una sola* ni de *un movimiento o generación* filosófica “de la liberación”, sino más bien de *filosofías de la liberación universitariamente producidas*. Incluso un año después, en 1984, afirmará la ya citada y necesaria ubicación de estas filosofías como *filosofías para la liberación* en virtud de su fecundo crecimiento y colaboración con el proceso de liberación de nuestra América (Cerutti, 1984, 2008: 165-193). Ubicación que, consideramos, es adecuada dada la pluralidad de versiones existentes y posiciones políticas sobre estas producciones intelectuales.

Es en esta, su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, que Cerutti primeramente ubica a Ardiles, junto a Juan Carlos Scannone (1931) y Enrique Dussel (1934), como un filósofo “populista de la ambigüedad abstracta” o del “subsector analéctico” del “sector populista”. Ellos, junto al “subsector ontologicista”, cultivaron una idea de la filosofía (fundamentalista ontologizante, originalista⁹ e idealista antihistoricista), del sujeto del filosofar (pueblo) y de su dimensión ideológica (antimarxista y peronista).

Centrándonos en el “subsector *analéctico*”, donde estaría Ardiles, éste se caracterizó, entre otros puntos y siguiendo a Cerutti, por su autoimagen eticista (en tanto filosofía primera) que partía del esquema levinasiano de totalidad ontológica (o Mismidad)- exterioridad metafísica (u Otro dis-tinto) y donde el acercamiento entre ambos se daría mediante la alusión bíblica del “cara-a-cara” desde la *mirada* del filósofo (dentro de la Totalidad) hacia el *rostro* del Otro dis-tinto (en la Exterioridad). Esto sería leído desde un esquema dialéctico hegeliano (opresor/oprimido) y con límites geopolíticos, pues mientras la totalidad sería “nordatlántica” y dominadora cerrada, la exterioridad sería América

8 Puede verse una versión más sintética elaborada por Horacio Cerutti en su estudio “Filosofías para la liberación”, incluido en su obra *Doscientos años del pensamiento filosófico nuestroamericano* (2011a: 79-104). Así como también nuestra valoración de esta particular lectura en (Lima, 2013).

9 Esta es una caracterización no enunciada de este modo por Cerutti, sin embargo, los rasgos que apunta de este subsector analéctico convergen en afirmarse a sí mismas como “original” y “primera”, dado que son las únicas que hablan “desde” la exterioridad ontológica (lo popular).

Latina y resto del llamado “Tercer mundo” en tanto dominada abierta; para analizar entonces la realidad “latinoamericana” y dar cuenta de su liberación se emplearía un método contrapuesto a la dialéctica (método de la “Totalidad”) propio para la Exterioridad: la “analéctica” en el sentido de “más allá” de la “totalidad nordatlántica” hacia la “exterioridad” y que perfila hacia un “infinito” (Dios).

En este marco, Cerutti destaca que Ardiles tuvo el mérito de apuntar la necesaria “mediación” socio-política en la relación del “cara-a-cara” entre el filósofo y ese “Otro” de la Exterioridad para poder dar cuenta de la especificidad político-cultural de los sectores oprimidos (la llamada Exterioridad) y dar así un sólido abordaje de esta “opción” (vía las teologías de la liberación de la pastoral popular¹⁰) por estos sectores en tanto “pueblo pobre oprimido” (Cerutti, 2006: 348). Aquí cabe consignar la influencia que tiene esta lectura de Ardiles, quien afirma que “la filosofía es constitutivamente política” por “denota[r] la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973: 11), misma que presenta interesantes ecos en el dimensionamiento ceruttiano de la filosofía como “filosofía política nuestroamericana” (Cerutti, 1975: 55 y ss., 2011b). Además, el filósofo mendocino destaca su carácter autocrítico “complementario” de esta imagen eticista, propia de estos filósofos analécticos, cuando en una ponencia de 1975 cuestiona tres elementos sustanciales a esta postura: uno, la concepción etapista del proceso de liberación desde lo nacional a lo social, cuya íntima relación sería concientizada por los filósofos “de la liberación” –siguiendo a Ardiles– desde 1973 por el curso de los acontecimientos políticos en Argentina (mientras, para Dussel (1983: 48-56) por ejemplo, sería con la “misión Ivanissevich” de 1975 que sucedería esto); dos, la formulación de una “nueva racionalidad” “no sistemática”, posibilitada por dicha concientización de la liberación social y nacional, que reivindique el “Pueblo-Nación” como Exterioridad en contra de la “lógica de la dominación” con el Imperio como Totalidad ¹¹ ; y tres, que ello ponga en cuestión la dialéctica (en tanto método con perspectiva “desde adelante, desde dentro y desde la mismidad” –palabras de Ardiles– en la “totalidad totalizante y totalizada”) por medio de la analéctica (crítica “desde atrás, desde dentro y desde la novedad” –palabras de Ardiles–) para abordar esta especificidad político-

10 Respecto de esta calificación, ver la nota 3.

11 Cfr. al respecto, el escrito de Osvaldo Ardiles (2005).

cultural de los sectores oprimidos, ubicándola a su vez en la literatura latinoamericana que muestre la “expropiación” de los elementos de la vieja racionalidad y formular así una “ruptura teórica” con el “pensar nordatlántico”.

Se trata entonces, para Cerutti, de un Osvaldo Ardiles, “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010: 87), analéctico y antihistoricista que afirmaba un carácter autocrítico. Asimismo, planteó la necesidad de abordar la relación “cara-a-cara” mediatamente y en pos de la especificidad político-cultural de los oprimidos de la “Exterioridad latinoamericana” en su proceso de liberación. Este *balance heterogeneizante del pensamiento ardilesiano como una “filosofía para la liberación”* será retomado por otra historiadora de las ideas (caso de Adriana Arpini) pero no será tenido en cuenta, como veremos, por otros autores y será solo analizado en virtud de su populismo (caso de Dussel) o su lectura de la “Escuela de Frankfurt” (caso de Dussel, así como de otros varios autores) en un claro tono *homogeneizante* de estas filosofías. Veamos.

b. Un filosofar orgánico popular y político decisional. La filósofa e historiadora de las ideas Adriana María Arpini (1952) ha elaborado estudios en torno a las filosofías de la liberación que muestran la dimensión política de la filosofía de la liberación argentina desde una contextualización del “surgimiento” de la llamada “filosofía de la liberación” ubicada por ella como “filosofía latinoamericana de la liberación”. Nos centraremos en tres de sus estudios: “La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*” (Arpini, 2007), “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación” (Arpini, 2010) y “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación” (Arpini, 2013) como son los del modo de filosofar entre nosotros, su método y la construcción de la propia genealogía de pensamiento. En ellos, la autora analiza, de Osvaldo Ardiles, dos escritos titulados “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica” (publicada en la citada obra colectiva de 1973 *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*) (Ardiles, 1973) y “Líneas básicas para un filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas” (publicado en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* de 1975)

(Ardiles, 1975b)¹². Cabe consignar, para entrar en materia, unas breves –pero necesarias– líneas en torno a su lectura de la “filosofía latinoamericana de la liberación”.

En apretada síntesis, podemos decir que su lectura implica una dimensión política del quehacer filosófico, siguiendo a su maestro Arturo Andrés Roig, y una dimensión social y transformadora de las ideas, siguiendo además también al filósofo transterrado José Gaos. Así, afirma dos elementos que persistirán a lo largo de su lectura de la “filosofía latinoamericana de la liberación”, previa consideración como un “movimiento” (noción tan discutida por Cerutti y el “sector crítico del populismo”, según vimos): una, que no es un movimiento argentino sino latinoamericano y enmarcada en un contexto mundial; y dos, que la palabra “liberación” fue genéricamente entendida como crítica a las situaciones de dependencia experimentadas en América Latina, pero las diferencias vendrían en la forma de llevar a cabo dicho objetivo y tendrían distintos ejes diferenciadores. Por lo que “no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento. Antes bien, desde sus orígenes presentó importantes diferencias que alentaron un rico debate interno [...] El debate estuvo atravesado por motivaciones y praxis teóricas diversas, vinculadas a la militancia política y/o académica, distintas maneras de llevar adelante la crítica del presente y la construcción del futuro” (Arpini, 2010: 127). Esto último, aunado a la lectura que Cerutti elaboró al dimensionar en el peronismo un elemento nodal de diferenciación interna, mas no la única, que plantearía distintos enfoques en estas filosofías.

Una forma distintiva y destacable de la lectura que hace Arpini es el dimensionamiento no sólo argentino y latinoamericano, sino también mundial que hace de la contextualización que da sustento a “la filosofía latinoamericana de la liberación”. Afirma que “nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos” con un sentido despolitizador (Arpini, 2013: 2)

Por ello, “se trata de la relación entre filosofía y política para la construcción de la nación, en términos de liberación y en el contexto de América Latina”, por lo que “no constituye una novedad –en términos absolutos– en la historia de las ideas latinoamericanas

12 En nuestra entrevista con esta filósofa, durante el *VII Congreso Interamericano* en Mendoza el 12 de noviembre del 2014, la doctora Arpini suscribió las tesis arriba referidas en torno a su lectura de las filosofías de la liberación, así como su desconocimiento de la obra de Ardiles con excepción de los artículos citados que se encuentran en los libros colectivos.

[...pues] es posible rastrear su genealogía, incluyendo momentos de continuidad y ruptura, por lo menos desde el siglo XV [...aunque sí es] una etapa cualitativamente nueva de la filosofía latinoamericana” por la dimensión política mencionada en su autoconcepción y contexto de época vivido (Arpini, 2010: 126, 145; Arpini, 2013).

Podemos abordar entonces la lectura que Arpini elabora de los escritos elaborados por Ardiles. Ubicándolo dentro de un grupo de filósofos que buscaron delinear un “nuevo estilo de filosofar” (junto a Horacio Cerutti y Enrique Dussel) hacia 1975, afirma que sus reflexiones acentúan la oposición y/o contradicción entre categorías que surgen del análisis filosófico y político de la realidad, pues

Para Ardiles, la ruptura de la dependencia requiere un filosofar orgánicamente popular que permita exponer los fundamentos del Proyecto Nacional de Liberación. La dicotomía opresor – oprimido se expresa filosóficamente en la oposición entre la filosofía academicista europea y la filosofía latinoamericana de liberación, cuyos sujetos son respectivamente la razón imperial y las masas populares. Frente a estos pares contradictorios sólo cabe optar. Parece no haber una salida superadora de la contradicción, sino una decisión por la cual uno de los opuestos se sobrepone frente al otro, en sentido inverso, aunque estructuralmente semejante, al que se otorgó en el siglo XIX a la dicotomía “civilización – barbarie” (Arpini, 2010: 139).

Además, tal dicotomización tiene, para Arpini, una genealogía de los términos a través de la acentuación de la descripción fenomenológica e interpretación de la situación de dominación. Por ende, la filósofa destaca el *carácter orgánicamente popular y decisional de la filosofía de Osvaldo Ardiles* que “postula un proyecto –deseo– de liberación” cuyo efecto de “clausura discursiva” induce a optar por uno de los dos términos de la dicotomía y cuya genealogía tiene el fin de “legitimar la opción deseada”.

Cabe entonces considerar las lecturas de la filósofa mendocina como parte de una *visión heterogeneizante de las filosofías para la liberación*. Ello en virtud de su historización de las distintas formas y modos de producir y ejercer un proyecto filosófico de liberación de la región.

c. Ontología comprometida con la militancia popular. Enrique Dussel, uno de los integrantes más reconocidos de las filosofías para la liberación, ha escrito algunos estudios que presentan su interpretación sobre la historia de estas filosofías, a las que concibe como

“un movimiento” generacional. Es particularmente en dos de ellos que consigna su imagen sobre la filosofía de Osvaldo Ardiles, al tiempo que confirman el tratamiento que hará reiteradamente de estas filosofías –de corte principalmente populista en este caso– como una generación.

En el primero de ellos, escrito en 1982, donde responde a críticas y cuestionamientos a su filosofía de la liberación, afirmó que

En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores –excepto quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado en la escuela de Frankfurt– (Dussel, 1983: 93)¹³.

Curiosamente, es Ardiles, además del mismo Dussel, el único interpelado en todo el escrito, por lo que no queda claro quienes estarían en qué lado de la jugada aunque si sugiere que si no se es populista, se es de derecha. Además, acepta –y cabe retener como una hipótesis de trabajo, que fuera igualmente planteada por Horacio Cerutti (2006)– la influencia del “populismo peronista” respecto de las interpretaciones hechas sobre el pensamiento de Marx, punto que después negará el mismo Dussel (1984: 55-96) en otro escrito.

De hecho, en un estudio más reciente (aparecido en Estados Unidos) sobre la filosofía latinoamericana del siglo XX, al referirse a estas filosofías, afirmará:

Algunos, tal como Osvaldo Ardiles en los setentas, quienes pertenecieron a la *corriente ontológica latinoamericanista* desarrollaron esta filosofía [de la liberación] con una conciencia política, de un análisis de la realidad continental como fue practicada por la naciente ciencia social crítica latinoamericana (pienso aquí en Fals Borda, *Sociología de la liberación*, publicado en 1969), e hicieron surgir un compromiso militante con los grupos populares en acción contra las dictaduras militares (Dussel, 2003: 32)¹⁴.

13 Cursivas en el original.

14 Traducción propia.

Podemos ver entonces que, en la primera cita, Osvaldo Ardiles es destacado como un conocedor de la llamada “Escuela de Frankfurt” sin ser marxista y con un rol no específico de alguna de las líneas que integrarían a las filosofías de la liberación (de “derecha” o del “populismo”). En la última, Ardiles aparece como un filósofo ontológico militante anti-dictatorial y pro-popular (debido, quizá, a la historicidad política Argentina de esos años¹⁵). Ontología que no caracteriza el mismo Dussel, sino que la supone a lo largo de su escrito.

Para Dussel, se trata entonces de un Osvaldo Ardiles *militante y estudioso del marxismo y la “Escuela de Frankfurt” desde un enfoque ontológico, comprometido con el pueblo y contra la dominación dictatorial argentina.*

d. Un filósofo descolonizador “de la liberación”. Un conjunto de autores elaboraron un reciente estudio sobre las filosofías para la liberación que titularon “La filosofía de la liberación” (2009: 399-417), *imagen de estas filosofías* que ya hemos analizado en el capítulo previo correspondiente. En el marco de una “etapa originaria (1969-1973)” de estas filosofías, se reseña el trabajo de Osvaldo Ardiles “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en América indoibérica”. Allí, afirman que Ardiles:

desde un *punto de partida indígena* contra la visión hegeliana de la historia universal, se refiere a <<la estructura de la conciencia colonizada>> por la modernidad europea, articulando la reflexión filosófica *estricta* (aprendida en sus estudios en *Alemania*), con hechos de la historia y de la filosofía latinoamericana y su literatura (citando entre otros a E. Galeano). Es ya una *narrativa filosófica en claro dominio epistemológico descolonizador* –introdujo en el *grupo* la necesidad de estudiar la Escuela de Frankfurt (Solís Bello *et al.*, 2009: 403).

Lo anterior pone de manifiesto su tesis sobre estas filosofías como *un sólo movimiento* producto de *un grupo* de filósofos, con lo cual desvirtúa la historicidad de estas

15 Dussel aclara en nota a pie que se refiere a las “dictaduras militares de la dependencia” en tanto “rupturas históricas”, que se iniciaron con la de Brasil en 1964 y la Argentina de 1966, mismas que tuvieron “efectos filosóficos” de exilio. Además, en el caso histórico específicamente argentino, la experiencia de los golpes de Estado militares (si bien no con el carácter desarrollista de la de 1966) se inician en la década de 1930. De hecho, 1975 es un año que Dussel considera básico no sólo por la “misión Ivanissevich” de persecución universitaria cuasinazista que, durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón, lo obliga a exiliarse a México.

filosofías que sólo desarrollan “por etapas” de crecimiento y criterios geopolíticos externalistas. Aquí llaman la atención los siguientes puntos:

1. el pretendido “punto de partida indígena” anti-hegeliano por el tema de la conciencia (colonizadora en el caso hegeliano, colonizada), que se haría desde una reflexión filosófica “estricta” (sólo producida, paradójicamente [!], en un centro geopolítico como Alemania). Y es que el “anti” implicaría una contra-ideología hegeliana que se afirma en tanto inversión de términos, siendo también el “punto de partida” más bien una forma de interpretar la supuesta y prístina visión de “el indígena”, visión que se mantiene en una dimensión hegelina (anti o pro) quiérase o no.
2. una conexión casi forzada de las reflexiones de Ardiles *como si* fueran producto descolonizador. No es lugar aquí para explicar cabalmente todo, más consignemos ante todo que la llamada “descolonización” no tendría más de dos décadas y que, si las reflexiones de Ardiles fueran en ese sentido, no habría motivos históricamente dados por el cual llamarlo así. Ello implicaría una lectura *a fortiori* del citado estudio ardilesiano como “de la descolonización”.

e. Un filósofo liberacionista no academicista. El profesor ruso Eduardo Demenchónok ha elaborado estudios referentes a la filosofía latinoamericana con un especial énfasis en las filosofías “de la liberación”. Dos son los que abordan el tema: el primero es su libro *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias* y particularmente el capítulo “La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación”, que fuera publicado en Colombia hacia 1990 (Demenchónok, 1990: 127-177¹⁶); el segundo es un artículo titulado “Filosofía de la liberación/Filosofía universal” para la obra colectiva *Pensamiento crítico latinoamericano* (Demenchónok, 2005: 389-398).

En ambos textos se puede constatar que su perspectiva toma a la “filosofía de la liberación” como un producto filosófico “latinoamericanista” que es crítica de su realidad y situación histórica y social. Empero, uno de los últimos párrafos de su libro nos permite

16 Debo la obtención del valioso material a Norma Rodríguez, colega y amiga que conocí durante mi estancia en Córdoba, en el segundo semestre del año 2014.

atender a la forma univocista y *homogeneizante* con que la entiende, no sin críticas pertinentes que hacen eco de las establecidas por Cerutti (2006), al afirmar que:

Los filósofos latinoamericanos subrayan el papel del pueblo como sujeto de la creación histórico-cultural, como protagonista del drama histórico de la liberación. Más el propio concepto de “pueblo” se interpreta de un modo muy difuso (identificándolo con los “pobres” y los sectores marginados), con frecuencia se lo contraponen al concepto de “clase”. En realidad, precisamente la comprensión de la estructura clasista de la sociedad, la relación entre clases, sus intereses y objetivos, permite determinar de un modo histórico concreto la composición del pueblo: de las clases y capas que, en virtud de su posición social, son capaces de hacer transformaciones progresistas en la sociedad (Demenchónok, 1990: 176).

Vemos aquí como centra su atención Demenchónok en lo que Cerutti ubicara como el “sector populista” de estas filosofías, que ya hemos caracterizado, e inclusive la considera un “movimiento”. Más tarde, en su estudio más reciente sobre el tema, titulado “Filosofía de la liberación/Filosofía universal” (Demenchónok, 2005: 389-398), el profesor retoma fragmentos de su obra antes citada y los compagina con nuevas lecturas elaboradas al respecto para afirmar que se destacaron como explícitamente definidas por su problemática e intencionalidad y su entendimiento de que para los pueblos oprimidos el punto de apoyo lo constituye su experiencia social y cultural. Con ello, configuran su modo de construcción de “la tendencia principal de la filosofía contemporánea: un giro hacia el hombre y la cultura” que se denota en el “renacimiento de la metafísica, la reorientación antropológica y ética, el retorno del sujeto a la filosofía, el énfasis en la libertad de la personalidad y los derechos humanos” (Demenchónok, 2005: 397).

No obstante lo anterior, Demenchónok hará énfasis en la particularidad de los abordajes de algunos filósofos, como Enrique Dussel, Arturo Roig y Osvaldo Ardiles. Cuestión que pone en la mesa su reconocimiento de distinciones y abordajes particulares dentro de estas filosofías.

Es de este último autor del que hace la siguiente afirmación, particularmente a partir de su obra *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política* (Ardiles, 1989a). En ella afirma, citando *in extenso*, que

O. Ardiles distingue un doble sentido de la liberación: el primero, es liberar al quehacer filosófico institucionalmente enclaustrado de la dependencia cultural, que lo condena a la inautenticidad; el segundo, articularse orgánicamente con la praxis liberadora del pueblo oprimido. Critica al “logos euro-occidental encubridor”, explicado fenomenológicamente por Heidegger. Acepta las tesis de Marcuse sobre el poder radical y liberador del arte, pero le da un sentido más amplio en su filosofía de la cultura. Ardiles, siguiendo a P. Freire, subraya el papel de la filosofía en la concientización liberadora. Polemiza tanto con los teóricos que reducen el problema de la liberación a las relaciones interpersonales, como con los que se limitan a la transformación de las estructuras. Según Ardiles, es necesario lograr un nuevo registro teórico, basado en el análisis científico de las condiciones internas del ser social (Demenchónok, 2005: 396).

Las anteriores afirmaciones ponen especial atención en las especificidades del discurso ardilesiano pues, como veremos a partir del siguiente capítulo, las afirmaciones hechas por el profesor ruso nos servirán como una lectura imprescindible en el abordaje mismo del proyecto filosófico ardilesiano. En tal sentido, vale la pena destacar la distinción que hace de la obra de Herbert Marcuse para el caso de la cultura y, sobre todo, del arte y la estética, la doble tarea de la liberación (académica y popular), el papel conscientizador de la filosofía y la teorización cuya novedad es asentada en el análisis científico de las condiciones internas de este ser social.

Por ello, para Eduardo Demenchónok se trata de un Ardiles filósofo de la liberación que dimensiona una diversidad de tareas para la liberación de la región latinoamericana, donde el análisis histórico, científico, cultural y hasta artístico tienen cabida con base en las obras de pensadores como Herbert Marcuse y Paulo Freire y un enfoque ontológico. Elementos que dimensionan la “tendencia principal de la filosofía contemporánea” consistente en una vuelta al sujeto y su cultura (en realidad nunca ausentes del filosofar nuestroamericanista como tal). *Se trata entonces de Ardiles como un filósofo liberacionista no academicista.*

Con estos puntos planteados, podremos dar paso a un primer balance que permita tener una visión sobre estas imágenes de Ardiles.

E. BALANCES Y AVANCES EN TORNO A LAS IMÁGENES DE ARDILES

Hemos visto cinco planteamientos que dan *imágenes* sobre el pensamiento de Osvaldo Ardiles. En general, y como anticipamos en el primer apartado del presente estudio, los escritos de Ardiles empleadas por cada una de estas *imágenes* dan fehaciente cuenta de que sus escritos producidos en las obras colectivas tuvieron una mayor repercusión que las que posteriormente el mismo Ardiles confeccionaría desde Guadalajara (México) y Córdoba (Argentina).

Distinguimos dos tendencias en las formas de leer la filosofía de Osvaldo Ardiles en el marco de las filosofías de la liberación: una, la denominada por nosotros como *dialéctica y heterogeneizante del filosofar* y que es llevada a cabo por Horacio Cerutti y Adriana Arpini, dos historiadores de las ideas que, desde sus perspectivas, destacan cada uno por su parte la noción de “liberación” (entendida como lucha contra la dependencia) y la pluralidad de posiciones y perspectivas dentro de las *filosofías de la liberación*. Si bien, encontramos ya desde 1976 los debates de Cerutti a la noción de “movimiento” para ubicar homológamente *una sola* “filosofía de la liberación”, Arpini mantiene esta noción abordándola, no obstante, en un sentido internamente variado en las formas de llevar a cabo dicha tarea de “liberación”. No obstante, consideramos adecuado el sentido que Arpini da a las filosofías de la liberación como un “movimiento” plural que, en su momento “originario” gestado en la Argentina de 1970 a 1975, nucleó a varios filósofos en pos de la liberación de nuestra América (situación que cambiaría drásticamente con el exilio político –externo e interno– de varios de ellos).

Por otro lado, encontramos en las lecturas llevadas a cabo, primero, por Enrique Dussel y, segundo, por los autores del artículo colectivo, una lectura *homogeneizante* de las filosofías de la liberación. En ellas hay una consideración homogénea del término de “movimiento” para caracterizar a estas filosofías y un “crecimiento” en términos etapistas que dejan de lado el contexto argentino en que fueron producidas, lo que implica la desvinculación de los elementos contextuales internacionales que abordan. Son consideradas como “una filosofía de la liberación” sin manifestaciones distintas entre sí, cuestión que impide apreciar los aportes establecidos por Ardiles dentro de ellas. Además, al no caracterizar la clasificación que establecen para su pensamiento (ya como “ontólogo”, ya como “descolonizador”), *deshistorizan* la ubicación de su pensamiento. Ello implica la

imposibilidad de abordar críticamente el resto de la obra del filósofo cordobés.

Especial es el caso del profesor Demenchnok, quien parece seguir esta línea homogeneizante para caracterizar a las filosofías de la liberación sólo hasta cierto punto, pues da cuenta de ciertos elementos críticos hechos a los abordajes que Cerutti tildara como “populistas”. No obstante, el abordaje en su último escrito respecto de las trayectorias, aportes y especificidades de filósofos como Dussel, Roig y Ardiles permiten atender a las distinciones y hasta contradicciones existentes en cada construcción filosófica de la liberación. Elemento que permite, a su vez, destacar varios puntos importantes que están presentes en la obra de cada pensador, como lo es para el caso de Ardiles mismo.

Con todo, los estudios coinciden en, al menos, tres puntos:

1. sus afirmaciones sobre los aportes de Ardiles al introducir el estudio de la “Escuela de Frankfurt” y, con él, de una visión alternativa al marxismo soviético en estas filosofías para la liberación (lo que no implicaría, necesariamente, que sea antimarxista),
2. su postura crítica frente al colonialismo estructural y las dictaduras “dependentistas”,
3. su postura militante filo-popular, con claras posturas peronistas (previa distinción necesaria al tipo de peronismo aludido), en tanto exterioridad ética o meta-física latinoamericana (como el “más allá” de la totalidad nordatlántica) de influencia teológico-filosófica (levinasiana principalmente).

El énfasis puesto en la *historicidad* de las nociones filosóficas “de la liberación” es un elemento de importante consideración a tener en cuenta para una lectura más fecunda de la obra de Osvaldo Ardiles en su producción intelectual. Por ello, el enfoque ofrecido por la tendencia que hemos denominado *heterogeneizante dialéctica del filosofar*, ubicando allí a Cerutti y a Arpini, así como las caracterizaciones de, sobre todo, Demenchnok y, en menor medida, Dussel, podría permitir un abordaje historiográfico de la obra de Ardiles que dé cuenta de su fecundidad. Esto en virtud de su historización que estos autores elaboran del tema en general y de Ardiles en particular. Ello no implica *per se* que se deban extender sin más sus tesis, sino que tienen que ser retomadas con un sentido crítico en relación con las obras mismas de nuestro autor para un abordaje crítico y creativo.

F. HACIA UNA RE-LECTURA DE LA OBRA ARDILESIANA
EN LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Podemos afirmar entonces, con base en lo anterior, que si bien la filosofía liberacionista de Osvaldo Ardiles gestada entre 1971 y 1975 puede ser ubicada en una vertiente populista (como hace Cerutti) o destacando su programación de un “nuevo estilo de filosofar latinoamericano” (Adriana Arpini) y “no academicista” (Demenchónok), no se queda solamente producida en un momento “originario” de estas filosofías (como hacen Noemí Solís y los otros autores) ni es una postura netamente ontológica (como afirma Dussel).

Por otro lado, quedan pendientes algunas cuestiones como las siguientes: ¿a qué peronismo (o peronismos) refería Ardiles y a cuál sus estudiosos?, ¿es un populismo acrítico el de Ardiles al hablar de “pueblo” y de un “filosofar orgánico” con éste?, ¿la distancia tomada por Ardiles del marxismo soviético implica necesariamente un “anti” marxismo? Esto, aunado a sus planteamientos sobre la “exterioridad” y el “pueblo” como sujeto del filosofar, compartidos con el (ceruttiano) “subsector analéctico” del “sector populista”, nos llevan a preguntarnos si ¿hablaríamos entonces de dos formas de analéctica en esos años -1971 a 1975- (una anti marxista y otra crítica de la ortodoxia marxista)? Las puertas parecen abrirse por senderos que quizá parecían ya transitados.

Todos estos planteamientos, y otros que aún no hemos tocado, serán abordados a continuación, a partir de un examen de la idea de filosofía de Ardiles y su autoimagen de las filosofías de la liberación.

Lo anterior deja el camino abierto para futuros desarrollos y debates que apuntan hacia una posible –y seguramente sugerente– relectura de estas filosofías para la liberación. Esperamos, con ello, que se susciten las más variadas reflexiones en pos de las llamadas filosofías para la liberación, analizadas aquí en torno a uno de sus filósofos quizá más interesantes y creativos.

CAPÍTULO 2.

IDEA DE FILOSOFÍA: ACADEMIA, OCIO Y LIBERACIÓN

¿Cuál debe ser la actitud de un filósofo que se considere propugnador de la liberación latinoamericana? [...] si desea que sus ideas fructifiquen tiene que trascender las fronteras de la subjetividad, no sencillamente plasmándose en libros y manifiestos –a los cuales, por supuesto, no hay que renunciar, pero sin convertirlos en único objetivo de su actividad– sino contribuyendo con su ejemplo personal a una praxis social y política consecuente que le dignifique ante sus seguidores.

PABLO GUADARRAMA, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano* (2001: 299).

Corresponde, a continuación, abordar una de las *autoimágenes* (en el sentido ceruttiano del término) o perspectivas de los protagonistas sobre estas filosofías de la liberación desde una historia materialista de las ideas.

Se trata de una de las, seguramente, más (auto)críticas y brillantemente construidas y planteadas. Es además una *autoimagen* que coincide, en varios puntos nodales, con las críticas elaboradas por Horacio Cerutti en lo que él ubicó como el “sector populista” de estas filosofías (Cerutti, 2006a: 302 y ss.)¹. Curiosamente, siguiendo la clasificación ceruttiana, el autor que abordaremos a continuación habría formado parte de este “sector” dentro del “subsector analéctico”, junto a Enrique Dussel (1934) y Juan Carlos Scannone (1931), y sería considerado –años después– por el mismo Cerutti “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación” (Cerutti, 2010: 87): nos referimos a Osvaldo Ardiles Couderc (1942-2010). El presente estudio nos permitirá continuar también nuestras reflexiones sobre este, para nosotros también, imprescindible autor como hemos visto (Lima, 2015d).

Por ello, para poder establecer la *autoimagen* de “filosofía de la liberación” que construyó Ardiles, es preciso ahondar primero (de modo muy sintético) en la *idea misma de “filosofía”* con la que fue construyendo un discurso propio *previo a y dentro de* estas

1 Asimismo remito a mi estudio sobre Cerutti en (Lima, 2013a). La coincidencia aquí sugerida da pautas para un trabajo de mayor extensión que podremos continuar en otra ocasión, además que supera los objetivos del presente trabajo.

filosofías. Lo cual nos permitirá, después, profundizar en la definición que tiene la expresión “filosofía de la liberación” para nuestro filósofo. Es decir, su *autoimagen* propiamente. Será de imprescindible consideración entonces lo ya planteado por Horacio Cerutti sin, como él mismo lo plantea, “reiterarlo” sino más bien para ampliar profundizadamente la mirada de tan agudo pensador como lo fue Ardiles (Cerutti, 2006a: 436-472). Ello nos permitirá hacer un breve, pero necesario, balance y reflexiones finales que nos permitan dimensionar alcances y pautas en este filosofar ardilesiano para la ulterior lectura de conjunto que haremos de su *proyecto filosófico de la liberación*.

A. DE LA FILOSOFÍA: DIMENSIÓN ACADÉMICA Y SENTIDO DEL OCIO

En uno de sus primeros estudios publicado hacia 1966 donde indagó sobre los “Orígenes, fundamento y función de la Universidad” (Ardiles, 1966), Osvaldo Ardiles elabora un temprano abordaje de su idea de filosofía que irá construyendo con el tiempo.

En el citado artículo ubicó a la filosofía en su producción europea medieval de *ancilla teologiae* y, junto a las “Artes Liberales”, sería “incorporada” en tanto “aspecto que podemos llamar <<laico>> o profano” como una forma de relación y asimilación de la cultura greco-latina dentro de la cultura cristiana.

En este contexto Ardiles distinguió a las “Artes Libres” como aquellas con un fin intrínseco (o “finalístico”), afirmando con el pensador alemán Josef Pieper (1904-1997) que darán sentido pleno a la concepción medieval de la Universidad y de la “libertad académica”². Ello muestra, para Ardiles, una relación intrínseca entre Academia, Universidad y Filosofía, pues

hay continuidad histórica entre nuestras universidades y la primitiva Academia platónica, de la que toma su nota esencial: lo <<académico>>. [...] Lo <<académico>> constituye un concepto vital para la noción y existencia de la Universidad [...ya que] <<Académico>> quiere decir filosófico; formación académica es lo mismo que formación filosófica [...] ¿Qué quiere decir *filosófico*? Un examen que los griegos llamaron *theoría*. Ser movido por la verdad y no por otra cosa [...] Por eso el término 'universidad' [...designa hasta la Edad Media] el conjunto de personas –maestros y discípulos– que participan

2 Osvaldo Ardiles cita la obra de Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, (traducido por A. Pérez Masegosa, Manuel Salcedo, L. García Ortega y Ramón Cercós, editado en Madrid por Ediciones Rialp en 1962).

en la enseñanza que se da en ellas (Ardiles, 1966: 110, 114)³.

La profesionalización, por su parte, es un “elemento no académico a las universidades modernas que ya tenían también las medievales” y, no obstante ello, “*la misma formación profesional –en tanto auténtica Universidad– debe ser académica, determinando completamente el carácter de la formación profesional en cuanto tal*” (Ardiles, 1966: 112)⁴. Por lo que, podemos afirmar, *la filosofía es entendida por Ardiles como un conocimiento teórico (en sentido cultural greco-latino) de carácter académico (no necesariamente profesional) y por eso mismo ocioso en tanto “libre” y finalista en su actividad (como filosofar).*

Posteriormente ensayará una ampliación y profundización de esta idea hacia 1969 con su primer libro, titulado *Ingreso a la filosofía* (cuyas reediciones seguramente muestran a su vez la constatación de sus concepciones) (Ardiles, 1969a)⁵. Es una obra escrita y firmada en el mes de Julio de ese año en Lüneburg, Alemania (durante una estancia doctoral). Procederemos a reseñarla, para los fines establecidos a continuación, centrándonos en la noción de “filosofía” que presenta.

En dicha obra, por demás amplia y didácticamente construida⁶, Ardiles presenta un “ingreso en” como un “hacerse cargo de” que implica *formar* a los estudiantes (y no *informarlos meramente*) en la “filosofía [occidental] como un modo de vida, una actitud existencial digna de ser vivida sea cual fuere la orientación que el estudiante elegirá en el futuro” (Ardiles, 1969a: II). De este modo, la “exposición filológico-existencial de la filosofía” se convierte en el método asumido para cumplir con tales objetivos a partir de tres partes o “Unidades Didácticas” con un *sentido dialógico*, “un diálogo ininterrumpido

3 Cursivas en el original.

4 Cursivas en el original.

5 Agradezco a Paulina Antacli la obtención del valioso material. Como hemos mencionado en el apartado previo, Osvaldo Ardiles, en posteriores ediciones se presenta únicamente la primera parte del libro, con algunos agregados y modificaciones, titulada “¿Qué es filosofía?”, motivo del subtítulo: *Ingreso en la filosofía. ¿Qué es la filosofía?*, (Ardiles, 1978a) (agradezco a Juan Carlos Stauber la obtención y referencia del material); y también re-editado con el mismo título en la propia editorial de Ardiles: Ediciones Sils-María (Ardiles, 1987a).

6 Pues fue elaborada para alumnos de nivel secundario pre-universitario) para la materia de Filosofía en la Escuela Superior de Comercio “Manuel Belgrano”, de la Universidad Nacional de Córdoba (institución que anota Ardiles en la portada del libro como editora). Según me comentaron varios colegas durante mi estancia en Córdoba (entre julio y diciembre del 2014), en Argentina, a diferencia de México, el nivel “secundario” incluye tanto el nivel de “secundaria” en México (posterior a la primaria) como el nivel de bachillerato, pre-universitario. Es este último nivel para el que fue escrita *Ingreso a la filosofía*.

con nuestros alumnos y nuestros amigos, con nosotros mismos y con Dios” (Ardiles, 1969a: IV-V). Esta última cita permite a su vez inferir el cariz cristiano del autor, quien se formaría en la licenciatura con el filósofo tomista Alberto Caturelli (1927)⁷.

El libro es dividido, como dijimos, en tres apartados: la primera, titulado “¿Qué es filosofía?”, sugiere ya los fines planteados; el segundo busca “Los grados del conocimiento” o *status* noético; finalmente, la tercera parte ahondará sobre un “Análisis histórico-especulativo de la filosofía” y sus “grandes problemas” en el ámbito europeo y asiático con tono helenocéntrico (siguiendo aquí a Nietzsche⁸) atendiendo que “la historia de la filosofía no es sino la historia del pensamiento” puesto que “el pensamiento es lo más cercano al hombre, lo más inmediato, porque es él mismo en el acto de su dignidad” (de allí el sentido existencial que da a su método de exposición) (Ardiles, 1969a: 76, 82)⁹. La cual organiza a partir de distintos *principios de la realidad*: la “Naturaleza” (durante el “pensamiento antiguo”¹⁰), la “Historia” (“pensamiento judeo-cristiano”), el “Pensamiento” (“pensamiento moderno”, que *inicia en el siglo XV y XVI*¹¹) y el “Hombre” (“pensamiento contemporáneo”, desde Marx, Nietzsche y Kierkegaard) (Ardiles, 1969a: 73-222)¹².

7 En efecto, durante la carrera de filosofía, Ardiles se formará con Alberto Caturelli, siendo su asistente desde 1965 y titulándose con una tesis sobre “La noción de sabiduría y ciencia suprema en Aristóteles” seguramente bajo su dirección (cuestión que no aclara el mismo Ardiles pero que inferimos por las fuentes consultadas). Ver, al respecto (Ardiles, 1987c: 2; 2002c: 129 y ss.) (agradezco a Paulina Antacli la obtención del valioso material).

8 Ardiles se refiere al aforismo nietzscheano de *El origen de la tragedia* que afirma: “Únicamente en Grecia es el filósofo algo no accidental”, en (Ardiles, 1969a: 1).

9 No obstante ello, consideramos que si bien plantea y aporta datos importantes de la existencia y vida de los autores por él trabajados, deja de lado esta importante cuestión al momento de *relacionar* contextualmente tanto a los autores en su situación como a sus ideas. Elemento último este que podría, sin serlo del todo, leerse desde una “historia de la filosofía” como “historia de las doctrinas” que ya otros autores como Ortega y Gasset (con su “Prólogo a <<Historia de la filosofía>> de Émile Bréhier” de 1942) o las historias de las ideas elaboradas desde nuestra América pusieran en cuestión desde las décadas de 1940. Pero este enfoque se transformará con la “americanización” de su pensamiento, como veremos en la segunda parte del presente escrito.

10 Sugerentes son, en este punto, los trabajos elaborados por Ardiles sobre el pensamiento, recepción y discusión de la metafísica aristotélica (tema al que dedicara su tesis de licenciatura, como vimos). Ver sus estudios sobre este tópico en (Ardiles, 1970; 1989a: 177-222).

11 Nos parece significativo denotar este punto, pues si bien puede ser motivo de distintas –y necesarias– discusiones, establece una variación en el *canon eurocéntrico* que refiere a la “Modernidad” filosófica con Descartes o el Racionalismo en el siglo XVII. Al desarrollar el “inicio” del “pensamiento moderno”, Ardiles lo sitúa con el Nominalismo, el cual al afirmar que “los conceptos son términos comunes que designan varias cosas”, dará origen tanto al racionalismo como al empirismo del siglo XVII (Ardiles, 1969a: 163).

12 Posteriormente, ampliará sus estudios sobre filósofos contemporáneos: en el mismo año de 1969 se publica su artículo “La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini” en *Eidos. Revista de filosofía* (Ardiles, 1969b: 52-74) y reeditado con modificaciones como

Todos ellos los abordará desde una perspectiva primordialmente existencial entendiéndolo, digámoslo desde ya, a la *filosofía como un “quehacer de salvación” que abre caminos al “Llamado del ser”, a una búsqueda dialéctica y progresiva de la Verdad de lo real*. Su voz original es *“theoria”*, en tanto originariamente griega pues la “filosofía” es un producto del “modo de ser del pueblo griego” gestado como proyecto existencial propio.

Abordando los caracteres y criterios del filósofo, la filosofía y el filosofar (distinción trabajada por Ardiles que consideramos oportuno denotar), afirmó la libertad intrínseca de la *filosofía*, en consonancia con su artículo previamente reseñado, en tanto que *actividad in-útil* u ociosa pues está libre de lo que Pieper llamó “el mundo totalitario del trabajo” útil e instrumentalista. Es decir, el trabajo como *neg-ocio*, o que niega al ocio. De este modo *el filósofo* es un *ocioso* en tanto que su actividad es útil en sí misma, es in-útil y no “sirve para” sino “sirve desde sí misma”. Más aún, “Filósofo no es lo mismo que investigador de temas de temas filosóficos ni tan siquiera que profesor de filosofía. El filósofo entrega toda su vida y su tiempo al salvífico ejercicio del filosofar” (Ardiles, 1969a: 27; 1978a: 27).

Ardiles distingue a la filosofía, de este modo, como un producto cultural cuya actividad “finalista” (ociosa, in-útil) es “un requisito esencial para desarrollar la vida espiritual [(ontológico y culturalmente hablando en tanto proyecto existencial histórico, religiosamente como un modo de religación con Dios a partir de la comunicación con los otros)]. Ocio era sinónimo de <<cultura>>” (Ardiles, 1969a: 22) ¹³, por lo que *se contraponen a las actividades “instrumentales”, alienadas (de neg-ocio, útiles “para” algo) amantes del lucro y del poder*. Por ello, es sugerida la distinción de actividades finalistas/instrumentalistas como actividades ociosas-creativas/de negocio-alienadas, ya que “una actividad es más valiosa cuanto más in-útil sea” pues posibilita en *encuentro con el*

“La encrucijada del pensar contemporáneo” en *Stromata* (Ardiles, 1982b: 41-73); y en 1977, escribirá un libro centrado únicamente en la fenomenología de Husserl, Heidegger y Levinás (autor que Ardiles no conocía aún en ese tiempo) titulada *La descripción fenomenológica* (Ardiles, 1977).

13 Ardiles sugirió, además, la equiparación del ocio con la escuela y la educación del siguiente modo: “<Ocio> quiere decir <<escuela>>. Así es, aunque lo hayamos olvidado. <Ocio> se dice en griego <<sjolé>> lo cual fue traducido al latín como *schola* y al castellano como <<escuela>>. El nombre de los lugares donde se forma y educa a los jóvenes, incluso en la universidad –pues allí también hay <<escuelas>>– significa <<ocio>>”, en (Ardiles, 1969a: 21-22) (subrayado en el original). Profundizaremos esta dimensión filosófica de la cultura tratada por Ardiles en la sección B del tercer apartado, *supra*.

otro como cultivo vital del conocimiento tanto inteligible como sensible (Ardiles, 1978a: 27).

*El problema de la alienación del hombre es fundamental para Ardiles, casi podríamos afirmar que es el principal problema en torno al cual gira toda su concepción, fines y tareas de la filosofía misma en el filósofo argentino*¹⁴. Por ello afirma: “Búsqueda y encuentro, en relación dialéctica, impulsándose mutuamente en un único movimiento de Amor. Tal es el significado fundamental de la palabra <<filosofía>>”, agregando años después que “Esta se estructura como una búsqueda del <<saber del todo>> [... y, por ende,] se puede definir como una *reflexión crítica sobre lo real visto como totalidad abierta en movimiento*” (Ardiles, 1978a y 1987a: 15).

Resumiendo aperturalmente. Podemos afirmar entonces, para concluir este apartado, que la filosofía es para Ardiles un producto cultural producto a su vez de un proyecto existencial humano (originalmente griego, siguiendo aquí Ardiles a Nietzsche) como actividad ociosa y académica, no necesariamente profesional. Su carácter finalista le implica reflexionar dialécticamente sobre la totalidad de lo real abierta y en movimiento, para una teorización de la salvación del existente humano en tanto otro (Ardiles, 1969: 22)¹⁵. El filósofo es así “educado en el ocio, formado en el amor” y su compromiso, desde un horizonte cristiano, es nodal en la libertad como un proyecto ontológico existencial que, ejercida desde el filosofar, tenga un dimensionamiento social en tanto que todo “ser” es siempre “ser con el otro en el mundo”. Cuestión a la que volverá, con variaciones y agregados temáticos y problemáticos importantes en sus reflexiones existenciales, años después¹⁶.

En este punto, en la sección “El <<Hombre>> como realidad”, Ardiles anota una definición que nos parece decisiva por lo que significa para lo que posteriormente se conocerá como “filosofía de la liberación”, según veremos más adelante. Citamos *in extenso*, a riesgo de cansar al lector con tanta cita:

14 Al respecto, consúltese su imprescindible libro *Vigilia y utopía* (Ardiles, 1980; 1989b).

15 Al respecto, véase también su estudio “Lo estético como mediación liberadora” en *Vigilia y utopía* (Ardiles, 1980: 157-189; 1989b: 155-185). Más adelante abordaremos este estudio, especialmente en el capítulo 5 de la tercera parte de esta obra.

16 Tales modificaciones son imposibles de abordar aquí, pues ello supera los objetivos del presente escrito. A propósito, ver los escritos de Osvaldo Ardiles, “Ingreso en la Filosofía de la liberación” en (Ardiles, 2002c: 35-94) y los dos tomos de *Amar la sabiduría* (Ardiles, 2006).

La filosofía se presenta como una teoría de la liberación humana; su labor es crítica y constructiva: denuncia las ilusiones alienantes y descubre las realidades esenciales.

El quehacer filosófico *vuelve a tener un sabor salvífico*; se transforma en uno de los modos de liberar a la humanidad de su milenaria esclavitud al permitirle el acceso a la plenitud de su conocimiento.

La liberación de la humanidad –que no es sino la liberación de todos y cada uno de los hombres concretos que la componen– la crítica de las alienaciones, la preocupación “ética” por el porvenir del hombre, la aspiración a transformar sustancialmente las relaciones socio-económicas de modo que se posibilite una auténtica “creatividad” en el trabajo humano, la abolición definitiva de los sistemas cerrados que pretenden “explicar” toda la realidad; imponen hoy la necesidad de un diálogo abierto entre todas las corrientes filosóficas. Para ello, se parte del hombre como realidad primaria de la cual se abren los horizontes infinitos del ser. Esto no quiere decir que se agote en el hombre toda la realidad. [...] El sentido positivo de la instancia contemporánea del pensamiento radica en su preocupación central por el hombre como realidad, su revalorización del instante vivido y de la tierra por construir [... Empero, de todas las corrientes filosóficas contemporáneas,] ninguna de ellas puede pretender el monopolio de la verdad. Cada una de ellas contienen un elemento verdadero que necesita complementarse con los que poseen las restantes. Tal es la dimensión dialógica del quehacer filosófico contemporáneo; negarlo o descuidarlo sólo conducirá a empobrecer al hombre¹⁷.

De este modo, la *filosofía entendida como teoría salvífica de la liberación humana* (sugiriendo con ello el problema de la *liberación* a partir del *Éxodo* en un sentido metafórico) posibilita un dialogismo abierto entre filosofías con verdades de validez propias que tienen amplia consideración, actualidad y vigencia: la dimensión ética como preocupación o fundamento de tal ocupación, la crítica de las alienaciones, la dimensión estructural y creativo del trabajo y la no sistemicidad como “explicación” de la realidad.

Desde un enfoque cristiano de *compromiso con el otro*, Ardiles transforma su pensamiento al ahondar, gracias a sus estudios de posgrado entre 1969 y 1971 en Frankfurt (Alemania), en el marxismo alemán, Herbert Marcuse y la llamada Escuela de Frankfurt. Así elabora su tesis doctoral sobre “El pensamiento dialéctico-marxiano [alemán de 1920] en el joven Herbert Marcuse”, bajo la dirección de Jürgen Habermas (Ardiles, 2002c: 134). Ello le permite ahondar en la dimensión política y social de la filosofía para una vida más

17 Osvaldo Ardiles, *Ingreso en la filosofía. Op. Cit.*, 1969, pp. 85-86. Subrayado de Ardiles.

digna, des-alienada y creativo-constructiva para nuestra América.

Surge aquí lo que podríamos llamar “marxización” de su pensamiento, el cual se da a través de los referentes ya citados, teniendo sobre todo a la obra de Marcuse como una gran influencia para él. Con ello, se gesta la preocupación de una dialéctica negativa, destotalizadora, abierta y plural, capaz de superar la inhumanidad vigente. En *El exilio de la razón* escribe Ardiles lo siguiente:

Esta preocupación imantó mi atención durante mis estudios de post-grado en la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main en el bienio de 1969-1970. Durante mi trabajo en el Instituto de Investigaciones Sociales, bajo la dirección de Jürgen Habermas, pude apreciar cabalmente la potencia crítica que tales aspiraciones pueden despertar en los jóvenes (Ardiles, 1989a: 111).

Pero es entonces que la “conmoción del mundo argentino” lo llevarán a decidir su regreso a su país nuestroamericano¹⁸. Volviendo a su amada Córdoba a principios de 1971.

B. EN EL HORIZONTE “DE LA LIBERACIÓN”:

FILOSOFAR PARA UN PROYECTO POPULAR DE NUESTRA AMÉRICA

El diagnóstico de la región como dependiente por parte de las “teorías” de la dependencia, así como el planteamiento de una “liberación” como tarea nodal de diversas ciencias sociales, teologías y manifestaciones artístico-culturales comprometidas con su realidad presente serán un factor importante para la filosofía latinoamericana toda. Y Argentina no fue la excepción: allí la “liberación”, en opinión de un grupo cordobés de filósofos, tiene como uno de sus principales referentes en el Concilio Vaticano II llevado a cabo en el Medellín (Colombia) de 1968 cuando “se produce una significativa aproximación, traducción, ¿confusión?, del concepto teológico de *salvación cristiana* con el de *liberación*” (Asselborn *et al.*, 2005: 28).

Al mismo tiempo, el clima filosófico tendrá una dimensión pública importante, pues en 1971 se lleva a cabo, justamente en Córdoba, el *II Congreso Nacional de Filosofía* del 6 al 13 de junio, donde Ardiles participará con ponencias sobre “Logos, Verdad y Ser”, “Herbert Marcuse y la problemática original de la Sociología del Conocimiento” y “Lo

18 La expresión es de Marcelo González, en *La reflexión teológica en Argentina*, y alude a las transformaciones vividas desde el llamado “Cordobazo” (1969) hasta su actualidad (González, 2005: 16).

estético como mediación liberadora” (Ardiles, 1980: 14). Comienza así la configuración y presentación pública de las autonombradas como “filosofía de la liberación”, en las que Ardiles tiene importante presencia principalmente junto a Juan Carlos Scannone (1931) y Enrique Dussel (1934)¹⁹. Son, desde su constitución a principios de la década de 1970, un “movimiento” plural, heterogéneo y diverso en elementos teóricos de debate interno. Son, en verdad, filosofías pues, como han destacado Adriana Arpini y Horacio Cerutti, se concibieron como un “movimiento” que, empero tal acepción, implicó desde el inicio un “movimiento” un plural, heterogéneo y diverso en elementos teóricos de debate interno.

Así en 1973, publican el primer libro colectivo los filósofos de la liberación titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Ardiles colabora en ella con su concepción de la filosofía esta vez gestada en lo que ubicará como “América indo-ibérica”²⁰, la cual abordaremos a continuación como expresión de su *americanización* del pensamiento (Ardiles, 1973b). A su vez también, como ha destacado Cerutti (2006: 341 y ss.), el citado estudio denota su idea del punto de partida de una “*filosofía de la liberación*”. Por lo que, en un siguiente momento, ahondaremos en la *autoimagen* de esta filosofía, las tareas, límites, alcances y desafíos que presenta filosofar en este sentido para nuestra América.

C. LA RECONFIGURACIÓN DE UNA FILOSOFÍA “EN LA AMÉRICA INDO-IBÉRICA”:

HERMENÉUTICA DE LA REALIDAD DEPENDIENTE Y PROYECCIÓN DE LA LIBERACIÓN

En “Bases para la de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”, Ardiles abre con una cita de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que refiere a un “tiempo de parto y de transición hacia una nueva época”. Novedad que denota a su vez una recepción positiva del Concilio Vaticano II de Medellín (1968) como un “anuncio profético”. Asimismo, es patente el impacto y recepción de las tesis de historiadores de las ideas como Leopoldo Zea (1912-2004) y, principalmente, la obra (seguida en sus tesis

19 No obstante que las “Actas” de dicho congreso no contienen dichos trabajos sí tuvieron su presentación en el Congreso, siguiendo a Ardiles (1980: 14 y los trabajos citados). Para una amplitud del tema ver (Cerutti, 2006a), así como nuestro balance historiográfico *infra*, en el primer apartado de la presente obra.

20 Osvaldo Ardiles, “Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”, en Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 7-26 (existe una 2a edición ampliada y modificada como apéndice en la obra del mismo Ardiles, *Vigilia y utopía*, 2a edición, *op. Cit.*, 1989, pp. 317-348).

sustanciales) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968) de Salazar Bondy (1925-1974).

Es justamente la “*novedad*” ontológica el tema principal de su artículo. Novedad de época ante un diagnóstico, mediando el capital libro citado de Augusto Salazar Bondy, de la “América indo-ibérica” como dependiente y defectiva, dependiente *institucionalmente* (como aclarará años después) del “pensar nord-atlántico” (Ardiles, 1989b: 330, 341). Por lo que la filosofía actual (en la década de 1970) que se produce en nuestra América se cuestiona a sí misma “¿[p]or qué se habla de una filosofía *en* y no *de*?” gestada con una injusticia estructural y la colonización de la “conciencia americana”, a la manera de Zea, bajo un horizonte moderno (en sus versiones mecanicista e idealista) (Ardiles, 1989b: 319).

Siguiendo a Ardiles, tal filosofía moderna ya estaba en transformación dentro de esta América, vía la voz profética del CELAM, al indicar un nuevo *horizonte de comprensión del ser de América*²¹. Por lo cual dicho horizonte demarcará la necesidad de una “superación de la filosofía de la modernidad”, cuya ontología mismificadora está asociada al imperialismo de la dominación (Ardiles, 1980: 23-61). La incursión americana en ella se dio como una “filosofía *en*” o *filosofía transplantada*, enajenando así su conciencia bajo un colonialismo reificante que encubre la creatividad de los sujetos oprimidos existentes en la región (ignorando, hasta cierto punto, la configuración de las historias de las ideas de la región, gestadas institucionalmente desde 1940). Sin embargo *no toda reflexión producida en nuestra América ha sido producida así, pues el problema de la colonización la ha opacado y hasta enterrado*. Es necesario, en este punto, retener las palabras de Ardiles:

Sería erróneo deducir de lo dicho que nosotros negamos la existencia de toda reflexión, surgida en nuestras tierras, sobre la originalidad americana. Por cierto que, como ya lo indicáramos más arriba, *la hubo, aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó*

21 En 1976 Osvaldo Ardiles escribirá: “La Iglesia católica, mayoritaria en América Latina, evidencia en su seno el enfrentamiento de dos corrientes antagónicas: la jerarquía y sus grupos de influencia al servicio de la dominación, por un lado, y grupos radicalizados insertados en la lucha popular por la liberación, en el otro” (Ardiles, 1976: 328). Afirmación que, consideramos, puede dar pie a dicotomizaciones en el análisis de la situación pero que, contrastando con otro filósofo de la liberación en esos años (Gustavo Ortíz), podría considerarse –a reserva de las necesarias y pertinentes investigaciones– que era una forma de evaluar la experiencia cristiana, sobre todo radicalizada. Al respecto, es imprescindible el estudio de Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución* (2003).

la explicitación de nuestra peculiaridad histórico-social (Ardiles, 1973a: 21).

Es justamente por esta falta de arraigo a “nuestra peculiaridad histórico-social” que Ardiles, con Salazar Bondy, suscribe este carácter “lunar” de nuestro filosofar. Sin embargo, como hemos ya indicado al principio del presente apartado²², es una cuestión abierta al debate y donde las historias de las ideas de nuestra América (donde también se encuentra Salazar Bondy, por cierto) han cultivado la importancia de un filosofar *de y*, mejor aún, *desde nuestra América*, si bien es cierto que la situación de dependencia y alienación planteadas por Salazar Bondy son igualmente insoslayables.

Poco tiempo después y durante su exilio mexicano –entre 1976 y 1983–, Ardiles afirmará que “La historia de las ideas no registra hechos en bruto, sino que los incluye quiérase o no en una determinada interpretación”²³ (Ardiles, 1976: 326).

Es así que toda filosofía es constitutivamente política en tanto está *situada históricamente*, al tiempo que “denota la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973a: 11). Siendo además el sentido mismo de la “de-strucción” como *método* para dar cuenta de “nuestras formaciones culturales” pues, plantea a modo de autocrítica, “*la filosofía, como todo producto cultural, tiene su historia. Vamos a de-struir la aparente obviedad de este enunciado, indagando todos los supuestos que encierra*” (Ardiles, 1973a: 11).

Ardiles sitúa así su discurso desde una vía hermenéutica y ontológica de indagación estructural “en búsqueda del ser olvidado” en su “ontológica novedad histórica” americana. “De-struir” implica entonces desmontar y discernir el ser velado de nuestra América. De este modo, liberar a la filosofía misma, “desarraigarla” de su ámbito normativo “moderno” (Ardiles, 1969b; 1985a). En suma, de-struir para liberar a la filosofía *institucional* y de-

22 Ver también toda su valoración al respecto de este punto *infra*, en el apartado sobre “<<Filosofía de la liberación>>. Autoimagen y vocación autocrítica”.

23 Estas palabras de Ardiles nos dan una idea de las reconfiguraciones que su propio pensamiento tuvo con el tiempo. Importante es anotar, por otro lado y aunque sea provisoriamente (dados los objetivos del presente estudio), la distinción de un debate en torno a una “filosofía *en*” o “filosofía *de*” América, gestada décadas antes en América Latina. *Grosso modo*, la primera postura negará la existencia y posibilidad de un filosofar propiamente americano y serían partidarios de una filosofía europea o anglosajona, mientras la segunda afirmará tales elementos en tanto históricamente gestados (dando pie a una “historia de las ideas” institucionalmente constituida, en el caso mexicano, con el filósofo José Gaos (1900-1969) desde 1940). El filósofo peruano Francisco Miró Quesada (1918) configuró esto como dos proyectos de un “filosofar americano”: al primero nominó como “proyecto *afirmativo*” y al segundo como “proyecto *asuntivo*” (Miró Quesada, 1974).

velar al ser oculto de América cuya novedad histórica libera a su vez a sus sujetos del “desarraigo de la razón”.

Por ello, la “de-strucción de la historia de la filosofía” en la región implica a su vez mantener una tensión dialéctica con todas las instancias temporales, “releer el pasado desde la novedad emergente” para un filosofar que devele “subversivamente” en pro del proyecto ontológico principal: la libertad.

La misma conciencia americana es dialéctica. Se estructura en el afianzamiento de metas a alcanzarse. La meta de las metas no es otra que la libertad. Pero la que originó tal conciencia en nuestros pueblos fue Europa en su expansión señorial bajo las banderas de la libertad. Esta libertad, simultáneamente ostentada y negada, será procurada como propia por los pueblos de la periferia. Aquí sí la conciencia de la libertad supera las necesarias contradicciones de la dominación y va a abolir las limitaciones que ésta impuso a su desarrollo (Ardiles, 1976: 326).

Siguiendo tal cuestionamiento, Ardiles afirmará, tanto con las “Pautas de una generación filosófica” como con el “Manifiesto” de estos filósofos,

La filosofía se interroga a sí misma sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos [... pues los dominadores] han trasplantado proyectos históricos de otros pueblos y asumido intereses que no son los nuestros. Con ello, han contribuido a mantenernos como objetos pasivos de una historia ajena en lugar de ayudarnos a convertirnos en agentes de la propia. [...] Su resultado fue siempre el mismo: la consolidación de una sociedad escindida, marginal a la historia; con pautas inauténticas, por impropias, de conducta, y una cultura domesticadora extraña al destino de los hombres que la sustentan (Ardiles, 1973a: 23-24).

El producto de un pensamiento “nord-atlántico” en suma. Con ella, siguiendo a Ardiles, inicia la Modernidad el “proceso de acumulación originaria del capital” y queda así desenmascarada en su abstracto pensar, con lo que muestran los puntos materiales de su pretendido “progreso”. Pues “[e]n realidad, nunca ha existido una filosofía <<universal>>. Lo que se ha dado históricamente ha sido una filosofía griega, romana, europea, etc., con atisbos de universalidad” (Ardiles, 1973a: 11). Se trata entonces de *verdades parciales* que son y tienen que ser siempre develadas *situadamente en tanto culturalmente producidas*.

Recordando lo planteado en su *Ingreso a la filosofía* (1969: 74-76), Ardiles afirma que “la búsqueda amorosa y agónica, constante y anhelante, de la filosofía se realiza en el

tiempo y, por lo tanto, como todo lo humano, ella también *es historia*, pudiendo, así, expresar una temporalidad propia o im-propia”.

Por ello, cabe referir al planteamiento del “ser de América” como los pueblos que han sido marginados, *marginales a la historia y ontológicamente inauténticos* debido al pensar “nord-atlántico” y su “voluntad de dominio”. Siguiendo a Ardiles, desde entonces América es enajenada, marginal a la historia y funcional al sistema capitalista del imperialismo nord-atlántico. Su “*ser*”, temporalmente constitutivo en las tres instancias temporales de pasado (“ser sido”), presente (“ser siendo”) y futuro (“ser ad-veniente”), es *colonizada* en dos de sus primeras instancias, domesticando el *presente* ya sea desde un pasado perimido (“tradicionalismo”), un futuro ajeno (“desarrollismo-modernizante”) o un presente *único y totalizante* (sacralizador del *status quo*). Sin embargo, la tercera, el “ser ad-veniente”, en tanto utópico queda aún por hacer. *Esta es la cuestión nodal del “ser de América” como un “ser adviniente”*. Constituye a su vez la tarea de configurar una “filosofía post-moderna” que trastoque y trascienda a la racionalidad moderna para dar cuenta de tal *novedad*, como tendremos oportunidad de evaluar en la última parte de la obra.

Por ello, la ontología de América sólo puede ser una ontología “popular”, de los pueblos marginados como los de esta América indo-ibera que desde el presente abren un futuro como *propio* y “posibilidad real” actuante ya históricamente.

Se trata entonces de la liberación como una *opción por los pueblos*. Como indica el “Manifiesto” de estos filósofos de la liberación, se trata de “acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal” y de “opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar” (Varios, 1973: s.p.).

De este modo, la tarea propuesta por Ardiles, la “de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía” en esta América, implica un filosofar, en contra de tales tiempos perimidos y “desarraigados”, una develación de verdades parciales (o culturalmente situadas) que son subversivas en tanto que implica “reflexionar <<desde abajo>>”.

Es así que tiene cabida una “filosofía de la liberación” como expresión de tal “de-STRUCCIÓN”. Si bien, como hemos visto, se trata de una “de-STRUCCIÓN” en la línea de la obra citada de Salazar Bondy que a su vez des-historiza el pensamiento de nuestra América (si bien Ardiles reparó, como hemos visto, años después en que toda esta consideración se trataría sólo en el ámbito institucional, similarmente a Cerutti –quien señalara la cuestión

atinadamente como un “antimodelo paradigmático” (Cerutti, 2000: 71-118).

D. FILOSOFAR PARA UNA DIALÉCTICA LIBERADORA DE LA FILOSOFÍA

Se puede apreciar más claramente el doble papel dialéctico que la “filosofía *en la liberación*”. Esto es, que aborda el papel teórico-epistemológico en la interpretación de la realidad latinoamericana, y cumple con ello un papel comprometido social y político en la región de nuestra América. Compromiso intelectual muy en boga en la década latinoamericana de 1970, según apunta Claudia Gilman (2004: 35-57)²⁴.

Por ello, es que la filosofía en nuestra América se constituye como “filosofía *en la liberación*” al plantearse como un proyecto de filosofía. Se trata de una praxis militante, crítica, utópica y en una lucha política que no disuelve lo político y lo cultural en la “superestructura” como la visión mecanicista, sino que, frente a los “cientificistas de *izquierda*”, aboga por “una “*memoria histórica*” de los oprimidos que los constituye como pueblo” (Ardiles, 1980: 243). De allí justamente que la “articulación de los principios más generales de la praxis así entendida, de las determinaciones presentes en sus diversos momentos estructurales y de las categorías del quehacer ideológico-cultural, configuren una visión crítica del “mundo”, la cual, entendida como „*pensamiento estratégico del pueblo*” puede ser con toda propiedad llamada **filosofía**” (Ardiles, 1980: 244)²⁵.

Su función principal sea romper con la dependencia estructural desde la cultura a partir de, recordemos una vez mas:

la contradicción principal que se da en la filosofía latinoamericana actual, cuyos términos antagónicos están representados por la **filosofía academicista europeizante** y la *filosofía latinoamericana de la liberación*. [...] No se trata de estudiar autores o indagar *corrientes latinoamericanas*, sino de situarse en una óptica específica para elaborar la síntesis orgánica [con el pueblo]. Esta óptica nos sitúa, en el campo cultural, enfrentados al mundo metropolitano del pensar nord-atlántico hegemónico, visualizado como una **totalidad totalizada**

²⁴ Destacamos la lectura de Gilman en cuanto a la consideración como “época” de dichas décadas, no obstante, tiene que hacerse una lectura cuidadosa para analizarse la situación argentina. Ello porque Gilman le da un peso mayor a la Revolución Cubana como evento apertural de dicha época, mientras que nuestro profesor e historiador Horacio Crespo ha afirmado que “La inmediata repercusión de la Revolución Cubana en Argentina, plena de consecuencias políticas, no puso sin embargo inicialmente el argumento de la lucha armada en el centro de las reflexiones de los intelectuales de la izquierda” (Crespo, Horacio, 2004: 15-16).

²⁵ Cursivas y negritas del autor.

cuyo intento englobador e integrador se ha vuelto planetario. [...] que suele denominarse Modernidad. Su proyecto racionalizador se extendió a nuestra América mediante la potenciación histórica de su logos Imperial (Ardiles, 1980: 249-250)²⁶.

Queda claro, entonces, que la filosofía de la liberación cumple para Ardiles un papel en un “Proyecto Nacional” de corte popular anti-imperial. En tanto proyecto, su filosofar es postulado como una auténtica y primera filosofía latinoamericana, dejando de lado la historicidad e historizaciones del pensamiento latinoamericano aportados por la historia de las ideas. Es la conformación del pueblo frente al anti-pueblo lo que va a sustentar este filosofar liberador como lucha de *logos* imperial frente al *logos* popular exterior a la modernidad. En ellos, el filosofar liberador es una crítica a las condiciones de producción y reproducción de la modernidad en su racionalidad. Crítica que es tal en tanto post-moderna y tiene que abocarse, siguiendo a Ardiles, a una ruptura teórica superadora de las dicotomías sujeto-objeto, teoría-praxis e individuo-sociedad.

Este abordaje crítico le asigna al filosofar liberador ardilesiano el papel de ser un proyecto que conscientice al “pueblo” y cumplir así con un proyecto dialéctico social en el que, hegelianamente, se conforme una conciencia nacional en autenticidad cultural.

Por lo anterior, justamente, es que para Ardiles toma fuerza la llamada “hora de los pueblos” como consigna del viejo Perón (en el exilio en ese entonces): “Sí. Quizás esté sonando no solo la *hora de los pueblos*, de la reivindicación de las masas, del consumo incentivado e indiscriminado para el mayor número posible, como el mayor ideal de vida” (Ardiles, 1980: 202)²⁷. Cuestión que pone en la mesa su posible postura partidaria de cierto gobierno popular peronista, no obstante que Ardiles no da más pistas discursivas al respecto y más bien perfila su proyecto en tales elementos del “consumo incentivado e indiscriminado” para todos como dicho ideal de vida.

En ello, la filosofía en tanto producto cultural tiene que dejar de ser una “filosofía europeizante”, normalizada y despolitizada²⁸. Para deslindarse de ésta, el filosofar liberador

²⁶ Negritas y cursivas del autor.

²⁷ Esta cita es particularmente importante, pues pone de manifiesto sus filias y fobias con ciertos peronismos, y particularmente su partidismo por una especie de “socialismo nacional” de corte popular peronista. No obstante, es una de las pocas referencias alusivas al fenómeno político, por lo que no podríamos afirmar que hay un peronismo tal cual en la obra de Ardiles.

²⁸ Ver de Osvaldo Ardiles sus “Conclusiones. Pautas para un filosofar latinoamericano” en (Ardiles, 1980:

en tanto que “horizonte de comprensión de la ideología” “debe ser reelaborado de modo que integre consciente y reflexivamente en su seno los resultados científicamente establecidos de la analítica sociocultural y que participe crítica y comprometidamente en la **praxis liberadora**, tal como ella se manifiesta en sus más lúcidos exponentes ideológicos”, pues sólo así “de saber *practicante* se transforme decididamente en **saber subversivo**” (Ardiles, 1980: 224)²⁹.

La filosofía se convierte entonces en una “teoría revolucionaria de masas que sea simultáneamente pre-ideológico y pre-científico. [... Para que] atraviese y clarifique los distintos momentos de la praxis histórico-social” (Ardiles, 1980: 248). Por lo que “Nuestra consciencia perderá su actual condición lunar (reflejo de luces extrañas), de enmascaramiento ideológico, y adquirirá dominio de sí, de su capacidad creadora y estructuradora de mundos posibles. De la percepción ahondada de nuestra menesterosidad podrá brotar la de nuestro *ser-que-todavía-no-es*” (Ardiles, 1973a: 26).

Cabe resaltar que *hay que distinguir, en adelante para el presente escrito, entre “conciencia” y “consciencia” en los escritos de Ardiles. El primero (conciencia) refiere a un sentido moral, mientras el segundo (la consciencia) refiere a una significación noética (Ardiles, 1980: 88, nota 8). Por lo que la “consciencia lunar” referiría a la significación noética del pensamiento desarraigado de sus condiciones socioculturales constitutivas de su ser histórico-social. Ante ello, ¿cómo concibió entonces Ardiles tales filosofías de la liberación?*

Podemos afirmar que la “filosofía de la liberación” es vislumbrada por Ardiles como “consciencia crítica de la realidad vista como totalidad abierta en movimiento” que revele la *novedad* de los pueblos de esta América ocultados por este logos nord-atlántico (Ardiles, 1989b: 347). Sin embargo, hay que tener en cuenta la concepción misma de tal novedad para Ardiles, que se liga directamente con las filosofías de la liberación. Estamos así en condiciones de abordar, a continuación, su propia *imagen* de tales filosofías.

237-260). Este proceso de despolitización universitaria iniciada con la dictadura de Juan Carlos Onganía en 1966 se adhirió, entonces, a la normalización filosófica iniciada ya por Francisco Romero (1891-1962) hacia la década de 1940. Ello influyó para la conformación de la despolitización filosófica que critican los filósofos de la liberación. He tratado el tema de Onganía además en “Los discursos del “pueblo” y del “subversivo” en la Dictadura Argentina (1976-1983): Guerra cultural en el discurso gubernamental” (Lima, 2011).

29 Negritas y cursivas del autor.

CAPÍTULO 3.

“FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”: AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN AUTOCRÍTICA

De lo que se trata es que la filosofía contribuya desde su propia especificidad a la liberación y a la apertura de la historia para hacer que la totalidad de la realidad dé todo lo que puede dar de sí y así ésta se revele en plenitud.

HÉCTOR SAMOUR, *Crítica y liberación*, 2012.

Llegamos así al punto y motivo principal del presente estudio. Este largo recorrido nos ha permitido, sin embargo, abordar de modo más adecuado la concepción misma de la filosofía en el pensamiento de Osvaldo Ardiles.

La *autoimagen* misma de Ardiles la podemos encontrar desde sus escritos de entre 1975 y algunos de los que integran las ediciones de *El exilio de la razón*, editados en 1989 y 2002¹. Procederemos a examinarlos a continuación a partir de (A) la dimensión histórica que posibilitó la emergencia de las “filosofías de la liberación, en la que Ardiles (B) manifestó su propia ubicación dentro de estas filosofías, así como una aproximación a (C) sus tesis generales que permitan abordar propiamente (D) su autoimagen autocrítica. Lo cual nos permitirá elaborar (E) las “Reflexiones finales y balance. Para una lectura del proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles”.

A. UNA UBICACIÓN HISTÓRICA

Ardiles ha situado la configuración de estas “filosofías de la liberación” desde una “razón del exilio”, hacia 1988 y 1989, misma que “consiste en reflexionar dialécticamente sobre un itinerario que constituye tanto una aventura (¿desventura?) personal como un desafío generacional [...] Estos años [de la década de 1970] nos han marcado para siempre. En razón de ello, es indispensable enfatizar la virtud del recuerdo y la necesidad de la justicia”

1 Ver las obras de Osvaldo Ardiles (Ardiles, 1975b; 1980: 237-260; 1989a; 2002a). Especialmente del libro *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política* consideramos sobre todo los escritos: “Anámnesis”, “Estrategia popular anti-imperialista” (Ardiles, 1985b), “La filosofía como arma de la contrarrevolución” (Ardiles, 1978b) y “Filosofía: populismo o liberación” (de 1976, pero publicado en Ardiles, 1982a) (todos ellos en Ardiles, 1989a: 15-78, 155-175); así también las “Conclusiones críticas” a la 2a edición (Ardiles, 2002a: 223-231).

(Ardiles, 1989a: 21, 23). Recordemos que Ardiles se exilia en México entre 1975 y 1983, año en que vuelve a Argentina y donde inicia un camino poco grato académicamente hablando (a decir de sus escritos “antibiográficos”).

Así en su “Anamnesis” (término que supone para Ardiles la “reminiscencia” platónica, la “historia clínica” médica y el recuerdo benjamineano de la “historia [a contrapelo] de los vencidos”) (Ardiles, 2002c: 15), Ardiles explora la filosofía *inauténtica* y colonial desarrollada en la Argentina desde la década de 1940, con su “normalización” y hasta el periodo político conocido como el “onganiato” (dictadura desarrollista llevada a cabo desde 1966 por el general Juan Carlos Onganía).

Vislumbra momentos históricos argentinos que han marcado el pensamiento crítico como pensamiento “perseguido”: golpes de Estado de 1955 (“Revolución libertadora”), 1966 (“Onganiato”) y de 1976 (“Dictadura de <<reorganización>> nacional”), sin olvidar la “misión Ivanisevitch” del mismo (hacia 1975). Por lo que durante el Onganiato “[l]os sectores medios se <<peronizaban>> y lo popular era crecientemente reivindicado en las exigencias académicas. El pueblo se ponía de pie y se perdía el miedo a la represión; su movilización aumentaba cotidianamente. Así se gestó el <<Cordobazo>> de 1969; el cual, dialécticamente, provocó nuevas polarizaciones dentro de todo el país” entre los colonizados y sus críticos. Es aquí donde entran en escena “las llamadas <<cátedras nacionales>> de sociología en la Universidad de Buenos Aires, así como la corriente filosófica de liberación latinoamericana, en diversas universidades argentinas” (Ardiles, 1989a: 40-41).

Para ello, desde el Onganiato, Ardiles vislumbra la *constitución de la “filosofía de la liberación”*, misma que hacia 1973 vivió la “vuelta de Perón” y el regreso de sus grupos al Estado con Héctor Cámpora (1909-1980), quien duró sólo unos meses, entre el 25 de mayo y el 13 de julio de 1973 y a quien le sucedió Raúl Alberto Lastirri por otro corto tiempo (13 de julio al 12 de octubre de 1973) para dar paso a Juan Domingo Perón (quien gobernó desde entonces hasta su muerte, el 1 de julio de 1974). Al respecto, Ardiles apunta que ya desde el onganiato “la filosofía de la liberación” procuró desinflar el rol profesionalizante de la formación filosófica y la docencia filosófica se entendía así como un “servicio <<a la ciudad>>” en función de los sectores populares y en lucha por la hegemonía de estos sectores por una democracia participativa. Expectativas que “se vieron

alimentadas con el advenimiento del gobierno popular de 1973 [–quizás el de Cámpora–], el cual pareció posibilitar la estructuración de nuevos aparatos de hegemonía al servicio de los oprimidos, con una explícita línea filosófica democrática, plural (dialéctica) y popular” (Ardiles, 1989a: 44)². Lo anterior permite sugerir que *Ardiles vislumbra una relación cercana entre la autoconsciencia popular con cierta imagen del primer peronismo y el camporismo*³. Por ello, Ardiles vislumbra a *filosofía* en dos sentidos: como *profesión* (recordando a su vez lo planteado hacia 1963) institucionalizada e institucionalizante; y como *vocación*, con elementos socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social.

Así, siguiendo a Ardiles, se genera una lectura de las cepalinas categorías centro/periferia que aportan elementos para la problemática *central de dependencia-liberación* de la dependencia cultural. Es aquí donde la “filosofía de la liberación” tiene cabida ya desde esos años.

B. LA AUTO-UBICACIÓN DE OSVALDO ARDILES EN LAS FILOSOFÍAS “DE LA LIBERACIÓN”

El mismo Ardiles expresó, en una entrevista del 2001 por parte de la cordobesa “Cooperativa Filosófica <<Pensamiento del Sur>>”, unas palabras que cabe citar pues ellas nos permitirán dimensionar más propiamente su *autoimagen* (Asselborn *et al.*, 2009: 307-328).

El filósofo de la liberación afirmó que desde 1972 “el reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo, Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella. Eso fue un gran mérito del grupo que luego desapareció. Ni Dussel ni Scannone nunca me presionaron para que dejara esto” (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009:

2 Ver también el “Manifiesto salteño” [1974], apéndice incluido en el libro de Horacio Cerutti (2006a: 475-481).

3 La relación del peronismo con un “pueblo” desde las filosofías de la liberación es un tópico nodal. Al respecto, Cerutti ha dicho que el peronismo opera como una “opción” para las versiones populistas “analécticas” (del “grupo” de Ardiles) “en la medida en que el mismo les permite cierto margen de movimientos a través del fomento de la religiosidad <<popular>>” al concretizar una cierta historia salvífica como opción político-cultural (Cerutti, 2006a: 345). Cuestión que deja abierta la puerta al análisis entre los filósofos aludidos por Cerutti (Dussel, Scannone y Ardiles) y la “religiosidad popular”, producida en Argentina principalmente como “Teología del pueblo”. Al respecto, son de imprescindible consulta las obras de Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica (1967-1975)* (Politi, 1992) y Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)* (González, 2005). Para el caso de Ardiles, abordamos la cuestión *supra* el apartado sobre “Concepción de pueblo y de populismo para un proyecto de liberación popular”.

318-319). Pero más adelante, agregaba:

Ese idilio duró tres años [de 1972 a 1974]. ¿Qué pasó en el cuarto año? [(1975)] En el cuarto año la Compañía de Jesús, la Iglesia argentina se metieron con las peores secciones del peronismo y, de hecho, le hicieron juego a la Triple A [(Alianza Anticomunista Argentina)] [...] Y la mala fe de todo este planteo da asco. Y uno se quedó en el camino respecto de ese juego [–Ardiles habla aquí probablemente en el contexto del exilio político sufrido, entre otros de ellos, por Dussel y el mismo Ardiles debido a la Triple A y la “misión Ivanissevich”]. La apertura se cerró porque era insuficiente, había que rezar más [–en el caso de Scannone y su planteamiento de la Inculturación]; el otro [–Dussel–] se hizo marxista. [...] La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos. Mistificador en cuanto que es una mistificación y de mitos porque en cuanto que es una cuestión absolutamente enajenante, en el peor sentido de la palabra mito como que no permite pensar nada y sí canalizar emociones que la historia no te permite satisfacer (Asselborn *et al.*, 2009: 322-323).

Ello nos pone sobre la mesa varios elementos de consideración para el abordaje de su *autoimagen* de estas filosofías: desde su agrupación con los filósofos citados a partir de Scannone y la revista *Stromata*, elemento por el cual quizá Cerutti lo incluya, junto a Dussel y Scannone, dentro del “subsector analéctico” (según esta metodología, impulsada por Scannone) del “sector populista” de estas filosofías. Asimismo, la afirmación del *final* de estas filosofías en tanto “grupo”, aunado también por el exilio de varios de estos filósofos desde 1975 con la derechización del peronismo, el “giro populista” de la Iglesia (en tanto mistificador, litúrgico y mítico con sentido conservador) y la “misión Ivanissevich”⁴.

Cuestión esta última que abordaremos más adelante y que podemos inferir por lo escrito hacia 1976 en su artículo “Filosofía: populismo o liberación” presentado en un congreso en Puebla (México) y publicado hasta 1982 (Ardiles, 1982a). Sin embargo, conviene atender a sus tesis generales de estas filosofías para un acercamiento más adecuado a la propia *autoimagen* de Ardiles.

4 Se conoce con este nombre al proceso de purga ideológica ejercido para “limpiar” las universidades de “subversivos” durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón. Lo que obligó al exilio de algunos filósofos de la liberación. Se puede ver al respecto (Lima, 2011; Luca, 2008).

C. TESIS GENERALES PARA UNA “FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN”.

Para 1973 se publica, como hemos visto, el primer libro colectivo (y único de varios de esos filósofos) y, con él, los documentos “A manera de manifiesto” y “Puntos de referencia de una generación”. Los cuales conviene analizar brevemente, antes de darle voz a Ardiles. Son escritos que marcan pautas generales en tanto “generacionales”, pero conviene reafirmar, con Cerutti y Arpini, que hubo diferencias al interior mismo de estas filosofías. Asimismo, hay que considerar que en el caso del “Manifiesto”, como decíamos y siguiendo a algunos autores, fue elaborado por Enrique Dussel. Cuestión esta última que no debemos perder de vista, pues trata elementos que son generales al “grupo” que Ardiles ubicara con él y Juan Carlos Scannone.

En “A manera de manifiesto” se postulan los elementos básicos de esta filosofía, que se asume como la única posible y legítima en tanto que, como vimos con Ardiles, se parte del pueblo pobre oprimido y velado por este logos “nord-atlántico”. El “pueblo” como sujeto del filosofar denota a la liberación como una “opción”, “opción por los pobres”, lo cual implica establecer una perspectiva filosófica de la cuestión sin dejar de considerar (como se ha visto) la dimensión teológica cristiana de los términos. Igualmente es patente el anhelo de un sistema futuro más justo y digno construido desde esta alteridad a nivel mundial y en todos los niveles sociales y humanos. Elemento de importante consideración, pues apunta un *telos* de una posición meta-física con cierta raigambre levinasiana.

Ante estos elementos, no es difícil que Cerutti haya ubicado la concepción misma de filosofía como “búsqueda de la salvación” en estos filósofos ubicados por él en tanto “populistas”. Pero, en el caso de Ardiles como veremos a continuación, la cuestión tuvo sus propias particularidades aún dentro del “grupo” en el que se inscribió.

D. AUTOIMAGEN AUTOCRÍTICA DE OSVALDO ARDILES: HACIA UN PROYECTO NACIONAL.

A mediados de 1975 se publicó el primer número semestral (enero-junio) de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Varios, 1975b). Allí aparecen en el “Consejo de Redacción” los nombres de Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone s.j. Es un número de singular valor pues dicho “Consejo de Redacción”

tuvo cambios importantes por la situación política del país⁵. Como recuerda Adriana Arpini,

Para cuando sale el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que abarca el período enero – junio de 1975, algunos de sus colaboradores y varios de los que participaron en las publicaciones colectivas que le precedieron, habían sido víctimas de persecuciones, separados de sus cargos en la universidad, emprendido el camino del exilio o estaban a punto de hacerlo (Arpini, 2007).

En dicho número, Osvaldo Ardiles presentó un escrito que tituló “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” y que es incluida por el mismo Ardiles en su obra *Vigilia y utopía* (desarrollada entre 1971 y 1975 en Argentina, concluida en el México de 1976 y editada en Guadalajara) como las “conclusiones” a su investigación sobre las fuentes histórico-sociales del conocimiento filosófico desde una “ontología del ser histórico social que de cuenta de la dialecticidad de lo real evidenciando la verdadera índole de los conflictos y del movimiento histórico”, lo cual, según José Torres Brizuela (2010), lo puso en conflicto con académicos “tradicionalistas” de la Universidad Nacional de Córdoba (¡las políticas del filosofar son siempre ineludibles!) (Ardiles, 1980: 12)⁶.

El citado artículo construye una idea de filosofía como un proyecto latinoamericano “de y para” la liberación desde un Proyecto Nacional como horizonte ontológico popular. Ello en tanto que “pueblo” designa una ambigüedad definida en contraposición a un imperialismo como “antipueblo”.

La articulación de los principios más generales de la praxis así entendida, de las determinaciones presentes en sus diversos momentos estructurales y de las categorías orientadoras del quehacer ideológico-cultural, configura una *visión crítica del “mundo”*, la cual, entendida como “*pensamiento estratégico del*

5 Los posteriores números, de 1975 hasta el 2000, los he consultado en la edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, en CD-Rom (Varios, 2003). Contiene los números del 1, año 1975, a no. 22, año 2000. Agradezco al colega y amigo Carlos Asselborn durante una estancia de investigación en Córdoba, Argentina en la segunda mitad del 2014.

6 Según José Antonio Torres Brizuela: “En 1971 comenzó a desarrollar un trabajo de investigación como miembro investigador del Instituto de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, que culminaría con su obra *Vigilia y Utopía*. En esa obra, denuncia la falta de voluntad de investigar las bases socio culturales del pensamiento filosófico; el análisis del "ser social". Esta circunstancia no fue admitida por la "comunidad académica" tradicionalista, aferrado a ya superados conceptos motivándoles su exclusión que lo llevaron al exilio, en donde pudo continuar libremente sus investigaciones, previo paso por la Universidad Nacional del Comahue en 1973” (Torres, 2010). Recuperado el 15 de diciembre de 2014.

pueblo”, puede ser llamada con toda propiedad filosofía (Ardiles, 1975b: 7).

Se percibe por tanto el aliento del Concilio Vaticano II tal “opción por los pobres”, asumida a su vez por Ardiles y el “Manifiesto” de estos filósofos. Pues afirmando lo analizado en el apartado anterior, se afirma la existencia de dos proyectos: uno imperial y otro popular; ante los cuales “no se puede sino optar”. La opción es clara y expresa una “lucha por la <<hegemonía>> de un sector social con entidad propia” como una opción política. No obstante, la “analogía de las situaciones de opresión” permite a Ardiles reconocer un valioso pensamiento progresista también existente en regiones tanto de la “Totalidad” como en las de la “Exterioridad”

Ello deviene en una lucha cultural, entre una “cultura de la dominación” imperial y una “cultura de la liberación” popular. Por lo que *optar* implica ya una “ruptura teórica” de dicha cultura imperial “nordatlántica”. Así, “inaugurar un nuevo punto de partida” con una *nueva racionalidad* en tanto post-moderna crítica y “superadora” de dicotomías de la “Modernidad”. Ello implica tener en cuenta “La posibilidad de incorporar elementos teóricos provenientes de otras situaciones socioculturales, estimadas como progresistas, está dada por la existencia de una analogía de las situaciones de opresión” teniendo en cuenta que son realidades “fundamentalmente distintas y sólo relativamente semejantes” (Ardiles, 1975b: 14). Por lo que *Ardiles reconoce un valioso pensamiento progresista también existente en regiones de la “Totalidad” como en las otras de la “Exterioridad”*.

Por ello una filosofía *auténticamente* latinoamericana tiene como tarea esta “integración orgánicamente popular” para pensar “no solo *desde* el pueblo, sino *como* pueblo” (Ardiles, 2002a: 227): esto es, *la militancia desde un “pensar con cabeza propia”* por medio de la cual establece la mediación de la consciencia y la criticidad social, pues “**pueblo** es entendido como *el conjunto de sectores sociales explotados* (condición objetiva) *en lucha contra el imperialismo y la dependencia interna y externa* (condición objetiva)” (Ardiles, 1980: 245)⁷.

“Pueblo” como una ambigüedad y novedad ontológica que, en tanto oprimido y ocultado, es original en su existencia y filosofar para Ardiles. De allí la necesaria “ruptura teórica” para una nueva “racionalidad” que posibilite tal afán y la “filosofía latinoamericana”

7 Resaltados en el original. En este punto, es sugerente su estudio “Estrategia popular anti-imperialista” ya citado (Ardiles, 1989a: 49-64).

se ubique con la “filosofía de la liberación” en la común tarea, ya vista, de “de-strucción” de la filosofía “nord-atlántica” misma para un develamiento del auténtico ser Americano.

Ya en 1973 criticaba Ardiles dos *actitudes críticas* engarzadas en *una crítica* cuyo rechazo es moral y su germen sería *la persona* “que nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente, la denuncia profética. La persona se constituye en el lugar donde se mediatiza ónticamente lo ontológicamente nuevo” (Ardiles, 1980: 224)⁸. Con lo que pone en tela de juicio algunas actitudes en los que dicha denuncia profética llegan a descartar una actitud política del filosofar y, con ella, la problemática de las mediaciones histórico-sociales para lograr una auténtica “crítica científica” de la realidad histórico-social, a saber:

1. En la que lo político es asimilado a lo ético y absorbido por la relación de hombre a hombre donde se consume el misterio de la libertad, se posibilita la historia como novedad y se asienta la justicia como origen de la actividad cívica. Esta postura deja de lado el conflicto o la lucha como puntos originarios.
2. En las que haya una exigencia moral de transformar las estructuras o destruir el sistema para crear un mundo más humano. Al tornarse lenta esta actitud, siguiendo a Ardiles, los adherentes a tal postura se dedican a su vida *profesional* con una eventual actividad filantrópica.

Con lo cual su profetismo filosófico es reducido a un voluntarismo moralizante que se queda en una posición edificante. Así ambas actitudes “tienden a oponer estática y antidialécticamente a la constatación del hecho de la opresión, una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador” (Ardiles, 1980: 225).

Por ello, tal “de-strucción” requiere a su vez, para una ruptura y acercamiento al otro (o relación “cara-a-cara”) cabal, la construcción de “mediaciones histórico-sociales” que den cabida al Proyecto Nacional: mediaciones como son la ideología, la dialéctica, la utopía, lo estético (*la mediación liberadora*) y la racionalidad social en un sentido crítico

8 Por ello, Horacio Cerutti reconoce que “Mérito de Ardiles sería haber señalado la necesidad de <<mediar>> socio-políticamente esta relación primera” (Cerutti, 2006a: 348).

para una creatividad y existencia humana no alienadas⁹. Elementos que representan tanto una novedad dentro del “grupo” en el que se ubicó el mismo Ardiles, como un “puente o mediación dialéctica entre ambos caminos metodológicos” ricoeurianos para *dar cuenta del proceso de liberación “popular”* (desde una “vía corta” ontológica, que busca *fundamentar* filosóficamente tal proceso dejando de lado generalmente las mediaciones sociales y humanas –que parecen operar como *ancilla philosophae*–, o una “vía larga” que apela a tales mediaciones para una comprensión cabal del proceso) (Scannone, 1972: 4).

Es aquí que Ardiles *aporta una primera autoimagen del término* “Filosofía de la liberación”. Ella presentaría una pluralidad de posiciones al interno de ella en tanto presenta “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales que varían desde la hermenéutica y la analéctica hasta la dialéctica y la filosofía de la praxis” (Ardiles, 1975b: 10)¹⁰. Por lo que se trata de *una plural filosofía de la liberación ejercida desde distintos métodos y enfoques*. Y aunque ciertamente no se autodefine el mismo Ardiles, si queda claro, por lo escrito, que se ubica en la primera tendencia, pues afirma una analéctica como “ruptura teórica” y una hermenéutica del “ser histórico-social” de América (e inclusive contrasta esta visión con la de sus otros compañeros de “grupo”, quienes entendían –y entienden– *unívocamente a las filosofías de la liberación desde una visión que hemos denominado “homogeneizante”*¹¹).

Liberación es entonces una misma opción ejercida desde dos sujetos (la “Liberación” desde los intelectuales y desde el pueblo) y un mismo proyecto existencial (el Nacional) construido por uno de estos sujetos (el pueblo) en contraposición al imperialismo (tanto dentro como fuera de la misma nación) como “antipueblo” y se precisa de las posturas progresistas, retomadas en tanto situaciones análogas a las de esta América, provenientes ya de la Totalidad, ya de la Exterioridad (Cfr. Arpini, 2010). La *filosofía latinoamericana* es ubicada, a su vez, como original en tanto equiparada a –conviene anotarla así por lo ya dicho– las *filosofías de y para la liberación*.

Así, en tanto que la relación “centro/periferia” es una relación dialéctica de “dependencia/liberación”, las categorías levinasianas de “totalidad/exterioridad” adquieren

9 Además del anterior artículo citado de Ardiles, ver también sus trabajos: “Lo estético como mediación liberadora” (Ardiles, 1980: 157-188) y “Racionalidad” (Ardiles, 2005).

10 Cursivas nuestras.

11 Al respecto, véase *infra* nuestros escritos “Una autoimagen canónica” y “Una autoimagen de la liberación integral”.

un sentido político para Ardiles en las categorías de “pueblo/antipueblo (o imperialismo)” como “opciones” políticas en las que eligen tanto el “pueblo” mismo como el intelectual en cuestión.

Sin embargo, es necesario considerar las *autocríticas* establecidas poco después. Siguiendo a Horacio Cerutti, el 18 de octubre de 1975 Osvaldo Ardiles presentó una ponencia titulada “América Latina, Tercer Mundo” en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) en Mendoza (Cerutti, 2006a: 70-83). En ella, Ardiles reelabora elementos ya analizados de su concepción filosófica argentina.

Distinguió, siempre según Cerutti, ya tres formas de crítica: la que “desde atrás vuelve atrás” es “reaccionaria” y trabaja desde los “valores perdidos” (ubica aquí a los “telurismos” y “autoctonismos”); la “crítica dentro de la Totalidad o crítica dialéctica” propia del “marxismo mecanicista” europeo (que, apuntamos nosotros, contrapuso al Marx mismo y a lo que ubicó como “pensamiento dialéctico marxiano”) (Ardiles, 1973c); y por último una “crítica desde atrás, desde dentro, desde lo nuevo” como “analéctica” que supone la “exterioridad” o el “desde fuera”. Esta última enfatiza la necesidad de una “nueva racionalidad” para una “ruptura teórica” efectiva.

Al tiempo que distinguió Cerutti una diferenciación en lo que ubica como “subsector analéctico” del “sector populista”, pues Ardiles

se autocriticó la concepción <<etapista>> del proceso de liberación [– compartida con Enrique Dussel–] que posponía para una segunda etapa la cuestión social. A partir de 1973 se comienza a revisar este <<etapismo>> y a preguntarse hasta qué punto la <<cuestión nacional>> es efectivamente separable y cronológicamente previa a la <<cuestión social>>. Introduce aquí ya una variante respecto de la interpretación de Dussel. Para Dussel hay que esperar, como se ha visto, hasta la misión Ivanissevich [del perionismo rechazado de Isabel Martínez en 1975] para que la <<generación>> adquiera conciencia de la íntima relación entre ambas cuestiones. Para Ardiles, a partir de 1973 esta cuestión se empieza a hacer revisable por el curso mismo de los acontecimientos políticos de Argentina [que implican el retorno de Perón a Argentina, luego de su exilio de casi dos décadas, y posterior muerte el 1 de julio de 1974] (Cerutti, 2006a: 80).

Pero el exilio llegó a partir de ese 1975 para parte de estos filósofos por la citada “misión Ivanissevich”. Ardiles es cesanteado el 30 de abril de 1976 por motivos políticos de la Universidad Nacional de Córdoba motivado, según algunos datos, por la índole de sus

investigaciones en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de esa Universidad que culminaron en su obra *Vigilia y utopía*, editada hasta 1980 en Guadalajara, México (Torres, 2010; *Reconocimiento...*, 2014). Del “grupo” de Ardiles, solo él y Dussel se exiliaron, a México como hemos visto. Scannone, por su parte, permaneció en Argentina.

Es entonces que, hacia 1976 Ardiles diagnosticó a “la filosofía de la liberación” (ubicada particularmente en su “grupo”) como *ambigua y deviniente en una equivocidad* hasta poner la disyuntiva “Filosofía: populismo o liberación” (Ardiles, 1982a; 1989a: 155-175). Si bien, para Ardiles

al hablar de filosofía de la liberación, no se pretendió nunca ejercer un rol o papel liberador de otros, como si se tratara de llevar a alguien la “liberación”. Por el contrario, se comenzaba a liberar la propia filosofía, en cuanto se intentaba evidenciar el modo en que el viejo *logos* euro-occidental había actuado al encubrir los mecanismos de la dominación, el modo en que se había constituido en una “*philosophia perennis*” del poder. Precisamente, el modo en que fue elaborado por la onto-logía y la lógica parmenídeo-platónicas hacen del *logos* un instrumento de dominación (Ardiles, 1989a: 41; 2002a: 226)¹².

No obstante ello, tal *ambigüedad* se dio a partir de su relación con el “pueblo”, cuya fidelidad fue al extremo y devino en patología extraña. Así “se confunden las ambigüedades provocadas por la dominación con la complejidad de un proceso histórico matizado” (Ardiles, 1989a: 161). Hasta que pasó a ser “la mediación de las mediaciones”. Lo que operó en un “activismo <<verticalista>> [que] confundió las <<directivas>> coyunturales de algún líder carismático con opciones políticas de fondo”. [...] Es tarea del filósofo guardarle fidelidad [a la ambigüedad], en la seguridad de que ella lo gratificará con la liberación” (Ardiles, 1989a: 161). Pero justamente en ese contexto, la historia dio cuenta de estas “ambigüedades” y las disolvió; la práctica social de los grupos antagónicos, “momentáneamente amalgamados bajo el palio tranquilizante de la ambigüedad, realiza el paso de este a la equivocidad” (Ardiles, 1989a: 162). Rescatamos a continuación sus planteamientos nodales, que condensó en 5 puntos, para una mayor apreciación de la cuestión y expresión de su *autoimagen autocrítica*:

12 Negritas y cursivas en el original. Sobre este punto, es interesante el contraste con la apreciación que hace el profesor ruso Eduardo Demenchonok (2005: 396).

1. “La pareja desapareja totalidad-exterioridad”. Aquí distingue tal categorización como “hegeliano-levinasiana” y su operatividad (caracterizamos nosotros) “elástica”, pues tenía roles tanto de totalidad ontológica, como de rol histórico. Ardiles afirma la ambigüedad de los términos por un enfoque Metafísico que afectaba “una dañina anfibología”. Lo que derivó en la deshistorización del esquema “totalidad-exterioridad” al equipararla al de “dependencia-liberación” u “ontología mismificadora- ruptura metafísica”. De tal modo que esta “totalidad” “en su radical separación de la exterioridad, no nos permite ver ese proceso como un acontecimiento histórico. Al estar separada de la Totalidad, la exterioridad pierde toda efectividad político-social” y el Otro de esta exterioridad carece así de una práctica liberadora autónoma (Ardiles, 1989a: 163). En definitiva, lo que se pretendió como un discurso liberador desde una “exterioridad” derivó en una “<<profética>> exhortación dirigida a la Totalidad para que se niegue a sí misma y se abra al Otro exterior que está allí afuera, esperando” (Ardiles, 1989a: 164).

Cabe indicar que Osvaldo Ardiles abordó la categoría de “exterioridad” como un “principio de exterioridad” distinto a las concepciones dusselianas o scannonianas (en tanto epifánica, como una “trascendencia interna” que está “más allá” de la totalidad y apuntala a un “sistema nuevo” en construcción o en proyección) ya desde 1971 (Ardiles, 1980: 63-92, esp. 85 y ss.). Siguiendo a Ardiles, tal principio dinamiza, nutre y sostiene a la “totalidad establecida”. *Por ello, la “exterioridad” en Ardiles no implica –como en Dussel o Scannone– un “más allá de” la totalidad “nord-atlántica, sino un “debajo de”, “ocultada” o “develada” y “alimentadora” por y para tal “totalidad” parmenídea¹³.*

Con lo anterior y teniendo en cuenta que es una postura mantenida a lo largo del tiempo, podemos afirmar que Ardiles pone en cuestión no tanto su propio pensamiento, como el de Dussel y Scannone, *lo que supone a su vez una autocrítica de su “grupo” filosófico y una cierta autonomía por parte de Ardiles dentro de él* (Ardiles, 2002a: 226-231). Por ello, afirma al final del mismo artículo:

La exterioridad histórica del oprimido no se encuentra radicalmente fuera de la totalidad dominadora; sino en parte dentro y en parte fuera de ella. Es tanto un momento interno, como una instancia trascendente. Por ello puede operar dialécticamente puntos de ruptura que afecten simultáneamente la situación de

13 Más adelante, en el capítulo 2 de la tercera parte, profundizaremos en esta importante cuestión.

ambas. [...] Con ello, pretendemos no renunciar a los valores innegables que aporta la categoría de totalidad a la comprensión de los procesos socio-estructurales (Ardiles, 1989a: 172).

Lo que reafirma también las críticas que hicieran a la visión des-historizada del pensamiento latinoamericano, primero de Leopoldo Zea a Enrique Dussel y, segundo, la de Cerutti con respecto de Dussel mismo y de Scannone y Ardiles (como hemos visto) (Zea, 1974; Cerutti, 2006a: 366 y ss.).

2. El método trascendente. Lo anteriormente planteado nos encamina hacia este punto, que trata del camino hacia y para la exterioridad. Es el “método analéctico” un *equivoco*, pues dicha trascendencia metódica se le pone “más allá de los momentos inmanentes a la Totalidad, es llamada ana-léctica. Ambas instancias metódicas [(analéctica y dialéctica, ésta dentro de la Totalidad y, casi por ende, servidora de la dominación)] son puestas en una relación equívoca; ora se repelen, ora se integran (generándose un tercer término: la ana-dia-léctica)” (Ardiles, 1989a: 164).

Este es el núcleo de su análisis. Ardiles afirma, no obstante lo anterior, un “*valor revelador de la analogía*” (el resaltado es nuestro). Asimismo, el “origen filosófico” de tal oposición dialéctica-analéctica es políticamente “reaccionaria”. Recordando el origen hegeliano del término “dialéctica” y el tomista de la “analéctica” del teólogo alemán Bernhard Lakebrink (1904-1991), Ardiles reitera su postura y asocia a un cierto maccarthysmo en un contexto de Guerra fría “contra el comunismo internacional, en el frente externo, y el progresismo cristiano, en el interno” (Ardiles, 1989a: 165).

Por ello, una metodología histórica revolucionaria, a la que apela Ardiles, es “fundamentalmente *dialéctica con superación extrínseca*”, pues conserva las dimensiones progresistas de todo pensamiento y es análogamente empleado para la situación de esta América. Cuestión que nos remite a su vez a la validez de la racionalidad de estos planteamientos¹⁴.

14 Ahondaremos en este elemento hacia el último capítulo de la tercera parte de la obra.

3. La “nueva” racionalidad. Su enunciación surgió por la crítica al modelo imperial de la cultura moderna, enmarcada como “*logos* occidental”. Se trata de la “de-STRUCCIÓN” ya analizada en Ardiles como camino para construir un *logos* novedoso, impugnador de dicho *logos* moderno “nord-atlántico”.

Para ello se abordó la cuestión en dos sentidos. Uno, que revaloró hermenéuticamente los símbolos, contenidos de una “sana ambigüedad” en sus significaciones, para recuperar un *logos* implícito en la sabiduría y conocimientos ancestrales populares; pero ella derivó en una *equivocidad* dualista inconexa de mito-razón donde “[s]e privilegió aquellas experiencias expresadas místicamente a través de símbolos de unidad y reconciliación; despreciándose, consecuentemente, los de lucha y conflicto” (aquí es menester traer a colación las críticas de Severino Croatto (1930-2004) a una postura como la de Rodolfo Kusch, principalmente) (Ardiles, 1989a: 166)¹⁵. La segunda, implicó una “lógica de lo nacional” cuya racionalidad “transnacional” intentaría reconstruir

las categorías para repensar la cultura propia, desechando a su vez en bloque a toda racionalidad occidental (aparentemente, pues son fuentes de las que todos estos filósofos beben, aunque no sean las únicas) y cuyo rechazo expresa esta *ambigüedad* teórico-política.

Ante ello, como también comenta Eduardo Demenichónok, Ardiles reafirmó la necesidad de una “ruptura teórica” que posibilite una nueva racionalidad, pero a diferencia de otras posturas, como hemos visto anteriormente, no renunciando a las tendencias progresistas de éste como de otras regiones del mundo.

4. La especificidad nacional-cultural. Aquí podemos ver una vuelta al tema criticado por Ardiles a finales de 1975, según hemos visto. Sin querer reiterar lo ya constatado y sugerido, denotamos que esta cuestión remite, para Ardiles, a *cómo establecer una estrategia de lucha liberadora de los pueblos existentes en nuestra América contra el eurocentrismo y su seudouniversalidad*. Para ello, prosigue el filósofo argentino, se construyó un “tercerismo ideológico” “Tercermundista” (que recuerda en mucho a la “tercera posición” peronista, situada en su especificidad nacional como “fuera” del conflicto de la Guerra Fría). Es aquí donde se vislumbra su *ambigüedad* y *equivoco*

15 El texto de José Severino Croatto al que nos referimos es “Cultura popular y proyecto histórico” en (Croatto, 1976: 367-378). Agradezco a mi profesor Horacio Cerutti la obtención de este valioso material.

fundamentales: equívoca, por postularse como una vía distinta del capitalismo o socialismo imperiales; y ambigua, por concebirse autóctonamente “americanos” (como en el caso de Kusch, en estas filosofías¹⁶), dejando de lado las conformaciones culturales de “patrones culturales euro-occidentales” para caer así en un exotismo cultural de crítica telúrica y autóctona insulares. Ello tiene, para Ardiles, un peligro fundamental, pues “el insularismo no conduce más que al enmascaramiento fascista” (cuestión, como veremos en el siguiente apartado, que liga con un populismo). E incluso más adelante agrega: “Toda la cuestión nacional justificada por el telurismo y la autarquía es un desarrollo tardío de temas románticos” en tanto que resaltan una excepcionalidad nacional cuyas culturas que la integran están incomunicadas (según Spengler, siguiendo a Ardiles)¹⁷.

Si bien puede reconocerse una nacionalidad periférica distinta a una nacionalidad céntrica (citando aquí Ardiles a Lenin), *el discurso equívoco* se muestra al “etapizar” los *momentos de liberación* y que sólo confunde en un bloque único los “intereses de la llamada <<burguesía nacional>> (visualizada ya como revolucionaria [y, por eso mismo, con atributos mesiánicos de “crear” cultura popular]), con los sectores sociales explotados” (punto importante, pues Ardiles hace aquí una distinción de clases al interior de esa “nación” telúrica). Momentos mecánicos de los que adoleció, en opinión de Ardiles, tanto “la Filosofía de la Liberación” como algunos marxistas opuestos a determinados planteos. Son “teorías etapistas con implacables medidas fascistas” que redefinen la tesis de la incomunicabilidad de las culturas (una autóctonamente “americana” frente a la “nord-atlántica”). Pero, en definitiva, “[n]o se trata de oponer cultura a cultura. Necesitamos los

16 Para Rodolfo Kusch es legítimo hablar de un pensamiento “americano” para referirse *solamente* al que trabajó con los grupos indígenas, particularmente los aymaras, *como si fueran “puramente” americanos* (esto es, sin que su racionalidad y formas de vida se hubiesen transformado históricamente) (Ver Kusch, 2007).

17 Al respecto, los pensadores Michael Löwy y Robert Sayre en su estudio *Rebelión y melancolía* abordan una tipología de los romanticismos, de los cuales distinguen al “romanticismo fascista” (Löwy y Sayre, 2008: 79-83). Si bien afirman la dificultad de identificar al nazismo y al romanticismo, ya que *no coinciden* debido a que el primero afirma la dimensión moderna (e industrial y tecnológica) que niega el segundo *contundentemente*, los autores afirman la *posibilidad de identificar nazismo y romanticismo en distintos puntos*: el rechazo del capitalismo y la democracia parlamentaria, un posible antisemitismo, la exacerbación de la “crítica romántica de la racionalidad” hasta tornarse en la “glorificación de lo irracional” y una “alabanza de la fuerza y la crueldad”. Con estos elementos, continúan los autores, “el yo romántico desdichado se anula” y se reaviva el anhelo de “[l]os pasados nostálgicos” y el telurismo. En este punto, para el caso argentino en particular, es imprescindible un tratamiento de estos elementos con la obra de Daniel Feierstein titulada *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008).

aportes revolucionarios de la europea, lo cual no significa que nos sobre la propia. Una y otra son distintas, pero no comunicables” (Ardiles, 1989a: 174)¹⁸.

Es aquí que se sugiere ya el tema del siguiente apartado, pues para Ardiles los sectores explotados tienen que distinguirse tanto de esta “burguesía nacional” como de “algunos sectores empobrecidos de la pequeña burguesía”, en tanto que implicaría un error metodológico y una ineficacia política determinen los roles políticos de dicha burguesía nacional en función de tales sectores empobrecidos. “La ideología de la pobreza puede ser útil como compensación a falta de caminos, pero es nefasta como sucedáneo de la plenitud perdida”.

5. La noción de pueblo. Es el eje articulador del ítem anterior. Siguiendo a Ardiles, éste se define, políticamente, por negación a y su relación antagónica con el imperialismo (pueblo/imperialismo). La pugna entre academicismo y “Filosofía de la liberación” implicó la centralidad de esta noción en el discurso de esta última para poder repensar la cotidianidad.

Pero lo anterior orilló a “dos escollos simétricos” respecto del término “Pueblo”: por un lado, el *fascismo* que lo vaciaba de todo contenido social y lo transformaba en un principio mágico-voluntarista (más exactamente “numinoso”) destinada a ser “expresada por la empatía isomórfica de un Conductor” hasta nutrir un *populismo*; por el otro, un *mecanicismo “clasista”* que concibió esta noción como una coalición de grupos sociales carente de auténtica cohesión política y con divergentes intereses postergados.

Sin embargo, para Ardiles sólo la primera posición, la fascista, alimentó un populismo en la Argentina. Éste, siguiendo lo que sugiere el pensador argentino, se presenta como “la comunidad organizada como pueblo” (y sus valores comunitarios) que se resiste a ser fraccionado mediante la afirmación de clases antagónicas. Y si tal resistencia no es suficiente, “exige la utilización de <<eficaces>> correctivos materiales aplicados a los pérfidos disociadores del orden social comunitario, habrá sonado la hora en que el populismo se convierta en colonial-fascismo” (Ardiles, 1989a: 171).

18 Lo cual remite al tema de la inculturación y la interculturalidad, elemento imposible de desarrollar aquí dados los objetivos del presente estudio.

Por otro lado, sus *equivocos* se denotan al querer:

a) con la noción de “pueblo” (término de índole esencialmente política para Ardiles), pretender superar las categorías de la analítica social (cuestión debatida por el mismo Ardiles, como indicamos más arriba, desde 1973) (Ardiles, 1972).

b) Denunciar el carácter “difuso” de teorías provenientes de latitudes geoculturales distintas a la propia y cancelarlas *a priori* por insuficientes para comprender la novedad de la periferia, aunque desde nociones compartidas como las de “nación”.

c) En tanto que presenta una afición a lo “arcaico”, a lo “telúrico”, a lo “primigenio”, la “memoria histórica” de los pueblos es vaciada de todo contenido histórico concreto y se toma como moneda de cambio la “alquimia” colonial que termina por explicar todo y emplear todo para una “liberación” igualmente “alquímica” donde, afirma Ardiles, “todos los contrarios son Pueblo” (afirmación con la que también denuncia la situación argentina de dictadura de “reorganización nacional” genocida desde marzo de 1976 como “violencia contra el pueblo”), por lo que “las pretensiones del fascismo larvado en el populismo mostraron con ello el auténtico perfil de su nauseabunda intencionalidad”.

Por lo anterior, el populismo puede canonizar las estructuras populares fácticas y vigentes con sus correspondientes mitos y creencias acríticamente asumidos. Esto implica, siguiendo a Ardiles, un flaco servicio a la liberación y es manifestada en el deslumbramiento ante la llamada “religiosidad popular” que “reivindicó una imagen de pueblo piadoso y telúrico, hostil a toda forma de lucha. No es éste precisamente el sujeto del proyecto nacional que pugna por la constitución del poder con control popular en la política, la economía y la cultura” (Ardiles, 1989a: 175)¹⁹.

El pueblo es entonces el sujeto primordial de un filosofar de la liberación para Ardiles, en tanto que se trataba de pensar no “desde” el pueblo sino “como” pueblo. ¿Qué es entonces el pueblo para Ardiles? ¿Qué implica para su filosofía de la liberación?

Teniendo en cuenta que, para Ardiles, “pueblo” es una categoría política aglutinadora de fuerzas sociales explotados (condición subjetiva) en pos de la liberación

19 Al respecto, es conveniente recordar que Sebastián Politi distinguió una “derecha de la Pastoral Popular” en su institucionalización durante la década de 1970 argentina (lo que podría identificarse con lo que Ardiles llama “religiosidad popular”) en tanto elabora una “identificación Pueblo-Nación, tendencia a considerar la cultura como un sistema estático de valores, vinculación con las corrientes más conservadoras del peronismo, etc.”. Por lo que, no dejando de tener coincidencias ambos argumentos, lo planteado por Politi nos pone en la mesa un necesario (e imposible en este momento) balance de esta teología de la pastoral popular argentina (Politi, 1992: 314).

contra el imperialismo y la dependencia interna y externa (condición objetiva). El paso de la condición objetiva a la subjetiva implica una *militancia*, por medio de la cual establece la mediación de la consciencia y la criticidad social. Más adelante tendremos oportunidad de profundizar en tales planteamientos.

De este modo, el pueblo asumido como agente del filosofar para Ardiles, en un proceso de inculturación en el cual se trataba de pensar no sólo “desde” sino “con” el pueblo viviendo “su condición de vida y nutriéndose de sus experiencias de lucha. [...] En la militancia, el filósofo se hizo pueblo y las masas exudaron filosofía”.

E. REFLEXIONES FINALES Y BALANCE. PARA UNA LECTURA DEL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES

Resumiendo y concluyendo lo visto a lo largo de esta *segunda parte* de la presente obra. Distinguímos dos momentos de constitución teórico-praxica en la *idea*, entendida a la manera de Gaos (como acciones que los hombres realizan), de *filosofía* en Ardiles: el primero “*helenocéntrico*” (entre 1963 y 1970), el segundo “*americanización*” y “*marxización*” de su pensamiento (1970-2010). ¿Dónde se dan las continuidades y rupturas de su idea de filosofía? El momento de *ruptura* se da, cronológicamente hablando, desde su llegada a Argentina (a principios de la década de 1970) y, discursivamente hablando, con el artículo de 1973 titulado “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica”. La estancia doctoral en Alemania parece tener muchas implicaciones en tal ruptura. Por otro lado, *una continuidad* parece constatarse en *el entendido nitzcheano de la filosofía como etimológicamente “griega” (romanticismo mediante) y, por eso mismo, con sentido de “ociosa”, “teórica”, “libre” y “autónoma” (del mito), así como el sentido salvacionista del filosofar como teoría de liberación humana (cristianismo latente) en su pensamiento e idea misma de la “filosofía”.*

Es desde este “momento de *americanización* y *marxización*” de su pensamiento, que Ardiles concibe a la filosofía como una reflexión crítica sobre lo real que tiene la tarea de develar el ser de América, inserto en el proyecto popular mismo. Por lo que su abordaje hermenéutico-ontológico es decisivo para la “de-strucción” de la historia de la filosofía en esta América que Ardiles concibe desde la capital obra de Salazar Bondy. *La influencia del CELAM como “voz profética” es patente: se trata de poner “al día” a la filosofía con una*

“opción por los pueblos” como sujetos del filosofar. “Liberación” es, por ello, una categoría con una carga tanto teológica como filosófica en este punto, como han destacado sus estudiosos (Asselborn et al., 2005).

No obstante ello, sus planteamientos sobre las mediaciones “histórico-sociales” vislumbran un *proceso de liberación* que intenta vincular, vía ricoeuriana, el lenguaje con la realidad social en tanto que “lenguaje es tanto infraestructura como superestructura”. Con ello, como ha destacado Cerutti, retoma el círculo hermenéutico ricoeuriano y lleva al límite este “puente” o mediación dialéctica entre los caminos (“corto” y “largo”) del filosofar. Igualmente, podemos notar en los escritos de Ardiles un filosofar autocrítico como *vocación*, es decir, con elementos socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social que, en este caso, es ubicado como “Proyecto Nacional”.

Dicho proyecto es manifestado para Ardiles en los gobiernos peronistas de corte popular, que ubica en los años de 1946 a 1955 y el gobierno camporista de 1973. Asimismo, es patente la asociación que hace de la “persecución” del pensamiento con años específicos y decisivos para la historia política argentina (1955, 1966, 1975 y 1976 –cuando comienzan los “años de plomo”). Si bien, Ardiles no reflexiona puntualmente sobre el proceso histórico de las filosofías de la liberación, *no cabe duda que, para él, ellas se manifestaron desde el “onganiato” hacia 1969, y su pugna se entabló contra las filosofías académicas profesionalizantes que despolitizaban su filosofar*. El “pueblo” como un sujeto político intrínsecamente ambiguo del filosofar tuvo aquí una significación político-ideológica importante, pues denotó tal debate. Los diagnósticos de dependencia latinoamericana por parte de distintas ciencias sociales y una lectura de las categorías cepalinas “centro/periferia” como dialéctica de la situación latinoamericana, aunado a una “liberación” leída desde el Concilio Vaticano II como una “opción por los pobres” marcaron aún más su pensamiento (lo que no quiere decir que hubo una influencia *lineal ni unívoca* de estos pensamientos).

Expresión de lo anterior se encuentra en su obra *Vigilia y utopía*, escrita entre 1971 y 1976 y editada hasta 1980 en Guadalajara, México. Esta obra de Ardiles denota, en opinión de José Torres Brizuela, una denuncia del clima filosófico tradicionalista reacio a investigar los caracteres sociales de la filosofía, el “ser histórico-social” del pensamiento. De allí su carácter *militante y popular* que asignara el propio Ardiles a esta obra (Ardiles, 1989b: 267-268).

Un elemento de importante consideración es la *ubicación* que el mismo Ardiles hace de su pensamiento en estas filosofías, agrupándose junto a Juan Carlos Scannone (animador de dicho grupo) y Enrique Dussel. Así también, con lo ya dicho, podemos constatar dos hechos: el primero, que para Ardiles *hablar de “Filosofía de la liberación” es hablar, primordialmente, de la versión establecida por su “grupo”, no dejando de lado a otros pensadores*; y segundo, que su grupo de “filosofía de la liberación” se *terminó en 1975, concluyendo también con esto, esta filosofía más no así el halo de un filosofar liberador (que cada uno continuó con sus propios desafíos, y el mismo Ardiles no fue la excepción). Tales elementos están presentes en su obra y, particularmente, la ya dicha Vigilia y utopía que analizaremos en el siguiente y último tramo de la obra.*

Asimismo, en estos cinco elementos analizados que operaron como tesis generales de “grupo”, Ardiles logra denotar los *equivocos* implícitos en cada una de las consideraciones discursivas de estas vertientes. Al respecto, es persistente una pregunta que parece engarzar a cada una de ellas: en un esquema de “totalidad/exterioridad” levinasiano desde estas filosofías de la liberación ¿quién es el “otro”? ¿la nación, un pueblo, una cierta “exterioridad” cultural autóctona americana? Para Ardiles, las preguntas no sólo quedan abiertas por la denotación de sus ambigüedades y equívocos, sino también tienen implicaciones políticas importantes que nuestro autor precisó imprescindible atender para poder establecer una liberación de la filosofía *academicista* misma para una “filosofía de la liberación”.

Destacamos el pensamiento “de la liberación” de Ardiles como una *filosofía para la liberación* en tanto que autocrítica y *militante*, según sus propias nociones. No obstante, no toma en cuenta la historicidad misma del pensamiento de nuestra América, sí reclama, para un filosofar auténticamente liberador, el tomar en cuenta al pueblo en el seno del conflicto y su lucha política cuya exterioridad cultural constitutiva no se encuentra *fuera o más allá* de una totalidad sino *dentro, subrepticia y constituyente* de tal totalidad reificada (maniatada en tanto dependiente).

Mucho más en unos “años de plomo”, que iniciaban cuando Ardiles escribió el último estudio aquí analizado, y que comenzaban con la dictadura autonombraada como de “reorganización nacional”. La cual, siguiendo a Ardiles, no configuró una guerra propiamente sino una *cacería* sucia de todos los disidentes políticos (armados o no,

violentos o no) pues “por eso la mayor parte de los desaparecidos eran obreros, empleados y gremialistas” (Ardiles, 1989a: 60).

Por lo anteriormente dicho, podemos dar cuenta de una *autoimagen* que distingue connotadamente versiones distintas de asumir y trabajar tales tesis no sólo como variaciones internas dentro del grupo, versión que encuadraría con la asunción de *una sola* “filosofía de la liberación”, sino de una *distinción metodológica fundamental* que Ardiles fue construyendo a lo largo del proceso de gestación de estas filosofías (que son patentes en toda su obra aquí analizada): *una hermenéutica del “ser histórico-social” que retoma elementos de ambas “vías” (para expresarlo con una palabra ricoeuriana) como un “puente” (según palabras de Scannone) que denota y cultiva la necesaria mediación social, política, estructural y estética de dicho “ser histórico-social” dimensionado sus elementos estructurales y creativos para una crítica constructiva de y en el proceso de liberación de nuestra América.*

Con ello, es importante resaltar que tampoco pretende dejar de lado la autocrítica, sino que la asume y desarrolla como una sana y necesaria actitud “vocativa” (en el sentido ardilesiano del término) intelectual que permita avanzar dialécticamente en el conocimiento filosófico mismo y la apertura al diálogo y debate pluridisciplinario no solo inter e intra-filosófico, sino también con otras producciones de conocimiento humanísticas y sociales.

Por ello, la “liberación” mentada por Ardiles implicaría también una “liberación de la filosofía misma” (como reconoce Demenchnok). Podemos decir, por tanto, que aquí está justamente la *novedad* planteada por estas filosofías: en el planteamiento político de un filosofar que es posible en tanto ejercido desde una realidad no sólo dependiente sino excluyente. La utopía de la vida digna cobra hoy más fuerza que nunca y denota la vigencia y necesario abordaje de los planteamientos del filósofo Osvaldo Ardiles Couderc.

Por ello, a riesgo de caer en “tipos ideales” weberianos o falacias *ad hominem* (que no es nuestra intención ni deseo), *en términos analíticos* podemos decir que Ardiles se acerca en mucho a una tendencia de interpretación de estas filosofías que hemos denominado “homogeneizante”, aunque no del todo. Se acerca, por cuanto resalta una serie de tesis generales compartidas de “grupo” (lo que no implica que Ardiles haya desconocido a otros autores como Arturo Roig, Horacio Cerutti, Rodolfo Kusch o Mario Casalla, por mencionar a algunos) y configura su “filosofía de la liberación” como una novedad y

comienzo *institucional* (como reconoce en la edición cordobesa de 1989 de su *Vigilia y utopía*) del pensamiento “auténticamente” latinoamericano frente a filosofías profesionalizantes; pero también se distingue de ella al reconocer una pluralidad de “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales” que la configuraron como una suerte de “movimiento filosófico” pluri-metodológico –cuestión que nos remite, por otro lado, a los planteamientos como los de Gustavo Ortiz (fallecido en octubre del 2014) o Adriana Arpini²⁰.

Con lo dicho hasta aquí, podemos concluir que si bien la *lectura* ceruttiana de estas filosofías (la más propia, consideramos, para acercarnos al pensamiento de Ardiles) presenta algunos elementos a considerar en el pensamiento de Osvaldo Ardiles, sigue manteniendo vigencia y más actualidad que nunca para la evaluación de estas filosofías. ¿Qué elementos son estos?

En cuanto a su vigencia y actualidad, afirmamos que ha sido, en mucho, gracias a su lectura (y generosos diálogos con su autor) que hemos podido hacernos de puntos claves para evaluar el pensamiento de Ardiles. Es un ejercicio de pensamiento necesario con y desde la crítica y la autocrítica (a la que por cierto nos mantenemos abiertos) que, como recordara ya el maestro Arturo Roig, son imprescindibles para un filosofar vivo y ampliamente liberador.

Por otro lado, en cuanto a los elementos a evaluar de la obra de Ardiles, constatamos que Cerutti parece acertar cuando define la noción misma de filosofía de Ardiles, ubicado por él dentro del “sector populista”, como un “saber de salvación” (Cerutti, 2006a: 436-437). No obstante, dado lo aquí examinado y para el específico caso del discurso de Ardiles, consideramos importante la evaluación del filosofar ardilesiano en elementos específicos que guardan distancia de los ejercidos en ese tiempo por sus “compañeros de grupo”, tales como los del anti-marxismo (cuestión aún por evaluar, junto a nociones como la de “pueblo”), la no apertura a las ciencias sociales (cuestión que Cerutti no enfatiza en el apartado citado, pero que –¡cabe dejarlo claro!– sí reconoce páginas atrás –en (Cerutti, 2006a: 348)–) y su carácter filosófico-perenne debida al elemento inmediato anterior.

20 Remito al primer apartado de la presente obra, *infra*. Asimismo, de particular importancia son: Gustavo Ortiz, “Filosofía de la liberación” en (Ortiz, 2013: 346-349) y Adriana Arpini (2010).

Tales evaluaciones son sin duda de necesaria consideración. Ellas darán un pie, sin duda, para nuestro análisis del proyecto filosófico de Ardiles, gestada principalmente en su obra *Vigilia y utopía* construida en Argentina y editada en México, *durante sus años de “exilio de la razón”* (1971 a 1980), como veremos a continuación.

III. TERCERA PARTE.

“FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN”:

UNA LECTURA DEL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES

Por nuestra parte tenemos que sacar completamente a la luz del día todo lo que es el viejo mundo y configurar positivamente el nuevo. Cuanto más tiempo dejen los acontecimientos a la humanidad pensante para reflexionar, y a la humanidad doliente para unirse, tanto más perfecto saldrá a la luz el producto que el presente lleva en su seno.

KARL MARX, *Frühe Schriften I*, p. 166. (citado por Osvaldo Ardiles en su *Vigilia y utopía*, 1989b: 414).

apuntamos a una región por explorar y no a un casillero por llenar.

OSVALDO ARDILES, *Vigilia y utopía*, 1980, p. 223.

Es momento de adentrarnos en el proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles. Es, si se quiere, el centro o parte principal y motivo fundamental de la presente obra. Para ello nos situaremos en una lectura de lo que, en otro trabajo a partir de una lectura de la historia de las ideas en nuestra América actuales desde la propuesta de Horacio Cerutti (Lima, 2013a), hemos llamado *modos de construcción del discurso filosófico*. Dicho término, huelga decirlo, lo hemos elaborado a partir de la lectura que propone el mismo Cerutti de los “modos de producción” de la filosofía que, en apretada síntesis, aluden justamente a los *modos de filosofar* que, en este caso, se *producen desde nuestra América* desde lo que ha llamado una “historia materialista de las ideas” (Cerutti, 1997, 2000).

Pero, ¿a qué nos referimos entonces con el término “modos de construcción del discurso filosófico”? Justamente queremos apelar a una lectura de los discursos filosóficos que denoten el aludido “modo de producción” desde el análisis, interpretación, contextualización periodizada y explicación de *la construcción del filosofar (que, en nuestra América se puede muy bien ubicar como un “pensar”)*, dando cuenta, con ello, de los “modos de operatividad” que presenta dicho *filosofar* en una hermenéutica de la realidad misma y los “modos de realización” o concepción de la operatividad del *filosofar* como *filosofía* producida en determinados contextos socio-históricos (de los cuales, por supuesto, parte todo pensar). Así, el “modo de construcción” implica tanto una determinada

concepción de filosofía desde la cual se ejerce (con implicaciones políticas e ideológicas y utópicas de su quehacer intelectual), como, consideramos ineludible e insoslayable, de un sujeto concreto y situado para poder ejercerlo. La articulación de tales “modos” no es, por supuesto, mecánica sino que parte desde la materialidad misma de la realidad histórica, por lo que hay siempre una apertura de transformación constante y dialéctica.

En el caso del pensamiento de Osvaldo Ardiles, abordaremos el modo de construcción de su propia concepción de una “filosofía de la liberación” a partir de sus escritos de la década de 1970. Mismos que son nodales para poder dar cuenta no sólo de un periodo de gestación de las llamadas “filosofías de la liberación”, sino también de un pensamiento situado, crítico y creativo producido desde nuestra América, que consideramos de importante valor para la filosofía producida en la región y que, si bien ha sido ya valorado en tal horizonte (como hemos visto), persisten aún muchas lagunas en su lectura por un desconocimiento (casi generalizado) de varias de sus obras. En tal sentido, nuestra lectura tiene implicaciones tanto historiográficas como histórico-filosóficas que tendremos en cuenta al momento de situarnos en los temas, problemas y proyecciones a los que nos lleve nuestro tratamiento de la obra misma de Ardiles.

Su proyecto, que dejó plasmado principalmente en su obra *Vigilia y utopía* (editada, como hemos visto, primero en 1980 en México y después en 1989 en Córdoba), presenta una generalidad y una particularidad importante en el horizonte de las filosofías de la liberación: como generalidad, Ardiles planteó varios elementos colectivamente planteados en conjunto con, grupalmente al menos, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (si bien, había un proyecto común de trabajo en torno al horizonte de liberación filosófico), como son los de una exterioridad trans-ontológica, el carácter originalista de su filosofar y el consecuente des-historizamiento del pensamiento de la región, la importancia de filosofar desde la propia realidad y la alteridad como un sujeto primordial para tal ejercicio intelectual (algunos de ellos, como hemos visto, han sido parte de la temprana idea misma de filosofía en Ardiles); sin embargo, es aquí que se presenta una serie de elementos que dan particularidad al proyecto ardilesiano de la liberación, pues, como hemos ya visto en su concepción misma de la filosofía y profundizaremos a continuación en los siguientes apartados de la presente sección, hay una diferencia fundamental en cuanto al abordaje teórico: y es que Ardiles no parte de un enfoque levinasiano (si bien, no le es indiferente),

como sus dos compañeros de trabajo de entonces, sino más bien se ve mayormente influenciado por autores de la llamada “Escuela de Frankfurt” (como Benjamin o, sobre todo, Marcuse) y, en general, del marxismo alemán de la década de 1920, elemento que aportó un enfoque distinto para el tratamiento de los temas generales ya señalados, así como para otros temas propuestos por el propio Ardiles, como veremos a continuación. Destacamos una especial influencia del pensamiento de Marcuse, sobre todo a partir de su ya referida tesis doctoral sobre *El pensamiento dialéctico-marxiano en el joven Herbert Marcuse*, elaborada bajo la dirección de Habermas en el bienio de 1969 a 1971 en Frankfurt, Alemania (Ardiles, 2002c: 134). Sin embargo, podemos decir que no es su única influencia intelectual.

En este punto conviene preguntarnos ¿por qué el nombre de *Vigilia y utopía*? Podríamos responder concisamente en torno a dos elementos clave que Ardiles aporta en la segunda edición (1989) de su obra citada (y que tendremos oportunidad de ahondar en los capítulos que conforman esta tercera parte de la obra):

- a) Brevemente dicho, el título de la obra se enmarca desde un horizonte blochiano (de la obra del filósofo alemán Ernst Bloch) de la utopía y los sueños en vigilia, que a su vez entiende como *elementos insertos en el “frente cultural” del proyecto popular y su memoria*:

El frente cultural de uno de esos proyectos está constituido por lo que Ernst Bloch denominaba los sueños de vigilia con que los pobres calientan sus horas de espera. Hoy [–escribía esto entre 1986 y 1989–], que está de moda denostar la utopía, conviene traer a cuento, redefiniéndolo en sentido inverso, el dicho de J. L. Borges [...] alertando que “el sueño de uno es parte de la memoria de todos” (Ardiles, 1989b: 402).

- b) Así también es importante considerar un rasgo que distinguió al propio autor en su obra como hemos visto: la *militancia* teórica y práctica a la que también respondió en su contexto argentino concreto (la Argentina de la “transición a la democracia” a la que retornara como fin de su exilio político). Como definió Ardiles:

Creemos oportuno refrescar esta idea de militancia; particularmente en nuestro medio. [...] En estos momentos en que la izquierda argentina boquea

lastimosamente, el pueblo se encuentra desmembrado, el socialismo de cátedra se ha vuelto bien pensante y posibilista, el espectro político del *establishment* se ha corrido al “centro”, la anomia alimenta la violencia espontánea, el ultraísmo ensombrece el fandango, el neopositivismo discrimina la crítica, etc., etc.; en momentos así, repito, publicar a nuestras magras expensas un libro como éste [*Vigilia y utopía*], “intempestivo” [–¿Nietzsche implícito?, OL–] y “comprometedor”, es un acto de militancia que algún mal pensado puede atribuir a la mencionada carencia de un existir placentero (Ardiles, 1989b: 267-268)¹.

Tales elementos los hemos podido relacionar con su segunda obra titulada *El exilio de la razón* (editada en la Córdoba de 1989), que a su vez nos ha permitido redondear nuestra lectura al respecto. Ambos libros están cruzados por el exilio como un tema recurrente y plasman a su vez los linderos, planteamientos y consideraciones que el propio Ardiles vislumbró entre la Argentina y México de entre 1971 y 1989. Igualmente nos hemos apoyado en otras obras y escritos éditos e inéditos, como lo es su libro *La descripción fenomenológica* (publicada en 1977 en México) y algunos escritos como artículos más breves que son citados en su momento. Pero es *Vigilia y utopía* la obra central que denota su proyecto de investigación, cuyos escritos fueron gestados entre 1971 y 1976 en el horizonte de las filosofías “de la liberación”. Expresión esta última que, recordemos una vez más, expresó para Ardiles

un doble sentido. El primero, en cuanto procuraba liberar al quehacer filosófico argentino institucionalmente enclaustrado de la endémica dependencia cultural que lo condenaba a la inautenticidad y al mimetismo. El segundo, porque intentaba articularse **orgánicamente** (conforme la propuesta gramsciana sobre “el intelectual orgánico”) con la praxis liberadora de las masas oprimidas y explotadas (Ardiles, 1989b: 21)².

1 Para un acercamiento al contexto de la izquierda argentina en las décadas de 1960 a 1980 es muy sugerente la obra de Claudia Hilb y Daniel Lutzky, *La nueva izquierda argentina: 1960-1980* (Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984); en torno a la situación de violencia en Argentina en las citadas décadas puede verse algunas obras como son las de Daniel Feierstein, *El genocidio como práctica social* (Buenos Aires, FCE, 2008), la obra que examina la cuestión desde el primer peronismo hasta la algunos puntos del 2007 es la de Antonius C. G. M. Robben, *Pegar donde más duele. Violencia y trauma política y social en Argentina* (trad. De Nuria Brufau Alvira *et al.*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2008) y más recientemente el estudio de Marina Franco, *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y “subversión”, 1973-1976* (Buenos Aires, FCE, 2012).

2 Negritas en el original.

Ambos elementos, como veremos a lo largo del presente apartado, están presentes en su obra citada. En todos sus escritos se puede vislumbrar una serie de problemáticas y temáticas sumamente sugerentes para el filosofar nuestroamericano. Entre ellos están, además de lo ya dicho, la importancia de una dialogicidad para el filosofar no sólo regional, sino entre culturas distintas, la cuestión importante de las mediaciones para ejercer un proyecto de liberación popular que precisa, a su vez, de un enfoque necesariamente interdisciplinario y la importancia de un tratamiento dialéctico en cada uno de estos temas.

Para Horacio Cerutti, uno de los pocos historiadores de estas filosofías que conoce la obra de *Vigilia y utopía* (y a quien, por lo demás, le debemos la valiosísima referencia), tal libro se inscribe en lo que ha denominado “subsector analéctico” de estas filosofías de la liberación y su autor, Osvaldo Ardiles, “reúne aquí algunos valiosos trabajos en los cuales recupera aportes de la Escuela de Frankfurt para (re)pensar la estética, la dialéctica y las complejidades de los procesos de liberación, en una perspectiva asociada a la posición que se ha denominado analéctica” (Cerutti, 2011a: 101-102). Por lo que uno de los elementos que es de necesaria consideración es esta “asociación” analéctica de la obra mencionada por Cerutti.

Cabe mencionar que, en nuestro apartado previo intitulado “Osvaldo Ardiles y las filosofías para la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, hemos abordado sucintamente a distintos estudiosos de su obra, por lo que podemos concluir que prácticamente es Horacio Cerutti el único de los estudiosos de las filosofías de la liberación que conoce este trabajo importantísimo de Ardiles³. El detalle no es menor y nos lleva a constatar la gran valía y consistencia del trabajo historiográfico de las ideas que nuestro profesor y eminente filósofo, Cerutti, hace respecto de las llamadas filosofías de la liberación. No obstante ello, quisiéramos a continuación presentar nuestra propia lectura de la obra teniendo además la situación de contar con otros materiales, anteriores y posteriores, del propio Ardiles que esperamos puedan aportar una visión consistente de su *Vigilia y utopía* en el contexto de su producción escrita en general (o al menos –consideramos– gran parte de ella, que hemos podido recabar durante nuestra estancia de investigación en Córdoba), así como denotar la importancia, fecundidad y actualidad que los temas,

3 Ver el primer apartado de la segunda parte de esta obra, *infra*.

problemas y abordajes presentados en dicha obra tienen para el filosofar nuestroamericano.

A continuación abordaremos lo que, consideramos, con justeza hemos denominado su “*proyecto filosófico de la liberación*” de Osvaldo Ardiles. Para ello, es menester retener las palabras que el propio Ardiles escribe en el prefacio a *Vigilia y utopía*, donde afirmó el común marco de referencia de esta obra:

se halla en la preocupación por aproximarnos a una ontología del ser histórico-social que dé cuenta de la dialecticidad de lo real evidenciando la verdadera índole de los conflictos y del movimiento histórico. Tal tarea requiere una nueva lógica de la contradicción, sin la cual no se comprendería ese plus de negatividad que supone, no sólo la praxis humana sino el movimiento mismo del ente en cuanto se lo focaliza como emergente de un tiempo creador. Con esto, se potencia el quehacer crítico-liberador en su intento de articular un logos develador que cuestione radicalmente el proyecto racionalizador de la dominación en su pretensión de domesticar la historia y cercenar la creatividad humana (Ardiles, 1980: 12-13)⁴.

La cual nos pone ya en la mesa varios puntos clave que constituye su proyecto filosófico. Mismos que examinaremos en los subsecuentes apartados a partir del siguiente orden:

- A) *Una ontología de la alteridad*. Donde evaluaremos la importancia que Ardiles dio a la ontología como enfoque filosófico desde el cual plantear una “filosofía de la liberación” a partir de sus consideraciones críticas sobre la fenomenología de tres autores contemporáneos que son fundamentales en su discurso (como en el caso de otros filósofos compañeros suyos): Husserl, Heidegger y Levinas. El presente apartado nos permitirá establecer no sólo su valoración sino también la recepción que el propio Ardiles hace de cada uno de estos autores para dar paso a su propuesta ontológica, en el siguiente apartado.
- B) *Desde el ser histórico-social*. Que nos permitirá abordar, a partir de la primera parte de su *Vigilia y utopía*, los elementos teóricos, posiciones y enfoques de su propia consideración sobre lo que Ardiles mismo concibió como una “ontología del ser histórico-social” ya citada.

4 Cursivas en el original. Negritas nuestras.

- C) *Para la concepción del pueblo y del populismo.* Cuestión que nos permitirá tener en cuenta a su vez su dimensión histórico política e ideológico-cultural de su proyecto filosófico a partir del problema de la liberación como una “opción por los pobres”. Mismo que analizaremos en los subsecuentes apartados desde
- D) *Una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación.* Donde abordaremos propiamente su concepción del proyecto filosófico y la dimensión ontológica que le asignó al mismo, así como el tratamiento que, mediante una lectura ontológica y metafísica, dio al tema de la cultura y al de la concebida como “cultura popular” posible aún en el seno de una “cultura dependiente” o “cultura del temor” (como expresara Ardiles mismo). Es decir, cómo concebir una cultura popular desde sus propias concepciones y donde se presenta la cuestión de la conscientización cultural y su efectivización en las “mediaciones histórico-sociales” como instrumentos para una “posibilidad real” de la concreción de la “utopía” de la efectivización de la liberación colectiva.
- E) *Desde un enfoque interdisciplinar del filosofar.* Con ello, podremos entonces adentrarnos en el enfoque de interdisciplinariedad y mediaciones para una filosofía de la liberación. Enfoque tanto novedoso en el seno de las filosofías de la liberación (“novedoso” no en sentido de *ex nihilo*, sino por tener como problema el dar cuenta de las “novedades” creativas de las praxis desde un enfoque hermenéutico dentro de un proyecto popular y en un “presente grávido de futuro”, según expresión del propio Ardiles) y que, como veremos, tiene en su seno la importante cuestión: ¿cómo es posible que los intelectuales “opten” por un proyecto de liberación popular en el seno de una “cultura dependiente” y cómo hacer efectiva no sólo su relación *con* sino también *desde el pueblo mismo*?
- F) *Por una dialéctica y racionalidad dialógico-liberadoras.* Necesaria en cuanto se torna imprescindible dar cuenta del proyecto popular de liberación en el que los intelectuales precisan de integrarse “orgánicamente” (gramscianamente dicho) o “muscularmente” (fanonianamente dicho) con el pueblo como sujeto principal *para la liberación integral*. Con este último apartado esperamos dejar planteado íntegramente el *proyecto filosófico de la liberación ardilesiano* y dar pie, así, a las reflexiones finales en torno de su dimensión política del filosofar mismo que,

consideramos, es una noción latente y que dio fecundidad a toda su obra en su conjunto para una problematización misma del quehacer filosófico e intelectual de nuestra América.

Por lo que si nos propusiéramos definir sucintamente el proyecto ardilesiano, podríamos enunciarlo como sigue: *una ontología de la alteridad desde el ser histórico-social que posibilita una concepción del pueblo distinta de un populismo y una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación desde un enfoque interdisciplinar del filosofar por una dialéctica y racionalidad dialógico-liberadoras.*

Por todo lo anterior, quizá puedan verse como reiterados algunos planteamientos y argumentos. Empero, si esto es así, esto tiene que verse como enunciaciones dialógica y dialécticamente abordadas para dar cuenta de un proyecto filosófico para la liberación de carácter multifacético y en función de su situación real, social y personalmente vivido. Consideramos por ello que tienen que ser vistas como parte de un primer acercamiento de conjunto que aquí presentamos a su obra y que, tanto *desde* como *con* el propio filosofar de Ardiles, se elabora para el filosofar nuestroamericano.

CAPÍTULO 1.

UNA ONTOLOGÍA DE LA ALTERIDAD. EN TORNO A LA RECEPCIÓN Y POSICIONES FILOSÓFICAS DE OSVALDO ARDILES

Pues la historia es la limitación más profunda, la limitación fundamental. El tiempo, condición de la existencia, es sobre todo condición de lo irreparable.[...] La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo del destino, recomience eternamente esa libertad.

Emmanuel Levinas, *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, 1934.

Como hemos visto en el apartado anterior, la idea misma de filosofía tiene para Ardiles una primacía ontológica trascendental en tanto que ésta no sólo sustenta un filosofar en la liberación, sino que permite primeramente filosofar en torno y desde un sujeto colectivo, concebido como “pueblo”, para dar cuenta de su ser velado y oprimido en nuestra América. Es por medio de la vía ontológica que el filósofo argentino aborda la cuestión misma del filosofar, que es pensar la realidad para, desde el *camino dialéctico*, *construir tal ontología ardilesiana*. Lo que nos lleva a preguntarnos, ¿qué ontología es a la que refiere y cómo la concibe?, ¿es la misma ontología planteada desde sus primeros escritos, como hemos analizado?

Teniendo en cuenta la cita ya hecha sobre el marco teórico de referencia en que el propio Ardiles concibe su proyecto, es menester también considerar que tal ontología la sitúa en un *tiempo futuro* anclado al presente mediante la negatividad dialéctica constituyente en nuestra América. Aquí se distingue un *cambio de enfoque en el tratamiento ontológico signado (deducimos de sus propios escritos) por esta “americanización” de su pensamiento*: no es ya, como muestra en su *Ingreso a la filosofía*, un pensamiento que, ontológicamente hablando, “siempre rememorante y reoriginante, nunca regresivo o anacrónico, reitera el camino del ser” (Ardiles, 1969a: 222).

Es por dicha *“americanización” del pensamiento propio* que le llevará a plantear *una ontología con enfoque dialéctico* donde “[l]a negatividad presente en todo ente constituye el resorte de lo utópico. [...] Sin embargo, nadie puede extirpar del hombre lo que se atisbó en la vigilia. Se puede acallar, pero no ignorar” (Ardiles, 1980: 13). Dicho

tiempo de vigilia y utopía constituye a su vez la expresión de este sujeto colectivo, el pueblo, cuya opresión dependiente, como indica muy bien Juan Luis Segundo, refiere por contrapartida una liberación (Segundo, 2008: 377⁵). Liberación que, si bien indica ya un horizonte futuro, se expresa ya desde el tiempo presente mismo.

Por ello, afirmamos, *la “ontología del ser histórico-social” es leída por Ardiles desde una liberación que trasciende el presente hacia un futuro creativo y desalienado, es decir, que constituye un camino que sitúa su horizonte proyectivo más allá de un presente situado desde la opresión de tal “ser histórico-social” de nuestra América, opresión que posibilita a su vez dicho proyecto utópico de liberación a pesar de (y también por) estar oprimido. En tal sentido, es leída no ya desde una ontología reificante, sino desde una postura crítica y creativa, históricamente constituida y que mantiene en su seno el proyecto liberador socialmente en construcción desde el presente mismo, un presente “grávido de novedad” (como decía Ardiles).* Por eso mismo, citando a Ricoeur, Ardiles afirma que “la conclusión de la ontología no puede ser sino una liberación” (Ricoeur, citado por Ardiles, 1989b: 349). Cuestión que resalta ya respecto de los planteamientos *metafísico-levinasianos*, que representan la superación de toda ontología para sus compañeros de grupo, Dussel (inclusive en su lectura de Marx) y Scannone, así como de Daniel Guillot⁶.

5 Es sugerente retener las palabras mismas del teólogo de la liberación: “Cristianos y no cristianos a la vez percibían que no bastaba un llamado a la <<libertad>> del hombre (por ejemplo, en el voto). La libertad ya era <<dada>> era un engaño, como se veía cuando se la quería ejercer en contra de ciertas esclavitudes y miserias humanas. Había, pues, que conquistarla. De ahí la primacía de <<liberación>> sobre el sustantivo-raíz: <<libertad>>. Semánticamente <<liberación>> debía entenderse en oposición a su contrario: la <<dependencia>>” (Segundo, 2008: 377).

6 Véase al respecto de este punto, por ejemplo, en los escritos tempranos de Enrique Dussel (Dussel, 1972; 1973; 1994: 315-320; 2014) y Juan Carlos Scannone (Scannone, 1973; 1975; 2005). Inclusive habría que profundizar más en la lectura dusseliana de la obra de Marx mismo (elaborada desde la década de 1980 y en el contexto de la academia mexicana, lo que no debe dejarse de lado en contraste con su perspectiva negativa temprana de Marx), a propósito de un comentario del mismo Scannone en entrevista con Francisco Xavier Sánchez donde apuntaba que “La mayor diferencia que tengo con Dussel es la relación con Marx. Pues, cuando él vino a México, sobre todo en el ambiente filosófico de México, tuvo que meterse mucho en Marx. Y da una propia interpretación de Marx, que a mí me parece muy inspirada en Levinas. Aunque Enrique dice que es realmente lo que quiere decir Marx” (Sánchez, 2007: 274) pues, por ejemplo, en 1973 Dussel escribía “¿Ha superado Marx el horizonte de la Totalidad o se encuentra dentro de ella como el ámbito irrebutable, final y único? [...] Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad: Marx ha hecho esto último repetida y explícitamente” (Dussel, 2014 II: 47). Asimismo, Daniel Guillot (alumno de Dussel en Mendoza) ha elaborado la introducción y primera traducción al español de la obra de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito (Totalité et infini)*, editada por Ediciones Sígueme (Salamanca) en 1977 (Guillot, 1977); también ha escrito “Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento”, que apareció primero en la revista *Enfoques Latinoamericanos* y luego en una obra conjunta con un artículo de Dussel, titulado “Para una fundamentación filosófica de la liberación

Ante ello consideramos fundamental, en cuanto a la distinción del proyecto filosófico ardilesiano de la liberación, formularnos la siguiente interrogante: ¿por qué, para Ardiles, la ontología –y no la metafísica (en el sentido enunciado)– es imprescindible para filosofar en torno del proceso de liberación? ¿Qué tipo de ontología?

Abordaremos a continuación estas cuestiones que, si bien hemos ya sugerido en apartados anteriores, es menester examinar con más detenimiento, ya que constituye un punto nodal en el proyecto filosófico ardilesiano para su proyecto de liberación.

Para responder a tal pregunta reflexionaremos primeramente sobre la concepción misma de la ontología que Ardiles desarrolla en su obra (A). Seguiremos después el tratamiento de la fenomenología, con una línea más lógica que cronológica en el planteamiento de los escritos de Ardiles (B): imprescindible es en este punto iniciar el tema con su obra *La descripción fenomenológica*, escrita hacia 1977 y que nos aporta los puntos esenciales de su discurso y visión sobre la ontología en su vena metodológica de la fenomenología europea. Se trata de un estudio donde sistematiza su concepción de la ontología “nordatlántica” en que están situadas las propuestas fenomenológicas de Edmundo Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976) y Emmanuel Levinas (1906-1995). Lo cual nos dará una base importante para considerar su propia postura sobre la necesidad de una ontología como camino imprescindible para un proyecto filosófico de la liberación colectiva, que evaluaremos en el siguiente apartado.

Es importante tener en cuenta, a propósito del método etimológico para aprehender el sentido esencial de las palabras, que Ardiles apuntó la dimensión con la que trabajó el pensamiento europeo en el marco de un diálogo con otras culturas, misma que es preciso tener en cuenta para poder considerar cómo fue constituyendo su *proyecto filosófico* y la

latinoamericana”, en el libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas en 1975* (Guillot, 1975; Dussel y Guillot, 1975). Por cierto, que este último escrito citado de Dussel apareció primero en Stromatta en el número doble 1/2 de 1972 titulado “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” (Dussel, 1972). Horacio Cerutti ha afirmado, creemos que con justificada razón, que su apreciación por Levinas presenta “diferencias al interior del mismo subsector” que lo llevan a afirmar “Justo es decirlo, nunca el sector populista avanzó tan radicalmente en sus planteamientos como en estas precisiones de Guillot respecto de Levinas [sobre las simpatías por el marxismo de Levinas, simpatías que eran más bien antipatías para la obra de Dussel y Scannone en esos años –lo que contrasta, desde luego, con los argumentos de Guillot], aunque la totalidad del pensamiento de Guillot no puede menos que ser ubicada al interior del sector populista” (Cerutti, 2006a: 349-350). Otro de los estudiosos respecto de la influencia de Levinas en estas filosofías, particularmente las de Dussel y Scannone, ha sido el pensador español Carlos Beorlegui (1997a; 1997b).

forma en la que estructuró su trabajo para poder filosofar para la liberación de nuestra América:

en nuestro idioma, este método ofrece algunas dificultades, cuando no conlleva ciertos riesgos. Muchos de los términos castellanos provienen del griego o del latín; [...] dicho camino nos conduce a universos culturales muy distintos del nuestro, y que, para agravar más la cuestión, se fundan en *una experiencia del ser radicalmente diferente de la que va emergiendo en los sectores originarios de Nuestra América*. En demasiadas ocasiones, la lengua castellana parece no posibilitarnos, al menos tal como la exploración filológica ha sido generalmente orientada, una profundización autóctona de sus elementos. Con toda lealtad, debemos alertar sobre este escollo en el tratamiento etimológico de términos claves para nuestro discurso. [...] Al efectuar ésta, para nuestra estimación, necesaria salvedad, no estamos proponiendo ningún tipo de <<exotismo>> cultural ni estimulando el malsano <<pathos del autoctonismo>> (del que nos previene saludablemente Ernst Bloch). No aceptamos reducir nuestro bagaje conceptual, ni limitar nuestro diálogo con otras culturas que, de hecho, han influido en la nuestra. *Lo que criticamos es el intento de poner a las <<humanidades>>, a las lenguas europeas (u otras) en un altar normativo que exija nuestra veneración. No queremos pensar como ellas, sino con ellas* (Ardiles, 1989b: 381-383, nota 46)⁷.

Por ello, podemos decir que para Ardiles se trata de estructurar una ontología histórico-social de los sujetos de Nuestra América, para cuyo objetivo es no sólo preciso sino posible trabajar con las herramientas teóricas del pensamiento europeo sin caer en autoctonismos, para poder pensar la propia situación “nuestroamericana” (según lo anotaba Ardiles) sin renegar de las lenguas del propio lugar o de lugares distintos. Sólo en este sentido sería posible convalidar la caracterización que hace Dussel del pensamiento de Ardiles como “ontología comprometida con la militancia popular” (que, como indicamos en su momento, no caracteriza el mismo Dussel)⁸. Es decir que trabajar el pensamiento europeo es, para Ardiles, necesario mas no imprescindible, pues ello está en función del objetivo citado de denotar esta “experiencia del ser radicalmente diferente de la que va emergiendo en los sectores originarios de Nuestra América”. Pero ¿cómo estructura la ontología ardilesiana este objetivo?

7 Cursivas y negritas nuestras.

8 Por lo cual no podríamos contrastar su posición. Ver *infra*.

A. LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA: VERDAD Y SER DE LOS SERES HUMANOS

Desde sus primeros escritos, como hemos visto, el estudio de la ontología ha representado para Ardiles una importancia fundamental en el filosofar. En efecto, la filosofía implica para el filósofo argentino una “búsqueda constante y anhelante, amorosa y agónica de la Verdad; se constituye como una permanente respuesta al llamado (vocación) del Ser” (Ardiles, 1969a). Pero se trata aquí de una Verdad que, en tanto temporal, sólo puede darse *situada* (siguiendo a Jaspers) como lo está la existencia misma del hombre. Son las “verdades parciales”, y no “la Verdad” total, las únicas susceptibles a ser buscadas y encontradas pues éstas se sitúan en la historicidad de la realidad en devenir. Así, la respuesta al llamado de tal Ser se da *situada históricamente* en la búsqueda agónica de estas verdades parciales, búsqueda “que es dialéctica y progresiva”, porque incluye dialécticamente al *encuentro* (posible, como hemos visto, sólo desde un ámbito ocioso, de actividad finalista *con los otros*) que posibilita este *progresivo impulso hacia la Verdad total*. Esta última, que, en tanto dada históricamente, opera más como un horizonte que como posibilidad concreta. *Por ello, la verdad es la “des-ocultación del Ser [y] es dialéctica”, pues está dada en el “encuentro” con los otros entes en el mundo. La verdad está dada por el en-cuentro “con” los “otros” entes, por la interacción y dialogicidad con los otros y sus productos y producciones culturales finalísticamente, es decir, siendo este “encuentro con” un fin en sí mismo y no un medio.*

Así, desde sus estudios de licenciatura y su tesis de grado dedicados al objeto de la metafísica en la obra del filósofo estagirita Aristóteles (*ca.* 384 a. C.- *ca.* 322 a.C.) (Ardiles, 1970: 148-172; 1989a: 177-222), Ardiles refiere la ontología, junto con la “teología natural” que estudia el principio del ser, como parte de la Metafísica, “reina de las ciencias que estudia el Ser y su Principio” (Ardiles, 1969a: 226). En tal sentido, la ontología es, según esta formulación clásica, una “ciencia que estudia el ser en cuanto es ser, y sus características esenciales” (Ardiles, 1969a: 225). No obstante, para Ardiles tal concepción aristotélica, siguiendo la interpretación de Werner Jaeger en su *Aristóteles*, no logra “superar el dualismo parmenídeo-platónico que escinde la realidad y quita carácter universal y necesario al conocimiento que versa sobre la realidad particular” (Ardiles, 1989a: 187).

Asimismo persiste una noción heideggeriana de verdad (sobre todo en sus primeros escritos), pues considera a la verdad como adecuación esencial a lo que la cosa es en su intimidad, además la “verdad o des-ocultación del ser es dialéctica; consiste en la potencia del ser que respeta su ocultamiento esencial; es el ser mismo que se revela mientras se oculta” (Ardiles, 1969a: 226)⁹. Pero tal noción, como veremos, dará un giro hacia una apertura dialéctica a partir de 1971, con sus estudios sobre Heidegger, Marcuse y, sobre todo, lo que llama el “pensamiento dialéctico-marxiano” de la Alemania de 1920 (que le permitirá a su vez resignificar la noción misma de dialéctica desde un horizonte ya no heideggeriano sino “dialéctico-marxiano”) (Ardiles, 1980: 19-151).

Por ello, si la ontología estudia las “estructuras universales del ser en cuanto tal”, éste se *manifiesta en el habla humana*, por lo que (aristotélicamente dicho) “él se dice de muchas maneras, sin que ninguna de ellas agote su realidad. Se muestra, además, y se oculta en los entes que nos rodean; es más, se realiza y se enriquece en ellos. Lo óntico no constituye una <<caída>> del Ser sino su desarrollo plenificante” (Ardiles, 1969a: 225-226).

Por lo que ningún concepto puede apresar el sentido del Ser, ya que los conceptos únicamente ontifican lo ontológico y son además históricos. “Todo lo que se diga del ser es provisorio y debe dinamizarse por medio de la analogía, que potencia y supera al concepto”. Analogía que, ubica Ardiles en Aristóteles, es un “*analogum princeps*” que refiere a una pluralidad de sentidos dada por la común referencia a una sola naturaleza, “una homonimia que posee una <<comunidad de nombre>>, debido a que [–cita Ardiles a Robin–] <<hay una cierta naturaleza que se manifiesta, de alguna manera, en todas sus acepciones, relativamente a la cual ellas son lo que son y que sirve de principio a su denominación común>>” (Ardiles, 1989a: 206).

Por ende, para Ardiles pensar al Ser no implica hacerlo *solamente* desde un trabajo conceptual. Sino que también, y sobre todo, es desde *la analogía que, entendida como potencia y superación del concepto, posibilita y permite “pensarlo desde los entes [...que*

9 Siguiendo la lectura que efectúa el filósofo y cura Francisco Xavier Sánchez, el tema de la verdad puede ser leída, según las pautas metódicas de cada filósofo, en Husserl como “Verdad-evidencia” (el primado de la conciencia que constituye el ser), en Heidegger como “Verdad-develamiento” (un *dasein* que constituye menos y se expone más al ser) y en Levinás como “Verdad-testimonio” (no hay constitución posible, pues la exterioridad del Otro es total con respecto a la conciencia) (Sánchez, 2006: 105).

tienen que ser pensados a su vez] desde el ser, que los fundamenta” (Ardiles, 1969a: 226).

Esto es, que la analogía para Ardiles, siguiendo aquí a la postura tomista (Ardiles, 1969a: 154-155), es un término (“término análogo”) que *refiere a las cosas por su semejanza, si bien son “radicalmente distintas, pero tienen algo en común (aquello designado por el término), existe una proporción entre ellas”*. Por ello es que la *analogía* es “intermedia entre los otros dos modos de la predicación”, esto es, entre el *unívoco* (por el cual el nombre se predica de diversos entes según un sentido completamente idéntico) y el *equivoco* (por el que la palabra aplicada a diferentes entes u objetos tiene un sentido y significado totalmente distintos entre sí, es una idéntica palabra con significados distintos en cada ente). La analogía permite entonces la correlación entre los términos de dos o varios sistemas, órdenes o, como veremos mucho más adelante, dos racionalidades¹⁰; es decir, que establece la relación entre cada uno de los términos de un sistema y cada uno de los términos de otro. En este caso, por lo ya dicho, la analogía permitiría esta pensar lo ontológico desde lo óntico.

Es aquí que nos preguntamos ¿cómo entonces se produce este “desarrollo plenificante” de lo ontológico en lo óntico? Es decir, ¿cómo se da cuenta de las estructuras universales del ser en el habla humana, que lo “dice” de muchas maneras? Se precisa entonces de un examen de la fenomenología, la cual tiene la palabra en este punto.

B. EL CAMINO DE LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA EUROPEA:

LA DESCRIPCIÓN FENOMENOLÓGICA COMO FILOSOFAR ORIGINARIO

Es patente para Osvaldo Ardiles que la ontología europea contemporánea tiene en el método fenomenológico un camino constitutivo de su ser y su quehacer mismos. En tal sentido, podríamos convalidar la siguiente afirmación del filósofo mexicano Ricardo Guerra cuando apunta que: “La fenomenología recoge entonces esta gran tradición de la historia de la filosofía y a partir de la crítica a la metafísica tradicional que se da en la obra de Kant, Hegel, Marx y Nietzsche, se afirma en la necesidad del método, de la vuelta a las cosas y de una nueva filosofía: la ontología” (Guerra, 1996: 53). De este modo, la fenomenología construye una ontología como enfoque filosófico a cultivar para analizar el

¹⁰ Ver *infra* el apartado “Por una racionalidad dialógico-liberadora”, al final de esta tercera parte de la obra.

“camino al origen” de la propia vida y realidad en que se suscitan (Muñoz, 2012: 107). Con ello, el lema de la fenomenología, el “ir a las cosas mismas”, implica un *filosofar originario*.

Pero ¿cómo se da este viraje hacia la realidad?, ¿qué implicaciones tiene respecto de la realidad misma? Es aquí que el análisis del método fenomenológico que parte de la “descripción” se torna imprescindible.

Permítasenos, antes de proseguir con la respuesta a tales preguntas, hacer una aclaración sobre las diferencias entre *método* y *metodología*, a los que Ardiles dedicó algunas reflexiones de importante consideración. Diremos, primeramente y en términos generales, que el primero está supuesto en el segundo. Siguiendo a Ardiles, tanto los procedimientos (pasos propios de los cursos investigativos) y técnicas (conjunto de determinadas herramientas teórico-conceptuales) son determinados por un cierto *método*; mientras que la organización de este conjunto de procedimientos y técnicas reguladas por el método son a su vez concreciones materiales de “las tareas metodológicas de la investigación, de su metodología” (como indica Felipe Pardinás en su *Metodología y técnicas de investigación en Ciencias Sociales*, citado en Ardiles, 1989a: 248), por lo que la *metodología* versa sobre principios más generales de conocimiento y su articulación de criterios básicos (conceptuales y categoriales) que orientan la investigación hacia el conocimiento de un grupo determinado y concreto de fenómenos y, según los cuales se organizan tales técnicas y procedimientos, para construir ideas científicas y teóricas (Ardiles, 1989a: 247-248). De allí que la fenomenología sea un método.

Entrando en materia, Ardiles nos introduce por el itinerario de la fenomenología, cuyo “carácter altamente especulativo y su inclinación a remontarse a los más altos niveles de abstracción filosófica” son dificultades que el filósofo considera para el tratamiento de este filosofar. Tres son los nombres de los principales protagonistas que han construido dicho camino y que estudiará condensadamente sus particulares posturas, aportaciones y aporías en su *Descripción fenomenológica*: Edmund Husserl, Martin Heidegger y Emmanuel Levinas. Los tres coinciden, según interpreta Ardiles, en que es la *intuición* el origen de toda significación de la realidad existente, teniendo por *intuición* la captación de un aspecto de la realidad concreta que la reduce al aspecto mismo y lo significa como “origen” y “fundamento” de ésta. Con lo que “<<origen>> y <<fundamento>> escamotean

lo concreto; la intuición lo violenta con su mirada muda” y denota así su “inmediatez del contacto postulada por la intuición [que] pretende eliminar la mediación de la palabra proferida por lo singular irreductible” (Ardiles, 1977: 8, 9). Dicha “tendencia eidética” se da desde la concepción husserliana hasta la radical crítica levinasiana, pero es con esta última que se denota la importante tensión de “ir a las cosas mismas” (lema fenomenológico para lo real originario, el singular) y su realización que sólo es posible “en la relación originaria con el otro en tanto que otro”.

Pero es aquí donde Ardiles ve su trampa, pues “[l]a fenomenología mantiene la exigencia del otro en nuestro mundo; pero no la cumple” (Ardiles, 1977: 9). ¿Por qué? ¿Significa esto que la fenomenología de estos filósofos no nos aporta elementos para reflexionar nuestra propia realidad? Es entonces que se precisa del abordaje de cada uno de los autores que el filósofo argentino ha enunciado en su obra.

a. La problemática fenomenológica. Para Edmundo Husserl la filosofía precisa de un método propio que le permita pensar la realidad y la verdad *que se manifiestan* de las cosas. Es así que sitúa sus reflexiones frente a dos concepciones de los objetos “contra el psicologismo, que reducía toda la verdad a los procesos psicológicos del sujeto”, psicologizando individualmente “la génesis de los objetos ideales como las matemáticas”, y frente al neopositivismo (que “reduce los objetos lógicos a meras formas categoriales vacías de todo contenido”). Desde allí lanza la necesidad de un método que atienda a la esencia de las cosas manifiestas a la conciencia, una “ciencia apriorística” que funde todas las ciencias y, especialmente, la filosofía privándolas de prejuicios y supuestos: *la fenomenología*.

Como se sabe, la fenomenología refiere a la *descripción* de las estructuras esenciales de lo que se manifiesta (*fainomenón*) en el campo intencional de la conciencia a partir de las *cosas*, lo que aparece (*fáineszai*) en la conciencia (el fenómeno), lo dado en cuanto tal, sin ningún <<a priori>> pues “no se trata de algo aparente, sino de lo <<apareciente>> en la *intencionalidad* consciencial [(lo presente en la conciencia como

objeto pero sin que éste se identifique sin más con el sujeto)]” (Ardiles, 1977: 12)¹¹.

La descripción fenomenológica no consiste en una mera descripción empírica, como lo es la del positivismo. Aspira a captar lo esencial, mediante la “intuición eidética” (de “eidos”=esencia). Pone entre paréntesis la existencia singular y concreta de los seres para aprehender la esencia universal que contienen. Esto es lo que llamó la reducción eidética. En sus últimos años Husserl propuso una nueva reducción, que llamó “trascendental”; por la cual se ponía entre paréntesis no sólo la existencia, sino todo lo que no fuese correlato de la conciencia pura (en sentido kantiano) (Ardiles, 1969a: 215-216).

Por ende, la *descripción* husserliana pretende ser una reflexión “radical” que, *desde el campo de la visión (campo especular)*, vaya más allá de un logicismo o psicologismo hacia la misma intencionalidad de la consciencia mediante una “reducción eidética”, que hace retroceder desde los fenómenos dados a su percepción por la consciencia. Percepción que, como ha destacado Diego Muñoz (2012: 101), se dirige a denotar la constitución de la vida en su facticidad que, gestada en la conciencia, se da por la intuición de las “tres regiones esenciales del mundo: el mundo material, animal y espiritual. De aquí derivan los tres problemas fundamentales de la constitución: la cosa, la experiencia de los otros y el espíritu”.

Todos ellos son dados en tanto que son *evidenciados* por la “intuición eidética” y la analogía tiene, en el caso por ejemplo de la “experiencia de los otros”, con el cuerpo esta relación de “intuición por analogía”. Según apunta Manuel Cabrera, esto implica una “apresentación analógica” donde “[e]l cuerpo del otro me es dado <<en carne y hueso>>; el otro propiamente dicho no me es accesible más que a través de la intuición analógica” (Cabrera, 1994: 36). Se trata de un acceso, en definitiva, monadológico a los otros¹².

11 Cursivas en el original.

12 El filósofo Joaquín Xirau, en su *Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología*, define el término como “apercepción analógica” en los siguientes términos: “Yo me percibo y me distingo a mí mismo, en mi realidad psicofísica, independientemente de la atención que me preste, [...] mi cuerpo me acompaña, esta ahí, presente a mi sensibilidad en calidad de organismo que me pertenece. [...] Ahora bien: yo no percibo naturalmente al otro simplemente como mi doble, como dotado de una esfera primordial immanente idéntica a la mía y provisto de fenómenos especiales que me corresponden en cuanto me hallo situado aquí, sino como otro yo afectado por los fenómenos y perspectivas que yo podría tener si me trasladara *allá* y me pusiera en su lugar. Se trata, por tanto, de un yo en torno del cual se constituye otra perspectiva sobre el universo, es decir, de una *mónada*. [...] Pero desde el momento en que el organismo extraño situado allá se acopla asociativamente con mi propio cuerpo situado *aquí* y deviene en el núcleo central de una presentación –la de la experiencia de un yo co-existente– aquel cuerpo debe ser

La descripción fenomenológica husserliana tiene entonces, al menos y siguiendo a Ardiles, dos supuestos que son insoslayables:

-La primera, que el *mundo* no es parte integrante del yo, del sujeto. Esto en tanto que la “reducción” termina por poner entre paréntesis la “totalidad de los entes” que constituyen el mundo, hasta dejar un “yo puro”, un “yo trascendental”.

-La segunda, que el “yo trascendental” es el fundamento del mundo por él constituido (Ardiles, 1977: 16).

Por ello es que todas estas consideraciones husserlianas, según lo plantea Manuel Cabrera (1994), aún en los planteamientos históricos y políticos de sus últimos años, tienen implicaciones de un solipsismo trascendental monadológico cuya entidad está “quebrada en su aislamiento [... y] es la expresión de un individualismo en crisis, de un individualismo pesimista” (Cabrera, 1994: 65).

El *mundo* resulta así reducido a un mero fenómeno para el “yo trascendental”, por lo que, se pregunta Ardiles siguiendo a Heidegger, ¿cómo puede el “yo trascendental” constituir un mundo fenoménico sin un “yo fáctico”? Elaborar esto sería vaciar de todo contenido al último “yo”, puesto que es desde este sujeto concreto que se constituye el *mundo*. Con ello, se abre la necesidad de “analizar cuidadosamente el *modo de ser* de este ente donde el mundo se constituye. Allí está el verdadero problema [*sic.*]: ¿cuál es el ser de este ente que puede hacer mundo?” (Ardiles, 1977: 16). La pregunta se perfila hacia la aclaración de la consistencia tanto del “constituyente” (el hombre) como del “constituido” (el mundo) en relación (yo-mundo).

Es aquí que se perfilan las críticas de Heidegger al trabajo de su maestro Husserl. Ambos filósofos alemanes parten del *método fenomenológico como camino para dar cuenta de la esencia (el ser) desde este “ir a las cosas mismas”*. Sin embargo, apunta el filósofo mexicano Francisco Sánchez, “para Heidegger no hay descripción posible ya que el ser no aparece a la conciencia” (Sánchez, 2006: 92, nota 215). Es aquí que *se torna distinta la fenomenología heideggeriana* que da cuenta de la “cosa misma” a partir de un

apresentado como la revelación de un yo que coexiste en este momento con el mío y que por la situación recíproca de uno y otro se contraponen y se excluyen” (Xirau, 2000: 298, 300). Cursivas en el original. Agradezco a mi profesor Mario Magallón Anaya la referencia a tan valioso estudio.

giro en la conciencia: “de la conciencia intencional husserliana, que es conciencia de algo, a la conciencia moral ontológica, que es escucha del ser” (Sánchez, 2006: 99).

Es decir, que la fenomenología es un camino que ha orientado la reflexión sobre determinados campos de las relaciones interpersonales, donde Heidegger (primero) y Levinas (después) son, como veremos, dos filósofos importantes en esta senda que, a su manera, continúan el camino (en el sentido de método) trazado por Husserl. Su problema en común estriba en, como indica el filósofo mexicano especialista en Levinas, “dar una respuesta al autor de la llamada (el Ser o el Otro), tanto Heidegger como Levinas echarán mano de una tradición no filosófica y que es la fuente bíblica. Heidegger y Levinas se sirven de la Biblia para dar respuesta al llamado de <<aquel>> que nos convoca” si bien, como sugiere el mismo Francisco Sánchez, Heidegger (a diferencia de Levinas) va a ignorar esta referencia, aunque la reconoce en esta actitud ambigua (Sánchez, 2012: 189).

b. Hombre y mundo. La constitución de la “totalidad totalizada”. Es entonces que podemos adentrarnos en la propuesta fenomenológica de Heidegger. Propuesta que no es otra que la del *ser* (tanto del constituyente como del constituido), del ser que se *devela* a través de un *ente* concreto que constituye un *mundo*, es decir, la fenomenología se torna “*ontología fundamental*” que pregunta por el ser del ente. Ardiles sitúa el análisis de la propuesta heideggeriana “en el problema del *encuentro* con el *otro*” (Ardiles, 1977: 19).

Si convenimos con Ángel Xolocotzi que Heidegger “propone una transformación de la fenomenalidad del fenómeno en donde ésta no sólo sea aquello que se muestra, sino precisamente lo que no se muestra [...por lo que] la fenomenología no consiste en un meta-método neutral que esté por encima de cualquier contenido, sino que hay una correlación entre lo que se ve y cómo se ve” (Xolocotzi, 2012: 59), podríamos afirmar que en esta “fenomenalidad” del “cómo se ve” es donde se acentúa la cuestión fundamental para Ardiles, por lo cual se trata de un “humanismo ontocéntrico” (Ardiles, 1969a: 218-220). Pero ¿cómo entonces se da esta “fenomenalidad” o, dicho en otros términos, cómo se devela el ser a través del ente?

Ardiles responde claramente a esta cuestión en su escrito “Logos, verdad y ser”, escrito hacia 1971 (y en el cual más adelante profundizaremos). Para Heidegger el descubrimiento es entendido como una ontología fundamental y no desde un “eventual

encubrimiento del ser [que es] llevado a cabo por una metafísica vaciada de todo pensar” entendido como onto-teología (Ardiles, 1980: 47). Esta última ha establecido su noción de verdad como *adequatio intellectus et rei*, una “definición escolástica de la verdad” que vela el carácter originario de la verdad. Originariedad que precisa ser “de-velada” (y no sólo evidenciada, en el sentido husserliano del término), por lo cual se expresa en el primer sentido dado, es decir como des-cubrimiento, que no sólo apela al “ser descubierto, conforme al sentido griego, y del ser verdadero como ser descubridor, en cuanto que quita los velos que occultan al ente [... y] se hace patente también a través de la consideración de aquellos comportamientos del existente humano que llamamos verdaderos” (Ardiles, 1980: 43). Así, la verdad es posibilitada por el “des-cubrimiento”, pues en ella reside también la posibilidad del encubrimiento de la presencia.

Este punto, como hemos visto con Francisco Xavier Sánchez y resalta aquí Ardiles, denota en el tratamiento de la verdad heideggeriana su impulso “en la tradición judeo-cristiana que concibe la verdad como actitud histórica del *ser-ahí*. [...] Orientarse en esta dirección implica sacar a la luz los presupuestos no pensados de la metafísica occidental. Sólo desde ellos se evidenciará en qué consiste el fenómeno original de la verdad” (Ardiles, 1980: 38). Por ello no sorprende que varios estudiosos denoten una dimensión teológica (cristiana, por supuesto) en los estudios del pensador alemán.

Lo anterior es así, dada la preocupación expresa del “encuentro” intersubjetivo pues es con la *co-existencia* y la *con-vivencia* como construye su propia “morada”. Es en ella que se define el lugar donde se vive, pues “con el término <<morada>> no designamos sólo la <<casa>> donde vivimos, sino que aludimos al <<medio>> social y cultural en el que nos desenvolvemos” (Ardiles, 1977: 20). Es éste el sentido *provisorio* que Ardiles le da al término “mundo”; un lugar donde se forja, labra y construye un cierto carácter o “modo de ser”.

Este “modo de ser” es el que permite dar cuenta del “ser del hombre” y está en un continuo hacerse, en un tiempo y espacio determinados históricamente a partir de la temporalidad como estructura de una situación. Es por su existencia que se define al ser como un “ser del ente”, ella se gesta mediante la comunicación y el diálogo con los otros.

Nuestra vida [...] [s]i en algo debe sustentarse es en el diálogo y en la búsqueda en común, pues lo real [...] siempre se devela a través del diálogo. [...] De allí

que en cada caso descubrimos nuestros caminos a través del encuentro con el <<otro>>.

[...] El hombre es un ser fundamentalmente existente; su <<esencia>> no es algo dado de antemano y que deba actualizarse en cada caso; su realidad no se reduce a ser una cosa entre otras, sino que le ha sido entregada para que la haga; su peculiaridad radica en tener que desarrollar su ser, ya que éste consiste fundamentalmente en *existir* (Ardiles, 1977: 22).

Por ello, el hombre es un “ser-con otros” y su existencia es *histórica y situada*: “entendemos por *situación* nuestra inmersión en un mundo determinado [... y] este mundo me constituye internamente, a punto tal que no puedo pensarme completamente desvinculado de toda situación existencial” (Ardiles, 1977:22). Es decir, es un “ser ahí”.

Por ello no basta, para captar la vida del hombre, una “intuición eidética” husserliana, pues es “el mismo ser del hombre, quien exige este <<comprender>> para realizarse”. La pregunta por el “ser” implica primeramente de la pregunta por la historicidad del “ser ahí”. Es aquí que se denota la dimensión que Heidegger da a la fenomenología como “fenomenología existencial”, misma que *comprende* nuestro ser y torna a la fenomenología como “*interpretación*” del ser en general que nutre tal comprensión en tanto que su tarea es hacerse.

Entendemos por tal una fenomenología que analiza las estructuras fundamentales del existente humano, que penetra en ese complejo de estructuras fundantes de su ser. A través del análisis de estos atributos <<existenciales>> (ser-con, ser-en-el-mundo, etc.), puede sufrir una <<ontología fundamental>> que tematice su comprensión del ser (Ardiles, 1977: 25).

Es decir, una comprensión que “es triple: del ser, del mundo y de sí mismo. Por ella le resultan accesibles los entes intramundanos en el *estado de descubiertos*. Pero también ella forma parte de la apertura ontológica del existente humano” (Ardiles, 1980: 44). En este punto no podemos dejar de preguntarnos si ¿es la “ontología del ser histórico-social” que plantea Ardiles una ontología cercana al modo heideggeriano? La pregunta queda abierta y será profundizada esta cuestión más adelante al abordar las críticas ardilesianas a la “totalidad totalizada” heideggeriana. Será necesario entonces continuar el análisis.

Siguiendo con la cita anterior, en tanto que la fenomenología analiza al existente humano e interpreta al ser en general a partir de tal existente, para Ardiles es válido

distinguir esta fenomenología como “fenomenología hermenéutica”. Esto es tal porque la hermenéutica “es en general una teoría de la interpretación” y “[f]enomenológicamente, <<hermenéutica>> es una <<anunciación>>, una información que da a conocer a [–citando Ardiles a Heidegger–] <<la comprensión del ser inherente al existente humano mismo, el sentido propio del ser y las estructuras fundamentales de su peculiar ser>>” (Ardiles, 1977:26). ¿Cómo se da la relación entre fenomenología y hermenéutica? Detengámonos un momento en este importantísimo punto.

Como recuerda Maurizio Ferraris, la hermenéutica la retoma Heidegger de Dilthey. Pero, a diferencia de éste quien define a la hermenéutica como el “proceso histórico-psicológico a través del cual los sujetos interpretan las manifestaciones objetivadas del espíritu reconociéndolas como producidas por otros sujetos” (Ferraris, 2002: 189), en Heidegger tendrá, como explicamos a continuación, otro sentido.

En efecto, desde *Ser y tiempo*, “si bien con Husserl hay una confrontación directa, Dilthey representa para Heidegger un antecedente histórico que no puede ser proseguido o criticado, sino más bien superado con perspectivas diferentes” (Ferraris, 2002: 188). La hermenéutica, para Heidegger, alude entonces al proceso por el cual el hombre encuentra la dimensión de la ontología, anterior a toda determinación antropológica y sujeto-céntrica. Es así que, para hacer posible el conocimiento de los fenómenos, el sentido metódico de la descripción fenomenológica no parte ya de la *intencionalidad* (Husserl)

sino más bien [de la] interpretación. [...] Se pasa de una fundación de la fenomenología como pura posibilidad trascendental a una fundamentación de la filosofía como hermenéutica de lo factual, de lo concreto –lo que excluye el carácter contingente de una *epoché*, de una puesta entre paréntesis del mundo en la reducción fenomenológica” (Ferraris, 2002: 185).

Por ello la hermenéutica es radicalización de la fenomenología en la medida que refiere al modo de ser del ente. Una “hermenéutica de lo hermenéutico” (Ferraris, 2002: 189), en la que la existencia adquiere valor como interpretación ontológica del ser-ahí de aquel ente que plantea el problema del ser.

En tal sentido consideramos que Ardiles afirma a la hermenéutica, en el horizonte heideggeriano, como una interpretación de “anunciación” *en la medida en que* es con la palabra se conduce “el mensaje, el anuncio”. De este modo se “instituye algo que no existía con anterioridad” para poner en obra “una verdad que no existía antes de producirse en la

obra”, que en este caso aludiría a las estructuras fundamentales de su peculiar modo de ser (Ferraris, 2002: 201).

De allí que la existencia histórica y situada porta en sí misma una hermenéutica que “<<anuncia>> (y denuncia) el ser que allí se manifiesta” (Ardiles, 1977: 26)¹³. Por ello, esta fenomenología no es meramente óptica (formado por una multitud de entes), sino una ontología puesto que, siguiendo a Ardiles, no aísla al hombre para considerarlo en sí mismo, antes bien lo interpreta en función de la totalidad del mundo en que se encuentra existiendo pues éste se estructura en el ser. “De ahí que [–indica Carlos Ham–] podamos entender que [para Heidegger] el destino colectivo esté por encima de los proyectos individuales” (Ham, 2015: 107)¹⁴.

Pero ¿desde dónde parte esta interpretación de la existencia? Para Ardiles es claro que la concepción heideggeriana del *punto de partida es la cotidianidad*, pero una cotidianidad que se valida no en tanto “lo dice” la gente ni en las expresiones más especializadas (no cotidianas), sino de lo que el mundo y la cultura nos dicen desde una “comprensión del <<término medio>>, es decir, de las interpretaciones más generales que nos salen al paso <<inmediata y regularmente>> en nuestra existencia cotidiana” (Ardiles, 1977: 27). Sin embargo, queda aquí abierto cómo es que se determina este punto medio de tal interpretación del “término medio”, no obstante se deduce de tal término que se refiere a estructuras esenciales (ontológicas) “y deja de lado las accidentales o arbitrarias”.

¿En qué consiste este “término medio”? Es aquí que la *cotidianidad* como punto de partida construida dentro del *mundo del hombre* tiene cabida. Siguiendo a Ardiles, es en la cotidianidad que desarrollamos nuestra *mismidad* como “característica básica” del “ser-en-el-mundo”. Dicha mismidad implica que el existente humano es el “ahí” del ser o “ser-ahí”, por lo que “en cada caso debo ser yo mismo, debo elegir entre mis posibilidades y

13 Afirmación que, por otro lado, nos hace pensar en la dialéctica de denuncia/anuncio que perfilaron las distintas propuestas teológicas de la liberación para una dimensión utópica de la vida digna y que, como hemos explorado en la segunda parte de esta obra (ver *infra*), influyó en la consideración de la liberación como una “opción por los pobres”.

14 Es interesante como Heidegger, en este punto, aludió a un “pueblo” alemán y, como destaca José Félix García Benavente, a propósito de sus reflexiones sobre su rectorado en la universidad alemana entre 1933 y 1934 (a casi 6 años después de la publicación de su *Ser y tiempo*), “Heidegger realiza una auténtica filosofía de la historia, pues él descubre cómo a lo largo del tiempo diversas corrientes de pensamiento se entrecruzan para ir creando una atmósfera propicia para el desarrollo del espíritu alemán. [...] el autor cifra la fuente de inspiración del pueblo alemán sino en un conjunto de acontecimientos culturales como son la Ilustración, la poesía, la literatura, el arte y la educación” (García, 2012: 76-77).

apropiarme de alguna de ellas” (Ardiles, 1977: 30). Esta apropiación, elección y decisión nos da una existencia como un poder ser que elige *siendo en* una determinada morada desde tres formas distintas:

- a) La existencia *auténtica*, que se caracteriza por la *propiedad* del modo de ser,
- b) la existencia *inauténtica* que es un modo de ser impropio (cuya referencia no aclara Ardiles),
- c) la *indiferencia [sic.]* frente a las dos anteriores

Es desde esta última forma que se caracteriza la cotidianidad del “término medio” (que tampoco deja claro Ardiles) y es la estructura del “ser-en-el-mundo” la que mienta su estructura unitaria: un “ser-en-el-mundo” frente a los entes y *con-el-otro*. Es “*ser-en*” porque *habita en* una determinada situación histórica, por lo que es también “*ser-con*” porque es con otros sujetos y “*frente a*” *los entes* con los que nos familiarizamos para constituir nuestro *mundo*.

¿Cómo se da esta relación de los existentes entre los “otros” y los objetos mismos? Ardiles enfatiza la dimensión mundana de ellos, por lo que se da en el seno de una “constelación de relaciones sociales” y cuya constitución más primaria es la *actividad práctico-utilitaria* de preocupación por los entes y cosas que nos rodean. En cuanto a la relación de existentes con los objetos, hay una actividad práctica en tanto que se pretenden alcanzar ciertos fines que requieren a su vez de medios materializados en determinados instrumentos. Al emplearlos como *herramientas*, que son “caracterizadas en una forma precisa por el sistema significativo” articuladas en estas relaciones sociales, éstas pueden ser “manejadas” al ser los sujetos urgidos por la necesidad de cumplir tal(es) fin(es). De este modo “descubrimos prácticamente su estructura de <<útil>>” (Ardiles, 1977: 35). Dicho de otro modo: son los “*útiles*”, que sirven siempre “para algo”, los objetos constituidos como “herramientas” que *sirven* para desenvolvernó en la vida cotidiana y cuyos “múltiples nexos” constituyen un “sistema significativo” dentro de la totalidad que es el mundo.

Por su parte, la relación *entre existentes en el mundo* se da mediada por el “rol” o papel que cumple dentro de ese “sistema significativo articulado dentro de una constelación de relaciones sociales”, los cuales *tipifican* la conducta que se sigue dentro de esas relaciones sometidas a pautas de comportamiento. De ahí que la articulación de *útiles* y

roles en un determinado contexto *aparecen* fenoménicamente “recortado[s] en un cierto fondo” que define a su vez un “horizonte de significado”, los cuales reciben su sentido de las diferentes relaciones sociales existentes estructuradas en una totalidad de mundo. “Ese sentido es lo que capta nuestra comprensión” y la percepción de cada objeto, entidad o sujeto se integra en una *totalidad comprensiva* desde la cual percibimos el sentido de la misma *como parte del “mismo” mundo* (Ardiles, 1977: 37). Así, la constitución del mundo está construida en función de la mismidad.

Es así como nos desenvolvemos cotidianamente en un mundo de *útiles* (para las cosas) y *roles* (para las personas) que en su conjunto mutuamente articulado constituye una *totalidad de sentido*. Hay un sentido *común* a esta totalidad. Por eso podemos hablar del sentido de mi mundo. [...] En ese mundo el existente humano desarrolla su vida y construye su ser. Allí ec-siste: expande su ser, sale hacia (Ardiles, 1977: 37-38).

Por ello, podemos afirmar, desde la fenomenología heideggeriana (siguiendo a Ardiles), que en cuanto *lo constituido* es un “mundo”, nuestra existencia (constituyente) no es caótica sino que posee un cierto *orden* y está caracterizado fenomenológicamente por un “horizonte”. Es decir, que la cotidianidad “nos presenta fenómenos ordenados según pautas independientes de mis decisiones” que constituyen el mundo *en lo dado*. Así, las cosas, entes y sujetos son intramundanos y no se dan aisladas sino “referidas unas a otras” que, en conjunto, forman una “totalidad”. El *mundo* es así la totalidad de sentido dada por mi horizonte de comprensión con la vida cotidiana articulada y los fenómenos ordenados según un sentido que los constituye como *sistema*. Solo en el *mundo* es que “se da la libertad” a los entes que encontramos en nuestro “andar”. Una libertad autónoma como “libertad para”, pues ésta “vincula, obliga, al individuo o la institución con la ley que surge de su propia naturaleza [...De la] <<responsabilidad para con el destino de un pueblo>> [como lo llama Heidegger]” (García, 2012: 78, nota 21, 90, nota 49).

Sin embargo, si “[p]ara la fenomenología existencial sólo dentro del horizonte de nuestro mundo es posible aprehender al otro” (Ardiles, 1977: 41), pero ¿puede haber algo más allá de *mi* mundo, de *mi* horizonte? Es aquí que Ardiles encuadra el aporte de Levinas.

c. De la Mismidad a la Alteridad. Hacia la apertura de la “totalidad”. En efecto, para terminar el último tramo de la fenomenología, se impone para Ardiles el análisis de uno de

los filósofos que han llevado (diríamos) casi hasta sus últimas consecuencias dicho método y poner así énfasis en el sujeto concreto como punto originario de partida: es con Emmanuel Levinas que, podríamos decir, se pasa de “ir a las cosas mismas” hacia un “ir a los sujetos concretos mismos”. Desde la fenomenología, para Levinas, no se trata ya del sujeto abstracto de Husserl –cargado de un “individualismo pesimista”, como afirma Manuel Cabrera (1994)–, ni del sujeto concreto encerrado en su “mismidad” mundana de Heidegger –inmerso en un contexto nazi (García, 2012)¹⁵–, sino desde el existente mismo, que se encuentra tanto dentro como, sobre todo, “marginal” a dicha “mismidad”, entendida como un sistema homogeneizante que cosifica al hombre mismo y su libertad intrínseca. Como recuerda el mismo Levinas, judío lituano y nacionalizado francés (y cuya biografía fue, en cierto modo, expresión de su filosofar ¹⁶), en un temprano escrito de 1934, provocativamente titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*:

La verdadera libertad, el verdadero comienzo exigiría un verdadero presente que, siempre en el apogeo del destino, recomience eternamente esa libertad (Levinas, 2006 [1934]: 13).

Por ello, es que se hace menester para el filósofo lituano-francés romper el horizonte mismo del mundo. Ruptura del horizonte que “implique una apertura incondicional al otro” que está más allá de dicho horizonte mundano y, por eso mismo, es definido levinasianamente como un *extranjero*. Ello en tanto que el *Otro* es siempre exterior a “mi mundo” pues “no tenemos una patria común, un horizonte común, el *otro* es siempre extranjero” (Ardiles, 1977: 54). De esta manera, teniendo en cuenta que el mundo que nos rodea implica “<<útiles>> y <<roles>> englobados en un cierto horizonte que confiere a cada ser su significación, ¿cómo entra allí el extranjero, el de <<otra parte>>, el *otro*?” (Ardiles, 1977: 42).

15 En cuanto al dimensionamiento nazi del discurso heideggeriano, si bien existen ya estudios al respecto, la cuestión permanece aún abierta como bien lo recuerda Ángel Xolocotzi, por la edición de algunos de los *Cuadernos negros* (editados, según Xolocotzi, tres de los nueve tomos en Alemania) (Xolocotzi, 2014).

16 Como nos recuerda Francisco Xavier Sánchez: “No hay que olvidar que Levinas mismo, con su familia, había tenido que dejar su país natal, Lituania, durante la Revolución rusa de 1917 y la instauración del comunismo. Salir de la opresión del egoísmo del yo, como centro del mundo, no debe conducirnos a una nueva forma de opresión que es la dictadura de Estado [*sic*]” (Sánchez, 2006: 294-295).

Lo anterior implica buscar una libertad verdadera, Levinas precisa la importancia de dar cuenta de aquellos *extranjeros* que, situados *desde* otro “mundo”, son sujetos existentes que constituyen también mi existencia. El “otro como otro” o extranjero tiene “un significado dado por él mismo” y “tiene un sabor de camino, que excita el deseo siempre latente, que todos llevamos dentro, de abandonar nuestro mundo e ir hacia otra parte. Este deseo es llamado por Levinas el <<deseo metafísico>>. <<Meta-física>> significa aquí <<más allá de nuestro mundo>> [...] hacia lo que está en <<otra parte>>, a lo que puede ser <<de otro modo>>, en una palabra, a los <<otro>>” (Ardiles, 1977: 43).

Pero ¿cómo es que el sujeto *mundano* da cuenta de este *extranjero* u otredad extramundana? Teniendo en cuenta que el “deseo metafísico” permite a los sujetos mundanos tender hacia lo otro, Ardiles advierte que la identidad de este sujeto *disuelve* la alteridad de este *otro* extranjero y lo engloba en una representación “*totalizante y totalitaria*” como forma de “pensar al otro” desde una “<<homogeneidad del ser>> [que Ardiles identifica con la] postulada por la razón parmenídea” que absorbe esta alteridad (Ardiles, 1977: 45, 47).

Por ello, si como ha precisado Ardiles con Heidegger, la existencia humana misma es un constante “quehacerse” en el tiempo histórico, “en la *creatividad* de la historia” donde los sujetos y la naturaleza estructuran esta *con-vivencia* del “ser-en-el-mundo”, crean su ser en un “pro-yecto, la libertad y la elección” por lo que “para la comprensión del ser mismo (mismidad) del hombre, sean ineludibles tanto el conocimiento del *mundo* como el diálogo con el *otro*. O sea, la *mismidad* exige la *alteridad*” (Ardiles, 1977: 46). Es decir, la existencia de la alteridad es condicionante de la mismidad, pero tal alteridad resiste la absorción de la mismidad en una significación propia.

Aquí es que recordamos las palabras del poeta Antonio Machado (1875-1939), el poeta español con “influencia de la fenomenología existencial de Heidegger” (Ardiles, 1977: 20, nota 13): “Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes” (Machado, citado en Ardiles, 1977: 47). Por ello, Ardiles afirma que “lo otro deseado [...] no anula la distancia ni urge el acercamiento. Es como la generosidad que en el don mantiene la separación”, por lo que la alteridad no es una preocupación exclusiva de la fenomenología (Ardiles, 1977: 45).

Podemos afirmar que para Levinas la alteridad extranjera del *otro* “es exterior a toda representación, escapa a la intuición eidética, excede toda idea preconcebida. Su alteridad, su otredad, es la del prójimo (Autrui). Exterior a mi mundo, el otro funda mi mismidad” (Ardiles, 1977: 47-48). *Es así que, si la libertad no es intrínseca a la mismidad, ésta se encuentra también “fundada” en el otro.*

Ardiles establece en este punto un elemento que resulta nodal para sus consideraciones filosóficas de su proyecto intelectual: se trata de una libertad que, fundada en la alteridad, “no se origina en mi decisión o en mi compromiso voluntario y consciente; sino en un [–citando a Levinas–] <<más acá de mi libertad, en un 'anterior-a-todo-recuerdo', en lo an-árquico>> (indominable)” de “los otros hecho pueblo” y “del otro-proximo (Autrui)” (Ardiles, 1977: 49). Son los “otros” como pueblo que fundan mi libertad, los que determinan mi responsabilidad también, puesto que hacerme responsable por mi libertad implica responsabilizarme por los otros, exponerme por ellos pues “Exponerse por el otro quiere decir <<dar la cara>> o poner el pecho a la herida” (Ardiles, 1977: 50). Es decir, como ha destacado Carlos Ham, que la “salida de sí involucra una respuesta libre [d]el existir, pero la experiencia del otro dirige esa libertad a la responsabilidad y al compromiso social” (Ham, 2015: 116).

Lo anterior implica, para Levinas, una identidad ya no sustentada en la mismidad del “sujeto mundano”, sino en la alteridad del extranjero, pues “se trata de responder al llamado del *Otro*, convertirme en guardián de mi hermano, porque en esta responsabilidad se juega la verdadera identidad del sujeto: no para-si-mismo sino para-el-otro” (Sánchez, 2012: 189). Con ello, se inaugura una *proximidad* como *sensibilidad* de la mismidad que permite la apertura hacia esta alteridad. Así la “ex-posición previa al *otro* funda una comunicación social auténtica [...] no basada en <<lo dicho>> sino en el <<decir mismo>>” (Ardiles, 1977: 51).

Para Ardiles como para Levinas, “*hablar de totalidad supone también la existencia de otros seres y otros mundos exteriores a ella [...pues] la noción de mundo debe suponer una exterioridad no reductible a un horizonte particular*” (Ardiles, 1977: 51)¹⁷. *Es aquí que Ardiles encontrará, como veremos, una noción de “totalidad” no cerrada (parmenídea,*

17 Cursivas nuestras.

para Ardiles) sino abierta en cuanto que supone una exterioridad “hecha pueblo”. Es un punto nodal que constituye un punto de apoyo importante en su proyecto filosófico de la liberación y donde la temporalidad juega un papel importante. ¿Qué entender entonces por „exterioridad“ en el sentido levinasiano y cómo se relaciona con la consideración ardilesiana como “hecha pueblo”? ¿Cómo entonces se define la temporalidad en ambos tipos de totalidad?

Para Levinas, como hemos visto, la exterioridad es referida como el *extranjero* respecto de un mundo „mío“, por ello es *alteridad* respecto de la *mismidad*; mientras que, como se ha podido apreciar, para Ardiles hay una tenue mención en la que identifica a la *exterioridad* como “los otros hecho pueblo” (Ardiles, 1977: 49). ¿Por qué? Llamamos la mención de este punto porque *es la única mención de este término a lo largo de toda su obra* y, no obstante ello, en el contexto de su obra que analizaremos en los siguientes capítulos, *el término “pueblo” tiene en el pensamiento ardilesiano una significación importante*. Podríamos incluso decir que estamos frente a los elementos que Ardiles analiza y algunos que *retoma explícitamente* en su lectura de Levinas.

¿Qué es entonces el pueblo para Ardiles? Adelantemos esta definición que, de todos modos, más adelante profundizaremos con mayor detenimiento debido a la trascendencia que el propio Ardiles le dio¹⁸: “Entendemos por **pueblo al conjunto de sectores sociales explotados** (condición objetiva) **en lucha contra el imperialismo** (condición subjetiva). El imperialismo [...] por su penetración en todos los sectores básicos del país, engloba también sus socios nativos, desde la oligarquía a la sedicente *burguesía nacional*” (Ardiles, 1980: 245)¹⁹.

Afirmamos entonces que la otredad “hecha pueblo” indica que tal “pueblo” es, primeramente, *exterior* a una cierta totalidad en el sentido levinasiano del término, ubicada por Ardiles como *imperialismo*. La cuestión está en su lectura geopolítica, como veremos a continuación, del *pueblo* frente al *imperialismo* y su *explotación*: a pesar de que el “pueblo” sea *condición* de esta totalidad „imperialista“, vive marginado a ella, *negado* y vilipendiado en su identidad específica como un *sujeto distinto* de los sujetos del “mundo” de tal

¹⁸ Ver, *infra*, los capítulos “Para la concepción del pueblo y del populismo” y “Una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación”.

¹⁹ Negritas y cursivas en el original.

“totalidad”.

En cuanto al término de „totalidad“, siguiendo a Ardiles, es entendida por Levinas frente a una „exterioridad“ como aquella totalidad determinada y constituida por *lo representable* fenomenológicamente. De forma que sólo aquellos entes y objetos que pueden ser representados por medio de la intuición eidética (Husserl) y aún de la interpretación (Heidegger) forman parte de dicha totalidad. “Totalidad” es el *mundo* que se define desde *lo representable*, de modo tal que aquello que escapa a dicha representación es „*exterior*“ a dicho *mundo*, es „*exterioridad*“ respecto de ello. Por ello es que *extraño a esta totalidad* es ya eliminado por tal totalidad o, si es relacionado con ella, es sólo bajo la condición de *la negación misma de su condición de extranjero* y, en este sentido, de su identidad y dignidad propia. Aquí se entiende, como hemos dicho, que la exterioridad conforma *otra totalidad* en tanto que también conforma un *mundo*, pero que necesariamente se abre al „otro“ mundo (el de la “totalidad”) en tanto que se relaciona a este otro „mundo“ como *extranjero* (en “exterioridad” en relación con esta “totalidad”).

Por lo que la “totalidad” (*exterior*) tiene una *apertura a dicha totalidad* (“*totalizada*”), mientras esta “totalidad” *totalizada* se cierra e incluye todo lo que puede existir en sus marcos definitorios de *su mundo*. ¿En qué se distingue entonces el „mundo“ de la „totalidad“ y el de la „exterioridad“? Respondemos brevemente que, en definitiva, la vivencialidad de la temporalidad es el eje estructurador de *ambas* totalidades. Profundicemos este punto a continuación.

La “totalidad” de la *mismidad*, si es considerada como “total” o “totalizada”, se halla entonces regida por “una inexorable dialéctica de la dominación” y se expresa geopolíticamente, para Ardiles, en la situación del “descubrimiento” de América, así como en “la actitud del mundo euro-occidental hacia las naciones de la periferia (Asia, África, América Latina)”, por lo que “el dominio expansivo se efectúe absorbiendo momentos de la exterioridad o, cuando ello no fue posible, eliminándolos” (Ardiles, 1977: 52). De este modo, la “*totalidad totalizada*” impone una temporalidad vivenciada como falsa, que asume un carácter repetitivo que exalta el *tiempo presente y distensiona su relación con los tiempos pasado y futuro*.

Por su parte, la “totalidad abierta”, que “está siempre inconclusa, en movimiento dialécticamente necesitado de lo *otro*”, vivencia una “temporalidad auténtica [la cual] nos

muestra que lo que está siendo se efectúa hacia el futuro como lo *nuevo* que emerge poniendo en marcha lo dado. Desde el futuro, asumimos el pasado y realizamos el presente” desde una temporalidad que “exige la apertura hacia lo *nuevo ad-viniente*” (Ardiles, 1977: 52-53). Es decir, que la temporalidad estructura las relaciones sociales no como una *condición del Ser, sino como condicionante misma tanto de ese Ser como de los otros entes exteriores a él*. Por ello, podríamos aventurarnos a afirmar que Ardiles estaría de acuerdo con Carlos Ham, cuando afirma que

En su carácter de abierto, el ser-ahí proyecta lo que no es, es un <<advenir>> que siempre permanece lanzado al porvenir [...] El tiempo futuro es el que mejor refleja la exterioridad que caracteriza al tiempo: el tiempo es lo que no es, lo que siempre está en éxtasis, lo que está fuera de sí; por eso el ser-ahí es porvenir [...] el tiempo es lo que trasciende al Ser, es el punto que nos coloca en la posición metafísica de ir más allá de las creencias y de la presencia del Ser (Ham, 2015: 110, 112).

De allí que, frente a una “dialéctica omnidevoradora” de la “totalidad totalizada”, Levinas planteará la necesidad de afirmar los derechos de la exterioridad del *Otro*. Pero, justamente esto implica una relación entre el sujeto mundificado y esta alteridad extranjera. Pues tal encuentro con el otro extranjero puede dar lugar a dos actitudes por parte de este sujeto mundificado: una, como “tensión de nuestro instinto de dominio” que pretende atrapar al *otro* en nuestra “voluntad de dominio”; y segunda, cuya “generosidad de la atención” no implica *imponer* mi mundo sino *ponerlo en común* con este otro en tanto “*diálogo, discurso* o simplemente *lenguaje*” (Ardiles, 1977: 62)²⁰.

Por ello es que la *comunicación* entre ambos es fundamental. De allí que la “única relación posible con el *otro* es la del lenguaje interpretativo. En él, uno mismo sale de sí y va hacia el *otro*: lo llama” (Ardiles, 1977: 55)²¹. Ello supone, de algún modo, la imposibilidad de aprehender toda la realidad por medio de un lenguaje conceptual construido en una determinada realidad mundana, por lo que, como apuntara el escritor mexicano Enrique Serna, “intuimos que la falta de claridad es necesaria para vislumbrar un nuevo conocimiento que sin embargo, se esfuma cuando intentamos asirlo [...pues] el

20 Cursivas en el original.

21 Cursivas en el original.

lenguaje puede estar por encima, pero nunca por debajo de la conciencia individual” (Serna, 2013: 379, 384).

Es por dicho *lenguaje interpelativo* que puede darse una comunicación con el otro desde la apertura de toda identidad mismificada. “La ruptura de la totalidad sólo puede realizarse por el lenguaje, ya que éste es capaz de poner en relación a términos separados” (Sánchez, 2006: 128). La llamada del “mismo” hacia el “otro” extranjero denota que éste “posee una heterogeneidad radical” y, al ser aceptada por el sujeto mundificado, *respeto* su “distancia radical”. No implica fundirlo en la identidad mundana (puesto que la aceptación del extranjero es respetuosa), pero tampoco se acepta enajenadamente.

Es entonces una aceptación plena entre ambos que “implica afirmar la plena validez del *otro* ante lo *mismo*, de la *exterioridad* ante la totalidad” y con ello “se abren mutuamente en el viaje sin retorno del diálogo, *se inicia un movimiento de Liberación que rebasa toda frontera*” (Ardiles, 1977: 56)²². Cabe recordar que, como lo hemos visto en el apartado anterior, Ardiles ha insistido que es en dicha aceptación como *encuentro* en tanto praxis constituida en actividad *ociosa* que posibilita un conocimiento no sólo inteligible, sino también *sensible* (Ardiles, 1978a: 27). Para el caso de Levinas, tal *encuentro* supone una *proximidad sensible* entre el mismo y el “otro” extranjero.

¿Por qué este “encuentro” es sensible? Porque la racionalidad del sujeto mundificado no permite dar cuenta del extranjero. De allí que sea no por un conocimiento racional sino por uno *sensible* que pueda posibilitarse dicho “encuentro”: “¿Qué entiende Levinas por proximidad y por sensibilidad? [(se pregunta Francisco Xavier Sánchez)] Levinas entiende por *proximidad* el hecho de estar <<frente-a-frente>> con alguien, y por *sensibilidad* toda experiencia de <<contacto>> con el otro” (Sánchez, 2006: 253). Por ello, ha podido afirmar Ardiles que

En cuanto exterior, <<el otro>> se transforma en el fundamento de la totalidad que constituye el ser-en-el-mundo. Reconocer este fundamento implica la aceptación de la dimensión <<alterativa>>; es decir, la apertura a la llamada del *otro*. Apertura que se consuma en la hospitalidad . [...] Lo que ocurre es que acepta explícitamente su condición no clausa, fluyente, sustentada en la exterioridad que lo dinamiza (Ardiles, 1977: 57-58).

Ponemos aquí un paréntesis, pues esta última consideración ardilesiana abre toda una discusión sobre una moral que tiende hacia la hospitalidad, en la que Ardiles parece no ahondar, pero tampoco es ignorada por él. En efecto, como ha destacado Ham para el caso de Levinas, sólo puede existir una moral hospitalaria “cuando ésta es infinita, lo cual afecta la concepción de una política acendrada en la violencia, lo mismo que una legislación que impone condiciones a la aceptación del otro” (Ham, 2015: 151). No obstante, como hemos dicho, Ardiles apunta hacia el final las consecuencias de tales implicaciones, mismas que iremos viendo en el desarrollo de su análisis.

Continuando con el análisis de Ardiles, al ponerse en contacto la *totalidad* con la *exterioridad*, aquella no se anula, como hemos dicho, sino que cambia su sentido. Se instaaura entonces lo que Ardiles llama una “*totalidad analógica* que reconoce y valora la existencia de la exterioridad aún en forma de otras totalidades” (Ardiles, 1977: 58)²³.

De aquí podemos derivar, al menos, dos elementos: primero, quizá más inmediato, que la *exterioridad puede ser entonces “otra” totalidad distinta a la totalidad de la “mismidad”*; segundo, que la *analogía* tiene un papel fundamental para Ardiles pues, como destacó en su *Ingreso a la filosofía* (escrito donde todavía no se encuentra Levinas en sus lecturas) y según hemos apuntado al principio del presente apartado, *la analogía tiene un potencial dinamizador que posibilita el trabajo conceptual pero que va más allá de este*.

Por lo dicho hasta ahora, y con lo anterior, podemos decir que la analogía tiene en Ardiles una reformulación con la lectura de Levinas, pues no sólo potencia y supera al concepto en la comunicación de lo real, sino que también, implicada como “totalidad analógica”, reconoce y valora la existencia de sujetos extranjeros y *posibilita así la irrupción del otro desde totalidades abiertas y en movimiento*. Por tanto, podríamos decir que para Ardiles *la analogía tiene, diríamos, una potencialidad epistemológica*, en cuanto que posibilita el conocimiento más allá del concepto, y también *ontológica*, en cuanto que ella permite la apertura hacia exterioridades extrañas a la totalidad central.

Pero además, para Ardiles, todo ello permite esta construcción de *totalidades abiertas y en movimiento con una relación cultural heterogénea*, donde la comunicación resulta fundamental, pues

23 Cursivas en el original.

La relación entre las culturas que reconocen la alteridad del *otro* es la del *diálogo* que deja ver lo peculiar y específico del *otro*: este diálogo se sustenta en la convicción de que <<el Otro>> enriquecerá su novedad a la cultura en cuestión. De este modo se dará una verdadera analogía de las culturas, respetuosa de la proporción que existe entre ellas. Se aceptará, así, las diferencias que median entre ellas, como modo de crecer discursivamente en la historia. El ámbito de ésta se sitúa en la relación que media entre la *totalidad* misma y la alteridad como exterioridad que enriquece, abre y dinamiza, en un movimiento que excede todo cálculo previo (Ardiles, 1977: 59)²⁴.

Por ello la importancia del *encuentro* como relación inmediata entre la totalidad y la exterioridad que implica una apertura de aquel a la significación de éste. Dicho encuentro es de inmediatez, puesto que esta “no puede ser englobada en un sistema ni constituye una nueva totalidad humana o divina. La inmediatez de la relación permanece siempre metafísica; lo cual quiere decir que el *otro* es inintegrable: su distancia puede ser anulada” y, en tal sentido (podemos inferir), sería imposible toda “aculturación” (Ardiles, 1977: 63). *Podemos ver aquí lo que Ardiles denotará como una relación cultural que implica una “antropologización de la naturaleza” y relación alterativa, cuyos linderos transitan hacia una hermenéutica de la cultura que, como veremos en el apartado posterior, perfila lo que aquí hemos sugerido en cuanto a la liberación (sin que esto constituya necesariamente una visión levinasiana del tratamiento ardilesiano de la cultura, sino más bien una apropiación de la significación que interpreta en Levinas como “exterioridad”)*²⁵.

24 Cursivas en el original.

25 Véase *supra*, nuestro análisis sobre “Hermenéutica de la cultura y cultura popular”. Asimismo, *cfr.* la consideración dusseliana de la “exterioridad” en (Dussel, 2011). Todo esto implica una discusión historiográfica, ya que Cerutti afirma que la noción de exterioridad ha sido un término común al “subsector analéctico” (donde, como hemos dicho, se encuentran contemplados Dussel, Scannone y el mismo Ardiles). Como veremos más adelante (y, para el caso de la cultura, en el apartado citado), Ardiles retoma la noción de *exterioridad* de Levinas pero con una significación *distinta* y que, más aún, tiene implicaciones *muy diferentes* a las del discurso dusseliano, por ejemplo: si para Dussel la ruptura de la “totalidad” implica una ruptura total desde una “exterioridad” que, en tanto “trascendentalidad interna”, estaría “más allá” y separada de dicha totalidad (Dussel, 2011: 88-89). Para Ardiles la “exterioridad” no consistiría en estar “más allá” en el sentido de *separada de* sino justamente *en relación dialéctica con* dicha “totalidad” (pues la “exterioridad” *condiciona* la existencia misma de dicha “totalidad”, aunque ésta niegue a aquella). *Con ello, afirmamos que Ardiles mantiene otra lectura de Levinas y su tratamiento es (como destacamos en el presente apartado) más que levinasiano (y por eso mismo, ‘metafísico’), ontológico y dialéctico, sustentado en otros referentes teóricos como los de la llamada “Escuela de Frankfurt”, entre otros (como veremos).* Estas implicaciones, que consideramos por demás fundamentales para entender el discurso ardilesiano, son analizadas con todo detalle en los subsecuentes apartados de la presente obra y, de algún modo, han sido ya anticipados tanto en éste como en apartados

Dicho encuentro, posibilitado a partir de la proximidad y la sensibilidad, constituye lo que Levinas llama una “*relación cara-a-cara*”. Mismo donde, como hemos visto, dos personas (de distintos ámbitos culturales) se encuentran al alcance de una experiencia directa de contacto “físico, corporal y sensible con el otro”, donde coinciden la presencia y el rostro como condición necesaria de tal *encuentro* (Sánchez, 2006: 206).

Es en tal *encuentro* que la *totalidad* se abre al *infinito*, pues ya no solamente *escuchamos* el llamado del Otro extranjero, sino que al cruzar miradas –como recuerda Francisco Xavier Sánchez– “el otro despierta en mi el deseo del infinito, de la trascendencia y del Absoluto [...] todo su ser se vuelve rostro. El otro llega a ser para mí una ventana abierta a un Absoluto que yo no puedo poseer medir o dominar”, puesto que no es asequible con los cánones de mi mundo (Sánchez, 2006: 206). Por eso es que, como dijimos antes, el encuentro implica salir de los cánones fenomenológicos, ya que el “encuentro con el rostro, el cara-a-cara, constituye el traumatismo de la conciencia y el fracaso de la intencionalidad” (Sánchez, 2006: 206).

Se trata de un encuentro que, más que ontológico (en el sentido heideggeriano), es ético. El *encuentro* se contrapone así a lo que Ardiles ha apuntado, para el caso de Heidegger, como *pasar*.

Frente al *pasar*, situamos el *encuentro* como dimensión fundamental para la comunicación. El encuentro es constitutivo del hombre [...], cuando perdemos la capacidad del en-cuentro quedamos vacíos y los seres van perdiendo todo sentido, se tornan borrosos, opacos. Entonces sólo queda reducirlos a <<roles>> [heideggerianos] cotidianos que nos eximen de todo compromiso personal (Ardiles, 1977: 60).

Por ello, Levinas postula la necesaria superación de la intuición husserliana de la comprensión heideggeriana con *la relación cara-a-cara* como “acceso” *inmediato* al Otro (Sánchez, 2012: 188)²⁶. Como Ardiles ha distinguido, la fenomenología se disuelve y “resuelve en interpelación vocativa, en invocación. [...] La mirada que rapiña es desplazada por el oído que atiende. [...] El rostro es fundamentalmente expresión. Su manifestación es discurso” (Ardiles, 1977: 61, 64). Por lo cual, podemos decir que el análisis del sujeto

anteriores.

26 Cursivas en el original.

extranjero para Levinas no puede ser analizado con los cánones de la fenomenología ni con ningún tipo de conocimiento racional, pues no aparece en el campo fenomenal de lo visible. *Más aún: el “Otro” no es un fenómeno, no “aparece” sino que se “revela” por medio de la epifanía*²⁷.

De allí que la visión y la intuición eidética fenoménica no puedan dar cuenta de dicha alteridad y sea *no por la visión sino por la escucha* que se pueda dar cuenta del extranjero. ¿Por qué entonces Levinas se perfila en el manejo de la fenomenología para tratar dicha cuestión, el encuentro con el extranjero? Justamente porque, como hemos dicho, la fenomenología es un método que, para Levinas, parte de la realidad propia y no de la idea o concepto: precisamente por este camino es que “<<descubre>> que el rostro no es una realidad puramente empírica, sino que es <<otro tipo de realidad>> que no hay intencionalidad de la conciencia y que <<Él>> [sic] escapa [a] nuestra percepción” (Sánchez, 2006: 207). Dicho encuentro tiene también para Levinas, siguiendo lo planteado por Francisco Xavier Sánchez, implicaciones no sólo filosóficas sino también teológicas y políticas.

no hay que olvidar que, para Levinas, el encuentro ético del rostro se dirige a un hombre ateo y egoísta. La revelación del rostro no es privilegio del pueblo judío o de algún otro pueblo. No es el Libro (la Torah) que nos permite <<ver>> al otro de otra manera, al contrario, es por la revelación del otro que el Libro y la idea de Dios mismo adquieren su verdadera dimensión. El otro se vuelve por <<él mismo>>, no tiene necesidad de contexto porque significa por él-mismo, él es *kat' autó*. Él es la expresión que habla y ordena (Sánchez, 2006: 208).

Ardiles distingue muy bien esto al denotar que Levinas reconoce en el encuentro con el otro como extranjero un reconocimiento de Dios. Esto es así, puesto que el “rostro del otro” es un rostro que ha sido humillado. La dimensión teológica en relación con la política se pone entonces de manifiesto al considerar Levinas que la

relación con el Trascendente es una relación social. Es allí que el Trascendente, infinitamente Otro nos solicita y nos llama. La proximidad del próximo es en el ser un momento ineluctable de la revelación de una presencia absoluta que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos a través de su miseria en el

27 Por eso es que Dussel sitúa su discurso en este ámbito metafísico: “La epifanía es el comienzo de la liberación real” como elemento de proceder “de la fenomenología a la liberación” (Dussel, 2011:44).

rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano (Levinas, citado en Ardiles, 1977: 68).

Ello implica *reconocer a Dios en el extranjero y el pobre, vinculando así el ansia religiosa (un modo singular de religación con la deidad suprema) con lo social*²⁸: las figuras del extranjero, de la viuda y del huérfano son figuras que, destaca Ardiles, provienen de la Biblia, “donde la relación con Dios requiere como condición básica dirigirse a su encuentro en los desposeídos, en los inermes” y “[p]or eso Levinas sostiene que una fe sin mitos supone un <<ateísmo metafísico>>” (Ardiles, 1977: 68).

De lo anterior podría deducirse que la libertad de este “otro” es tal por *su condición de extranjería de estos seres*. Es decir, que el extranjero es libre por ser justamente extranjero al “mundo” del Ser. “Pero dicha condición es causa asimismo de marginación en un mundo que era propio y que por la explotación se volvió ajeno. Su libertad es también pobreza, despojo, proletarización. [...] Al ser negado como *otro*, se le niega el derecho a la palabra” (Ardiles, 1977: 65-66). Proletarización que sugiere un punto en común con el marxismo, con el que el mismo Levinas guardó una relación estrecha sin, por ello, asumirse como marxista (según sus estudiosos)²⁹. Pero, ¿qué pasa cuando no se le niega y se le deja manifestar?

Al dejarlo expresarse, el rostro se aproxima y se nos presenta en su desnudez valiosa. En la proximidad del cara-a-cara somos interpelados, por la pobreza y

28 Como indica el mismo Levinas en su *Totalidad e infinito*, “Proponemos llamar religión a la ligadura que se establece entre el Mismo y el Otro, sin constituir una totalidad” (Levinas, citado en Sánchez, 2012: 189).

29 A propósito de este punto, ya el mismo Cerutti había escrito hacia 1977, a propósito de la lectura de Guillot sobre Levinas (en Dussel y Guillot, 1975), que “Levinas lo que hace es tomar distancia respecto del marxismo y también del existencialismo, pero no deja de mostrar ciertas simpatías por el marxismo” (Cerutti, 2006: 349). Por su parte, Francisco Xavier Sánchez apunta que “Levinas nunca escondió su interés por el movimiento de revuelta contra la opresión, la *generosidad* que hace surgir el marxismo. Pero al mismo tiempo él advierte contra el fondo totalitario al cual conduce. [...] En este sentido Salomón Malka remarca que no se trata de un <<marxismo de juventud>> de parte de Levinas” (Sánchez, 2006: 294). Estos argumentos pueden ser suscritos por las palabras del mismo Levinas cuando, por ejemplo, en 1934 escribía “El hombre del mundo liberal no elige su destino bajo el peso de una historia. [...] De allí que el marxismo, por primera vez en la historia universal, impugna esta concepción del hombre. [...] De ahí que el marxismo se oponga no sólo al cristianismo, sino a todo el liberalismo idealista para que <<el ser no determine la conciencia>>, sino la conciencia o la razón determine el ser. De ahí que el marxismo marche a contrapelo de la cultura europea o que, al menos, quiebre la curva armoniosa de su desarrollo” (Levinas, 2006: 12-13) y en una entrevista de 1982 afirmaba que “En el marxismo no hay sólo conquista; hay reconocimiento del otro (...) El marxismo invita a la humanidad a reclamar aquello que esta en mi deber darle” (Levinas, citado por Sánchez, 2006: 294).

la profundidad del *otro* sin adornos. Al hacerlo, el rostro próximo espera una respuesta brotada de mi libertad. Tal respuesta no puede ser otra que el compromiso de la justicia (Ardiles, 1977: 69).

Por ello la verdad humana, al tornarse epifánica, ya no es ontológica en un sentido husserliano (verdad de evidencia) o heideggeriano (verdad de desvelamiento) sino, como ha destacado el filósofo Francisco Xavier Sánchez, “ético (verdad de relación)” signada por la sensibilidad como intencionalidad de encuentro con este “otro” extranjero al constituir la a su vez como una “verdad de testimonio”. Verdad que “no está ligada al pensamiento, es decir al ser y a la representación, sino a la bondad y a la obediencia al Otro, anterior a todo intercambio de palabras e incluso anterior a la escucha de la llamada misma” con la que el sujeto responde “con el corazón en tanto que bondad y no con el pensamiento en tanto que razón. Respuesta de testimonio que Levinas llama *Decir (Dire)* y que es anterior a la respuesta conceptual del *Dicho (Dit)*” (Sánchez, 2006: 276). Es ésta la “verdadera libertad” de la cual Levinas hablaba en las palabras ya citadas de su obra *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*.

Por ello, podríamos decir que para Levinas la justicia implica la proximidad con el rostro del otro, donde la responsabilidad es “responsabilidad por el otro como desarrollo de mi libertad” y como necesidad objetiva. Por ende, *la responsabilidad no se origina, siguiendo a Ardiles, en una determinada decisión propia* –como afirmarían existencialismos como el sartreano (Sartre, 2006)– “sino en algo previo, anterior a nuestra iniciativa la llamada del *otro* oprimido que sacude nuestras seguridades” (Ardiles, 1977: 69).

De allí que la “escucha” se identifique con esta “verdad de testimonio” del rostro que llama al sujeto desde las afueras de su *mundo* y la visión sea la “justicia” como respuesta comprometida del sujeto mundificado como una condición necesaria para servir mejor al rostro *exterior* a su *mundo*. Tal respuesta es la “acogida” desde la ya citada “hospitalidad”, postulando con ello Levinas esta justicia como respuesta y la paz como dimensión política que posibilita el diálogo de un lenguaje comunicativo, constituido a su vez “como lenguaje de la [–en palabras de Levinas–] <<amistad y la hospitalidad>>” (Ardiles, 1977: 70).

Sin embargo, Ham plantea muy bien los límites de ese pensamiento y concluye incluso que “es un pensamiento que se contradice a sí mismo” (Ham, 2015: 17). ¿Por qué?

El problema estriba justamente en el “encuentro” entre el Yo y este Otro, cuya posibilidad pasa por una legalidad política intrínseca de violencia, por lo que “el darse completamente al otro no garantiza un diálogo de alteridades” y puede terminar incluso en una “violencia revertida por y para el otro” (Ham, 2015: 16, 167). ¿Hacia donde nos lleva este planteamiento?, se pregunta el autor. Si bien concede que los postulados levinasianos pueden caer en un subjetivismo, acepta también que quizás “en su imposibilidad esté la fuerza de su pensamiento, al grado que nos obligue a pensar de otra forma al sujeto y al sistema de los cuales no hemos podido salir” (Ham, 2015: 168).

Por ello, Ardiles afirma las siguientes palabras que, consideramos, vale la pena retener en los términos enunciados por el propio autor (a riesgo de cansar al lector con tanta cita), pues ponen un balance necesario:

Las vías de acceso al *próximo-otro* [–una promesa de la fenomenología, como apuntó al inicio–] no son las de la ontología, sino las de la justicia y la injusticia. [...] La fenomenología no escapa con sus mediaciones al imperialismo del <<logos>> reductor. Este <<logos>> es el del ser, considerado como el <<medium>> de la verdad. Esta se debe a <<la apertura del ser>>. El ente es captado en confrontación con un <<horizonte>> en el que se recorta. [...] La fenomenología nos condujo [así] hasta el límite del mundo. En cuanto se pretende rebasarlo, rompiendo el horizonte dado, quedamos en la oscuridad que sólo puede ser atravesada por la palabra y el oído. [...] Fuera del mundo, las relaciones son *otras*. Levinas pretende aproximarse al *otro*, fuera de todo sistema desde la fenomenología. [...] Levinas pretende, todavía, aplicar la descripción fenomenológica a la alteridad. Pero salir de la luz implica una ruptura de la descripción. En este punto la tentativa levinasiana se torna decididamente contradictoria [...] y las condiciones del lenguaje se transforman radicalmente. El *otro* tiene entonces la palabra (Ardiles, 1977: 71-72, 74-75).

Y es aquí que se nos presenta la tarea, misma que está aún en proceso, de la liberación social con un humanismo pluralmente construido. Para tal tarea, por lo anteriormente apuntado, consideramos que Ardiles denota, con estas conclusiones a su estudio sobre la fenomenología europea, los argumentos que lo llevaron a plantear la necesidad de construir una “ontología del ser histórico-social”, en lugar de una “metafísica” levinasiana (como hemos apuntado al inicio de este apartado, y más cercana a los postulados dusselianos o scannonianos).

C. HACIA UNA ONTOLOGÍA SITUADA

Pero recapitulemos el camino lógicamente trazado por Ardiles hasta aquí recordando nuestra pregunta inicial: ¿por qué, para Ardiles, es la ontología imprescindible para filosofar en torno del proceso de liberación? ¿Qué tipo de ontología?

La problemática fenomenológica fue primeramente un planteamiento de Edmund Husserl para poder establecer un método filosófico que permita acceder a las estructuras esenciales de los objetos y entes que aparecen a nuestra conciencia en la visión de un “yo trascendental” hasta conformar un mundo como resultado de ello, para cumplir así con la tarea de constituir el ser esencial de cada ente y objeto. Se trata de un método que busca fundamentar la existencia misma yendo “a las cosas mismas” en su esencialidad estructural, un camino que es trazado hacia una ontología.

Sin embargo, este camino presenta la aporía de como poder realizar tal camino en un contexto determinado de la realidad concreta. De allí el camino heideggeriano que, partiendo de la cotidianidad (delimitada de forma nada cotidiana, por cierto), persiste en la tarea de dar cuenta del ser por el camino fenomenológico, pero reformulando la conciencia, no ya de un “yo trascendental” sino de un sujeto concreto, cuya reproducción vital manifiesta al ser que se oculta en él a través de su existencia, por lo que el lenguaje se convierte en un campo de investigación filosófica que precisa de la filología para poder articular la forma en que se interpreta la realidad como un mundo, y la temporalidad estructura la forma en la que los sujetos (diríamos nosotros) “hacen mundo” concebido como la totalidad de una realidad en que están *situados históricamente*. De este modo, la hermenéutica se integra al método fenomenológico, pues dar cuenta del ser implica dar cuenta del ente que pregunta por el ser, de la presencia del ser en la existencia del ente: aprehender al ser implica aprehender el *modo de existencia y de ser* de los entes, que manifiesta en el tiempo y dentro de una determinada situación en la realidad, por lo que se precisa de la interpretación de lo concreto (una hermenéutica de la facticidad), un *modo de ser* intrínseco y cuyo cariz torna a la ontología en “*ontología fundamental*” que centra su atención en la existencia de los entes humanos y cuyas modalidades “manifiestan el ser ocultándose” a partir del campo visible.

Pero esta forma de “mundificar” la realidad implicaría una “*sistemización*” de la vida, es decir, una forma de asumir la existencia dentro de un ámbito que opera en

condiciones de cierta “normalidad” *de una “totalidad” que se “totaliza” (una “totalidad totalizada”)*. Pero más allá de la visión, está la escucha que logra trascender el “mundo” donde habito. Es por medio de la escucha que logramos percibir el llamado de “otros” entes, sujetos “extraños”, “extranjeros” a nosotros y nuestro mundo. Escucharlos conlleva “romper” nuestra “totalidad” y el *encuentro* con estos “extraños” *en diálogo* su apertura. Al romperse, quebrarse, dicha “normalidad” por la existencia de otros “mundos” y otros sujetos que están fuera del propio y que se acercan al “nuestro” es que se perfila hacia ese “otro” en tanto “extraño” o “extranjero” (respecto de “nuestro mundo”, claro está). Por ello, el “ser de los entes” no se encuentra en la constitución de existencia de un determinado “mundo”, sino *en la de los existentes, que están presentes tanto “dentro” como “fuera” de “nuestro mundo”*: Levinas estructura su discurso a partir de esta aporía que perfila el trabajo heideggeriano. La cuestión no está en la existencia como en el existente mismo, en el sujeto concreto, en el “rostro” del otro: abordar al ser implicaría “ir a los sujetos mismos”, siguiendo Levinas el camino fenomenológico, que están más allá de un “mundo” hegemonicamente determinado y la constitución del “ser”, si persiste tal elemento, se da por medio de dicho *encuentro con el “otro” y un diálogo entablado*. La *percepción de tales existentes “extraños” a “mi mundo” se percibe por medio de la escucha*. El diálogo sólo es posible desde *la analogía con este “mi mundo” (dado que el “extraño” es inconmensurable, “inconceptualizable”)*. La *totalidad de “mi mundo” se abre tornándose “totalidad analógica”* en tanto que “establece una relación de proporción con lo situado en la exterioridad. Al abrirse al *otro*, le reconoce el mismo derecho a ser que recaba para sí” (Ardiles, 1977: 58)³⁰.

Aquí las nociones como las de “trascendentalidad” o “infinito” perfilan una categoría que *debe y rompe* su camino con la “ontología fundamental”: la “*exterioridad*”. A partir de ella es que su trabajo mantiene una *deuda* con Heidegger, en cuanto Levinas establece allí su problemática principal, el de los entes existentes mismos en determinado “mundo”; pero también *rompe* con ello, pues sitúa la existencia de otros sujetos fuera de este determinado “mundo”, respecto del cual son “extraños” o *exteriores a ello*. Por ende, la cuestión perfila una transformación ontológica en una ética, donde el problema es el

³⁰ Cursivas en el original.

“morar” de los distintos existentes situados en la realidad. Las distintas implicaciones filosóficas y hasta religiosas (que también son elementos presentes en Heidegger) llevan a plantear la posibilidad de ver de otra forma la existencia misma de los sujetos y sus respectivos “mundos” constituidos, no como “el” único mundo existente, sino como “un mundo de los muchos mundos posibles”. Su posibilidad de existencia constituye la base de tal “trascendentalidad” que permite no sólo la existencia misma, sino también la interacción de los entes de distintos “mundos” y perfila así la necesidad de una forma de vida no asentada en la guerra sino en la paz: el problema no es ontológico, sino de justicia y compromiso con el “otro” extranjero, cuya existencia no solo posibilita sino que determina la libertad de “*mi mundo*”.

Por ello es que Levinas, para Ardiles, lleva al extremo el camino fenomenológico. La “descripción” e interpretación del extranjero es, en tanto que éste es inconmensurable a *mí*, imposible en su totalidad y sólo *mediante* una analogía respecto de “*mi mundo*”. Es aquí que Levinas denota un supuesto fundamental: que el *encuentro, inmediato, con el “otro” (extraño a “mi mundo”)* supone un diálogo. Sin embargo esto no siempre es así y, más aún, elaborar un discurso del “otro” rompe la misma fenomenología levinasiana en tanto que se acerca a su existencia, mas no la perfila del todo. La alteridad “exterior” precisa de hablar por sí misma, siempre (claro está) que el “sujeto mundano” esté abierto a ello.

Y es aquí que las situaciones analógicas tienen, para Ardiles, un valor importante, ya que lee a tales autores (Husserl, Heidegger y Levinas) desde una determinada situación muy distinta de la europea, donde gestaron ellos sus discursos. La problemática ontológica implica entonces situarse en el contexto de nuestra América. Pues, en tanto que la cuestión es la de los existentes que gestan sus propios mundos como “modos de ser” definidos, la problemática ontológica, del ser y sus estructuras, se mantiene latente. Por ello podemos inferir, de acuerdo a lo dicho, que no se trata de elaborar una metafísica del “Otro” pues ello se torna imposible pues se elabora siempre desde un determinado “sujeto mundano”, sino que, para Ardiles, más bien se trata de elaborar una ontología “abierta” a esta exterioridad y en movimiento cuya temporalidad estructura “nuestro propio ser” americano.

En una palabra, podríamos decir que para Ardiles se trata de elaborar una ontología del ser histórico-social de la propia región, misma que no se mantiene en un horizonte heideggeriano (antes bien, con un elemento levinasiano como es la figura de “exterioridad” extranjera). Más bien, tal ontología se mantiene, para Ardiles, tensionada por la realidad, misma que determina la necesaria apertura hacia “otros” sujetos extraños a los del mundo propio y tensiona así la “totalidad” *con* la “exterioridad”. Por ello, ¿cómo entonces abordar dicha *tensión*?

CAPÍTULO 2.

DESDE EL SER HISTÓRICO-SOCIAL.

ELEMENTOS PARA UNA ONTOLOGÍA SITUADA EN NUESTRA AMÉRICA

una filosofía que pretenda dar respuesta a los problemas del ser humano, en una situación histórica concreta, tiene forzosamente que ahondar en la realidad, hasta “ponerse en contacto con la esencia y vida de las cosas en orden a desvelarlas y revelarlas” [...] El mismo esfuerzo de indagar la esencia de lo real, implica una liberación del ser humano.

Héctor SAMOUR, *Crítica y liberación* (2012: 31-32).

Para dar una cabal respuesta a la pregunta anteriormente planteada será preciso abordar la forma en la que fue concibiendo la cuestión ontológica y su abordaje metódico que perfiló Ardiles desde 1971. Es aquí que podemos abordar ya la *primera parte de su proyecto filosófico de la liberación*, que consiste en tres estudios presentados en el II Congreso Nacional de Filosofía (en la Argentina de 1971) y agrupó en su *Vigilia y utopía* como la primera de dos partes de su obra bajo el título “Logos y dialéctica en el siglo XX” (Ardiles, 1980: 17-151; 1989b: 17-150).

En esta primera parte de la obra se presentan tres escritos que fueron elaborados en el marco de un proyecto de investigación que comenzó a desarrollar hacia 1971 en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (Ardiles, 1980: 20). Son titulados respectivamente “Logos, verdad y ser. Planteo inicial de la problemática verdad-lenguaje en Heidegger”, “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento” y “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte”. Los primeros dos escritos citados, junto a “Lo estético como mediación liberadora” (que analizaremos en su momento ¹) según anota el propio Ardiles, fueron presentados y defendidos en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía en la Argentina de ese mismo año y cuyos estudios “por la índole de su contenido fueron deliberadamente excluidas de las actas de dicho Congreso” (Ardiles, 1980: 14). Por su parte, el último estudio sobre el pensamiento “dialéctico-marxiano” fue publicado en el número 1 de 1972 de la revista *Stromata* gracias a Scannone (Asselborn *et al.*, 2009: 318).

1 Ver *supra*, el apartado “Una mediación liberadora: <<Lo estético>> como horizonte utópico”.

Ellos serán abordados en los incisos que abordan la “Totalidad y Exterioridad: de la reificación a su dinamización” (A) “para una ontología del ser histórico-social de nuestra América” (B) “hacia una delimitación de los aportes y alcances de la dialécticidad de la ontología histórico-social” (C).

A. TOTALIDAD Y EXTERIORIDAD: DE LA REIFICACIÓN A SU DINAMIZACIÓN

El proyecto de investigación, que nosotros proponemos leer como una condensación de la concepción ontológica del ser histórico-social del propio Ardiles, fue elaborado en torno a “la hipótesis según la cual el *logos* euro-occidental afectado por la profunda crisis de la modernidad en el siglo veinte evidenciaba su carácter encubridor de los mecanismos de la dominación, debiendo dicha crisis ser elucidada dialécticamente con el fin de evidenciar las bases histórico-sociales de las mediaciones enmascaradoras” (Ardiles, 1980: 19). Lo que implicaba a su vez la denuncia del academicismo aséptico (entendido como “enajenación académica”) como un elemento reproductor de la dominación que constituía uno de los problemas centrales a abordar. Por ello, investigar las “bases socio-culturales” del conocimiento filosófico fue postulado por Ardiles como una necesidad y objetivo.

Aquí se cruza la biografía propia de Ardiles. Es decir, tales elementos investigativos tienen una trascendencia no sólo en el terreno de las ideas propiamente, sino que también están cruzados por la trayectoria vital del propio autor, pues “[e]l proyecto fue abruptamente interrumpido y su autor coaccionado a abandonar la facultad. [...] La vigilia de la consciencia alternó entonces, entre el exilio interior y el exterior, su irrenunciable vocación de tematizar el horizonte utópico de la patria que surgirá de la **liberación**” (Ardiles, 1980: 20²). Una vez más, *filosofar implicaba revitalizar lo vivido por Ardiles* y así denunciar lo que, a su juicio, implicaban elementos de dominación estructural, social y personalmente presentes en una realidad como la argentina de esos años y plantear así un horizonte utópico que está presente en el proceso de liberación de nuestra América.

Por lo anterior abordaremos primero la forma en que, para Ardiles, se estructura filosóficamente una “totalidad totalizada” desde el pensamiento heideggeriano (que haremos complementando lo ya dicho), para después dar cuenta de la necesaria apertura de

2 Negritas en el original.

dicha totalidad y su dialecticidad que *tensiona* esta totalidad con una exterioridad existente, mismo que será ahondado en el último tramo del presente apartado.

a. La totalidad y su “totalización”. Por lo ya planteado en torno a la postura heideggeriana sobre el *encuentro con el otro*, en un ámbito mundificado sistémicamente podremos abordar a continuación el escrito de Ardiles que abre la obra *Vigilia y utopía* titulado “Logos, verdad y ser. Planteo inicial de la problemática verdad-lenguaje en Heidegger” (Ardiles, 1980: 23-61). El artículo sitúa la visión heideggeriana en lo que Ardiles ubica como “la estructura interna del *logos* euro-occidental, explanado fenomenológicamente por Heidegger”, mismo que expresa ideológicamente la ontología del proceso de dominación socio-política. Se trata, para Ardiles, de evidenciar la base socio-política del *logos* encubridor y denunciar a “la ontología heideggeriana [que] no es otra cosa que la expresión teórica del imperialismo *homo-geneizante* reductor de toda alteridad al ámbito de una totalidad totalizada” (Ardiles, 1980: 20). Por lo que se trata de una lectura crítica en torno a la postura ontológica heideggeriana a partir del ser, del *logos* y de la verdad respectivamente. Postura que, además como veremos, supone ya un tratamiento crítico ciertamente desde Zubiri y Adorno (a los que cita en una ocasión) y en cierto sentido también desde Levinas (cuestión esta que suponemos por el empleo de los términos, ya que no cita ni al pensador lituano-francés, ni a otro autor que lo tenga referido).

Por lo anterior, podemos decir que Ardiles concibe a la “*totalidad totalizada*” como una totalidad reductora de toda diferencia alterativa a sí misma y a la fenomenología heideggeriana como la expresión *sine qua non* de dicha “totalidad”. Por ello, hablará de la reificación como un principio de la realidad intrínseco en la filosofía heideggeriana; reificado en tanto imperialista reductor y homogeneizador de lo existente en el sistema mismo de la “totalidad totalizada”.

Reificación que, cabe aclarar, tiene para Ardiles una estirpe claramente lukácsiana y refiere, en términos generales y siguiendo la reseña de Ardiles a estos elementos en el filósofo húngaro, a una falsa consciencia asentada en la racionalización capitalista que reproduce la “forma mercancía” hasta hacerla dominante en todos los ámbitos de la vida social, originando la separación del hombre con el trabajo; así, desde una concepción de verdad cercana a la hegeliana, Lukács refiere a *la reificación* desde una “totalidad dialéctica”

de referentes hegelianos presente tanto en la *autonomización* del producto de trabajo con el hombre, la *cosificación* de la vida social y su alienación constituida por una *fetichización* de la mercancía patentizada como *racionalización capitalista*³. “Reificación” refiere, entonces, a tres elementos: la *autonomización* del trabajo como “neg-ocio” (cuyo elemento hemos ya visto en la noción ardilesiana de filosofía⁴), la *cosificación* de la vida social y la *fetichización* mercantil como forma racional capitalista de reproducción de la vida social (Ardiles, 1980: 100-105)⁵.

Entramos así en la *tarea de la filosofía como tal para Ardiles*: denotar los fundamentos y estructuras histórico-sociales de las llamadas “mediaciones enmascaradoras” como expresiones de una enajenación académica y teórica que potencia y posibilita la dominación socio-política.

Ahora bien, entrando en materia, Ardiles destaca que Heidegger ubica al “Logos, verdad y ser” en el campo del lenguaje y el habla. De este modo, el “pensador de la indigencia europea” operativiza a la filología “y, *a fortiori*, a la etimología como vías de acceso al Ser [...que nos es dada no sólo] la autenticidad de la palabra originaria, sino también la realidad en sí misma” (Ardiles, 1980: 25-25). Seguramente por ello es que Ardiles haría las afirmaciones sobre su propia concepción sobre el empleo de la etimología en el filosofar mismo tiempo después, como hemos apuntado al principio del presente apartado, para un tratamiento de los lenguajes europeos distintos al español.

Así es que el filósofo necesita ser “no sólo *amigo del discurso* [es decir, únicamente filólogo, según la ironía socrática en palabras de Platón], sino también analista amical de

3 Osvaldo Ardiles aclara, en una nota a pie, que “Lukács centra su problemática en el momento estructural, antes e independientemente de cualquier tipo de planteo *estructuralista*. [...] La visión estructural dialectiza las categorías económicas y permite ver en ellas [–citando a *Historia y conciencia de clase* de Lukács–] <<el proceso de producción y reproducción de una determinada sociedad total>>” (Ardiles, 1980: 140, n. 15). Ver, además, el estudio del propio Lukács, en la edición referida por el mismo Ardiles, central para esta cuestión: “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista* [1923], (Lukács, 1969: 89-122) –Existe una segunda edición reciente, más extensa que la primera editada en español, con la introducción, edición y notas a cargo de Eduardo Sartelli (Lukács, 2013: 187-381). Así también las obras, de reciente traducción al español, de Lukács, *Ontología del ser social* dedicadas a “El trabajo” (Lukács, 2004) y “La alienación” (Lukács, 2013).

4 Ver *infra*, en la segunda parte de esta obra, el apartado “Idea de filosofía: academia, ocio y liberación”.

5 Desarrollar estos elementos superaría los objetivos del presente apartado. Sin embargo consideramos imprescindible anotarlos por la trascendencia en los planteamientos del propio Ardiles. Para un acercamiento a las relaciones de Lukács con Heidegger es fundamental la obra de Francisco Gil Villegas titulada *Los profetas y el mesías*, coeditada por el Fondo de Cultura Económica y el Colegio de México (Gil Villegas, 1996).

las palabras que conducen ese discurso” (Ardiles, 1980: 25). Es decir, que el filósofo no sólo tendría que ocuparse del discurso sino también de las palabras mismas.

Es en este punto que, como hemos visto ya, Heidegger establece una repristinización del lenguaje para establecer un *logos* que se presenta como verdadero al “develarse” (o “*logos apofantikós*”, siguiendo a Ardiles). No obstante, Ardiles es cauto en la efectividad pretendidamente total de la filología (y principalmente la etimología) para dar cuenta de *la realidad misma* a través de “restaurar y renovar el *Ursinn* [(como sentido original-fundante de la palabra y, además, del qué del ente)] de los vocablos fundamentales”, pues

estimamos que esta labor será siempre parcial y de incierto resultado (cuando no, sutil quehacer de exquisitos) en tanto *el hombre social que es quien confiere el sentido a los términos, se encuentre inmerso en estructuras reificadas que le impidan permanentemente el acceso al sentido originario de lo real.*

El lenguaje no es creación individual ni de élites cultivadas; expresa la vida íntegra de un pueblo y su sentido (Ardiles, 1980: 26-27)⁶.

Por ello puede afirmar Ardiles que el “mundo” (en sentido heideggeriano) “impide todo acceso masivo al **sentido**”, ya que este último permanecería oculto en tanto la existencia de un “mundo” reificado estructuralmente. Sin embargo, le concede razón a Heidegger en cuanto que el lenguaje es expresión de un proyecto colectivo, pues como afirma en una nota a pie que es decisiva al respecto: “esta *referencia al ser* será efectuada por nuestro pueblo en el Proyecto Nacional que va elaborando en el curso de sus luchas contra la dependencia y la dominación” (Ardiles, 1980: 58, nota 6). Cuestión que vincula para Ardiles lo ontológico con el lenguaje y que, como veremos más adelante, podremos ver reflejada en su concepción del pueblo y de la cultura popular misma que denota su *lectura en la propia situación argentina*. Si bien critica, con Nietzsche, a aquellos “intelectuales colonizados” que son tal por considerar todo planteamiento heideggeriano como original y explicativo de su propia situación, pues “[n]o tienen conciencia de que hablan de ellos mismos –pretenden que se trataría 'de la verdad'– cuando, en el fondo, no se trata más que de ellos mismos” (Nietzsche, citado por Ardiles, 1980: 30). “En todo caso, el campo de pastoreo [(por la expresión heideggeriana del “pastor del ser”)] estaba destinado,

6 Cursivas nuestras.

por ineludible origen de clase, a *su ser*” (Ardiles, 1980: 30)⁷.

Nos preguntamos entonces ¿por qué el “mundo” heideggeriano es un mundo reificado para Ardiles? Justamente porque, al pensar desde una determinada situación histórico-cultural que denomina “nord-atlática” europea que “está en crisis” y que el propio Heidegger asume al preguntarse “¿para qué ser pensador en un tiempo indigente?” (citado en Ardiles, 1980: 28), el filósofo alemán extiende sin más el diagnóstico de su “mundo” europeo hacia todo el mundo y se torna así en un “pensador metropolitano [que] cree que es el mundo entero quien se halla en tinieblas” (Ardiles, 1980: 28). Por ello es que también, afirma Ardiles, Heidegger representa la impotencia histórica de la intelectualidad europea en la actualidad y “se desorienta con la *esencia oculta de la técnica* que [para el pensador alemán] da como resultado *la ciencia moderna y el Estado total* [... cuya] crítica heideggeriana a la *Modernidad* no constituye más que un desalado intento de evitar verse arrastrado por la inevitable ruina de ésta” (Ardiles, 1980: 28, 30)⁸.

Por ello es que este pensamiento heideggeriano que pretende una salida a dicha crisis, en su “búsqueda ontológica encubre las mediaciones y subsume los entes en el *ser* [...] que] no es otro que el de Europa”, ya que su objetivo principal consistió en “indagar los fundamentos de su mundo, esto es, de Europa [...] con un *logos* que enmascara la dimensión situada de su tarea” y que oscila permanentemente aún en su concepción de la metafísica (Ardiles, 1980: 29-31). Europeísmo filosófico que Heidegger asentó, sobre todo para el caso de la cultura alemana, en un esencial “origen griego”, como ha destacado José Félix García (García, 2012: 85 y ss.), para afirmar que “el ser es *griego* o griega la única experiencia ontológica posible” (Ardiles, 1980: 31).

De este modo, aún en la crisis europea, “todavía el ser puede llamarnos” si es que nos encuentra –en palabras de Heidegger– “en el camino...en el momento justo” (citado en Ardiles, 1980: 32). La potencialidad del *logos* muestra aún una potencial posibilidad ya en su existencia prístina, definida por Heidegger como un “habla como *apófansis*”, es decir, lo que hemos visto como una verdad de develamiento que refiere a “aquello de que se habla en el habla entendida como *logos*” y que Ardiles afirma, recordando la crítica levinasiana, “que niega toda alteridad radical, que sólo manifiesta lo mismo que él ya es en cada caso”

7 Cursivas en el original.

8 Cursivas en el original.

puesto que esta ontología comprende al conocimiento como una visión (Ardiles, 1980: 34-35).

Por ello, si el *logos* de esta “mismidad” es ahistórico y “utiliza generosamente el <<anacronismo lingüístico>> del que nos prevenía Adorno”, por su parte el *logos* de dicha “alteridad radical” está expresado, siguiendo a Ardiles, por un “decir del ruego [que] nos remite a una exterioridad no clausurable en el ámbito de la visión” (Ardiles, 1980: 35-36). *Cabe entonces preguntarnos si ¿significa entonces que las regiones situadas fuera del ámbito europeo tienen siempre este “decir del ruego”?* Ardiles no indica el sentido mismo de este “decir del ruego”, por lo que la pregunta queda abierta en cuanto a su significación aunque si queda claro que el “decir” y el *logos* es expresión de un ente humano.

Afirma así Ardiles que hay una “correlación entre ser y *logos*” en tanto que se constituyen ambos en el campo de la visión y en lo des-cubierto (*a-lézeia*) entitativamente, pues “sólo el hombre, en cuanto ser-en-el-mundo, puede descubrir el ente” (Ardiles, 1980: 42). Aquí, siguiendo a Ardiles, Heidegger se distancia de cierta tradición filosófica occidental que ha vinculado “la verdad a la proposición racional, trasladó [así] el problema de aquella a la cuestión de la *concordancia* entre ésta y lo real; perdiéndose, con ello, el sentido originario de la verdad como *alézeia*” o *verdad como de-velamiento del Ser*, según hemos visto ya (Ardiles, 1980: 36)⁹.

Pero esta verdad definida en tanto “de-velamiento”, para Heidegger, no puede situarse en el *logos*, pues éste puede también encubrir. Por ello, es erróneo para Ardiles considerar al *logos* como el *lugar* (“en el sentido de fuente de donde brota”) de la verdad. “Y si no es el *logos* el *ubi* de la verdad, tampoco será el puro *noein* (percepción intelectual). **Es a la *áiszesis*, a la [(citando a Heidegger)] <<simple percepción sensible de algo>>**” (Ardiles, 1980: 46)¹⁰. *Por ello, puede decirse que para Ardiles la verdad sólo puede darse a partir de la sensibilidad como percepción y que, como veremos, tiene otra connotación al ser abordada desde la dimensión estética (marcusianamente entendida) como ámbito fundamental de posibilidad liberadora en tanto vinculada con el “noein” para poder constituir un carácter “descubridor” de las determinaciones del ser o de los entes.*

9 Cursivas en el original.

10 Cursivas en el original, negritas nuestras.

Tal “descubrimiento” sólo puede constituirse como “liberador” si “deja” en libertad lo descubierto para que se manifieste en la apertura y “sea y se vea como realmente es en sí mismo” (Ardiles, 1980: 46).

Sólo entonces se puede exponer originalmente lo que es inherente al concepto de una ciencia del *ser en cuanto tal* [-u ontológica-], con sus posibilidades y variantes. Y en la delimitación de esta ciencia y de su verdad, habrá que precisarla asimismo como un descubrimiento activo y comprometido de la condición veritativa del fundamento (*Gründ*) (Ardiles, 1980: 47).

Es decir que, para Heidegger, el paso de lo óntico a lo ontológico es posible sólo en la medida en que lo que se descubre está ya presente, pero en estado de encubierto. Por ello, los seres “des-cubiertos” son *esencialmente intra-mundanos en tanto que son solo modos de ser del “Ser-en-el-mundo”*. La verdad como develamiento implica, como hemos visto, una comprensión que, al igual que la libertad, sólo puede darse en los sujetos intramundanos y por ello “en la estructura de la *apertura-descubrimiento*, los entes se muestran a medias, desfigurados, pareciendo ser...Ocultan tanto como manifiestan” (Ardiles, 1980: 45)¹¹.

Pero para que la penetración en el “ser del ente” pueda darse, indica Ardiles, no sólo se necesita la estructura de la “apertura-descubrimiento”, sino también, como hemos ya adelantado, el Ser que se abre requiere respetar la alteridad de este Otro a partir de *no condicionar* su manifestación para “que lo deje ser y permita verlo tal como en sí mismo es” (Ardiles, 1980: 49). Ello implica un “compromiso del desocultar” como “develamiento y exposición” que constituye “la fuente de donde emanan los enunciados ónticos y ontológicos” o propios tanto del ser como de la existencia misma (Ardiles, 1980: 46-47). Y es aquí que Ardiles denota más claramente su postura, la cual es preciso mantener en los propios términos del autor:

Pareciera que el *logos* fuese una mediación neutra entre la mismidad del sujeto cognoscente y la alteridad del ser conocido. Su acción devendría una *onto-logía* como juego de luces que condiciona la manifestación de lo otro conocido mediante las focalizaciones interesadas de la mismidad cognoscente. De este modo, tal *onto-logía* afianzaría el imperialismo de lo Mismo dominante, y su *logos* convenientemente manipulado asegura el control del *centro* sobre la

11 Cursivas en el original.

onticidad periférica del Otro. [...] La conexión entre razón e imperio está asegurada por la acción englobante y aparentemente *neutra* de un *logos* reductor de toda exterioridad. [...] La *lógica nord-atlántica* o lógica imperial manipuló los <<estados de apertura>> que facilitaban al ente-otro el <<ser dado a ver y el poder ser mostrado>>, de modo que quedara despojado de su realidad alteridad. Fue así que hasta lo que se denominó *Tercer Mundo* se asimiló a uno de los momentos de la mismidad comprensora y comprimente. [...] *Logos, Alézeia* [(descubrimiento)] y Ser se corresponden; pero no dan lugar a la expresión del ente-otro. [...] Lo des-cubierto está sometido a la supremacía del Ser; la expresión, al *logos*; la manifestación, al horizonte. En esta alianza de ontología y dominación se funda la subordinación de la Justicia a la libertad como *esencia de la verdad* (Ardiles, 1980: 49-51, 55)¹².

Podríamos afirmar que *sólo en este último sentido puede constituirse un “descubrimiento” cabal para una “ontología del ser histórico-social”*. Es decir, no en el des-ocultamiento que puede aún “encubrir” lo desocultado al no dejarlo ser, sino en el des-ocultamiento que es comprometido desde la apertura del “ser ahí” con lo desocultado y respeta su identidad de otredad radical en tanto que su ser constituye una actitud histórica como verdad (Ardiles se puede vislumbrar más cercano aquí, como hemos visto, a Levinas¹³). Es en este sentido, con el des-ocultamiento comprometido y respetuoso de lo desocultado igualmente histórico, que Ardiles parece haber abordado la noción de verdad como un “de-velamiento” que, agregamos ahora, des-cubre por medio de la sensibilidad tanto algo como alguien y las condiciones de su respeto intrínseco se denotan.

Pero extrapolando un poco los términos, si el “ser” de la totalidad, como hemos visto, expresa la situación europea y occidental, ¿la “de-velación” de los “estados de apertura” depende siempre de tal situación? Es decir, ¿dónde queda la autonomía de elección y libertad de nuestra América si ésta expresa la “alteridad radical” inscrita desde la mirada del “ser”? O, mejor dicho, ¿la identidad de esta “exterioridad” depende siempre del “de-velamiento” de aquella “totalidad”? Máxime si, como hemos visto, Ardiles afirma una regionalización política del conocimiento. Pero con ello ¿no se cae en la búsqueda de una “lógica latinoamericana” frente a esta “lógica europea” y, con ello (como critica Cerutti mismo) a postular a los sujetos de la “exterioridad” como *fuera de dicha “totalidad”*? A

12 Cursivas en el original.

13 Recuérdese que es en este punto que, como hemos visto, Levinas aborda la cuestión del *Autrui*, de la alteridad que está más allá del Ser, con lo que se tiene que la apertura del Ser mismo es *condición* de posibilidad para la manifestación del Otro, no ya por la visión (des-cubierto) sino por la audición, cuya escucha del Ser al grito del Otro propicia esta re-velación de dicho Otro.

esto último podríamos indicar que no, ya que el propio Ardiles, como vimos, considera que el “ser” no existe únicamente en la región “nordatlántica” sino también en la exterior a ella, por lo que la “exterioridad” (de raigambre levinasiana) se da como una totalidad *situada debajo de la “totalidad” (o subyacente a), negada por ella y que inclusive la sustenta en su existencia, dándose ésta como reificada*. Este es quizá el punto que más diferencie a Ardiles de Dussel en su tratamiento de la exterioridad, no obstante Ardiles mismo no nos da muchos elementos para deducir lo contrario de las otras preguntas e inclusive se convalidarían muchas de las críticas ceruttianas al “sector populista” (donde Ardiles mismo es inscrito por el filósofo mendocino).

Quizá las consecuencias de un empleo esquematista del planteamiento de la levinasiana “exterioridad” leída desde la situación periférica latinoamericana y su dominación por los centros geopolíticos podrían expresarse también en las palabras del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, cuando a propósito de la lectura dusseliana de tal categoría apuntaba que

Inicialmente se podría criticar a Dussel por haber reducido la modernidad a una versión totalizante, que no reconoce el despliegue de racionalidades alternativas a la puramente instrumental y colonial. Pero este problema se agudiza cuando el filósofo argentino profundiza en el concepto de alteridad a partir de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación. [...] Dussel incurre en una segunda reducción: convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental a partir del cual la historia de la humanidad adquiere un sentido liberador. Aquí nos encontramos en las antípodas de la crítica posmoderna, pues lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. [...] En lugar del “otro” –discurso que reproduce el código moderno de la “identidad”–, habría que hablar mejor del afuera como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”. [...]

En efecto, la filosofía de la liberación afirma que la misión de los intelectuales es “articular la voz de aquellos que no tienen voz”. Su deber moral es hablar por los pobres, por los humildes, por los que se sienten maltratados por la vida, creyendo ver en ellos una exterioridad con respecto a la modernidad. [...] No obstante [...] no es posible volver nostálgicamente la mirada hacia la “cultura popular” como si ella estuviese ubicada en la “exterioridad” del mundo moderno, pues la identificación con los signos del capital es una aspiración internalizada por todos los sectores de la sociedad, incluyendo desde luego a los más pobres. Nos parece, por tanto, que la filosofía de la liberación no es otra cosa que un romanticismo de los pobres, que les quita a estos la posibilidad de

hablar por sí mismos, entrando y saliendo estratégicamente de la modernidad, como bien lo expresó García Canclini (Castro-Gómez, 2012: 38-39)¹⁴.

Amén a las evidentes reducciones en las que cae Castro-Gómez al hablar de *una sola versión tanto de “filosofía de la liberación” como de “teología de la liberación” y “teoría de la dependencia”* –puntos en los cuales el mismo Cerutti ha ahondado al respecto (Cerutti, 2006b) y Scannone, sobre todo para el caso teológico (Scannone, 1990a)–, sus comentarios denotan dos críticas que, anclados en la cuestión de la cultura popular y de los pobres como sujetos del filosofar, son de importante consideración para evaluar las convergencias y divergencias con las consideraciones que Osvaldo Ardiles ha desarrollado al respecto. Ello porque, como veremos en los apartados correspondientes¹⁵, ambas cuestiones distan mucho de lo criticado por el propio Castro-Gómez (con lo cual se denota la deshistorización misma en la que su pretendida “Crítica [posmoderna] de la razón latinoamericana” cae al abordar *totalizantemente* los diferentes planteamientos latinoamericanistas, mordiéndose incluso la cola).

Igualmente en el tratamiento mismo del pensamiento de Levinas, cuya filosofía, como hemos visto, no apuntó hacia un “hablar por los otros” (como interpreta el pensador colombiano de la consideración dusseliana misma), sino un hacerse “responsable por los otros” donde este “por” no implica un “ocuparse de” sino más bien un “a partir de” o “con respecto a” y “en compromiso con” esos otros. En este punto también cabe recordar que Osvaldo Ardiles ha referido, según abordamos párrafos atrás, este elemento a partir de un necesario *diálogo con implícitas relaciones culturales* donde, criticando al mismo Levinas, se “rompa la descripción” y este Otro “tenga la palabra” misma. La cuestión, en todo caso y entablando la exterioridad en relación con la totalidad desde una visión dicotómica y hasta dualista esquematista (como interpretaría Castro-Gómez de Dussel), sería ¿quién es ese

14 El propio Dussel ha respondido a las críticas que elabora Castro-Gómez, sustancialmente plasmadas en estas líneas, en su trabajo sobre “La <<Filosofía de la Liberación>> ante el debate de la postmodernidad y los Estudios Latinoamericanos” (Dussel en Michelini, 2003: 47-64). Así también la obra misma del filósofo colombiano ha sido objeto de un estudio por parte del filósofo mexicano Fernando Hernández González titulado *De crisis y paradojas. Aproximaciones críticas al pos-latinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez* (editado en 2009 por Nostromo Ediciones y el Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM), y a quien tuvimos el gusto de conocer dialogar durante dos ocasiones en el mes de noviembre del 2013.

15 Ver *supra* los apartados referidos a la consideración del sujeto popular (apartado “Concepciones del pueblo y el populismo”) y a la cultura popular misma (apartado “Hermenéutica de la cultura popular”).

“otro” de que se habla y en qué *situación histórica* sucede?

Estas aporías son de imprescindible consideración al plantear la situación latinoamericana desde un esquematismo con tintes levinasianos, en el que parece establecerse Ardiles. Sin embargo, cabe recordar que, como citamos al principio del presente apartado, él mismo afirmó la necesaria des-ocultación del ser en forma dialéctica (elemento no propiamente levinasiano). Por lo que, ante lo ya dicho, ¿cómo atender entonces a una dialéctica no sólo con la totalidad sino también con la exterioridad? Más aún ¿por qué la dialéctica para llevar a cabo tal tarea?

Porque si la ontología heideggeriana de la totalidad “nordatlántica” impide este acceso a las mediaciones, fundamentales para este contacto con el “Otro”, la metafísica levinasiana de la exterioridad es igualmente imposibilitante para tal acceso a estas mediaciones hacia este “Otro” extraño a la Totalidad, en la Exterioridad (siguiendo el esquema levinasiano), a pesar del talante crítico hacia las posturas heideggerianas.

b. Para dinamizar aperturalmente la totalidad. Permítanos hacer un paréntesis para evaluar elementos importantes en esta parte del proyecto ardilesiano que se encuentran presentes en los siguientes escritos a considerar y que queremos dejar aquí planteados para una mayor apreciación de la propuesta del filósofo argentino. Tales elementos perfilan nociones que Ardiles desarrolla para, como reza el título del presente inciso, dinamizar la apertura de esta totalidad (que se mantiene totalizada desde la óptica heideggeriana): *estos son los del enfoque “óntico-ontológico” de la realidad, que es evaluado desde la visión de la historia como “kerygma” judeo-cristiano y posibilitan una temporalidad grávida de novedad. Veamos.*

La totalidad, indica Ardiles, presenta en esta “apertura” un movimiento *mediato* hacia este Otro para dinamizar a la totalidad misma y que es entendida, como veremos más adelante, a partir de las consideraciones marcusianas de la historicidad ínsita del ser y del “pensamiento dialéctico-marxiano” (dos temas que, como hemos indicado en su semblanza biográfica, son tópicos de investigación de su doctorado en filosofía hecho en Alemania, cuestión que no hay que perder de vista). Tal “Exterioridad” presenta un enfoque

“óntico-ontológico” con carácter político¹⁶, pues:

toda reflexión histórico-política [que] deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óntico-ontológica, de la materialidad del proceso histórico-objetivo que viven nuestros pueblos. *Por eso, podemos decir que o la novedad de un tiempo liberado por obra de los hombres adviene en el seno de la más cruda onticidad, o no se da en ninguna parte.* Lo ontológico de la liberación encuentra, así su lugar en el juego de las mediaciones ónticas. [Aclarando a su vez en una nota a pie en la misma página que] Utilizamos el término 'óntico-ontológico' para expresar (en contra de Heidegger) que lo ontológico acaece en lo óntico. Ambos se dan conjuntamente (Ardiles, 1989: 61-62¹⁷).

Podríamos inferir que tal adjetivo, es decir de “óntico-ontológico”, tiene una raigambre zubiriana (especialmente con su obra *Sobre la esencia* de 1962), según lo planteado por el filósofo mexicano Diego Muñoz al leer las múltiples relaciones del filósofo español con Heidegger (Muñoz, 2012). ¿Significa que Ardiles habría sido influenciado por la filosofía zubiriana desde entonces? No podemos contestar cabalmente a tal pregunta, que preferimos dejar abierta para profundizar en futuros trabajos respecto de los diálogos de Ardiles con la obra de Zubiri, misma que se da *explícitamente* en su tratamiento del tema de cultura hacia 1975, según nos recuerda Germán Marquínez Argote y como veremos más adelante¹⁸. Pero, aún pudiendo afirmarse la raigambre zubiriana de dicho término, diríamos que Ardiles lo emplea en otro sentido explícitamente contrario al que Zubiri distingue en Heidegger¹⁹.

16 Este carácter político fue entendido por Ardiles, en 1973, al afirmar que “en nuestra opinión la filosofía es constitutivamente política[,] [...entendiendo por tal] la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, en Varios, 1973: 11; también en Ardiles, 1980: 137, nota 1), y en 1985 como la “referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana” (Ardiles, 1989: 61).

17 Cursivas nuestras. Ver, con palabras similares, la misma definición de lo “óntico-ontológico” como *adjetivo* en su *Vigilia y utopía* (Ardiles, 1980: 233, nota 12).

18 Ver *supra* el apartado “Hermenéutica de la cultura popular”. El trabajo del filósofo transterrado Germán Marquínez Argote (1930), titulado “Actualidad de Zubiri en América Latina: ayer y hoy” (Marquínez, 113-137), estudia las recepciones de la filosofía de Xavier Zubiri en la región, donde retoma al mismo Ardiles (si bien cita de forma poco clara).

19 Como bien recuerda Muñoz, una de las tesis centrales de Heidegger en Zubiri refiere a “el hombre es *Da-sein*, porque su ser consiste en ser ahí tempóreamente, el hombre es la presencia del ser: [y citando aquí a *Sobre la esencia* de Zubiri,] <<El *Da-sein* es la presencia, en cierto modo '**óntico-ontológica**', del ser mismo en su pureza, a diferencia de todo ente. De ahí para Heidegger, la prerrogativa fundamental del *Da-sein* en la Ontología>>. Para él, el sentido del ser del *Da-sein* consiste en la temporeidad porque ahí se encuentra el tiempo originario y por ella somos <<como somos>> y estamos más allá de todo ente” (Muñoz, 2012: 110-111).

Podemos afirmar que Ardiles presenta en la nociones de “totalidad” y “exterioridad” la necesaria posibilidad de las mediaciones ópticas para el abordaje “Yo-Otro” en crítica del heideggerianismo y distanciada, a su vez, del levinasianismo –aunque retomando sus términos de “totalidad” y “exterioridad”. ¿Por qué? Diremos, hasta este punto, que es por el *método*, fenomenológico en este caso. Es justo en el punto del método de la descripción fenomenológica donde Ardiles parece poner el cuestionamiento a la relación con este Otro exterior a cierta Totalidad. Lo cual conlleva una dimensión crítica dentro del “grupo” de filósofos de la liberación con quien compartió su trabajo (Scannone y Dussel) y quienes, siguiendo los “Puntos de referencia de una generación filosófica” de estos filósofos “de la liberación”, plantearon en 1971 el “método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana” (Varios, 1973: 271). Método que, como hemos visto, se da a partir de una “vía corta” in-mediata de filosofar.

Por ende, la exterioridad en el sentido ardilesiano se presenta como parte de la *realidad* y “mas allá del ser” de esta totalidad heideggerianamente reificada del “ser” o “*physis*” (en el sentido zubiriano del término²⁰). Realidad que está signada, en nuestra América, por la existencia reificada y fetichizada como principios de realidad. Por lo que es entonces una “totalidad situada” y no reificada, como la “Totalidad” sistémica. En tal sentido se puede leer la sentencia ardilesiana de 1975: “confundiendo las nociones de realidad y de ser, el 'pensar' de la dominación obtuvo un reaseguro ontológico de la permanencia de lo existente. Pero la necesaria labor de distinción nos obliga a discernir, en Zubiri, al <<ser>> como <<un momento de lo real>> de la realidad. Ésta siempre es <<anterior al ser>>” (Ardiles, en Varios, 1975: 14).

Lo anterior fue ubicado por el propio Ardiles en un trabajo de 1971, sobre “Herbert Marcuse y la sociología del conocimiento” (que examinaremos con más detalle en el siguiente inciso), en estos términos: “Este universo fue reflejado por el *logos* griego y sus epígonos. El *logos* manifestaba el Ser-uno, fijo, universal y eterno en sí mismo. [...] La verdad expresable en el *logos* reside en [citando al teólogo Jürgen Moltmann] <<lo

20 Xavier Zubiri (1898-1983) afirma, según nos recuerda Ardiles (en Varios, 1975: 14), que la realidad es siempre anterior al “ser”. En el mismo artículo, Ardiles escribía también: “La *exterioridad* es invisible para el *logos* [como visión de lo actual y vigente y parmenídea] de la dominación [...]. Pero con la negación de la exterioridad se ocluye la posibilidad de cualquier cambio y, consecuentemente, la marcha del tiempo y la historia” (Ardiles, en Varios, 1975: 13).

permanente y en lo que se repite regularmente, y no en lo nuevo-contingente>>” (Ardiles, 1980: 75). *Es a partir de este punto que Ardiles, con Moltmann, sitúa al “logos” griego como campo de la “totalización” de la totalidad y lenguaje fijador que, hemos visto en su lectura de Heidegger, situará ontológicamente con la postura parmenídea.*

Esta consideración filosófica tiene a su vez implicaciones importantes en la *temporalidad*, ya que ella funda nuestra historicidad, y en la *espacialidad* explanada en una determinada manera de “morar” en una realidad situada. De este modo, la fenomenología existencial considera constitutivas a tres instancias temporales: el “ser-sido” (pasado) que “está siendo” (presente) desde su “ser adviniente” percibido como “poder ser” (futuro). Los cuales, como veremos más adelante, tienen implicaciones importantes en nuestra América.

Elas pueden ser susceptibles de expresarse de manera falseada o apropiada. Pero esta última forma de expresión mantiene siempre la postura óntico-ontológica en la que no prive un sólo tipo de racionalidad sino el diálogo mismo de racionalidades expresadas en su diferencia misma, como tendremos oportunidad de examinar más adelante²¹.

No obstante ello, si las temporalidades *se expresan de un modo falseado* denotan un “logos encubridor”: *en el caso del “ser-sido”, puede expresarse falseadamente al ser normado por un pasado abstracto y perimido (tradicionalismo²²); en el caso del “ser siendo”, puede éste configurarse a la luz de un futuro ajeno, “soberbiamente configurado desde otra parte” como (neo)desarrollismo, modernización o hasta tecnocracias manipuladoras y, con ello, el “futuro dorado [de los intereses ajenos] termina por acoger el presente carenciado”; y en el caso del “ser adviniente”, su expresión encubridora y falseada se hace desde un “realismo ramplón que nos incita a aprovechar las circunstancias” y adapta los presentes de la historia a modelos pragmáticos y exigencias inmediatas y fenoménicas de los “sacralizadores del *status quo*” (Ardiles, 1989b: 352-353). Por ello, para Ardiles, “[e]stos tres tipos de falsas conceptualizaciones, que reducen nuestra cultura a un mero <<ser-como>>, elimina toda posibilidad de emergencia de lo nuevo adviniente”*

21 Ver al respecto, *supra*, el apartado “Por una dialéctica y racionalidad dialógico-liberadoras”.

22 Esta sería la forma en la que, para Ardiles, persisten todo autoctonismo e indigenismo. “Surgen así los mitos de la tierra, que terminan cubriéndose de sangre. *Se idealiza un pasado para reprimir el presente.* Se llega incluso a opacar el clamor de las masas oprimidas hoy con la pretendida genuinidad de los sacrificados de antaño” (Ardiles, 1989b: 352-353).

(Ardiles, 1973b: 10)²³.

¿Cómo entonces plantear una ontología no fija, sino en movimiento dinámico y situado históricamente que posibilite dicha emergencia de novedad? Ante la pregunta cabe también recordar lo ya planteado por Ardiles respecto de la noción de “verdad” desde el horizonte judeo-cristiano para la historicidad del ser social e histórico. “Los griegos aportaron a la historia el *logos* del presente; el pensamiento judeo-cristiano, en cambio, cuestionó este grado noético, al introducir el *kerygma* del futuro”, por lo que Ardiles sitúa su discurso ruptural de la totalización en dichas fuentes filosóficas de la historia. Más aún, agrega inmediatamente que “[e]l *kerygma* anuncia lo ontológicamente *Nuevo*, no categorizable [*sic*], el advenimiento del Ser, siempre en apertura deviniente, en camino hacia la espera del hombre [...]; el *kerygma* crea historia. [...] El *kerygma* de la esperanza es radicalmente cuestionador y crítico. Quien lo acepta, se pone en contradicción con lo vigente” (Ardiles, 1980: 75-76)²⁴. Es éste, quizá, un elemento central del “sabor salvífico” del filosofar que distinguía Ardiles desde *Ingreso a la filosofía*, como hemos visto (Ardiles, 1969a: 85-86).

Podemos ver aquí esta vena cristiana del propio Ardiles, la cual constituye un elemento de fuerte crítica respecto de su realidad. Se trata de un “aguijón crítico de la esperanza cristiana” no siempre seguido por la institución, ya que “fue, muchas veces, abandonado por la Iglesia cristiana establecida” y, en cambio, fue en los “grupos heterodoxos [...] que] pareció refugiarse el impulso revolucionario de su *kerygma*, paulatinamente silenciado por el *logos* de lo vigente” (Ardiles, 1980: 76). *Por ello ha podido afirmar Ardiles que “el Cristianismo no es una religión, aunque haya adoptado diversas formas <<religiosas>> en el curso de la historia con propósitos didácticos y edificantes. [...] [Por ello es que] El templo cristiano no es un lugar de <<refugio>>, es una atalaya de combate”* (Ardiles, 1969a: 227-228)²⁵. Radicalización cuyo influjo revolucionario encuentra Ardiles “[r]ecién en los tiempos modernos, [que] pudo revitalizarse el influjo revolucionario de la promesa y reavivarse el sentido inteligible de la

23 Para ver las implicaciones culturales de dicho planteamiento en Ardiles, consúltese *supra* el apartado “Una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación”.

24 Cursivas en el original.

25 Cursivas nuestras. Estos elementos los desarrollaremos más ampliamente al analizar la noción ardilesiana de cultura en “Hermenéutica de la cultura popular”, *supra*.

historia” (Ardiles, 1980: 77) y que nos remite a su vez a la radicalización del discurso cristiano hacia planteamientos liberadores en la Argentina, sobre todo desde la década de 1960 con una repercusión importante del Concilio Vaticano II (influencia fundamental en Ardiles, como hemos ya visto, respecto a los pueblos como sujetos del filosofar) (Crespo, 2003: 13-34; Morello, 2003: 43-136; González, 2005: 15-60)²⁶.

Para la dinamización de la realidad y la totalidad es necesario entonces, para Ardiles, situar a la historia no ya desde un “logos” fijador, sino desde el kerygma esperanzador cristiano en tanto cuestionador y crítico de la realidad presente que abre dicho tiempo (como instancia ontológica) a una “gravidez” futura como un “kairós”. Es decir, como “el tiempo concretamente cumplido” (Ardiles, 1980: 76), “entendiendo por ello no un futuro anónimo del que cabe esperar la realización del presente sino la expresión del logro del presente” (Reyes Mate, 2013: 282).

Lo anterior desde luego, tiene implicaciones filosóficas de la historia que, amén a la “selección pre-dialéctica” de la que nos alerta el maestro Arturo Roig (2011: 246), tiene también (según hemos visto con Ardiles y como el propio Roig ha destacado) funciones liberadoras en contra de filosofías de la historia imperialistas (como la esbozada por Ardiles con Heidegger y el *logos* que abstrae el tiempo o la modélica hegeliana misma). Asimismo, tiene implicaciones en el mesianismo y el planteamiento utópico desde un marxismo heterodoxo que Ardiles ubicó a partir de Walter Benjamin (1892-1940) y Ernst Bloch (1885-1977) cuyos pensamientos situó dentro del “pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” (y cuyo análisis profundizaremos más adelante), según sintetizamos de forma muy breve (en sus líneas torales) a continuación.

No es casualidad que el subtítulo que Ardiles da a su trabajo sobre Walter Benjamin sea “El mesías y la esperanza” (Ardiles, 1980: 111-115). Se trata de uno de los pensadores, para Ardiles, más excepcionales, un “filósofo de la esperanza contra toda esperanza” cuyos influencias teológicas judías y de misiticismo escatologizante conjugó con “la concepción dialéctica de la historia que recibió del pensamiento marxiano” a partir del libro de Lukács, *Historia y consciencia de clase* (de raigambre dialéctica hegeliana), adoptando sus categorías “con un espíritu libre de toda enajenación dogmática”. Su trabajo como crítico

26 Véase al respecto *infra* nuestro apartado sobre la idea de filosofía en Ardiles titulada “Idea de filosofía. academia, ocio y liberación”.

literario le llevaría a conformar una crítica artística, primero, hacia una “hermenéutica de la realidad contemporánea, que, finalmente, se estructura como filosofía de la historia” y que percibió los nexos que median entre las condiciones histórico-sociales y la creación literaria. Por lo que arte, cultura y construcción social en tiempos industriales son tópicos benjaminianos e “influirán poderosamente sobre Marcuse” y otros miembros de la llamada “escuela de Frankfurt”²⁷ como Adorno o Horkheimer para una crítica al “irracionalismo” que va configurándose en la cultura alemana. Con estos elementos, configura un marxismo “tenido de teología y misticismo judío” que influyó en la obra de Ernst Bloch (que veremos a continuación) y cuyo “tema de El-que-ha-de-venir dinamiza su meditación” y la figura del mesías es significado no sólo como el redentor sino, sobre todo “como El que ha de vencer al Anticristo”. Conjugados tales temas con su visión dialéctica de la historia vinculan el tema de la esperanza con los de la fiesta y el recuerdo que, vistos como ocio trastocador de la historia vigente de dominación y servidumbre, son retomados con “el tema baudeleriano del *tiempo desintegrado*, donde algunos días sobresalen como *jornadas del significado*”, así como las correspondencias baudelerianas desde los cuales Benjamin aborda el tema de *lo bello* como, citando Ardiles a Benjamin, “un llamado que reúne a quienes lo han admirado precedentemente”. Con ello, el futuro es tiempo de esperanza, pues en dicho tiempo, dice Benjamin, “cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”.

Tales influjos benjaminianos son patentes en la obra de Ernst Bloch. Ardiles destaca así su labor en torno a los temas (según el subtítulo del apartado) de “utopía y revolución” (Ardiles, 1980: 115-123). Elementos como los del romanticismo alemán, los veterotestamentarios, entre otros, configuraron en Bloch “el filosofar utopizante [...] como *gnosis revolucionaria*”. En el, la utopía configura la aspiración de un nuevo comienzo “capaz de rescatar la herencia nunca perdida” y de los sueños en vigilia (*¡tal es, quizá, el sentido dado en el que el propio Ardiles titulara su obra aquí abordada!*). Por ello Ardiles

27 Escribimos entrecomillada la expresión “Escuela de Frankfurt” (siguiendo incluso la traducción de la obra de Wiggershaus) pues, como destaca Susana Raquel Barbosa, estudiosa del pensamiento de Max Horkheimer, “La denominación genérica 'escuela de Frankfurt' es vaga y [citando a Habermas] <<Löwenthal suele distanciarse (de ella) con la observación de que le suena más bien a una dirección oída de un taxi>>. Por otro lado, independientemente del reclamo de pertenencia de J. Habermas, la denominación 'escuela de Frankfurt' parece más legítima en tanto involucra al grupo de autores que durante los años treinta integrara el <<círculo interno>> del *Institut*” (Barbosa, 2003: 21). Agradezco a Horacio Cerutti la valiosa referencia.

ha afirmado que “el marxismo de Bloch es intranquilizante y sugestivo; rebosante de poesía vital”, pues el tema del futuro es configurado por el filósofo alemán como un “futuro trascendente y, sin embargo, presente en todos los hoy de la historia. Futuro que se gana en el recuerdo y se cimenta en la promesa”: *es el “tiempo del recuerdo y la esperanza” que se remonta a la “tradición cuestionadora del judaísmo y del cristianismo primitivos”*, afirmando Bloch que “lo mejor de la religión es que promueva herejes”. Así, los elementos de filosofía de la historia cristiana se configuran en el pensador alemán como “marcha accidentada y riesgosa en búsqueda de la *patria de la identidad* que es, al mismo tiempo, patria de la más fecunda contradicción” hacia lo real utópico de la libertad y desalienación humana como “utópico kerigma de paz en justicia u libertad para todos los hombres de todos los pueblos”.

*Por ello, la historia constituida desde un “kerygma” cristiano tiene, como veremos, implicaciones importantes en la concepción ardilesiana de una racionalidad con elementos del “pensamiento dialéctico-marxiano” desde su proyecto filosófico y su apuesta por una utopía configuradora de tiempos futuros desde un presente hacia una “patria” (en el sentido blochiano) en proceso de liberación de la dominación y reificación totalizante*²⁸. De allí la importancia de, parafraseando a Cerutti, mediar sociopolíticamente esta relación “cara-a-cara” por estas *mediaciones* –entendidas por Ardiles como– *óntico-ontológicas del ser histórico-social enfocadas desde esta dialéctica marxiana con elementos “kerygmáticos” de la historia.*

Con lo que podemos decir, adelantándonos un poco a los términos, que si bien ubica Ardiles una lógica “imperial” con Heidegger, ve en otros pensadores alemanes una posible resolución a tales aporías (lo que no resuelve su afirmación de una “lógica nordatlántica”, sino en todo caso sólo como una “lógica heideggeriana” de la totalidad). *No pretendió entonces partir de un “punto originario” problemático de su propia realidad* (como el caso de Rodolfo Kusch²⁹), sino más bien partir de una consideración crítica de la dialéctica y la

28 Ver *supra* el último apartado de la presente obra “Por una racionalidad dialógico-liberadoras”.

29 Decimos que Kusch pretendió partir de un “punto originario” ya que este pensador cultivó la idea del “estar” como un horizonte ontológico contrapuesto al del “ser” (heideggeriano) para dar cuenta de la vida y existencia de los sujetos americanos de un modo ahistórico. Sujetos a los que ubicaba tónicamente con los habitantes de lugares rurales, destacando Kusch a los grupos aymaras (la “América profunda”). De esta manera, el horizonte de los aymaras sería, siguiendo a Kusch, un “estar” como un existir *fuera de la historia* americana misma y *como si su cultura no fuera productora de tecnología propia y símbolos no*

historicidad desde un horizonte judeo-cristiano para el tratamiento de esta “exterioridad” latinoamericana.

B. PARA UNA ONTOLOGÍA DEL “SER HISTÓRICO-SOCIAL” DE NUESTRA AMÉRICA
Corresponde, a continuación, examinar con más detalle las implicaciones que Ardiles consideró con la expresión “ser histórico-social” y desde una postura “dialéctico-marxiana”.

a. Totalidad abierta y en movimiento. En “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento”, Osvaldo Ardiles elabora una elucidación metodológica del enraizamiento social del saber. Parafraseando a Ardiles, en tanto que históricamente condicionado, el pensamiento sólo puede ser comprendido adecuadamente desde las circunstancias históricas que confluyen en su elaboración y, desde la crítica marcusiana a la sociología del conocimiento de Mannheim, se precisa de “una socio-gnoseología que explicita las relaciones que median entre la vida intelectual y el ser social” (Ardiles, 1980: 21).

Ante todo, cabe considerar que en el citado artículo Ardiles retoma la crítica marcusiana a *Ideología y utopía* de Karl Mannheim (1893-1947) el mismo año que esta obra fuera publicada, hacia 1929. Se trata, como bien resalta Ardiles, tanto de una obra que

sólo armónicos sino de lucha. Un claro ejemplo de ello puede leerse en “Una lógica de la negación para comprender América” (en Varios, 1973b: 178-186), recientemente editado dentro de una *Antología del pensamiento crítico argentino* (Buenos Aires: CLACSO, 2015), donde hace afirmaciones como las siguientes: “El punto de arranque para esto es el puro existir o, como podríamos llamarlo en América, el puro estar, como un estar aquí y ahora, asediado por la negación o sea por las circunstancias. [...] Mediante la negación se desciende al campo de verdad en el que se desempeña el existir. Este no se concibe sino en el horizonte de su *estar*. [...] **En el horizonte del estar entra la necesidad de cazar con flechas y no con el fusil** [...] Cualquier solución en otro sentido, como ser proporcionarle los medios tecnológicos necesarios para su evolución serían prematuros si no se les facilita la evolución de sus propias raíces” (Kusch, en Varios, 1973b: 180, 185, 186). *Cursivas en el original, negritas nuestras. De tal manera que el “estar” se convierte en un horizonte ontológico cerrado a toda historicidad y devenir humano en tanto que, además, se torna como el único horizonte (o el privilegiado, al menos) para poder “acceder” “comprensivamente” (y por eso mismo no científicamente, esto es, sólo “conocer”) a la cultura propia de esta “América profunda”. Una comprensión que pretende “escuchar” en tales términos al Otro situado en la región del “estar” en el sentido ya aludido.* El propio Ardiles ya criticaba este punto, como hemos visto, en sus consideraciones sobre las instancias temporales ontológicas.

Por eso mismo llama la atención, y esto daría pie para un trabajo de mayor extensión y objetivos, la forma como actualmente ha sido recepcionada la obra de Kusch por distintos pensadores en los últimos años a la luz de los elementos de su pensamiento. Para un ejemplo puede verse la obra coordinada por José Alejandro Tasat y Juan Pablo Pérez, *El hedor de América. Reflexiones interdisciplinarias a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch* (Sáenz Peña/Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Nacional Tres de Febrero/Ediciones del CCC Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2013).

inauguraría una nueva disciplina intelectual: la sociología del conocimiento (cuyos orígenes, siguiendo a Ardiles, se encuentran en el historicismo y la teoría marxista de la ideología con respecto al problema de la verdad –como Lukács con *Historia y consciencia de clase* de 1923–); así como de un autor (Mannheim) que manifestaba con dicha obra, para Marcuse, “en forma de ruptura [...] toda la problemática científica y humana de la situación propia de los años veinte”.

Siguiendo a Ardiles (1989b: 65-69 y notas 3 y 5), *Ideología y utopía* de Mannheim plantea el problema general de las relaciones que median entre la actividad intelectual u la existencia social o “condicionamiento socio-existencial del saber”, retomando la problemática de raigambre schelleriana de la “vinculación del pensador con su posición concreta en la vida” (*Standortgebundenheit*) y que refiere a la “sociología del conocimiento”. Esto es, una socio-gnoseología que intenta determinar el sistema de relaciones particulares que afectan al conocimiento. Mannheim escribe, recuerda Ardiles, en la época europea de la postguerra, por lo cual su propuesta sociológica apunta a definir las “estructuras categoriales” producidas dentro de un marco social definido y a partir de ciertas estructuras mentales y situaciones vitales en que aquellas existen (donde el inconsciente colectivo juega un papel importante). Todo ello permitiría constituir un “nuevo tipo de historia” que interprete “los cambios de las ideas en relación con los cambios histórico-sociales” (Mannheim, citado en Ardiles, 1989b: 68, punto 2 de la nota 6). Así, la cuestión mannheimiana considera a la ideología como “complejo de ideas que se orientan al mantenimiento del orden existente” y a la utopía como “complejo de ideas que se ordenan a la destrucción y cambio de la situación actual por otra situada en una proyección temporal (quiliasmos) o espacial” (Ardiles, 1989b: 67). Definiciones que, como bien ha planteado Cerutti (2003), las manifestaciones sociopolíticas “son ideologías o son utopías, y son opuestas” y éstas se definen en función de su “factibilidad: si se realizan, son utopías, si no se realizan, cumplen otras funciones y son ideologías, destinadas a orientar la acción pero no a realizarse en plenitud” (Cerutti, 2003: 25). *Es decir que para Mannheim, siguiendo a Cerutti y a Ardiles, las utopías son realizables y quiebran el orden existente ideológicamente constituido.*

Por ello, muy bien destaca Francisco Gil Villegas que la propuesta de Mannheim refiere a un “método hermenéutico-interpretativo” pues, como afirma el mismo Mannheim,

“En suma, el problema de la interpretación es el fundamental” y éste se halla en un horizonte de investigación socio-histórica y la problemática de la comunicación intersubjetiva en su dimensión no sólo epistemológica sino también como una norma de la vida social (ya que ambas constituyen una misma tarea). Así

la sociología del conocimiento afirma la posibilidad de comunicación entre diferentes contextos conceptuales socialmente constituidos [... pues] éste es indispensable tan pronto surgen distintas bases o distintos universos del discurso. [...] Mannheim afirma, así, una capacidad esencial de los hombres para entenderse entre sí aun cuando no compartan la misma posición social [...] y donde los intelectuales tienen un papel importante pues] los intelectuales tienen mayores probabilidades que otros grupos sociales para realizar la comprensión entre diversos contextos culturales [...] para obtener una comprensión intercontextual [...] como] fe en el poder del intelecto para superar las limitaciones de la experiencia personal [...] que] es una condición necesaria para intentar conseguir tal superación (Gil Villegas, 1996: 277-279, 281).

Por lo que podríamos decir que, en tanto el énfasis se da en el ámbito histórico-social en que se gesta el conocimiento, la tesis mannheimiana apunta al condicionamiento histórico y hasta cultural de todo intelectual. Con lo cual derivamos que Ardiles retoma también la problemática ya planteada en sus críticas a Heidegger y a Levinas mismo acerca de la posibilidad del diálogo y conocimiento entre sujetos de distintos “mundos” existencialmente constituidos, pero desde las críticas marcusianas a la sociología del conocimiento. ¿Cuál es esta crítica marcusiana y cómo y desde dónde se da?

En efecto, el problema es situado por Herbert Marcuse (1898-1979) en su citado artículo titulado “Sobre la problemática de la verdad en el método sociológico. Karl Mannheim, <<Ideología y utopía>>” de 1929. Para Ardiles, “Heideggerianamente, Marcuse determina tal problemática como centrada en [–citando aquí a Marcuse–] <<la universal historicidad (*Geschichtlichkeit*) del existente humano y de la correspondiente inseguridad de la tradicional separación entre ser real e ideal>>” (Ardiles, 1980: 65). ¿En qué consistía tal heideggerianismo de Marcuse?

Dicho horizonte heideggeriano, siguiendo la biografía del estudioso de la llamada “Escuela de Francfort” Rolf Wiggershaus, lo construyó entre 1928, año en que llega a ser asistente de Heidegger, y hasta 1932, cuando aparece la primera edición (en el marco de las obras completas de Marx y Engels, MEGA) su artículo “Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” sobre los *Manuscritos económico-filosóficos*

de 1844 de Marx, cuya lectura le proporcionaba una nueva forma de filosofía ontológica concreta del hombre histórico, y su separación de Heidegger se agravó con las ya citadas vinculaciones de éste con el nazismo (Wiggershaus, 2010: 126-139). No obstante el corto periodo de cercanía con Heidegger, ésta ha marcado el pensamiento de Marcuse mismo a partir de entonces, e inclusive el historiador Richard Wolin (1961) lo ha destacado como uno de *Los hijos de Heidegger* (2003: esp. pp. 201-251). Aquí vale la pena hacer un breve paréntesis y preguntarnos ¿cómo concibió esto Ardiles?

Recordemos que Osvaldo Ardiles, como hemos ya anotado, dedicó su investigación de doctorado al pensamiento de Marcuse mismo y sus fuentes “dialéctico-marxianas” (más adelante veremos a qué refiere dicho término), estudiadas en Alemania bajo la tutoría de Jürgen Habermas. En 1981 fue publicado un “Itinerario de Herbert Marcuse” en la *Revista de la Universidad de Guadalajara* que escribiera Ardiles por la muerte de Marcuse, acaecida el 26 de julio de 1979, y que reeditara con un “Interludio: Lecturas marcusianas” en su obra *El exilio de la razón* (Ardiles, 1989a: 79-152). Al respecto, Ardiles mismo nos cuenta que

El 30 de julio de 1979 nos llegó la noticia de su muerte, acaecida <<a la media noche>>. [...] Del tiempo transcurrido en Frankfurt am Main, asistiendo al crepúsculo de la llamada <<teoría crítica>>, conservamos aún viva la imagen de un reflujo incoercible que relegaba la crítica al ámbito equívoco de una privacidad fortificada frente a lo insoportable. Y aunque tal situación nos parecía transitoria, para Marcuse no lo fue. [...] Marcuse no pertenece a ninguna <<ortodoxia>>, ni mucho menos pretende constituir una propia. Reducir sus enunciados críticos a meros tópicos de La Protesta o a <<consignas>> de reconocimiento entre <<militantes de avanzada>>, es haber perdido por el camino el valor inteligible de sus agudos cuestionamientos socio-culturales (Ardiles, 1989a: 81, 83).

Lo cual deja ver no sólo el influjo de Marcuse en el propio Ardiles, sino también la importancia que, a partir del itinerario vital marcusiano, da el propio filósofo argentino a la crítica con actitudes no ortodoxas.

Pero volviendo al citado escrito de Marcuse que Ardiles analiza, y situándolo a su vez en el marco de sus “Obras de juventud (1928-1933)” (Ardiles, 1989a: 102-103), cabe indicar que al situar aquél la problemática en “la universal historicidad del existente humano” denota dicha influencia heideggeriana sobre todo desde, citando a Ardiles, el “libro *Ser y Tiempo* de 1927 [que] le proveyó [de] una de las categorías fundamentales de

su primer período y cuya influencia puede descubrirse en toda su obra: el concepto de *historicidad (Geschichtlichkeit)*” (Ardiles, 1989a: 98).

Tal historicidad, como hemos visto ya con Heidegger, conlleva a su vez una noción de verdad. De allí que “la problemática original de la sociología del conocimiento” sea, para Marcuse, la de (en sus palabras) “la verdad del ser histórico, para hallar el camino en la auténtica problemática fundamental” (Marcuse, citado por Ardiles, 1989b: 69).

Ardiles elabora entonces una síntesis de la lectura de Marcuse, quien encuentra en la obra de Mannheim una metodología que podría hacer “posible una comprensión del *marxismo* opuesta a las ocultaciones y desviaciones del revisionismo, por un lado, y a la interpretación socio-trascendental del austromarxismo de Max Adler, por el otro” (Ardiles, 1980: 68)³⁰. Aquí es necesario apuntar, como un pequeño paréntesis, que Ardiles pone en cursivas al “marxismo” pues, como veremos más adelante con todo detalle, con este término distingue la construcción sistémica constituida en la URSS, sobre todo a partir del DIAMAT; mientras, para la interpretación sociológica (en la interpretación marcuseriana) implica una “*función histórica* de la situación existencial de la clase obrera” (Ardiles, 1980: 69)³¹.

Sin embargo, la lectura de Marcuse apunta, siguiendo a Ardiles, a la determinación de los condicionamientos históricos de una teoría llevando el problema de la verdad-ser a “una dimensión más profunda que la implicada en el concepto tradicional de verdad” (que lee en Mannheim y hemos visto ya) y, aún más allá del sociólogo, a la verdad y validez de tal dimensionamiento. Ya que este elemento, indica Marcuse según Ardiles, de “la perspectiva mannheimiana fue ya abierta por el mismo Marx” y refiere justamente a que es *el ser social el que determina su consciencia*. Con ello, siguiendo Ardiles a André Gorz (1923-2007),

se quiere significar que los hombres no construyen su historia a partir de situaciones indeterminadas en su elección, sino que siempre hay un marco previo en el que tal elección debe necesariamente insertarse. **La tesis marxiana se opondría, simultáneamente, al indeterminismo total, por un lado, y al determinismo mecanicista, por el otro.** [...] Gorz sostiene que la verdadera historia de los hombres <<supone la libertad de sus agentes en el marco de

30 Cursivas en el original.

31 Cursivas en el original.

determinaciones de hecho que no van nunca hasta el determinismo puro>>>” (Ardiles, 1980: 71)³².

Se puede ver que Ardiles sitúa, con la lectura marcusiana, la importancia de la dimensión social e histórica del conocimiento no sólo con Marcuse y Mannheim, sino también a partir de Marx y su lectura desde el pensador francés André Gorz. De cierto modo, esta cita nos pone de relieve también el acercamiento que Ardiles ha tenido con el marxismo no soviético (al que distinguía con el nombre mismo de “marxismo”) y que, como veremos, nos pone en la mesa la discusión de su pretendido antimarxismo que ya Cerutti habría planteado al ubicarlo, junto a Dussel y Scannone, en el citado “subsector analéctico” (Cerutti, 2006a, 2011a).

Por lo anteriormente dicho, consideramos necesario distanciamos de tal categorización (“antimarxista”) para calificar la obra de Ardiles (máxime si, como han hecho muchos otros estudiosos de las filosofías de la liberación, asocian sin más el término por extensión de lo planteado por autores como Scannone o Dussel desde el primer quinquenio de 1970). Mas tengamos en cuenta que el propio Cerutti, como hemos dicho en la primera parte de la obra, no tuvo acceso a los textos de *Vigilia y utopía* no sólo por su edición posterior al año en que escribe su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1977), sino también por el veto que éstos sufrieron en la academia cordobesa (a decir del propio Ardiles). Por ello, podemos decir que *Vigilia y utopía* nos aporta otra imagen de la obra del mismo Ardiles.

Que Ardiles no sólo no sea “antimarxista” (en el sentido de renegador de las teorizaciones elaboradas por el propio Marx o pensadores afines), sino además también tenía una visión positiva del propio Marx, distinguiéndola a su vez del “marxismo” (cuyo sentido hemos ya indicado), es cuestión denotada en su obra, como en el siguiente párrafo que escribe líneas más adelante:

De modo tal que las categorías conceptuales e, incluso, la misma estructura del pensar cambian con la transformación de las relaciones sociales de producción.

Por todo ello, puede afirmarse con exactitud que Marx ha establecido claramente el condicionamiento social de los productos espirituales en una perspectiva que elimina todo tipo de *determinismo mecanicista*, así como de

32 Negritas en el original.

relativismo historicista. [...]

Ahora bien; el marxismo, a pesar de reconocer su carácter de función de una clase, se presenta con exigencias de verdad y validez universales. A través de él, la clase proletaria quiere realizar una verdad, su acción quiere ser una acción verdadera (Ardiles, 1980: 73)³³.

Cuestión esta última que nos remite, siguiendo a Ardiles, a lo que justamente hemos ya esbozado, es decir, “sobre el significado de la *verdad* en este contexto funcional” (Ardiles, 1980: 73). En efecto, ante el cuestionamiento marcusiano de que la verdad, vista desde el planteamiento mannheimiano, pueda ser susceptible de cambiar respecto de la clase o grupo donde ésta sea configurada, afirma Ardiles, Mannheim afirma la condición histórica y social de toda norma y valor.

Lo anterior le permite al autor de *Ideología y utopía* referir a la noción de *falsa consciencia* que, indica Ardiles, “en forma bastante idealista” supone que pueda discernir la validez de ciertas ideas en una situación determinada. Para ello referirá al término de “*lo heterónomo*” para significar “todo aquello que oculta al hombre su propio y peculiar modo de ser, aquello extraño en lo cual él no se reconoce y que le impide reconocer-se. [...] Esta *heteronomía* origina su *falsa consciencia*” (Ardiles, 1980: 75)³⁴. Con lo cual, la cuestión se sitúa para Ardiles en la de los “criterios de realidad para el desarrollo social del hombre en la historia”, cuyos referentes de la citada *falsa consciencia* están asentados en una relación estática y una inmovilidad del pensamiento y el ser social.

Por lo anterior, ésta sitúa su interés “de un modo pragmático, a determinar la posibilidad de *realizar* la teoría político-social, esto es, histórica, y de ejecutar la acción correspondiente” (Ardiles, 1980: 77)³⁵. Pero tal criterio se desvanece para Ardiles, pues se impide, de ser tomado en serio, que el hombre mismo se acomode a aquella nueva fase histórica buscada y tenida como última. Con Marcuse, Ardiles afirma que contrario a ello, “la misma historicidad la impulsa a sobrepasarse” pues ella tiene una “intencionalidad” que le es implícita y trascendente en tanto que aquella se da en torno de la realidad y los proyectos de realización de esta. *De allí que, para Marcuse, la cuestión de la verdad no quede saldada por Mannheim.*

33 Cursivas en el original.

34 Cursivas en el original.

35 Cursivas en el original.

Lo anterior nos remite así a la cuestión de la “totalidad dinámica” en la que, siguiendo Ardiles a Mannheim, se daría esta verdad y que Marcuse aborda también. ¿Cómo entiende Mannheim esta “totalidad dinámica”?

La totalidad, en el sentido que nosotros la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, la cual sólo puede ser atribuible a un ojo divino. No es una visión estable y autocontenida. Al contrario, una visión total implica tanto la asimilación como la trascendencia de las limitaciones de los puntos particulares de vista. Representa el proceso continuo de expansión del conocimiento y no tiene como meta la obtención de una conclusión válida supra-temporalmente, sino la más amplia extensión posible de nuestro horizonte de visión (Mannheim, citado por Gil Villegas, 1996: 283).

Al respecto Ardiles comenta que la “categoría de *totalidad* utilizada por Mannheim posee un claro origen hegeliano, y fue receptada por él a través de su elaboración lukácsiana en *Historia y consciencia de clase*. [...] La categoría de *totalidad*, por lo tanto, asume una función metodológica de vía analítico-crítica de la sociedad” y que en Lukács, siguiendo a Ardiles, permite disolver las formas fetichizadas de objetividad, propias de un modo de producción capitalista fragmentada (Ardiles, 1980: 78-79). *Por ello, la captación de la historia se realiza de un modo unitario*, ya que la búsqueda del todo (en términos mannheimianos) presupondría una “madurez” del pensamiento que, siguiendo Ardiles al sociólogo alemán, solo sería posible por una crisis histórica. La crítica de Marcuse estribaría en que al suponer una “síntesis dinámica” condicionante de validez de la totalidad, se cae en la consideración de la fase histórica dada como la última instancia de decisión sobre la verdad; lo cual sólo es posible si se supone a tal “fase histórica” respectiva como la única fase históricamente verdadera.

Lo anterior, siguiendo a Ardiles, denota “el resabio historicista” contenido en la postura sociológica, por lo cual “no logra elucidar un criterio de verdad unitario y válido para la correcta evaluación de los diversos complejos noológicos en pugna en un mismo acontecer histórico” (Ardiles, 1980: 81). ¿Cómo se podría considerar dicho criterio?

Es claro que Ardiles sigue a Marcuse, quien afirma que sólo a partir del condicionamiento histórico de cada situación concreta se puede determinar la “incondicionalidad” de la verdad y la “inmediatez” de la decisión política (elementos estos, verdad y decisión política efectiva, planteados por Mannheim). Lo cual implicaría investigar elementos más cercanos quizá a la filosofía que a la sociología y que refieren al

“estudio del *ser* de las fases históricas” pues, citando a Marcuse, “el grado de ser histórico respectivo no está dado como fundamento último, sino que está destinado a trascenderse a sí mismo” (Marcuse, citado por Ardiles, 1980: 82). *Por ello, afirma Ardiles con Marcuse, en el ámbito histórico, lo verdadero y lo falso son propios de una situación histórica concreta y de su mismo orden vital.*

Es justamente la dimensión trascendental-temporal de la verdad respecto de toda concreción factual la dimensión que Marcuse critica a Mannheim. La verdad, según Marcuse, si bien se da en un contexto ideológico, al ser descubierta lo trasciende en tanto que está anclada a una historicidad determinada. La facticidad histórica se basa entonces, dicho por Marcuse con una vena heideggeriana, basada en una estructura fundamental del tiempo. Por ello la “problemática de la verdad y la falsedad de los grados históricos de ser se radica, entonces, en la relación existente entre las relaciones fácticas y dicha estructura fundamental” (Ardiles, 1980: 83). La decisión es histórica y su dimensión estructural debe reconocer los condicionamientos históricos a los que está sujeta para poder darse como verdadera.

De este modo, con el teólogo alemán Paul Tillich (1886-1965), Ardiles afirmará otras limitaciones del concepto de “ideología” de Mannheim, que profundizaremos más adelante pero que esbozamos como sigue³⁶: la distinción entre la verdad como total y el pensamiento de la verdad producida individualmente, el carácter concreto de lucha al que alude el término mismo de *ideología* que debe ser puesto al servicio de la autoafirmación de la situación socio-política de su estrato; haber establecido que todo grupo político examine hasta qué punto hay en él formaciones ideológicas para establecer a la ideología misma de arma en medio de autocrítica y, por último, haber señalado la antinomia creada por la destrucción del concepto estático de verdad por una síntesis dinámica de ésta que sólo mediante determinado punto de vista podría ser determinada y “dotar a una situación el carácter de perspectiva existencial absoluta” (Ardiles, 1980: 84).

Por todo lo anterior, si el afán manheimiano consiste en esclarecer las motivaciones ocultas que influyen en las decisiones individuales (para que los individuos puedan elegir con plena autoconsciencia) como una instancia no sólo teórica sino también

36 Ver *supra* el subapartado dedicado a la ideología y utopía como mediaciones del filosofar interdisciplinario de Ardiles.

práctica, se necesita también (destaca Ardiles a partir de la lectura marcusiana) replantear el problema del ser-verdad. Pues ello conlleva siempre una determinada realidad históricamente condicionada y situada. Misma que se da, para Ardiles, en una realidad cuya totalidad no sólo se dinamiza internamente sino sobre todo, afirma con Marcuse, desde una integración a una “totalizante indagación dialéctico-estructural del ser histórico social” (Ardiles, 1980: 85). *Es en este punto que podemos ahondar más en el sentido ontológico que Ardiles le da al “ser histórico-social”*. Pero, conforme a lo ya dicho en torno a la exterioridad, agrega el propio Ardiles

la mencionada totalización no puede ser considerada el objetivo último de la tarea del *pensar en cuestión*; pues está destinada [o mantiene una necesidad siempre presente] a ser *desbordada* por la *irrupción* de la exterioridad que a pesar de *estar ya*, de alguna manera, actuante en el seno de aquella, *inaugura un espacio de apertura* dinamizador de las relaciones dadas. Frente al principio de inmanencia supuesto en el planteo manheimiano de la necesidad de *determinaciones totalizadoras*, debe ser tenido en cuenta el *principio de exterioridad* como protagonista de todo cambio. *Vinculando totalidad con exterioridad* en las dinámicas socio-noológicas, se dará la posibilidad de *establecer una consideración* del proceso histórico susceptible de *detectar las situaciones y agentes de ruptura que posibiliten la emergencia de lo nuevo* buscado (Ardiles, 1980: 85-86)³⁷.

Se trata entonces de una *exterioridad óntico-ontológicamente* nueva y “abierta” que resulta un *principio de dinamización* concretizante y des-reificante de la totalidad. Ello porque determina, en vínculo con la “Totalidad”, esta indagación dialéctico-estructural de la verdad del ser histórico-social dinamizando sus relaciones dadas al concretizarlas y auto-relativizando la verdad desde la historicidad de la totalidad y la exterioridad. Lo cual dará pie a detectar los sujetos históricos como novedad, *en tanto* ocultados por la Totalidad en su reificación ontológica, como verdad del ser histórico-social (o “exterioridad” de esta “totalidad”) y que son “esa especial totalidad concreta que constituye una nación” (Ardiles, 1980: 242).

Lo anterior es un punto crucial, pues conlleva a plantear que *el término de “exterioridad” planteado por Ardiles no es derivado ya desde la óptica levinasiana* (como es el caso con Scannone y Dussel) *sino que la entendió en un sentido mayormente*

37 Cursivas nuestras.

marcusiano. Esto es, sí en cuanto que “lo exterior” esta coimplicado por *la negatividad* como su ámbito (como veremos a continuación y profundizaremos más adelante ³⁸) y, siguiendo la definición que da el propio Marcuse, es

lo universal [que] permanece fuera del sistema de la sociedad burguesa. [...] Esta totalidad mayor debe ser ella misma una totalidad concreta, histórica. [...] exterior en el sentido de fuerzas sociales que representan necesidades y fines que están oprimidos en el todo antagónico existente y que no pueden desplegarse en él (Marcuse, en Ardiles, 1989a: 150-151).

¿Sigue Ardiles entonces a Marcuse en la noción de “exterioridad”? ¿En qué términos? Consideramos que Ardiles coincide con Marcuse en establecer una relación dialéctica entre Totalidad (“Totalidad totalizada” para Ardiles, “Totalidad” a secas para Marcuse) y Exterioridad, por lo cual el “principio de exterioridad” planteado por Ardiles, como hemos visto, dinamiza *en este explícito sentido* a la totalidad fetichizada.

Pero también respondemos que no, no sigue tan de cerca Ardiles a Marcuse, porque éste último dirige su definición “en el concepto de imperialismo: los conflictos interimperialistas se manifiestan como un poder exterior de destrucción frente a la acción revolucionaria interior del proletariado que es la fuerza decisiva”. Es decir, se da un “fenómeno de la absorción del potencial revolucionario en el mismo capitalismo tardío. Como consecuencia de esta absorción, la negación [imperialista] se enfrenta hoy a la negatividad [revolucionaria] como un todo geográfico y socialmente separado e independiente” (Marcuse, citado en Ardiles, 1989a: 150-151).

Con lo cual podemos decir que lo exterior se refiere en Marcuse al ámbito imperialista; mientras que, como hemos visto, *para Ardiles “lo exterior” refiere a un “principio de exterioridad” que dirige su atención a una alteridad que, en cierto sentido levinasiano, está emergiendo en la frontera del horizonte de aquella totalidad totalizada por su fetichización.*

El otro es *exterior* para Ardiles, *exterior a* la “totalidad totalizada”. Esto es, *exterior a su visión* y “mundo” de ella. Como nos lo recuerda el mismo Ardiles, según hemos

38 Para nuestro abordaje sobre el tema de la negatividad en la obra de Ardiles ver *infra* los capítulos sobre “Desde un enfoque interdisciplinar del filosofar” y “Por una racionalidad dialógico-liberadora”.

examinado previamente en su idea de “filosofía de la liberación”³⁹, es “exterioridad (al sistema) socio-cultural que afirma la alteridad respecto del aparato de dominación” que se encuentra “parcialmente conformada por éste”, por lo que *exterioridad* implica “tanto un momento interno, como una instancia trascendente. Por ello puede operar dialécticamente puntos de ruptura que afecten simultáneamente la situación de ambas [... para] instrumentarla [la categoría de totalidad] situadamente y visualizar nuestras culturas periféricas *como totalidades abiertas en diálogo liberador*” y sin renunciar, de este modo, a la categoría de “totalidad” (Ardiles, 1989a: 172).

Por tanto, la “*exterioridad*” no implica *estar desvinculada de* la universalidad del ámbito vital humano sino que es producto de ella aunque permanece ocultada y cosificada desde la óptica de dicha “totalidad totalizada” (que domina y oprime a estas otredades para *negarlas*). Es inclusive también la *revitalización de aquella, pues la totalidad persiste gracias a la exterioridad* ya que se encuentra “[a]ctuando desde dentro de la totalidad sociopolítica opresora, provoca la ruptura –yendo más allá de ella y rescatando los productos que nuestra periferia pagó con su sangre” (Ardiles, 2005: 895).

Lo anterior implica, como hemos ya dicho, una distinción en la definición que Ardiles daría a esta categoría (sobre todo durante la década de 1970), pues hay un *contraste* con la postura tanto dusseliana (como un epifánico “más allá” de la totalidad, levinasianamente dicho) como scannoniana (que vincula con la “analogía” leída con un enfoque tomista, para vincularla a la citada “exterioridad” levinasiana⁴⁰). Siendo estos últimos que apuntan hacia una “analéctica” como método para “superar” una dialéctica marxista (leída en su versión soviética)⁴¹.

Por ello, en último término, se puede leer en la obra de Ardiles un punto decisivo: los términos de “Exterioridad” y “Totalidad” retomados en el sentido levinasiano,

39 Ver *infra* el apartado “Autoimagen autocrítica de Osvaldo Ardiles” en el capítulo “<<Filosofía de la liberación>>: autoimagen y vocación autocrítica” de la segunda parte de la presente obra.

40 En este punto es importante tener en cuenta el trabajo de Mauricio Beuchot sobre la significación de “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone” (Beuchot, 2007: 179-188).

41 Ver la nota 39. Ya hemos apuntado la necesaria consideración de la multiplicidad de sentidos que el término “marxismo soviético/ortodoxo” ha tenido, según Fernanda Beigel. Asimismo, es necesario considerar que hay unas diferencias en el sentido del término “analéctica” que, según afirma el propio Scannone, tienen en su empleo entre el citado autor y Enrique Dussel, quien define a la exterioridad como “trascendencia interior” (Ver Scannone, 1990a: 186, nota 20 y Dussel, 1972; la cita de Dussel es de su *Filosofía de la liberación*, 2011: 77).

politizándolos de forma “dialéctico-marxiana” a partir de la obra marcusiana, cuyo referente teórico (Marx, siguiendo lo dicho por Ardiles) ya habría anticipado el planteamiento estructural del ser histórico-social. Mas ¿cómo se da este elemento dialéctico y qué implicaciones tiene para Ardiles?

b. Hacia una dialéctica estructural del ser histórico-social. Para una “ontología del ser histórico-social” es menester, en la óptica de Ardiles como hemos visto ya, un abordaje dialéctico de raigambre “marxiana”.

Corresponde a continuación abordar este último punto, que lo ha dejado patentemente planteado a partir de su escrito “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte. Hacia una recepción crítica de sus temas iniciales”, que fuera publicado en la revista *Stromata* de enero-junio de 1972 (Ardiles, 1972) y que, como afirmara el propio Ardiles en una entrevista, fue publicado en dicha revista gracias al apoyo del también filósofo y teólogo Juan Carlos Scannone (Asselborn et al., 2009: 318). En este punto, cabe indicar que, en cuanto a su relación con el marxismo en la década de 1970, afirmó también que se beneficiaba con la apertura que Scannone habría buscado (interpretamos nosotros) en la misma revista *Stromata* (lo que contrasta con la postura de Dussel quien, prosigue Ardiles, “atacaba el marxismo” desde entonces).

Si es cierto que, como hemos visto, distingue David Sánchez Rubio que Osvaldo Ardiles se inscribe en el marxismo (siguiendo la clasificación de la “escuela cubana” de filosofía latinoamericana), necesario será ahondar en dicha afirmación por lo hasta aquí planteado (Sánchez Rubio, 1999: 132).

Recordemos que ya desde 1969 en su temprana obra *Ingreso a la filosofía*, el propio Ardiles distinguía entre *el “pensamiento de Marx”* frente al “marxismo”, al que entendió en un sentido dogmático como un “sistema” de la

escolástica de los que heredaron, y comentaron y ampliaron el pensamiento de Marx hasta transformarlo en un sistema dogmático de <<verdades>> cristalizadas. [...] El <<sistema>> pretende contener todos los secretos de la realidad (o, al menos, sus elementos esenciales) y la serie completa de <<verdades>> de la historia; aquí no hay lugar para la crítica ni para el desarrollo personal del pensamiento (Ardiles, 1969: 209).

Ello lo distinguió a su vez de dicho “pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” como un momento de ruptura interna dentro del marxismo” – como veremos– y como forma más cercana a dicho “pensamiento de Marx”) (Ardiles, 1980: 93-153; Ardiles, 1989a: 223-275). Cuestión esta última que reiteró años después en el 2001 (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009: 315) y que pone sobre la mesa este trabajo necesario sobre el marxismo en Ardiles.

Por ello, en una nota a pie decisiva, Ardiles refiere que esta corriente de pensamiento alemana ha sido ya ubicada por otros pensadores, entre los que están el propio Ernst Bloch. Éste la ubicaría como “corriente cálida del marxismo” (que está urgida por la expectación de alcanzar lo utópico incesantemente abierto) frente al marxismo “frío”, que atiende a las condiciones determinantes dadas. Así también nos recuerda que el filósofo Maurice Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica* (1955), llamó a esta corriente como “marxismo occidental” caracterizada por querer realizar una síntesis dialéctica de los elementos contradictorios presentes en la cultura alemana (Ardiles, 1980: 137-138, nota 5). Por lo que, nos preguntamos, ¿qué implicaciones de aportación tiene la nominación “dialéctico-marxiano” que propone Ardiles?, ¿en qué consiste su especificidad?

Justamente con el artículo “El pensamiento dialéctico-marxiano” Ardiles establece su postura y posición desde dónde tendría que ejercerse dicha “ontología del ser histórico-social”. Si bien no es el único estudio donde aludirá a un marxianismo⁴² o incluso a Marx mismo⁴³, su importancia y focalización que hacemos en él se da, al menos, por los siguientes puntos: en primer plano, por la ya citada fecha en la que lo elabora (1971) y sus implicaciones dentro de lo que se planteará como “Filosofía de la liberación”; en segundo lugar, porque su lugar de *presentación pública* es en 1972 dentro de la revista jesuita *Stromata*; en tercer lugar, por la valoración ceruttiana y que tendría una respuesta, públicamente planteada años después, del mismo Ardiles (2001) en una entrevista hecha por un grupo de jóvenes filósofos cordobeses; en cuarto lugar, porque la incursión del “marxianismo” implica uno de los aportes que más se le reconoce a Ardiles historiográficamente hablando (aunque se refiera principalmente en la llamada “Escuela de

42 Pues también están sus escritos (considerados para el presente apartado) “Polvo de estrellas” (Ardiles, 1989b: 263-316) y algunos contenidos en su libro *El exilio de la razón* (Ardiles, 1989a).

43 Ver, además de los citados en la nota anterior, el apartado “*Excursus II. El gran agitador*” en la segunda edición de *Vigilia y utopía* (Ardiles, 1989b: 394-402).

Frankfurt”) y que, consideramos, es necesario abordar no sólo teórica sino también históricamente dentro del pensamiento argentino y de nuestra América⁴⁴.

Por lo anterior, nos daremos a la tarea de revisar, aunque sea someramente, la categoría de “marxianismo” y su modo de construcción en tal artículo, aunado al resto de sus escritos relacionados.

Ardiles escribe su estudio “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” como parte de un programa de investigación desarrollado como investigador del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba en Argentina. De tal manera que debe tenerse en cuenta el estudio como parte de un proyecto de investigación más amplio y que presenta en su primera edición de su libro *Vigilia y utopía* editado durante su exilio en el México de 1980. Él mismo sintetiza este escrito del siguiente modo:

El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte reseña el proceso de dialectización de la analítica sociocultural, desarrollado en el ámbito germano después de la primera guerra mundial. La exigencia de una criticidad dinamizadora de lo existente se basó en la concepción que sitúa la negatividad como momento propulsor de lo dado. Dialéctica, crítica y revolución son elementos correlativos que integraron la revitalización de un marxismo amputado por el reformismo y el revisionismo (Ardiles, 1980: 21).

Estos serán los elementos medulares que, siguiendo al mismo Ardiles, sustentará el artículo. Hay una distinción que es toral en el escrito: nos referimos a la ya citada escritura del “marxianismo”. Notemos que escribe *marxianismo* y no *marxismo* para distinguir del partidismo ortodoxo de aquél frente al sentido heterodoxo de éste. ¿Por qué? ¿En qué

44 Si bien, como se plantea en los estudios de Luis García (2006) Alicia Entel (2008: 201-214), la Escuela de Frankfurt tuvo una temprana recepción en Argentina desde la década de 1930 y más propiamente la década de 1950, sobre todo en estudios de comunicación y crítica cultural. No obstante esta temprana recepción, como ha destacado Héctor Schmucler (1931) –intelectual argentino integrante del célebre grupo cordobés “Pasado y Presente”–, todavía a principios de la década de 1970 “los de Frankfurt eran poco conocidos. Yo creo que por ignorancia. Si bien en Argentina es la primera edición que hay de *Sur*, yo creo que había un prejuicio –en la Argentina por lo menos–, un prejuicio tal vez populista. Adorno era como mala palabra. (...) El que la sacara *Sur* y lo tradujera [Héctor Álvarez] Murena era también un problema. (...) [...] Pero no había la voluntad, no se conocía. (...) No sé bien por qué. Creo que por razones de hiperpolitización. Todo eso era sospechoso, porque no se adhería claramente a posiciones revolucionarias” (citado en Entel *et al.*, 2008: 209). Por ello, el trabajo de Ardiles aquí reseñado es fundamental dentro de las distintas lecturas y trabajos elaborados en Argentina a partir de la década de 1970 (que estudió durante su estancia doctoral en Alemania, entre 1969 y 1971, si bien, en rigor, de los frankfurtianos estudia sólo la obra de Benjamín en este estudio), precisa de un trabajo más profundo que permita ubicarlo historiográficamente.

contexto teórico se sitúa dicho pensamiento con referencia a Marx? En una nota a pie de página escribe lo siguiente:

A partir de este momento, podemos distinguir dentro del conjunto de teorías que se adscriben a Marx dos corrientes opuestas:

- a) el sistema marxista (*Marxismus system*)
- b) el pensamiento marxiano (*Marxsche Theorie*)

El primero se constituyó como un *corpus* de fórmulas elevadas al rango de inexorables leyes de la historia, que comprende un *modelo* socio-económico único aplicable universalmente [y expresado en lo que se denominó *Diamat*].

El segundo se elabora como una metodología dialéctica de la construcción social de la realidad; presentando sus categorías analíticas e interpretativas como hipótesis abiertas a la verificación factual. [...] Esta corriente abarca, por lo tanto, la teoría de Marx situada histórico-socialmente con sus correspondientes categorías analíticas, por un lado; y los desarrollos del método de Marx efectuados por quienes lo utilizan creativamente, por el otro (Ardiles, 1980: 138-139, nota 6)⁴⁵.

Ardiles sitúa así el surgimiento del “marxianismo” en la Alemania de los años veinte del siglo pasado *como una ruptura con el pensamiento “marxista”*, ubicándolo entre una “ortodoxia soviética” y una “esclerosada socialdemocracia”.

En este punto, cabe recordar que las categorías de “ortodoxia” y “heterodoxia” para significar dos corrientes del pensamiento adscrita a Marx son imprecisas si se consideran como homogéneas. Como bien ha destacado Fernanda Beigel al abordar “Las opacidades de la dicotomía «ortodoxia/heterodoxia» en la historia del movimiento comunista internacional” (Beigel, 2003: 127-144), hay un desacuerdo entre los distintos estudiosos del comunismo internacional acerca del periodo en que puede considerarse, en rigor, el “stalinismo”. Motivado, probablemente, por la ausencia de “periodizaciones documentadas” en cuanto a la vinculación “leninismo”-“stalinismo”, el cual se dio “hasta los [19]60, [que] existió un consenso en la mayoría de los académicos –especialmente norteamericanos” (Beigel, 2003: 136). De allí la manifestación de actitudes marxistas críticas “heterodoxas”, entendidas como “contraposición a los dogmas” de las versiones ortodoxas, gestadas a raíz de tal institucionalización del pensamiento marxista como la referida por Ardiles.

45 Cursivas nuestras.

Por ello, el pensamiento *dialéctico-marxiano* es enfocado por Ardiles desde una heterodoxia marxista:

Mientras que en el comunismo soviético [de los años de la década de 1920] la praxis político-institucional acaparaba casi toda la atención partidaria, en Austria y Alemania se replanteaban con notable agudeza importantes cuestiones teóricas. [...] La renovación se produjo mediante la confrontación entre el marxismo, por un lado, y el kantismo, la filosofía de la vida, el hegelianismo y el freudismo, por el otro. Pero de todas estas corrientes, la que actuó como *reactivo decisivo* fue la hegeliana (Ardiles, 1980: 98-99)⁴⁶.

Con el nombre de “*pensamiento marxiano (Marxsche Theorie)*” entonces se distinguió, para Ardiles, un pensamiento que apuntaba la necesidad de *situar* metódicamente la dialéctica para “determinar críticamente las condiciones de posibilidad de todo modelo desalienado y liberador” (Ardiles, 1980: 133), dando cuenta de la diversidad de posiciones y posturas existentes dentro del “socialismo marxiano”. En este sentido es que se trata de un “corte” heterodoxo del marxismo en general.

Por ello, dicho “pensamiento dialéctico-marxiano”, siguiendo a Ardiles, precisa la recuperación teórica de la dialéctica hegeliana que habría sido estigmatizada por el positivismo y el reformismo de la social-democracia. Con lo cual “se abrieron insospechados horizontes a la comprensión histórica del marxismo” (Ardiles, 1980: 99). Se trata de “la álgida cuestión (aún hoy abierta [1971, OL]) de las relaciones entre Marx y Hegel. De la actitud que se tome con respecto a éste dependerá el giro que se dé a la interpretación de aquél” (Ardiles, 1980: 99). Con lo que “utiliza la dialéctica como instrumental metodológico más adecuado para conocer y transformar el ser histórico-social (y no, como pretende el marxismo partidario, **toda** la realidad)” (Ardiles, 1989a: 231)⁴⁷.

Implícitamente también se planteaba también la cuestión de los vínculos entre filosofía y marxismo, ya que ésta desestimaba el valor de aquella (y hasta de sus propios aspectos filosóficos) y aquella (en su versión académica) subestimaba a todo marxismo. Por ello, la recuperación de la dialéctica “condujo, así, a renovar cuestiones filosóficas tales como la concepción estructural del proceso histórico, las relaciones entre teoría y praxis, la nueva imagen del hombre, etc.” y se robusteció con la aparición, como hemos dicho arriba,

46 Cursivas nuestras.

47 Negritas en el original.

de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx en 1932 (Ardiles, 1980: 100).

En suma, la noción de “pensamiento dialéctico-marxiano” refiere a una metodología dialéctica de la construcción social de la realidad humana cuyas categorías socio-analíticas son presentadas como una “gramática de la hipótesis” “que devolviera al marxismo el carácter crítico y abierto a la verificación factual propio de la metodología dialéctico-concreta elaborada por Marx” (Ardiles, 1980: 133). El socialismo marxiano denota así su carácter de no unitario ni homogéneo, sino de heterogéneo heterodoxo. Este último es denostado por el maccarthysmo para *vaciar* de historia al marxismo mismo.

Pero ¿quiénes son los que integrarían dicha caracterización de la corriente intelectual adscrita a Marx? Ardiles nos responde claramente: se trata de los pensadores reseñados por el filósofo argentino en su artículo citado. Se trata de algunos de cuyos nombres ya hemos visto líneas atrás, como Georg Lukács, Walter Benjamin y Ernst Bloch, así como Karl Korsch (de quien destacó su trabajo de relacionar marxismo y filosofía) y Wilhelm Reich (cuyos análisis sobre psicoanálisis y política apuntaba justamente a “politizar el problema sexual” para radicalizar la acción revolucionaria de masas). Estos pensadores, junto a “Bertolt Brecht y la Escuela de Frankfurt en Alemania, así como Antonio Gramsci en Italia, establecieron la matriz teórica del modelo producido por el pensamiento dialéctico-marxiano” (Ardiles, 1989a: 233). En todos ellos se percibe la crítica al dogmatismo y su resistencia a partidizar su pensamiento (alinearlo a los distintos PC de entonces).

Por ello escribió Ardiles años después, en un “Instructivo” como nota preliminar en la selección hecha por él junto al filólogo alemán Wolfgang Vogt (1945) respecto de la obra de Bertolt Brecht: “en estas páginas no se procuran recetas para esos males, sino elementos y aportes para su comprensión y alimento espiritual para el honrado cumplimiento de tareas ineludibles. Aquí también hay que tener en cuenta lo que Brecht dijo una vez: «Sólo a la luz de la realidad podremos cambiar la realidad»” (Ardiles, 1990: 11). *Es desde estos elementos que Ardiles, como veremos más adelante, abordaría la necesidad de una militancia y compromiso con y en el pueblo como un sujeto del filosofar y que también filosofa*⁴⁸.

48 Ver *supra* el apartado dedicado a “Para la concepción del pueblo y populismo”.

En otro trabajo ya citado aquí, el “Itinerario de Herbert Marcuse”, Ardiles deja claro su experiencia con

la lectura más sumaria de las obras «marxistas» muestra empíricamente la multiplicidad de sus orientaciones, la diversidad de sus posiciones y la riqueza de sus aportaciones; así como la ignorancia tendenciosa de los juicios precipitadamente globales que pretender unificar en un todo homogéneo la variedad del pensamiento marxiano. Cualesquiera que sea el juicio que éste nos merezca, debe comenzarse, ante todo, por reconocer sus matices diferenciales. La actual experiencia histórica de muchos países latinoamericanos [escribió Ardiles hacia 1981] nos muestra que el odio ideológico no sólo agrieta el edificio social, sino que termina bloqueando el desarrollo de la vida cultural (Ardiles, 1989a: 87).

Tales matices denotan, como distinguiera Ardiles en su “Parábola de No-Tse”, la *crisis del marxismo desde los años 1920 por un triple “fracaso”*: del socialismo “realmente existente” para emancipar a los trabajadores y generar una sociedad en curso de desalienación⁴⁹, el de los partidos “marxistas” de Occidente para promover la transformación social en que se desarrolló cada uno, así como el de las “nuevas izquierdas” para vislumbrar una alternativa válida para todas las estructuras político-organizativas esclerotizadas por el burocratismo (Ardiles, 1989a: 236).

¿Hacia dónde nos ha dirigido y dirigen todas estas consideraciones expresadas por Ardiles? Ardiles deja claras sus líneas torales en el citado estudio que, por la índole de sus objetivos más específicos, dejamos de lado en gran parte y consideramos prudente retomar los objetivos generales, consistentes en dos principales:

- a) la variedad de interpretaciones del pensamiento de Marx proporcionadas por el marxismo euro-occidental;
- b) clarificar la disputa del método suscitada por el pensamiento dialéctico-marxiano;
- c) evaluar el influjo en nuestra América, al que Ardiles nominó (con cierto tono, diríamos, hasta sarcástico) “marxismo de Indias” a partir de la década de 1960 y por el cual

49 Lo que no implica que, como se muestra en los distintos textos compilados por Adolfo Sánchez Vázquez en los dos tomos dedicados a *Estética y marxismo* (Sánchez Vázquez, 1970), no haya habido propuestas y hasta debates internos y contradicciones alternativas implicadas en la configuración de la propia Unión Soviética (máxime por ya dicho con las categorías pretendidamente homogéneas de “ortodoxia” y “heterodoxia”) y cuya expresión de “realismo socialista” (oficialmente establecida desde mediados de la década de 1930) aherrojó (más que definió propiamente) a las distintas manifestaciones estético-culturales a un solo criterio de realidad no sólo posible sino hasta existente.

ha referido, como hemos visto, a la redefinición del marxismo como “realismo histórico-dialéctico”.

Se trata de un “marxismo de Indias” dado como “importado y genuflexo, que servía para cualquier cosa menos para comprender el mundo en que vivíamos” (Ardiles, 1980: 237). Por ello, como escribió en una decisiva nota a pie, su intención con el trabajo sobre el “pensamiento dialéctico-marxiano” estriba en las siguientes intenciones que citamos *in extenso* por la importancia que tiene en cuanto a las críticas que recibió tal estudio y a riesgo de cansar al lector con tanta cita:

Creemos que a ello contribuirá también superar definitivamente la descontrolada **fascinación** que ejerce el marxismo sobre amplios círculos político-intelectuales de Latinoamérica. Así, se ha pasado de una interesada **fascinación negativa**, que lo consideraba como un diabólico intento de destruir todos los valores humanos, a una superlativa, que sacraliza sus nociones transmutándolas en fórmulas fetichizadas aplicables mecánicamente a cualquier realidad social sin previo exhaustivo análisis de la misma. Situadas en esta enrarecida atmósfera, las categorías marxianas pierden todo valor hermenéutico y adquieren ese equívoco sabor propio de lo desarraigado. Algunas veces, ni de eso se trata; sino, simplemente, de reducir la teoría marxiana a algunos rótulos que sirven para auto-identificarse como perteneciente a la *vanguardia* (?) o tranquilizar la mala conciencia del oportunista que hacer rato ha perdido el tren de la historia en el mísero apeadero de la politiquería de comité (aunque ésta se haga en las *Altas-casas-de-estudio*).

Aunque la segunda actitud pueda en parte ser explicada como una reacción ante el poderoso imperio de la primera, la mayoría de edad intelectual de nuestra América exige una nueva actitud crítica y una recepción racional de las instancias, no sólo del pensamiento marxiano, sino también de cualquier otra teoría científico-social importada. Pues aquí se trata de nociones conceptuales que provienen de ámbitos intelectuales diferentes al nuestro; y esto requiere una concepción cuidadosa que tenga como punto de partida (no de llegada, como les ocurre a muchos intelectuales colonizados) nuestros propios problemas y no los de las metrópolis que exportan comercialmente hasta sus propios conflictos para distraer al zonzaje **subdesarrollado**. Esto no implica inferir de la especialidad de nuestro proceso socio-cultural un esterilizante aislamiento, sino asumir conscientemente la peculiaridad de la posición que ocupamos en el marco general de la formación social capitalista, para, desde allí, poder focalizar las contradicciones comunes a las metrópolis y a las zonas dependientes, así como las típicas de estas últimas en el círculo vicioso del proyecto racionalizador nord-atlántico. De este modo, podremos avanzar a través de las fisuras del **logos dominador** utilizado por la consciencia colonizadora, hacia una autocomprensión abierta e incorporada efectivamente a

la historia universal del ser indo-hispánico (Ardiles, 1980: 151, nota 96)⁵⁰.

Es justamente este último punto que Cerutti le ha criticado a Ardiles y, citando el segundo párrafo de la cita anteriormente hecha, *por el cual lo ha ubicado como un “discurso dogmático y reaccionario” que construye una “mescolanza ecléctica” para “<<ir más allá>> del marxismo”* (Cerutti, 2006: 424). Profundizando más en la cuestión, parece que uno de los puntos cruciales por las que Cerutti critica a Ardiles de pretendido “superador” del marxismo se encuentra más en el calificativo que hace en la nota a pie citada de “superar definitivamente la descontrolada **fascinación** que ejerce el marxismo sobre amplios círculos político-intelectuales de Latinoamérica”. *Es decir, la superación de la “fascinación” que es leída por ambos filósofos en distintos sentidos*. Ahondemos un poco más en esta cuestión nodal.

Si, como podemos leer en la obra de Cerutti, la cita de Ardiles hace parte de un discurso “populista” de las filosofías de la liberación argentinas por demarcar una necesaria “superación” del “marxismo” denotado, según he inferido de lo referido por el filósofo mendocino, en la “fascinación” citada por Ardiles, es justamente la cuestión del significado e implicaciones teórico-políticas que el “marxismo” tienen para éste último las que nos llevan a sugerir que *Ardiles no pretendió “superar” al marxismo (soviético, para Ardiles, y aún el alemán) sino someter a crítica la “recepción” que tal marxismo tendría en los “círculos político-intelectuales” de nuestra América*. Recepción que, para Ardiles, se dio mecánicamente y tendría lugar desde el específico caso del marxismo soviético (siguiendo la distinción que, para Ardiles, tendría el “marxianismo”).

Más aún, en una entrevista muy posterior (del 2001) con Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, el propio Osvaldo Ardiles indica que lo citado de su autoría pretendió definir una variante importante del marxismo en su veta heterodoxa (el “marxianismo” alemán) –tomado homogéneamente por instituciones como las de la Iglesia Católica desde el Papa Juan Pablo II–. Por lo que, respecto de la mención del punto de la “fascinación”, nos dice el propio Ardiles: *“Frente a eso [la homogeneización de organismos institucionales como la Iglesia católica] yo planteo esto, que es superar esa*

50 Cursivas y negritas en el original.

fascinación negativa, satanizadora” (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 322)⁵¹.

Por ello, se puede considerar al “dogmatismo” referido por Cerutti, como hemos podido apreciar a lo largo de nuestro examen, como inexistente en los objetivos de Ardiles y hasta podríamos decir que tanto Cerutti como Ardiles confluyen en la crítica a tal dogmatismo dentro de los distintos pensamientos de raigambre marxiana y marxista.

Sin dejar de lado el acierto que, convalidamos, tienen tales afirmaciones para los escritos elaborados en esa época tanto de Scannone como del mismo Dussel en cuanto a su antimarxismo, consideramos que, en el caso específico de Osvaldo Ardiles –y siguiendo lo planteado en el apartado anterior– es, no sólo contrastante sino distante la identificación de la propuesta ardilesiana como “reaccionario” y “dogmático”. A la luz de lo revisado, consideramos que los planteamientos de Ardiles podrían dar *otra imagen hasta contraria* a dichas caracterizaciones del propio Ardiles.

Aunado a ello, la apuesta ardilesiana de construir una “nueva actitud crítica y una recepción racional” de cualquier teoría científico-social tiene una amplia vigencia y significación, si bien al tildarlas como teorías “importadas” da lugar a, por lo menos, dos formas de interpretación: ya con un cierto esquematismo que deshistoriza la producción de pensamiento mismo; *pero* que podríamos leer también en su referencia, en este específico caso, a que justamente el núcleo de tal teoría es el pensamiento y obra de Marx, un pensador que no ejerció su tarea *desde nuestra América* –más allá de que sea o no latinoamericano– como el mismo Ardiles considera también, en cierto sentido.

Es decir, que habría que pensar la realidad desde la propia realidad y, en el caso específico de las ideas marxianas, construir así un “*marxianismo*” *propio*, que permita atender a lo que ubica ontológicamente como “el ser indo-hispánico” de esta América. Este sería el sentido que podríamos leer en la anhelada “mayoría de edad intelectual de nuestra América” a la que apela Ardiles.

51 La cita completa es esta: “Según Cerutti yo con esto pretendía superar al marxismo. ¡Jamás! Semejante esfuerzo que he hecho es para poder incorporar todo lo que en aquel momento el Amo, a través de la guerra fría, consideraba que no se debía incorporar y que con Juan Pablo II ganó en esa conservación. En el marxismo, según el Amo, no había nada que rescatar y considerar. Todo había que rechazar. Esto lo dicen muy bien las encíclicas papales y todos los documentos, que respecto al marxismo no puede haber diferenciación interna. [...] Por ende, no se puede tomar nada del marxismo y ser católico. [...] *Frente a eso yo planteo esto, que es superar esa fascinación negativa, satanizadora; y la otra, que es contrapartida por la cual se toma acriticamente, como magia prácticamente, cinco fórmulas que no se digieren*” (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 322). Cursivas nuestras.

Pero en una entrevista hecha a Osvaldo Ardiles en el 2001, al preguntarle sobre el marxismo en el caso Argentino a diferencia del resto de la región, que a decir de los entrevistadores “el marxismo tuvo mayor recepción en las capas populares [...] para adoptar la Modernidad. En la Argentina nunca”, Ardiles contesta lo siguiente para el caso argentino (sobre todo –inferimos– de 1940 a la fecha, durante el Estado de bienestar peronista). Téngase en cuenta el año y la distancia de tres décadas frente al artículo que tomamos como centro de reflexión del presente apartado, 1971:

El marxismo triunfó donde triunfó porque fue el camino más corto hacia la Modernidad. Ése fue el logro histórico del marxismo y ese fue su fracaso. En cambio en la Argentina encontramos otras vías de acceso precarias a la Modernidad. Por eso no se aceptó en los sectores populares ni en los sectores medios el marxismo como vía a la Modernidad. Habían otros accesos. Es decir, no jugaban a la carta histórica de la desesperación que otros pueblos tenían. Allí era el marxismo o la nada. En cambio aquí era el marxismo o el bife, el marxismo o la casa propia, el marxismo o el título de mi hijo. País de inmigrantes, con cierta movilidad social, con posibilidades que permita cierto ascenso social. No era el país de la desesperación de los indígenas y de tantos otros lugares que en la luca por el marxismo pudieron respirar. Acá se respiró de otra manera y de muchas maneras. Nuestros abuelos encontraron otros caminos que los indígenas no lo vieron ni lo verán nunca (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 315).

¿Significa ello que hay una suerte de “desencanto” en la consideración ardilesiana más reciente del marxismo? Cuando Ardiles habla de “marxismo” ¿se refiere al “marxismo” distinto del “pensamiento dialéctico-marxiano”? ¿Habría aquí un sentido distinto del dado al “marxismo” por los entrevistadores? Por otro lado, ¿qué relación tiene “la Modernidad” como meta del “marxismo” para Ardiles, un *telos*?

No sabríamos responder a tales preguntas con cabalidad, puesto que no tenemos fuentes (o, mejor aún, no disponemos de ellas) en que el propio Ardiles aclare la cuestión (y cuya oralidad es además imposible, por otro lado). Sin embargo, consideramos oportuno plantearlas dados los fines propuestos en el presente inciso. Así pues, a pesar de ello, consideramos estar en posición de dar, aunque sea, una somera respuesta.

Por lo que hemos visto en la propia obra de Ardiles (y veremos), consideramos y *podemos afirmar respecto de la primera pregunta que no*. Ardiles no tuvo un “desencanto” del marxismo, sí en todo caso de ciertas formas dogmáticas de leer el marxismo. Máxime si,

como vemos en estas palabras del propio Ardiles, el marxismo es no sólo una vía sino la *vía corta hacia la Modernidad* y en Argentina (según su propia consideración histórica) no podría haberse dado *plenamente* a un nivel “popular”.

Por lo dicho en la entrevista, no nos cabe duda que Ardiles tiene fuertes elementos sin duda de la historia de su país, pues inclusive más adelante de la entrevista citada habla sobre la “izquierda inmigratoria [que] nunca se hizo cargo del país real. Fue evidente. Acá hubo un hiato tremendo. [...] Recién en los años 60 (1960) empezó a haber alguna relación entre algunos sectores de izquierda y el país real” (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 315-316). Piénsese, al menos para el caso cordobés (donde vivió nuestro filósofo), en el grupo de gramscianos argentinos que configuraron el grupo de *Pasado y presente* (¿Ardiles habría conocido e incluso interactuado con ellos? No es muy difícil y sí muy posible)⁵². Sin embargo, evaluar estas consideraciones a cabalidad nos da pie para otro estudio más profundo y que nos desvía de los objetivos planteados. Basten estos elementos (muy escuetos sin duda) para tener una noción de la visión ardilesiana sobre el marxismo en Argentina.

Ahora bien, ¿el pensamiento “dialéctico-marxiano” se ancla también dentro de esta no popularización del “marxismo” en la Argentina? Es posible. No obstante, también es probable que no fuese así, dado que dicho pensamiento tenía como propósito (según lo planteado por Ardiles) *pensar y categorizar desde la propia realidad* vislumbrada en la “verificación factual” para configurar un análisis dialéctico de la misma realidad, según ha caracterizado Ardiles para el “marxianismo”. Sin embargo, no tenemos elementos suficientes para responder cabalmente a tal pregunta.

52 Véase, respecto de este grupo de marxistas cordobeses, la obra de Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos. Cultura y Política en la experiencia de Pasado y presente* (editado en Buenos Aires por Siglo XXI en 2004) y, para una contextualización a partir de 1960, el estudio de James Brennan y Mónica Gordillo titulado *Córdoba rebelde* (La Plata, Ediciones De la Campana, 2008). Asimismo, hay un importante número de obras en torno al marxismo argentino, y de su configuración a partir de los años sesenta. En este tenor, a modo indicativo, pueden citarse autores como Carlos Altamirano (con *El peronismo y cultura de izquierda*, que ya hemos tenido ocasión de citar), Néstor Kóhan (con un gran número de obras entre las que podríamos destacar para el presente tema *Marx en su (Tercer) mundo* de 1998, *De Ingenieros al Che* del 2000, y *Nuestro Marx* del 2011, entre otros múltiples artículos y reseñas), los textos de diversos intelectuales de entre 1940 y 1973 que compila Beatriz Sarlo en *La batalla de las ideas* (del 2001) o el estudio de Guillermina Geogrieff sobre *Nación y revolución: itinerarios de una controversia en Argentina, 1960-1970* (editado en Buenos Aires por Prometeo Libros en 2008), entre otros. Agradezco a Guillermo Ricca, Norma Rodríguez y Gustavo Cruz muchas de las valiosas referencias aquí citadas.

De este modo, ¿cómo entender entonces el “marxismo” de la “filosofía populista de la liberación” (Cerutti) y el “marxismo” y “marxianismo” como “metodología dialéctica de construcción social de la realidad” (Ardiles)? Hay que decir que ya el mismo Ardiles había intervenido en debates de encuentros en San Miguel, Argentina, donde participa activamente con elementos del marxianismo positivamente tomados, ya en el encuentro sobre “Liberación latinoamericana” de 1971, pone en cuestión el mismo manejo que harán de Marx tanto Hugo Assman como, sobre todo, Enrique Dussel (Varios, 1972: esp. 92, 188; mientras en 1973 participó en uno sobre la “Socialización del poder y la economía” (Varios, 1973a: esp. 45, 74, 76, 77-93, 125, 179-180, 185-186, 193)⁵³. Asimismo, hay que decir también que la distinción nominal establecida por Ardiles no refiere a un debate mera ni mucho menos puramente escritural, sino sobre todo en cuanto al *sentido* y vigencia que tienen los pensamientos de los nombres ubicados en el marxismo “de la Alemania de los años veinte” y su *sentido con el que el mismo Ardiles trabajará en su proyecto filosófico de la liberación*.

Así pues, siguiendo lo anteriormente expuesto, podríamos afirmar, con Cerutti, que Osvaldo Ardiles es un filósofo antimarxista, en cuanto al marxismo que el mismo Cerutti distingue en estos filósofos, que es el soviético⁵⁴. No obstante ello, y aunque parezca paradójico afirmarlo, parece difícil considerar estos planteamientos de Ardiles como superadores del pensamiento de Marx si consideramos, como lo ha planteado el filósofo e historiador de las ideas Pablo Guadarrama, un “neomarxismo” al de la llamada Escuela de Frankfurt (entre otras producciones intelectuales y sin que, por otro lado, podamos afirmar que *todos los integrantes* de dicha “Escuela” tuvieron una filiación marxista o ciertos postulados asociados a ella –en otros casos hasta sería lo contrario) y que Ardiles ubica como un “marxianismo”. Siguiendo al filósofo cubano,

53 Agradezco la mención de este importantísimo punto a Miguel Berrontaran, filósofo, colega y amigo cordobés y cuya tesis sobre los orígenes de las filosofías de la liberación nos ha ayudado enormemente (Berrontaran, 2014).

54 Al elaborar la “auto-imagen divulgada” de la “teoría de la dependencia”, Cerutti apunta: “En el planteo de Dussel-Ardiles, las tendencias interpretativas que parten de la existencia de grupos <<herodianos>> se convertirán en <<populismo ingenuo>> o <<populismo que desde atrás vuelve atrás>>, y el <<materialismo marxista mecanicista y clasista>> no es otra cosa que el <<marxismo ortodoxo>> de esta auto-imagen sociológica” (Cerutti, 2006a: 146).

Neomarxismo –independientemente de las diversas corrientes que se incluyen dentro de él– se considera por lo común aquel que se distanció del <<marxismo oficial>> establecido en los países del llamado <<socialismo real>> [...] y se identifica mayormente con la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. [...] El neomarxismo, aunque mantuvo su raigambre anticapitalista, también criticó generalmente la experiencia del <<socialismo real>>, al considerarlo distanciado de su proyecto originario y por enquistar la filosofía marxista en su versión dogmática del materialismo dialéctico (Guadarrama, 2009: 370-371).

Ante ello, sería quizá necesario abordar un “marxismo” soviético y un “neomarxismo” (Guadarrama) o “marxianismo” (Ardiles) crítico de éste, pero que se dan al interior de los trabajos en torno a, de y desde Marx mismo y dan una apertura mayor en estas distinciones. Lo cual no pretendemos dejar, por cierto, en un debate en el terreno de las “palabritas”, sino que pretendemos con ello dar cuenta de los debates existentes en tales denominaciones.

Por ello puede considerarse lo indicado por Ardiles, en otro sentido, en cuanto que “pensamos que debemos enfrentarnos análogamente desde nuestra América con la *disputa del método planteada por el pensamiento dialéctico-marxiano*” (Ardiles, 1989a: 239-240).

Como deja claro Ardiles en un texto escrito en la década de 1980, el filósofo argentino prefiere referir al pensamiento adscrito a Marx como un *realismo histórico-dialéctico*. Ello porque “la denominación «materialismo histórico» resulta inadecuada para caracterizar la ciencia marxiana de la historia”, puesto que, epistemológicamente, al enunciar una “interpretación materialista del todo social” se alude al “carácter material y determinado” del ser social, “es decir [prosigue Ardiles], se le adjudica al ser histórico social un «carácter material y *no contradictorio*» equivalente al objeto de la ciencia física, con lo cual se niega el carácter contradictorio [...] propio de la historia y de la sociedad” (Ardiles, 1989a: 256). *Se trata por ello de*

un realismo histórico entendido dialécticamente que, como tal, estudia la realidad histórico-social en su dialecticidad y contradictoriedad. [...] Debido a que Marx ha dedicado su esfuerzo teórico-científico a estudiar, y su empeño político a transformar, ese «proceso de vida real», y para sustraernos a todos los equívocos dimanantes de la diada «materialismo dialéctico-materialismo histórico», es que preferimos utilizar la expresión «realismo histórico-dialéctico» (Ardiles, 1989a: 257-258).

Si bien desarrollar los puntos sugeridos por lo citado de Ardiles nos llevaría a un trabajo de causas mayores al aquí buscado, algunos de estos elementos, en sus implicaciones teórico-metodológicas, los ahondaremos más adelante ⁵⁵. Conviene, sin embargo, dejar clara que una de sus pistas investigativas, que se vincula con lo ya visto sobre “el ser histórico-social”, está en

Explicar la problematicidad inherente a los diversos usos (centrándonos en dos: el especulativo y el concreto-dialéctico) de la categoría de “totalidad”, definiendo su correlación con el principio de “exterioridad”, como modo de replantear el principio de “motilidad” que pretende centrarse exclusivamente en el juego inmanente de contradicciones (Ardiles, 1989a: 258).

Cuestión esta última que deja el sentido planteado de la dialecticidad del ser histórico-social para un camino abierto, cuyas consideraciones epistemológicas de carácter político y teórico-metodológicas serán, como veremos en los subsecuentes apartados, imprescindibles.

Vemos pues las implicaciones que tiene el enfoque ardilesiano de una *dialecticidad* para una “*ontología del ser histórico-social*”. En este sentido, si hemos visto ya los significados dados a la “ontología” como al “ser histórico-social”, ahora podremos tener una imagen más adecuada del objetivo de dicha ontología que “dé cuenta de la dialecticidad de lo real evidenciando la verdadera índole de los conflictos y del movimiento histórico” (Ardiles, 1980: 12).

En efecto, se trata de una dialecticidad que, abordada desde tal enfoque marxiano, parta de la propia realidad en la que está situada la reflexión y denote la conflictividad social en sus fundamentos no sólo ontológicos sino también sociales e históricos para una crítica efectiva que postule utopías de esperanzadora vida digna en consonancia con sus “posibilidades reales” de efectivización y trascendencia del orden opresor. En este punto, el “principio de exterioridad” es un dinamizador que, siguiendo a Ardiles y como hemos visto, da una apertura a la “totalidad” hacia un cambio no sólo posible, sino necesario de construcción de la realidad más allá y hacia una realidad nueva, aunque invisible desde el horizonte tenido como dado, para un “presente grávido de novedad”.

55 Ver *supra* el apartado dedicado a “Desde un enfoque interdisciplinar del filosofar”.

Es posible, a continuación, hacer un breve balance y consideración de lo ganado hasta ahora y dejar planteadas tareas que serán abordadas en los subsecuentes apartados que examinan el proyecto filosófico ardilesiano.

C. HACIA UNA DELIMITACIÓN DE LOS APORTES Y ALCANCES DE LA ONTOLOGÍA HISTÓRICO-SOCIAL Y SU DIALECTICIDAD

Finalizamos el presente apartado afirmando que Ardiles sitúa su “ontología del ser histórico-social”, podemos decirlo a la luz de lo ya dicho, en una postura crítica tanto de una fenomenología hermenéutica heideggeriana como de la sociología del conocimiento mannheimiana y un marxismo dogmatizante y reformista.

Es en este sentido que, leemos nosotros, Ardiles propone, ante el “logos” heideggeriano (que da un lugar fijo a la existencia sólo referida por un Ser), una existencia humana dinamizada no sólo en su estructuración ontológica (de ser) sino en sus mediaciones ónticas (históricas y sociales) en tanto situadas de forma “óntico-ontológica”. Dinamización que perfila la importancia del futuro no sólo en su tiempo mismo, sino también en el presente (del cual es “gravidez”) en su sentido esperanzador y hasta mesiánico.

Por lo cual, se precisa de este “principio de Exterioridad” de raigambre tanto Levinasiana (pero que, a diferencia de la propuesta del pensador judío, posibilite las mediaciones hermenéuticas para dialectizar la relación con la totalidad desde un ámbito extranjero al mundo hegemónico) como Marcúsiana (como mediación de la dimensión “marxiana” de esta categoría leída por Ardiles). Tal principio es constituido frente al “principio de inmanencia” mannheimiano y tanto en un horizonte filosófico cristiano de la historia, leído en su sentido “kerygmático” esperanzador que abre el presente hacia un tiempo futuro con funciones liberadoras, como de la concepción marxiana en la que Ardiles encuentra la dialecticidad estructural del ser histórico-social. Lo cual precisa a su vez de un abordaje metódico dialéctico.

Es por el abordaje que vincula dialécticamente “totalidad” con “exterioridad” que, para Ardiles, se podría dar un efectivo camino de interpretación de la realidad misma. El filosofar, por tanto, en su método dialéctico, parte de una situación socio-cultural que le da origen y sentido y posibilita la dinámica creativa de la historia. Por ello, podemos afirmar,

siguiendo a Ardiles, que la filosofía tiene entonces un sentido en tanto que puede determinar las articulaciones concretas estructurantes de la realidad tanto en la totalidad como en la exterioridad. En tal sentido la interdisciplina es una tarea intrínseca al filosofar, como veremos más adelante.

Queda así planteada las proyecciones que presenta una “ontología del ser histórico-social” encaminada desde una “dialéctica de lo real”. Falta, sin embargo, abordar las tareas a las que dicho enfoque filosófico ardilesiano nos conduce.

Como hemos anunciado a lo largo del presente apartado, es a partir de esta ontología del ser histórico-social que Ardiles plantea un “común marco de referencia” que, justamente por ello, transita en torno a una negatividad dialécticamente establecida. Negatividad, para Ardiles, “que supone, no sólo la praxis humana, sino el movimiento mismo del ente en cuanto se lo focaliza como emergente de un tiempo creador. [...] La negatividad presente en todo ente constituye el resorte de lo utópico” (Ardiles, 1980: 13).

Tal *negatividad* tiene sus implicaciones en los apartados que consideraremos, en el orden siguiente presentado a continuación, y que apoya las “concepciones de *pueblo* y de *populismo*” como posiciones tomadas por el propio Ardiles en el seno del conflicto histórico-social de nuestra América (C). Ello permitirá considerar a continuación al “pueblo” como un sujeto del filosofar con una cultura (D) y “desde un enfoque interdisciplinar del filosofar” (E) evaluar las implicaciones de una “racionalidad dialógico-liberadora” en tanto construida como abierta desde lo que Ardiles ha ubicado como “principio de exterioridad”.

Estos elementos están sin duda presentes en la obra de Ardiles y configuran nuestra lectura de su proyecto filosófico como propuesta enmarcada dentro de las filosofías de la liberación latinoamericana que, no obstante la distancia temporal y hasta espacial en que fueron planteadas, tienen hoy en día elementos de vigencia que pueden dar pie a futuros diálogos, debates y críticas que, sin duda, alentarán el trabajo de filosofar crítica y creativamente desde nuestra propia realidad.

CAPÍTULO 3.

PARA LA CONCEPCIÓN DEL PUEBLO Y POPULISMO. POSICIONES DESDE EL SENO DEL CONFLICTO HISTÓRICO-SOCIAL

Una filosofía no nace del vacío; necesita de un determinado tipo de individuo, de un determinado contexto y de una precisa evolución histórica.
HÉCTOR SAMOUR, *Crítica y liberación* (2012: 80).

Hemos visto que en la década de 1970 el término mismo de *liberación* “será una categoría de fuerte connotación teológica, pues sería una traducción filosófica de la idea cristiana de salvación, ya no en el sentido individual sino colectivo o <<popular>>” (de allí su referencia al Éxodo) que se expresa como “opción por los pobres” y será cultivada también desde pensamientos como los de Paulo Freire o las teorías de la dependencia (Asselborn *et al.*, 2005: 33).

En la diversidad discursiva de filosofías para la liberación, uno de los referentes principales de algunas de estas filosofías tiene al “pueblo” en su acepción como sujeto de filosofar. Es el caso del llamado “sector populista”, signada así por Horacio Cerutti Guldberg (uno de sus historiadores más prolíficos y fecundos, inserto en estas filosofías desde la perspectiva crítica de estos populismos¹), que tiene también distinciones internas que lo llevaron a plantear, con criterios teórico-metodológicos, un “subsector analéctico” (Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Osvaldo Ardiles) y un “subsector ontologicista” (Mario Casalla, Rodolfo Kusch, Amelia Podetti, etc.) (Cerutti, 2006). En 1976, un año antes de terminar su tesis doctoral, caracterizaba de este modo a este “sector populista” (que, como vimos en la primera parte del presente escrito, no varía mucho respecto de lo planteado en su obra citada):

El populismo postula la necesidad de una filosofía primera ético política fundante del discurso científico y de la praxis política. El filósofo liberador tiene un rol profético que cumplir, en la medida en que, encontrándose fuera del sistema, puede avanzar la denuncia a los opresores y, ayudando a los oprimidos a proferir su palabra, corregirles sus desviaciones. A pesar de utilizar el arsenal técnico y conceptual heideggeriano y de otros autores como ya señalé, reniegan

1 Véase al respecto nuestro balance sobre este punto en (Lima, 2014a).

de la tradición postulando al pasado latinoamericano como mera copia desleída de las modas europeas (“oleadas”) y al pensamiento europeo como modernidad nordatlántica detrás de la cual actúa la voluntad de poder imperial de los opresores. Ésta es una manera de viabilizar el antimarxismo y antifreudismo. En contra del concepto de clase social, postulan como sujeto del filosofar al pueblo. En contra de la dialéctica, elaboran una logomaquia que denominan anadialéctica. No se trata de pensar objetos nuevos, se trata de una nueva lógica, una nueva epistemología, una nueva ciencia y una nueva filosofía éticopolítica que pretenden haber fundado y practicar. No quiero decir con esto que el elaborado y denso discurso de un Enrique Dussel, por ejemplo, sea comparable a las vaguedades conceptuales de un Casalla o un Kusch. Se trata sólo de esbozar esquemáticamente algunas tesis comunes al sector (Cerutti, 2008a: 33).

Oswaldo Ardiles, quien también ha sido ubicado por Cerutti en el “subsector analéctico”, es quizá quien ha desarrollado autocríticas y consideraciones teórico-metodológicas de vital importancia que pueden ubicarse con el “sector populista” y, más precisamente, con el citado “subsector” de estas filosofías y que se acercan, en mucho, a varios aspectos planteados por Cerutti como los citados arriba (Ardiles, 1980: 155-235). Cuestión que no implica que Ardiles mismo, como veremos, no reprodujera algunos de estos elementos en su obra. Por lo demás, consideramos importante valorarlos a la luz tanto de lo planteado por Cerutti, como sobre todo de su obra misma, pues, adelantamos nuestra lectura, consideramos que esta caracterización ceruttiana del populismo no puede identificar del todo los planteamientos de nuestro filósofo.

A continuación nos proponemos ahondar en torno a la obra crítica y autocrítica de Oswaldo Ardiles a partir de uno de sus elementos, como lo es el sujeto del filosofar constituido como “pueblo”, durante los años 1971 a 1976 por ser expresión histórica de la situación *argentina* de estas filosofías hasta el exilio mexicano del autor. Con lo cual esperamos ahondar en la concepción de este término por Ardiles, así como en su concepción política que asignó al filosofar en relación con un determinado sujeto. De más está decir que hablamos de “filosofía de la liberación” como una categoría historiográfica que puede muy bien expresarse a su vez como “filosofías *para* la liberación” en tanto plurales con un objetivo común: la liberación de nuestra América.

Nuestro objetivo es explorar no sólo su concepción y abordaje metodológico, sino también su valoración y concepción sobre el populismo en relación con el “pueblo”, así como su perspectiva y propuesta filosófica de la liberación ante tales fenómenos históricos.

Por lo que se precisa también evaluar si la ubicación de su filosofar puede ser llamada “populista”. Nuestra hipótesis es que la perspectiva de Osvaldo Ardiles sobre el “pueblo” y el “populismo” es una perspectiva crítica y autocrítica que muestra efectivamente este abordaje dialéctico apuntado por Scannone vinculada a su vez con una ontología, las cuales implicaron un “puente o mediación dialéctica” (Scannone, 1972: 4) entre ambas vías metodológicas para un proyecto de liberación nacional y social entendida como “opción por los pobres”. Liberación tanto de la filosofía (de su academicismo) como de los pueblos (del populismo) y la necesaria militancia como expresión de un *“filosofar para y en la liberación” en tanto que la filosofía es intrínsecamente política* (Ardiles, 1975).

Para ello, haremos primeramente un pequeño pero importante abordaje a los términos “populismo” y “pueblo” (a), cuestión que nos permitirá abordar su relación con la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles (b) y elaborar, finalmente, provisionarias reflexiones en torno al proyecto de liberación que nos permitan finalizar el presente escrito (c).

A. POPULISMO Y PUEBLO DESDE NUESTRA AMÉRICA

Cierto es que el término “populismo” tiene añejos antecedentes, que van desde la Rusia zarista y los Estados Unidos de fines de siglo XIX hasta la actualidad. Asimismo, podríamos notar, como afirman María Moira y Mario Petrone, que “la mayoría de los autores ha intentado pensar el fenómeno desde las ciencias sociales” (Moira y Petrone, 1999: 21; Vilas, 1994; Rouquié, 2007: 278-297, 2011: 191-276; González, 2013). Lo cual no minimiza la importante aportación filosófica desde nuestra América al respecto (por ejemplo en Cerutti, 1986, 2006, 2009; Dussel, 1983: 262-306, 1984, 2006: 87-99, 2007: 435-464, 2012: 171-200; 2015; Magallón, 2006: 159-166; Roig, 1973: 217-244, 2011; entre otros).

En términos generales, podemos definir provisoriamente al populismo como un movimiento policlasista que, bajo la hegemonía de una dirección burguesa y una ideología nacionalista, busca hallar una solución a la marginación social mediante la incorporación política y la integración social de las masas desde un reformismo del Estado (Löwy, 1989; Rein, 2009: 418-420; Cerutti, 1986: 12). Implica asimismo, en palabras de Mario Magallón, una “coalición de desiguales” cuyo carácter mistificador termina por considerarse una

desviación de lo que debería de ser lo deseable de un régimen democrático, por lo que “tanto su definición como su construcción teórico-formal son inconsistentes” (Magallón, 2006: 165).

En el caso de América Latina, los populismos tuvieron diferentes tipos y fueron expresados en diferentes momentos y tiempos, si bien todos ellos se desarrollaron desde el Estado. Siguiendo a Marcos Roitman,

El populismo en América Latina es un fenómeno característico de la transición del Estado oligárquico comprendido entre los años 20 y 40 del siglo XX. Supuso un cambio en el proceso de acumulación de capital y redefine la hegemonía de las clases dominantes. Un tipo de articulación que desplazó a la oligarquía de su centro de poder y facilitó el control del Estado a los sectores modernizadores con un discurso nacionalista, antioligárquico e inclusive antimperalista. Pero excluyeron a las clases dominadas de su articulación. Confundir lo popular y el populismo es el resultado de una falta de capacidad crítica para visualizar los nuevos fenómenos sociales que hoy vive la región y de un sospechoso nivel de ignorancia que beneficia a los intereses más reaccionarios de "Nuestra América". Si hay un nuevo populismo lo menos que puede hacerse es debatir sobre su contenido, alcance y sentido político (Roitman, 2005).

Por su parte, Moira y Petrone (1999: 20-21) han ubicado, por un lado, a populismos de tipo: a) “liberales” (desde fines del siglo XIX hasta la década de 1920, con Yrigoyen en Argentina y Alessandri en Chile), b) populismos “clásicos” (entre las décadas de 1930 y 1940) y c) populismos “tardíos” (desde la década de 1970). Por otro lado, es importante abordar a los llamados “neopopulismos” (Moira y Petrone, 35 y ss.; Rouquié, 2011) o “renovación socialdemócrata del populismo” (Löwy, 1989), cuya existencia se reconoce desde la década de 1980 con una “retórica de la gobernabilidad” como democratización autoritaria (Ogarrio, 2012: 85-92 ²) y cuya evaluación y valoración es aún hoy imprescindible.

Sin embargo, un término esencial para el “populismo” ha sido muchas veces supuesta y hasta pasada de lado por gran cantidad de autores, principalmente desde las ciencias sociales: es la definición misma del término “pueblo”. A qué se deba esto y qué consecuencias e implicaciones tenga, es cuestión de importante consideración que requiere

2 Ver al respecto nuestra reseña en (Lima, 2014b).

una valoración más profunda y rebasa los objetivos del presente escrito.

Lo anterior no es el caso para la reflexión humanística, que ha mostrado gran preocupación al respecto. Ejemplo de ello está en el ámbito teológico, particularmente durante el siglo XX tanto desde el Concilio Vaticano II, cuyo planteamiento de una “opción por los pobres” y su liberación tuvieron un influjo importante en la Argentina de las décadas de 1960 y 1970 hasta constituirse una llamada “teología del pueblo” (Politi, 1992; Irrazaval, 1993: 181-197; Muñoz, 1993: 161-179; González, 2005; Schickendantz, 2005; Ferraro, 2003 y 2007). En cuanto a la reflexión filosófica desde nuestra América, como ha mostrado Sirio López Velasco (2005: 875-890)³, los análisis sobre el “pueblo” han producido distintos y hasta divergentes planteamientos particularmente en las filosofías de la liberación, los cuales presentan una relación con el término de “clase” (Cerutti, 2006).

Es interesante destacar como en ambos casos, tanto el teológico como el filosófico citados, son producidos desde el contexto argentino de la década de 1970 y se cruzan además por el peronismo (Cerutti, 1994; Politi, 1992) –cuyas interpretaciones, por cierto, tenían como uno de los consensos al “pueblo” como su base social y sujeto primordialmente rural (“gaucho”) (Neiburg, 1998: 127, 129⁴). Por lo que el tema sigue aún abierto y denota además la importancia que tiene la clarificación conceptual e historiográfica de las ideas en su dimensión político-ideológica de los términos, no siendo exacto asimilar sin más los discursos de identidad con un “populismo” clásico (cfr. Castro-Gómez, 2011: 64-92).

Pero volviendo a nuestro tema, es menester retomar una larga cita de Sirio López, quien sintetiza la consideración sobre el “pueblo” por los siguientes filósofos de la liberación:

En Kusch, el concepto “pueblo” es central y a él está subordinado el manejo del concepto “clase”. Para Kusch, el “pueblo” en América Latina es el conglomerado humano que funda su pensar-vivir en el “estar” cuya fuente es la cultura indígena (que penetra otros sectores como los campesinos y los hombres del interior residentes en su hábitat o emigrados a la gran ciudad). Por otro lado, piensa Kusch que la asunción de la cultura popular (asunción que constituye la liberación) supone la abolición del propio concepto “pueblo” en el acto de la des-objetivación que significa la adhesión a su forma de pensar-vivir.

3 El autor analiza específicamente las obras de Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel.

4 Al respecto, ver también la obra *Peronismo y cultura de izquierda*, de Carlos Altamirano (Altamirano, 2013).

Para Roig, el concepto “pueblo” pertenece al arsenal conceptual populista y, por ello, debe ser criticado y descartado en provecho del concepto “clase”. Así, abordando el tema de la liberación, Roig considera pertinente hablar de “clases oprimidas” en América Latina y no de “pueblo” oprimido.

En Dussel “pueblo” y “clase” son dos conceptos diferentes, aunque interrelacionados, válidos para expresar diversos niveles de análisis de la realidad social latinoamericana (y tercermundista).

Si se considera el campo de los oprimidos, el concepto “clase” expresa acertadamente la situación de sectores subsumidos –explotados por el capital–, mientras que el concepto “pueblo” designa el bloque social de los oprimidos en general, incluyendo aquellos no subsumidos por el capital (por ejemplo las etnias indígenas) y que constituyen al igual que los primeros, el ámbito de la exterioridad crítico-transformadora de la formación social capitalista en América Latina (López Velasco, 2005: 886).

No podemos dejar de considerar esta última afirmación de López Velasco respecto de la “no subsunción” de las y los indígenas al capital, que es por demás discutible. No obstante ello, nos aporta una valoración de conjunto sobre la consideración del término “pueblo” en estos filósofos de la liberación que, como apuntaba Cerutti años antes, tiene una relación privilegiada respecto del término “clase” en autores como Dussel o Kusch.

Es aquí donde, a continuación, podremos ahondar en la perspectiva sobre el término “pueblo” del filósofo de la liberación Osvaldo Ardiles en la década de 1970. La cual tiene, junto a la perspectiva de Gustavo Gutiérrez (1928), siguiendo a Juan Carlos Scannone (1993: 99), desarrolló el término “dialécticamente como las clases, razas, culturas oprimidas”. Lo cual se contrasta con abordajes de corte histórico-cultural (Lucio Gera, Rodolfo Kusch y Scannone) o el metafísico de raigambre levinasiana (Enrique Dussel).

B. CONCEPCIÓN DEL “PUEBLO” Y EL “POPULISMO”

EN LA FILOSOFÍA DE OSVALDO ARDILES

En el primer libro colectivo de estos autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, editado en 1973 por la editorial Bonum, se publicaron documentos con planteamientos pretendidamente “generacionales” y como un “movimiento” (cuestiones ya debatidas por el “sector crítico del populismo”, en categoría ceruttiana), por lo cual no se firmaron con autores individuales (aunque así haya sido). Es el caso de “A manera de manifiesto” (escrito por Enrique Dussel) y los “Puntos de referencia de una generación

filosófica” (escrito por Juan Carlos Scannone)⁵. En ellos se plantea, citando al segundo, que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita en el pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente [... pues] es en el pobre y oprimido (en el “pueblo”, según otra expresión), en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir” (Varios, 1973: 271-272).

Estos elementos podemos encontrarlos en el pensamiento de Osvaldo Ardiles (1942-2010), planteados en sus escritos desde 1971 y particularmente en el caso de su “grupo”, integrado por Enrique Dussel (1934), Juan Carlos Scannone (1931) y Ardiles mismo. Asimismo, agrega Ardiles que “el reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo, Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella. Eso fue un gran mérito del grupo que luego desapareció. Ni Dussel ni Scannone nunca me presionaron para que dejara esto” (Asselborn *et al.*, 2009: 318-319). Por tanto, en apretado resumen, es importante tener en cuenta que *la autoimagen de Ardiles sobre las filosofías de la liberación se basan, en mucho, en una visión autocrítica del “grupo”, aunque reconociendo ya una pluralidad* en estas filosofías como “filosofías para la liberación” que plantearon una serie de “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales que varían desde la hermenéutica y la analéctica hasta la dialéctica y la filosofía de la praxis” (Ardiles, 1975: 10), situándose Ardiles a su vez en la primera tendencia aunque, como veremos, con una autonomía *ad intra* de su agrupación⁶.

Ello sugiere, a su vez, la asunción de las ideas citadas previamente como nociones generales de dicho “grupo” en tanto plasmadas en los escritos “generacionales”. Cabe decir, además, como hemos abordado en otro escrito, que Ardiles concibió a la “filosofía de la liberación” como un filosofar plural metódicamente e incluso puso en cuestión varios de las “tesis de grupo” que compartió con Dussel y Scannone (Ardiles, 1975, 1989a; Lima, 2015). Los analizaremos a continuación, tratando de vincular el enfoque sincrónico con el diacrónico para un abordaje adecuado.

5 Las autorías de los textos las tomo según, en el primer caso, (Fornari, 1980: 142; Solís Bello *et al.*, 2009: 403; Arpini, 2010: 131), y para el segundo caso en (Fornari, 1980: 142).

⁶ *Cfr.* esta visión con la de sus otros compañeros de “grupo”, quienes entendían –y entienden– *unívocamente a las filosofías de la liberación desde una* visión que hemos denominado “homogeneizante”. Al respecto, véase nuestros escritos: “Una autoimagen canónica” y “Una autoimagen de la liberación integral”, apartados de nuestra citada “Filosofías de la liberación: imágenes y proyecciones” (Lima, 2014c: 32-39 y 41-46).

a. “Pueblo”: concepción, roles y abordaje metodológico. La noción de “pueblo”, que ya tenía una marcada pauta como criterio metódico para el filosofar desde la perspectiva de la liberación, expresa para Ardiles al “ser histórico-social” que fuera ocultado en su cultura y racionalidad por parte del imperialismo colonizante a lo largo de la historia del filosofar institucional dominador (Ardiles, 1973: 7-26). Por ello, desde un horizonte cristiano, los “pueblos” implican una novedad ontológica cuyo horizonte de comprensión ha sido ya “proféticamente anunciado por el episcopado latinoamericano en su Segunda Conferencia General de Medellín, en 1968” (Ardiles, 1973: 9, nota 2).

Lo anterior denota, para Ardiles, la necesidad de *situar culturalmente* al filosofar, ya que la filosofía producida institucionalmente fue, evocando la obra de Augusto Salazar Bondy (1968), “transplantada” y ajena a la realidad americana en que se desarrollaría. Esta filosofía, de corte “nordatlántica” moderna y ontológicamente dominadora, precisa de un filosofar superador de dicha expresión a través de su “des-trucción”. Se gesta así, para Ardiles, una “filosofía de la liberación” que debele al “ser histórico-social” de los pueblos latinoamericanos en su novedad ontológica y se autodefina además como un *logos* primigenio y “auténticamente latinoamericano” en esta tarea.

Ello, amén a su des-historización del filosofar de nuestra América (retomada desde las tesis salazarbondianas de 1968), implica para Ardiles a su vez un papel intrínsecamente político del filosofar pues “denota la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973: 11). Pero ¿cómo entonces entender al “pueblo”?

En su artículo titulado “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”, publicado hacia 1975 en el primer número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, definió al “pueblo” como “el conjunto de sectores sociales explotados (condición objetiva) en lucha contra el imperialismo y la dependencia interna y externa (condición objetiva)”, es decir, una “<<alteridad cuestionadora>> y posibilidad real de trascendencia” cuyo proyecto nacional es una *opción tomada por el filósofo* como expresión de una “filosofía de y para, o mejor, *en* la liberación” que sea “reflexión crítica sobre la praxis liberadora de nuestros pueblos” (Ardiles, 1980: 245, 247).

Inclusive, años después en un agudo escrito de 1989 titulado “Polvo de estrellas”, deja claro que el “pueblo” tiene una relación con el término “pobre”: “Al hablar de pobres,

lo hacemos empírico-materialísticamente, esto es, nos referimos a los explotados, estafados, ultrajados, humillados, postergados y oprimidos por el poder y la riqueza de los poderosos poseedores de nuestro solar” (Ardiles, 1989b: 290).

Como vemos, “pueblo” es entendido con un criterio filosófico (como “novedad ontológica” histórico-social), uno político que es además antinómico (como pueblo dependiente/imperialismo dominador) y uno que podríamos ubicar como económico y político-cultural asimilado al término de “pobre”. En ellos se perfila como horizonte político-ontológico un “proyecto Nacional” construido como *opción popular que expresa a la liberación en contra de la dependencia imperialista*.

Es en este segundo sentido que, en tanto “bloque político”, el pueblo adquiere un carácter “propulsor de la conciencia de liberación nacional y social *indisolublemente unidas*” (Ardiles, 1976: 329). Por ello, la liberación es un *proceso* no etapista y *anti-imperialista*⁷. Etapizar el proceso de liberación, como hicieran otras posturas desde las filosofías de la liberación –como un Enrique Dussel (1975: 60-80), por ejemplo–, *implica un “equivoco” al plantear una especificidad nacional incomunicable con otras culturas nacionales, cuyo tercerismo ideológico insulariza la “liberación nacional” y evoca a su vez una ambigüedad* (Ardiles, 1989a: 169-175).

Es decir, una “estrategia popular anti-imperialista” en la que el “bloque histórico” del pueblo luche por la hegemonía en “la democracia participativa y la liberación integral” nacional y social. A su vez, la “intelectualidad nacional-popular” afrontaría esta tarea ideológico-cultural de consolidar tal hegemonía para los sectores populares para una *transvaloración* que materialice “una nueva organización racional de las relaciones sociales de producción y de intercambio” (Ardiles, 1989a: 59, 63-64). Lo que supone a su vez que el filósofo “en la liberación” al asumir la *opción* del proyecto popular, siguiendo a Ardiles, postula una integración “muscular” (entendido para Ardiles, con Fanon) con el pueblo y ejercer así una *militancia*. Ésta “mediaba la crítica en cada situación específica. Se trataba de integrar las prácticas liberadoras, aprovechando todos los espacios disponibles (denuncia del exterior, desarrollo conscientizador en las estructuras políticas del movimiento popular,

7 Siguiendo a Horacio Cerutti (2006: 79-83), en 1975 Osvaldo Ardiles debatió la cuestión de considerar *etapistamente* una liberación nacional distinta de una liberación social, pues para Dussel –como lo muestra, por ejemplo en (Dussel, 1975)– la liberación solo puede ser por etapas, mientras para Ardiles esto es caer necesariamente en un mecanicismo idealista.

en el estudiantado, en organizaciones populares, etc.)” (Ardiles, 1989a: 297). *Lo cual conlleva pensar no sólo “con” el pueblo, sino “desde” el pueblo en contra del imperialismo y la dependencia interna y externa, expresada inclusive culturalmente pues “[s]iempre hubo un universo exterior a la cultura, que comprendía al Enemigo, al Otro, al Extranjero, al Paria, etc. [...] no todo ha sido absorbido por el aparato”* (Ardiles, 1980: 165, 177).

Todo ello sin desdeñar una “analogía de las situaciones de opresión” y de pensamiento progresista existente en otras regiones tanto centrales como periféricas, que son a su vez “fundamentalmente distintas y sólo relativamente semejantes” (Ardiles, 1975: 14). Ante ello, cabe cuestionarnos ¿qué es el imperialismo y cuándo surge para Ardiles?

En un comentario a la obra *Dialéctica de la conciencia americana* del maestro Leopoldo Zea (cuando Ardiles vive ya en pleno exilio mexicano, desde abril de 1976), nos precisa que el imperialismo “constituye una constante estructural en toda su evolución [de la cultura occidental]. Afirmación de lo propio y negación de lo extraño; imposición de sus peculiares decisiones y rechazo de toda autonomía ajena, son otros tantos signos de esa dinámica estructural” (Ardiles, 1976: 327).

Por ello, no parece casual que Ardiles identifique el surgimiento del anti-imperialismo con el nacionalismo anti-oligárquico (que podríamos leer desde la óptica populista) desde la Revolución Mexicana (1910-1921), el APRA peruano, el varguismo y el peronismo. Siendo en Cuba donde “se rompen los esquemas del sistema bipolar de dominación y se abren las posibilidades de realizar una auténtica revolución social en el curso de la lucha por la liberación nacional” (Ardiles, 1976: 327-328). Como se ve, *Ardiles ubica históricamente al anti-imperialismo con el nacionalismo popular anti-oligárquico de principios del siglo XX hasta la Revolución Cubana.*

Metodológicamente, Ardiles establecería la tarea de construir una teoría revolucionaria (posible sólo desde la opción por el pueblo) que elabore: (a) un horizonte de comprensión expresado filosóficamente, (b) una experiencia revolucionaria de masas y (c) una analítica científica fundamentadora de las propuestas de transformación. En tal sentido, des-truir a su vez la modernidad en sus dicotomías como son sujeto/objeto, teoría/praxis e individuo/sociedad (Ardiles, 2005: 891-905)⁸.

⁸ Más adelante, sobre todo en nuestro capítulo “Por una racionalidad dialógico-liberadora”, profundizamos en estos elementos.

De allí la necesaria contribución para las mediaciones histórico-sociales que, en contra de posturas mecanicistas e idealistas, exploren el ámbito estructural de la relación alterativa asentada en el seno del conflicto histórico-social. Las cuales, según profundizaremos en el apartado correspondiente, al ser elaboradas desde un horizonte “dialéctico marxiano”, enfatizan el método dialéctico cuyo “carácter crítico y abierto a la verificación factual” heterodoxo lo distingue de marxismos dogmáticos u ortodoxos (Ardiles, 1980: 133)⁹. Horizonte que, efectuado *situadamente* (en tanto culturalmente arraigado, un filosofar *inculturado en suma*), aborda la relación primera entre las personas localizada en el ámbito de la sensibilidad. Misma que, mirada marcusianamente, es denotada en la mediación de “lo estético” como una instancia crítico-liberadora *primordial* y *nodal* que, desde dicho ámbito estructural denota a su vez el personal como coimplicadas e interrelacionadas entre sí.

Por lo tanto, “Lo estético” mediatiza la sensibilidad que contribuye a la gestación de la *creatividad* de un Yo con un Otro y la Naturaleza (que a su vez lo constituyen), gestadas en un ámbito *ideológico* (de determinado orden social) y *utópico-crítico* cuestionando a su vez la *enajenación* opresora de la praxis social para “liberar la praxis histórica [popular] de su expropiación [de una cultura dominadora o “del temor”] para superar la necesidad” (Ardiles, 1980: 202).

Ahora bien, en el caso de las filosofías de la liberación, particularmente dentro del “grupo” de Ardiles, como se indicó al principio, el “pueblo” implicó (e implica) un sujeto primordial del filosofar. Su expresión filosófica se daría, para el caso de Scannone y de Dussel, desde un horizonte levinasiano (de *Totalidad e infinito*) en tanto “exterioridad” del sistema, y su abordaje más bien epifánico de una “ana-dia-léctica” (en contraposición a la dialéctica hegeliano-marxista), mientras en el caso de Ardiles enfatiza la “alteridad cuestionadora” de Marcuse (en *El hombre unidimensional*) mirada levinasianamente al

9 Ya desde 1969 Ardiles distinguió el pensamiento de Marx (marxiano), del marxismo (entendido como ortodoxo, dogmático y sistémico) (Ardiles, 1969: 209), y al que agrega poco después un “pensamiento dialéctico-marxiano”, como un momento de ruptura interna con el “marxismo”, como hemos visto, que reiteró años después en el 2001 (Asselborn, Cruz, Pacheco, 2009: 315). Necesario es hacer un balance sobre tales categorías ardilesianas en torno a Marx y su influjo político-ideológico para atender al influjo del marxismo en estas filosofías. Respecto de las categorías “ortodoxo”/“heterodoxo”, bien vale indicar que no son homogéneas, aunque se identifican con el “Diamat” (URSS)/disidencia de la URSS. Al respecto, y en relación con nuestra América, puede verse un conciso estudio de ello en (Beigel, 2003: 123-145).

abordar la “exterioridad” como un principio que tiene que *vincularse con* la “totalidad”. Estos elementos, aunados a un antimarxismo, manifiesto y declarado por Dussel y Scannone en distintos escritos (cuestión que, consideramos, no parece asimilable del todo al pensamiento de Ardiles)¹⁰, y que Cerutti (2006) ha resaltado adecuadamente, conllevaron un cierto populismo adscrito al peronismo. Sin embargo, es aquí que se presentan elementos y variaciones importantes en el específico caso de Osvaldo Ardiles que denotan una autonomía dentro de su “grupo”.

Lo que nos lleva a atrevernos a preguntarnos: ¿cómo consideró el mismo Ardiles al populismo y su influjo en las filosofías de la liberación?, ¿hubo o no un populismo –en esos términos– en el caso ardilesiano?

b. El populismo como equivocidad. Recordemos que Ardiles se agrupó con Scannone y Dussel *desde 1972 gracias a la apertura jesuítica*. Cuestión que terminó en 1975, cuando, siguiendo a Ardiles:

la Iglesia argentina se metieron con las peores secciones del peronismo y, de hecho, le hicieron juego a la Triple A [(Alianza Anticomunista Argentina)] [...] La apertura se cerró porque era insuficiente, había que rezar más [–en el caso de Scannone y su planteamiento de la Inculturación]; el otro [–Dussel–] se hizo marxista. [...] La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos [...] en el peor sentido de la palabra mito como que no permite pensar nada y sí canalizar emociones que la historia no te permite satisfacer (Asselborn *et al.*, 2009: 322-323).

Por lo que, brevemente dicho, para Ardiles las filosofías de la liberación *eran entendidas con las pautas del “grupo” (plasmadas en los documentos “de generación”) y las mismas terminaron en 1975 por una situación política populista*, entendiéndolo por ello Ardiles un sentido mistificador, litúrgico y mítico en sus sentidos negativos para un “colonial-fascismo”¹¹. Situación que analizó y explicó en una ponencia presentada en 1976

10 Para el caso de Dussel y Scannone, puede leerse, por ejemplo, sus escritos de la revista *Stromata* en el número doble 1 y 2 de 1972 en (Dussel, 1972: 53-89; Scannone, 1972: 107-150). En el caso de Ardiles no es posible ubicarlo sin más como anti-marxista. Incluso el mismo Dussel ha reconocido que es quien más lo cultivó dentro de estas filosofías (Dussel, 1983: 93).

11 Cabe considerar en este punto, sin embargo, el planteamiento de Carlos Vilas cuando apunta la asimilación de populismo y fascismo por parte de los partidos comunistas latinoamericanos, asimilación discutible porque: “el fascismo es considerado, ante todo, un proyecto del gran capital monopolista en

en Puebla (México) con un sentido crítico y autocrítico denotado en lo que interpretaba como sus opciones políticas: “Filosofía: populismo o liberación” (Ardiles, 1987: 4; 1989a: 155-175).

Cabe indicar, para poder entender más cabalmente el texto, que Ardiles en ese momento estaba iniciando recién su exilio en México, el cual se motivó por una purga ideológica de “comunistas antipatriotas” de las universidades argentinas conocida como la “misión Ivanissevich”, en honor a su operador, durante el gobierno peronista rechazado de Isabel Martínez hacia 1975.

La ponencia desarrolla cinco puntos esenciales que, desarrollados como ambigüedades, se denotaron como “equivocos fundamentales [...] por la práctica política contradictoria en que se hallan inscritos” (Ardiles, 1989a: 162). Vale la pena recordarlas sucintamente¹²:

1. Analizaron la realidad con las categorías hegeliano-levinasianas de “totalidad-exterioridad”, que al ser abordadas de forma separada no permitió ver ese proceso como histórico sino mecánicamente desde una “ana-dia-léctica” políticamente “reaccionaria” y derivó en una “<<profética>> exhortación dirigida a la Totalidad para que se niegue a sí misma y se abra al Otro exterior que está allí afuera, esperando” (Ardiles, 1989a: 164).

Sin embargo, cabe destacar que la “exterioridad” en Ardiles no implica –como en Dussel o Scannone– un “más allá de” la totalidad “nord-atlántica, sino un “debajo de”, “ocultada” o “develada” y “alimentadora” por y para tal “totalidad” parmenídea.

La exterioridad histórica del oprimido no se encuentra radicalmente fuera de la totalidad dominadora; sino en parte dentro y en parte fuera de ella. Es tanto un

sociedades de desarrollo capitalista tardío, en alianza con las masas pequeño-burguesas urbanas. En el populismo debe señalarse en cambio que, en primer lugar, el gran capital nacional y extranjero figuró en el terreno de la oposición y fue sistemáticamente denunciado como el enemigo. Buena parte de las políticas populistas estuvieron orientadas a controlarlo y a convertir algunos de sus activos en propiedad pública. Segundo, las masas que aceptaron la propuesta populista fueron, ante todo, masas trabajadoras [...] se trató de obreros, mucho más que de pequeño burgueses” (Vilas, 1994: 47).

12 Ver el escrito de Osvaldo Ardiles “Filosofía: populismo o liberación” en (Ardiles, 1989a: 155-175), así como nuestro análisis de dicho escrito en el apartado “Autoimagen autocrítica de Osvaldo Ardiles” en el capítulo “<<Filosofía de la liberación>>: autoimagen y vocación autocrítica” de la segunda parte de esta obra.

momento interno, como una instancia trascendente. Por ello puede operar dialécticamente puntos de ruptura que afecten simultáneamente la situación de ambas. [...] Con ello, pretendemos no renunciar a los valores innegables que aporta la categoría de totalidad a la comprensión de los procesos socio-estructurales (Ardiles, 1989a: 172).

2. Se definió una “nueva racionalidad” distinta a la producida en la región que derivó en dos caminos: uno que revaloró hermenéuticamente los símbolos, contenidos de una “sana ambigüedad” en sus significaciones, para recuperar un logos implícito en la sabiduría y conocimientos ancestrales populares; y otro que decantó en un dualismo inconexo de mito-razón que des-hecha toda “racionalidad nordatlántica” donde “[s]e privilegió aquellas experiencias expresadas místicamente a través de símbolos de unidad y reconciliación; despreciándose, consecuentemente, los de lucha y conflicto” (Ardiles, 1989a: 166)¹³.
3. El etapismo ya indicado líneas arriba para analizar el proceso de liberación que sería, desde esta óptica, *necesariamente* nacional primero y social después. Con ello se asigna un carácter telúrico a dicha nación que comparten “implacables medidas fascistas” que redefinen la tesis de la incomunicabilidad de las culturas (una autóctonamente “americana” frente a la “nord-atlántica”) y exaltan una folclórica “ideología de la pobreza”.
4. La asunción del término “pueblo”, *ambiguo en su seno*, como *noción fascistizada* que la vacía de todo contenido social y lo transformaba en un principio mágico-voluntarista (más exactamente “numinoso”) destinada a ser “expresada por la empatía isomórfica de un Conductor” hasta nutrir un populismo; por el otro, un *mecanicismo “clasista”* que concibió esta noción como una coalición de grupos sociales carente de auténtica cohesión política y con divergentes intereses postergados. Además, con dicho término, en opinión de Ardiles, se pretendió superar las categorías de la analítica social, des-historizar la memoria popular con

13 Aquí es menester referir a las críticas elaboradas desde lo que Cerutti ubicó como el “sector crítico del populismo” (Cerutti, 2006) por José Severino Croatto titulado “Cultura popular y proyecto histórico” (Croatto, 1976: 367-378) (agradezco a mi profesor Horacio Cerutti la obtención de este valioso material). Además, mucho se ha avanzado en la cuestión. De fundamental importancia es la obra del pensador Lluís Duch titulada *Mito, interpretación y cultura* donde se aborda esta importante cuestión y desarrolla su propuesta de una “logomítica” (Duch, 2002).

telurismos arcaicantes, denunciar un carácter pretendidamente difuso de teorías *externas* a las de la nación propia por presuntamente no poder dar cuenta de la situación concreta vivida.

Por tanto, el “populismo” para Ardiles:

1. se distingue de movimientos nacional-populares anti-imperialistas (gestados a principios del siglo XX y expresado más recientemente –para su tiempo– con la Revolución Cubana).
2. desde un colonial-fascismo asociado al imperialismo al cumplir una dominación interna
3. que, en el caso específico de la Argentina desde 1975, asoció la liturgia, el misticismo y los mitos en su sentido negativo de los términos como elementos disociadores de toda lucha de clases
4. genera una “cultura del temor” (Ardiles, 1980: 189-203) que reifica la vida y enajena la creatividad humana
5. Insulariza la cuestión nacional, hasta aislarla del proceso mundial de opresión y liberación.

Por lo anterior, el populismo puede canonizar las estructuras populares fácticas y vigentes con sus correspondientes mitos y creencias acríticamente asumidos “sobre todo por obra de dictaduras que discriminan, persiguen y marginan periódicamente a los disidentes (cfr. [en la historia argentina] golpe de 1955, de 1966, [retorno de Perón en 1973 y planteamiento de “descabezar la organización popular”], “misión Ivanissevich”, golpe de 1976) (Ardiles, 1989a: 43, 45). Esto implica, siguiendo a Ardiles, un flaco servicio a la liberación y es manifestada en el deslumbramiento ante la llamada “religiosidad popular” que “reivindicó una imagen de pueblo piadoso y telúrico, hostil a toda forma de lucha. No es éste precisamente el sujeto del proyecto nacional que pugna por la constitución del poder con control popular en la política, la economía y la cultura” (Ardiles, 1989a: 175).

Es así que, para Ardiles, las filosofías de la liberación que mantuvieron tales discursos decantaron en este equívoco común de populismo, entendido como “ideología burguesa”. Igualmente, Ardiles afirmaría su trabajo como crítico de otras ideologías

burguesas que ubica como la tradicionalista-hispanista, la conservadora y neoconservadora, la modernizante y la oportunista y posibilista (Ardiles, 1989b: 288).

En este punto, finalmente, es interesante resaltar una posible coincidencia con el enfoque de Horacio Cerutti Guldberg, quien indica que el peronismo operó como una “opción” para las versiones populistas “analécticas” (que es el “grupo” de Ardiles, Scannone y Dussel) “en la medida en que el mismo les permite cierto margen de movimientos a través del fomento de la religiosidad <<popular>>” al concretizar una cierta historia salvífica como opción político-cultural (Cerutti, 2006: 345). Esto, amén a los puntos ya reseñados de Ardiles que coinciden sustancialmente también con los de Cerutti (2008: 33), aportan elementos en cuanto al peronismo y el populismo que es imprescindible analizar con las consideraciones que en sus últimos años dejó plasmadas Ardiles en una entrevista y en varios escritos desde el 2001 (Asselborn *et al.*, 2009: 307-328; Ardiles, 2002a, 2002b, 2002c, 2006).

Por ello, ante el contexto de crisis aunado al del populismo, consideramos tanto imprescindible como necesario un trabajo crítico y autocrítico como el que elaboraran Ardiles o Cerutti para dimensionar políticamente a las filosofías de la liberación. Podríamos de este modo terminar con estas palabras del propio Ardiles:

Inmergirse de esta manera en la crisis no es claudicar ante lo abominable, sino otro modo de resistirlo y controlarlo. Responder a la crisis con una palabra nueva, diáfana, veraz, inequívoca, es mantener la vigilia de la consciencia atisbando alerta el horizonte de la utopía que enmarcó nuestro itinerario, y que ahora, como antes, se deja enunciar y anunciar como **liberación** (Ardiles, 1989a: 48).

C. HACIA UN PROYECTO DE LIBERACIÓN NACIONAL Y POPULAR

Podemos ver entonces que para Ardiles, las nociones de “pueblo” y de “populismo”, si bien están relacionadas por un sujeto colectivo al que hacen referencia, son diametralmente contrapuestas y el imperialismo es uno de sus elementos disociadores principales: así, el pueblo mantiene una postura y sentido crítico y totalmente contrapuesto a el en tanto que dominadora y desigual humana y vitalmente, mientras el populismo tiene como característica nodal su anclaje e inmersión en tal postura política y social por parte de una aristocracia. De allí que la cuestión popular conlleva para la intelectualidad a la opción por

un proyecto histórico, cultural y político de dominación o de liberación.

Esta última opción, la de “liberación”, es –recordemos nuevamente– una noción producida como “opción por los pobres”. Lo cual no remite in-mediatamente sino mediatamente al influjo recepcionado de estas filosofías de la liberación por parte de consideraciones teológicas, como han planteado algunos filósofos argentinos, propias del Concilio Vaticano II (y las posteriores teologías de la liberación), así como también pedagógicas, políticas, sociológicas y económicas (en tanto pedagogía del oprimido o las distintas pautas de las teorías de la dependencia). Sólo así es que se puede entender el planteamiento de la liberación en tanto opción, contrapuesta a su vez a la de dominación dependiente.

Entendida así la “opción”, ésta tiene dos electores: el “pueblo” y el intelectual; y un mismo proyecto existencial, posible sólo en el horizonte de la liberación: el Nacional. Empero, ambos sujetos tienen orígenes distintos, pues el intelectual –siguiendo Ardiles a la clasificación gramsciana (Ardiles, 1989b: 410-414)– no proviene del pueblo, de allí su conflictiva interrelación e integración.

En este punto, para Ardiles no hay duda que “el pueblo” tiene un proyecto nacional ejercido desde su “voluntad de vida” y que implica una *opción de liberación*. Lo que a su vez supone, como veremos en el siguiente apartado, elementos político-culturales propios que son distinguidos por Ardiles como una “cultura popular”.

Por ende, *el pueblo no tiene duda de su “opción” política por un proyecto de liberación en tanto que éste implica la dignidad y vida misma de los pueblos y su mundo social y ecológico. El principal problema para nuestro filósofo está en los intelectuales y una “opción por los pobres”, pues mientras estos no estén integrados con (y no sólo “al”) el pueblo en tanto “bloque histórico” (en el sentido gramsciano del término), no podrá existir ninguna “posibilidad real” de existencia del proceso de liberación nacional-popular.*

¿Qué implica entonces para los intelectuales optar por un proyecto de liberación o de dominación, según Ardiles? Partimos de la siguiente afirmación que hace el propio Ardiles, a modo de constatación: “las masas [o el pueblo] y la razón imperial no forman sistema. La distancia entre ambos es insalvable y no existe ningún término medio entre ellos. Su diferencia es la que media entre un proyecto y otro. Ante estos no se puede sino

optar” (Ardiles, 1975b: 11). Por ello, si los intelectuales optan por un proyecto de dominación, entonces hay implícita una opción “antipopular” o entendida como *populista* en tanto pro imperialista y pro oligárquica y cipaya. Pero si, en cambio se opta por el proyecto de liberación, ésta es parte, en cierto modo, intrínseca de un filosofar crítico y autocrítico de su situación en tanto denotado como un producto social construido y ejercido desde la región de nuestra América (cuya historicidad filosófica basa Ardiles, en puntos sustanciales, en la interpretación salazarbondiana de 1968). Se trata de una opción pluralmente ejercida por métodos distintos de filosofías de y para la liberación popular desde un Proyecto Nacional político-cultural. Es una opción por la liberación en tanto “opción por los pobres” *que a su vez implica esta pluralidad de posiciones y “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales” distintos dentro de las llamadas “filosofías de la liberación”*.

Ahora bien, todo ello nos lleva a preguntar el centro del problema en este apartado: ¿lo anterior permitiría afirmar el discurso ardilesiano como populista (ya en el sentido ceruttiano o ya en el ardilesiano mismo del término)? Sin pretender caer en un falaz argumento que se suele usar al querer reducir el populismo al sólo empleo del término “pueblo”, consideramos importante cuestionarnos esto, dada la trascendencia no sólo discursiva sino política de los términos.

Podemos afirmar que *para el discurso filosófico de Osvaldo Ardiles encontramos – al menos– difícil una ubicación como populista en los términos planteados por Cerutti, si bien es innegable que comparte elementos con filósofos de su “grupo” que este autor consideró en su estudio como populistas “analécticos”. Elementos como la des-historización de la filosofía latinoamericana y el consecuente “originalismo” de su filosofar para nuestra América o la opción asumida sin más en la elección de la “opción por los pobres”, son ejemplos de ello. Mientras, en los términos del propio Ardiles, es innegable que haya sido populista, pues esta posición lo llevaría implícitamente a alejarse del pueblo mismo, cuestión que siempre mantuvo en todos sus escritos.*

Podríamos caracterizar al filosofar ardilesiano, por eso mismo, como *militante popular anti-colonial* (y, por eso mismo, *anti-populista*) –no “decolonial” como otros autores lo examinan (Solís *et al.*, 2009)– que, desde una “cultura de izquierda” en

Argentina podríamos ubicar como nacional-popular (Altamirano, 2013)¹⁴, reflexionó situando al “pueblo” en el seno del conflicto y es abordado de forma mediata para un proyecto de liberación a niveles social, política, económica y cultural. Así como también su perspectiva crítica con el caudillismo en nuestra América, inclusive en el caso peronista, sobre todo después de su exilio en 1976 (que, no obstante, consideramos como tema aún pendiente y abierto).

Así, su opción popular lo llevó a plantearla como una filosofía *en y para* la liberación en torno a un proyecto nacional popular (frente al considerado como nacional oligárquico o burgués) en el cual el filósofo, al *militar con el pueblo* “muscularmente” (como expresa Fanon¹⁵), puede pugnar críticamente para una lucha por la hegemonía (en términos gramscianos) de una “democracia participativa y la liberación integral” (Ardiles, 1989a: 59).

Asimismo, es notorio que, en el caso argentino, el peronismo es ubicado como populismo por Cerutti (los distintos peronismos, desde la década de 1940 y 1950, hasta los de la década de 1970) (Cerutti, 1994, 2006); mientras que Ardiles se refiere al peronismo particularmente de la década de 1940 (el primero) y el de 1973 (seguramente el de

14 Carlos Altamirano apunta una disyuntiva dentro de las izquierdas ante el “hecho peronista” de 1946, que bien pudiera leerse para el momento en que Ardiles escribe en Argentina, sin por ello pretender esquematizar o aherrojar la elección de Ardiles en ese tiempo: para el historiador argentino, las representaciones del peronismo atravesaban así una disyuntiva “o se apostaba a la desperonización más o menos próxima de las masas o había que unirse al peronismo, donde estaban las masas”, así para la primera postura, donde se ubicaban socialistas y comunistas, “el peronismo debía verse como un hecho circunstancial; para quienes harían la segunda apuesta [–los trotskistas por un lado, leninistas por otro–], el hecho peronista era (o debía ser interpretado como) una etapa de la revolución nacional que llevaba al socialismo” (Altamirano, 2013: 33).

Para Gustavo Morello no hay duda: “El pueblo era peronista, y si había que estar con el pueblo, había que ser peronista” (Morello, 2003: 111).

No obstante que Ardiles muy probablemente no hubiera pugnado en ese tiempo por un socialismo como tal (entendido tanto en sentido soviético como en sentido “nacional”), queremos explicar con estas citas de Altamirano y de Morello que Osvaldo Ardiles, pudiendo no haber sido peronista (al menos en sus escritos así queda constatado), su “opción por el pueblo” podría leerse como peronista en tanto que fue durante el primer peronismo (de 1946 a 1955) que se integró a estos sectores más discriminados, los “cabecitas negras” quienes, siguiendo a Neiburg (1998: 129-130, n. 35) y Altamirano (2013: 112, 119), eran ubicados como los excluidos y, junto a los trabajadores, la base social del peronismo. A este respecto, Ardiles afirmaba en 1973 que “en Argentina, por ejemplo, se dio el caso de la existencia de <<conservadores liberales>> y <<conservadores tradicionales e hispanistas>>; su común denominador era su asco ontológico a la negrada” (Ardiles, 1973: 17).

15 La cita es de su obra *Los condenados de la tierra* de 1961 que indica: “Pero para asegurar la esperanza, para darle densidad, hay que participar en la acción, comprometerse en cuerpo y alma en la lucha nacional. Puede hablarse de todo, pero cuando se decide hablar de esa cosa única en la vida de un hombre que representa el hecho de abrir el horizonte, de llevar la luz a la propia tierra, de levantarse a sí mismo y a su pueblo, entonces hay que colaborar muscularmente” (Fanon, 2003: 213).

Cámpora) trata de un movimiento popular anti-oligárquico y anti-imperial que presenta este sentido popular del término y se distingue de los populismos pro imperiales y dictatoriales (Ardiles, 1989a: 17-48).

Por ello, la cuestión queda abierta entonces: *así como se puede hablar de distintas formas de producción de las “filosofías de la liberación”, así mismo es posible distinguir distintos peronismos. Los cuales pudieran caracterizarse, según ciertos momentos históricos, desde una connotación “populista” (en términos ceruttianos o ardilesianos) – como en el de 1975 con Estela Martínez y López Rega, o el de Menem a fines del siglo XX–, o también desde una “popular”, como en el sentido ardilesiano para el primero (de 1946 a 1955) y que dio cabida a una “cultura de izquierda”, como la llama Carlos Altamirano (2013).*

La cuestión es qué tipo de peronismo está latente, en los casos que así sea, en cada filósofo o línea filosófica de la liberación para una mejor comprensión del proceso de gestación de estas filosofías de la liberación. De otro modo, difícil sería entender, como hemos visto, por qué es que Ardiles dejó escritos donde sugiere tener un visto bueno por el peronismo de corte popular (el de 1946 a 1955), pero no por el peronismo de corte populista (como el de 1975, por ejemplo). Lo que no implica que haya sido militante peronista o pro peronista. Se impone un necesario –y seguramente fecundo– trabajo sobre el populismo en relación con la producción filosófica desde nuestra América y en este específico caso argentino, de las filosofías de la liberación (como esperamos haber planteado para el caso del filósofo Osvaldo Ardiles).

Creemos dejar así abierta una sugerente línea de investigación en torno a la filosofía y su relación con el populismo como expresión política relacionada con el quehacer reflexivo en nuestra América que, reiteramos, no implica asociar su relación *directa* para la construcción de “discursos de identidad” –como hace Castro-Gómez (2011: 65-92). No obstante, tocará a futuras investigaciones retomar estos elementos, máxime en uno de los autores ineludibles de las filosofías de la liberación como lo es Osvaldo Ardiles en relación con otros aportes de la región.

CAPÍTULO 4.

UNA HERMENÉUTICA DE LA CULTURA POPULAR EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN

Si nos hemos inclinado hacia un existir estrechamente vinculado a la lucha cultural, ha sido, sobre todo, por entenderla como formación constante e incesante de *lo humano, irrenunciablemente humano*. [...] Para algunos (nosotros), el frente cultural forma parte orgánica de la lucha por una existencia digna de lo humano. Es nuestro deber no desertar esa trinchera. OSVALDO ARDILES, “Polvo de estrellas” en *Vigilia y utopía* (1989b: 279).

Hemos visto que para Ardiles el pueblo es un sujeto colectivo de sectores explotados que, en tanto novedad ontológica, tiene una “voluntad de vida” como propulsor de un proyecto nacional y que, en tanto categoría política, se expresa en su dimensión anti-imperial y en contra de toda dependencia interna y externa (o central/periférica). Por ende, su carácter proyectivo es a su vez expresión de una *opción vital de liberación* que determina una cierta cultura entendida como “cultura popular” comprendida como una forma de reproducción material de la vida.

A continuación profundizaremos en esta última dimensión, la cultural, para abordar el principio de realidad estructural y cultural que, siguiendo a Ardiles, ha pervivido en nuestra América y en el que el pueblo ha desarrollado su vida como expresión de un proyecto concreto de liberación en donde los intelectuales tienen una tarea fundamental al integrarse en dicho proyecto. Y es que la cultura popular representa, para Ardiles como para otros filósofos de la liberación desde esos años (primer quinquenio de 1970), el ámbito quizá más trascendente para la concreción del proyecto de liberación. Sin embargo, es Ardiles quien enfoca el problema desde un abordaje dialéctico-hermenéutico y para una dignidad eminentemente humana, según reza el epígrafe citado.

Para ello, será necesario remitirnos a (A) La concepción hermenéutica de la cultura, que nos permitirá evaluarla como proceso de (B) Antropologizar la naturaleza, (C) concretada en nuestra América bajo el signo de la dependencia y el imperialismo, dimensionadas (D) Para un proyecto popular de liberación cultural que nos permita

dimensionar (E) El papel de la intelectualidad para un proyecto cultural de liberación popular.

Para ello nos serviremos de los textos donde problematiza y desarrolla la dimensión cultural en su filosofar y, principalmente, de la lectura de las dos ediciones del artículo “Ethos, cultura y liberación”, que resulta de principal consideración para los objetivos planteados. Este estudio fue publicado primero en 1975 en el libro colectivo de los filósofos de la liberación, *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975a: 9-32) –del cual, además y según Horacio Cerutti (2006: 327¹), Ardiles fue coeditor junto a Mario Casalla; después tuvo una considerable reedición y ampliación por el propio Ardiles en la segunda edición de su libro *Vigilia y utopía* (1989a: 349-414).

A. “MUNDIFICAR EL COSMOS”: UNA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE LA CULTURA

Oswaldo Ardiles es quien, como hemos visto, ha desarrollado su filosofar con un carácter autocrítico y proyección popular anticolonial de izquierda. Uno de los tópicos que más reflexionó, conjuntamente tanto con sus compañeros de “grupo” en el que él mismo se inscribe (Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone) como con otros y otras integrantes de la llamada “filosofía de la liberación”, ha sido el del sujeto popular como sujeto del filosofar. Su cultura representa, para estos autores, no sólo una forma de su “mundo de la vida”, sino también, por decirlo de algún modo, el lugar privilegiado desde el cual se opera como punto de partida para un filosofar netamente liberador.

1 Cerutti en este punto da cuenta de la situación en que se gestó la obra al caracterizar lo que llama “el sector crítico del populismo” (donde él mismo estaría) del siguiente modo: “Sin llegar, muchas veces, a proponer, o mejor, a desarrollar una alternativa suficientemente positiva y representativa. A esto colaboró, sin duda, **la censura de publicaciones y la represión académica a que se vio sometido el „grupo salteño“**. [...] Otro caso fue un libro conjunto sobre la cultura popular en el que se marginó de participar a muchos que podrían haberlo hecho y se impidió la publicación del artículo de Severino Croatto, quien había sido invitado a hacerlo. El libro en cuestión fue editado por García Cambeiro bajo el título *Cultura popular y filosofía de la liberación*. **Cabe responsabilizar de esta omisión a los que fueron coordinadores del volumen, Oswaldo Ardiles y Mario Casalla, respectivamente. En fin, estas y otras actitudes que no vale la pena mencionar, llevaron a tensas relaciones y finalmente a la ruptura entre el sector populista y el „grupo salteño“**”. Cursivas en el original, negritas nuestras.

Cabe indicar que Cerutti no nos indica cuál sea el artículo por él referido de Severino Croatto pero, inferimos por su contenido y temática, puede ser el de “Cultura popular y proyecto histórico” que fuera publicado en el número 3 de los *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* de 1976 (Croatto, 1976). Artículo donde, por cierto, hay una serie de críticas interesantes a posiciones *ad intra* de las filosofías de la liberación como lo es la de Rodolfo Kusch. Para ello, puede leerse, además del citado estudio de Croatto, el de Kusch titulado “Dos reflexiones sobre la cultura” del citado libro *Cultura popular y filosofía de la liberación* (Kusch, en Varios, 1975a: 203-219).

De allí la importancia que reviste la dimensión metódica y metodológica del filosofar. El camino, no cabe duda para el filósofo, es una “hermenéutica de la cultura” que, desde un “ejercicio de la sospecha” (vía Ricoeur), permita abordar dicha “cultura popular” en el seno de un “conflicto cultural” existente a partir de los símbolos como “estructuras intencionales de doble sentido” (Ardiles, 1975a: 29).

Lo anterior supone ya una concepción del filosofar que Ardiles reivindica como una actividad académica que es histórica, entendida como “saber del todo” (Ardiles, 1969). De un “todo” que supera la fragmentación disciplinaria para avanzar así en “la determinación de las articulaciones concretas estructurantes de dicha totalidad” (Ardiles, 1989b: 351) y dar cuenta, con ello, del *lugar de enunciación* de la crítica teórico-salvífica de la liberación humana. Ello reviste dos objetivos: filosóficamente, generar un necesario diálogo entre filosofías y, políticamente, construir una crítica de la realidad colonizada de nuestra América que permita la proyección de una cultura popular como campo de lucha y resistencia para una liberación regional.

Es por ello que la *temporalidad* y la *espacialidad* son dimensiones fundamentales que expresan la historicidad del filosofar en un mundo determinado y cuya hambre de verdad humana se presenta en la *realidad (actual o posible)*. Tal temporalidad es leída por Ardiles desde el lente fenomenológico existencialista como un “ser sido” (pasado) que “está siendo” (presente) desde su “ser adviniente” percibido como poder-ser (futuro). Por lo que “la verdad de la temporalidad no consiste en el “estar”, sino en la re-generación que nos alerta sobre nuestro ser que todavía no es” (Ardiles, 1989b: 354).

En este sentido, se trata así de una filosofía que expresa esta hambre como una “búsqueda amorosa y agónica, constante y anhelante” de la verdad y la realidad (1989b: 352). La expresa como respuesta intelectual un *logos* de tal realidad, que puede hacerse apropiada o falseadamente, pero siempre *desde la realidad misma*. Como *logos* falseado, expresa una totalidad que sacraliza el presente y lo reifica al fetichizarlo del pasado y el futuro, admonizando el Poder como dominación (totalidad totalizada); como *logos* apropiado, expresa una totalidad que parte de un presente anclado a un pasado y constitutivo en su seno de una posibilidad futura *vital y humanamente digna de resistencia liberadora* (totalidad abierta y en movimiento). Analicemos esto brevemente, pues nos permitirá evaluar a la cultura como dimensión concreta de dicha realidad.

Si la filosofía parte de la realidad en un “mundo” determinados, los cuales son a su vez acaecidos en la “verdadera temporalidad” de un “presente grávido de novedad” (Ardiles, 1989b: 355), ésta precisa de una expresión metafísica que configure una crítica a la ontología parmenídea y proyecte una liberación del pueblo en tanto que sujeto oprimido y dominado colonialmente. Tal expresión metafísica da cuenta de una “exterioridad”, entendida en el sentido levinasiano del término como una “exterioridad” *dis-tinta* de la totalidad parmenídea, pero releída en su “dis-tinción” por Ardiles no como un “más allá” de tal totalidad, sino como expresión de una realidad que (entendida con Zubiri) está más allá de lo dado (“totalidad totalizada”) y que “es invisible para el *logos* de la dominación” (Ardiles, 1989b: 358-359).

Por ello, si la realidad es leída desde la postura totalizada, ontológica (parmenídea), ésta será entendida afirmando la única existencia de un tiempo presente en el ser sistémico; en cambio, desde la postura abierta y en movimiento, metafísica, la realidad trasciende toda presencia y manifestación del ser (que es un momento de lo real, según Zubiri) y toda lógica y lenguaje de los hechos (Marcuse). Por ello, para Ardiles “la onto-logía [entendida como estudio del ser] no puede seguir siendo considerada como instancia teóricamente dictaminadora y fundamentadora de lo real. [...] Lo real habla el lenguaje de la negación [dialéctica]” (Ardiles, 1989b: 362-363).

Siguiendo esta última consideración, el acceso a la realidad es diverso y el enfoque es dialéctico, siguiendo al filósofo argentino. Ya in-mediatemente, en contacto con los fenómenos cotidianos en relación práctico-utilitaria y donde, citando Ardiles a Karel Kosik, “la realidad se presenta como un mundo de medios, fines e instrumentos” (Ardiles, 1989b: 364); ya mediatamente, lo que implica conocer la “estructura interna” y “legalidades articulantes” de tales fenómenos, su *esencia*, apoyado en el *concepto* (definidos desde la filosofía y la ciencia *dialécticas*) implicado en un proceso simultáneamente entitativo y ontogenético (Ardiles, 1989b: 366). Por lo que, si “el fenómeno es real, no mera apariencia”:

La realidad es fenómeno y esencia, así como su relación compleja y mediada. La realidad es el proceso de vinculación e interacción entre ambos. Hay una realidad aparential y una realidad esencial, entitativamente interdependientes. La crítica dialéctica se encarga de disolver las cristalizaciones de lo real, que se presentan como oposiciones rígidamente, y de establecer las condiciones

procesuales de su movimiento temporeizante” (Ardiles, 1989b: 364).

Es desde esta crítica dialéctica que Ardiles efectúa una lectura de la realidad como totalidad abierta y en movimiento temporeizante, donde se vinculan estructuralmente la totalidad y la exterioridad en un mundo nuestroamericano de reificada existencia. Por ello, se trata de una exterioridad que condensa una “alteridad cuestionadora” (según expresión de Marcuse) y popular en tanto oprimida y ocultada, cuya irrupción des-totalizaría a dicha “totalidad totalizada”. Ardiles afirma así la necesaria vinculación de la “exterioridad” con la “totalidad”, lo que implica a su vez la ruptura con toda colonización que sujeta y concibe al pueblo mistificado (en un sentido populista del término) y cosifica a su vez sus manifestaciones culturales. Colonización cultural que, como define Terry Eagleton, “significa que otras cultura sólo saben de sí mismas, mientras que nosotros [en tanto pueblo, productor de dicha cultura popular] sabemos de ellas” (Eagleton, 1997: 75). Por lo que esta exterioridad se concretiza como una cultura propia producida histórica y racionalmente y que puede concebirse como una “cultura popular” resistente al colonialismo, quien concibe tal cultura como “irracional” (dicotomizando esta producción cultural). Pero, convenimos con Ardiles,

[I]a dicotomía abstracta y rígida entre <<racional>>-irracional, que regala lo primero al *logos* y deja la las emociones lo segundo, es a todas luces insuficiente. La verdadera oposición dialéctica es la que se da entre dos concepciones antagónicas de lo racional. [...] Hay, incluso, diversos niveles de racionalidad. [...] Por lo que [d]enunciamos un uso perverso de la razón y advertimos sobre su estructura dialéctica (Ardiles, 1989b: 360)².

De este modo, si la realidad concibe al ser como un sistema momentáneo de ella, el “mundo”, entendido por Ardiles con Xavier Zubiri (1898-1983), puede definirse a su vez como un sistema de todas las cosas reales que se manifiesta como tal sólo en el hombre, quien es el único capaz de comprender las cosas como reales y respectivas (la vinculación intrínseca de las cosas con otras) (Ardiles, 1989b: 367-369). En tal sentido, el “mundo” se diferencia del “cosmos” (de nuevo, siguiendo Ardiles a Zubiri), pues este último denota una estructuración distinta donde las cosas tienen su unidad por lo que poseen como contenido,

2 Cursivas nuestras.

en función de su entidad específica; mientras el primero, el “mundo”, es además una totalidad compleja, pues “[l]o real se actualiza en el mundo como el ser. Es en el mundo donde se llega a ser” (Ardiles, 1989b: 369).

No obstante, el ser humano es “simultáneamente cósmico y social” puesto que puede relacionarse con la naturaleza (un medio sin estructura rígida de antemano) y con la alteridad de los otros hombres y mujeres. Ambos elementos le permiten construir su apertura al mundo y “la flexibilidad de su organización pulsional”, pues son caracteres *estructurales del hombre*. “Pero es la cultura socialmente producida, la encargada de dar <<forma específica>> a los distintos tipos de humanidad en la historia” (Ardiles, 1989b: 388).

En tal sentido, el mundo es un “mundo-de-la-vida” (según expresión de Husserl), construido a partir de la praxis histórico-social se presenta inductivamente en la cotidianidad y así entendida es unitaria y relacionada con una teoría que valida sus resultados para tal mundo-de-la-vida. Así, se presenta una “relación-distinción paradójica entre teoría y mundo-de-la-vida” o entre el mundo lógico objetivo y el mundo de la vida cotidiana que se concreta con lo que ya destacaban Marx y Engels, esto es la división sectorial del trabajo entre el material y el espiritual. Con ellos, el mundo es a su vez *el* producto de la praxis y los medios de la vida la “estructura ósea del mundo-de-la-vida [...] Así se perfila la **autoctonía** del hombre en el mundo, es decir, su *ethos*. [...] Es el hábito la disposición con la que tenemos que habérmolas con las circunstancias” (Ardiles, 1989b: 381-382)³:

El hombre social produce y consume en la historia, la cual es, también, productora y producida, consumidora y consumida, por aquél. La historia se produce mundificando el cosmos (en la terminología zubiriana). En esto consiste el vínculo profundo entre historia, política y cultura. Los tres momentos, a su vez, son estructurales en la praxis constitutiva del mundo; el cual, visto como horizonte que dota en cada caso de sentido al existir humanizante, el *el* producto del hombre social en el tiempo (Ardiles, 1989b: 386).

3 Negritas en el original.

Con lo que se deduce que si la praxis histórico-social es el medio de construcción del hombre mismo y de su mundo, donde se constituye a la vez el *ethos* como autoctonía humana, pudiendo así distinguirse un “*espacio material-cultural*” que se desenvuelve en un antagonismo de la *praxis situada socialmente, ya en sentido fetichizado* (en el seno de una estructura social de explotación y dominación imperante), *ya en sentido liberador* (disolvedora de la reificación y destructora de la enajenación) (Ardiles, 1989b: 373-375).

La primera se expresa ya como un populismo sacralizador de la “espontánea” necesidad del “hombre simple y laborioso” y conocimiento práctico-utilitario empírico y recubridor de la “textura” de dicho mundo, ya como consideración adialéctica de la relación entre práctica teórica y práctica social para caer en un teorismo de la praxis (praxis fetichizada, como acceso *in-mediatum* o “*natural*” a la realidad de modos populista o teoricista).

La segunda, la *praxis liberadora*, en tanto *tarea y labor cultural* produce y construye una actitud *militante* (no sólo “*con*”, sino “*desde*”) *el pueblo*, pues “desmonta los mecanismos de la opresión, desarticula la explotación, acaba con la concepción patronal-contable del ser, supera la enajenación y cancela la dependencia” (Ardiles, 2002c: 73), desenmascarando así la pretendida “naturalidad” de lo presentado in-mediatamente y “en el curso de una actividad alternativa a las pautas del discurso del Amo” para “generar un nuevo sentido común que exprese adecuadamente la estructura esencial de la cotidianeidad” (Ardiles, 1989b: 376)⁴. *Esta última implica un acceso mediatum a la realidad y su verdadera concreción cotidiana.*

Es así como una fenomenología de la cultura desde un “ejercicio de la sospecha” que aborda mediatamente a la realidad puede acompañar la tarea no sólo fundamentadora de un proyecto de liberación popular, sino también sus mediaciones histórico-sociales en

4 Hablar del “Amo” implica, para Ardiles, una visión de la historia como sacrificial, en la que puede enmarcarse la situación de nuestra América y sus “democracias” vistas con dimensiones teológicas y filosóficas. Ardiles en su obra *El desarraigo de la razón*, editada en el 2002, definía su filosofía de la liberación en el horizonte de una lectura de la historia como “Historia sacrificial” donde los Amos van cobrando nuevas víctimas. ¿Qué significa la dimensión del Amo? Nos responde el mismo Ardiles que su filosofía es “[u]n filosofar en contra del Imperio y del Discurso del Amo. Entendiendo por Imperio y discurso del Amo la estructura y la supraestructura de la Dominación que nos oprime sin tregua ni piedad” (Ardiles, 2002b: 82). Por ello “[l]a historia universal es la historia sacrificial sin juicio final. O bien, la historia universal es la historia oficial que se absuelve a sí misma de su <<costo>> sacrificial” (Ardiles, 2006 vol. I: 59). Desde luego, este tema requiere un desarrollo propio que supera los objetivos del presente trabajo.

*tanto que dimensiones socio-políticas gestadas en un mundo propio y desde la realidad misma*⁵.

Por tanto, podemos afirmar, con Ardiles, que toda cultura se *produce desde la realidad* por medio de una praxis y racionalidad (fetichizada o liberadora) humanas para construir un *mundo* que es real, complejo y, por eso mismo, abierto y en movimiento temporeizante. La cultura, así entendida, es también histórica y política. Ella alberga también una “autoctonía humana” entendida como *ethos* en cuanto morada. En el contexto de nuestra América, como veremos, para Ardiles la cultura se concretiza en una cultura de la “totalidad totalizada” imperial y populista (reificada) que, definida desde una aristocratización nacional e internacional (sub)dominadora, oculta y subsume a una cultura de la “exterioridad” popular. Tal subsunción dominadora a la cultura popular condiciona a su vez una resistencia de esta última ante la colonización de la segunda. La tarea de una hermenéutica de la cultura será considerar histórica y dialécticamente a la cultura popular para destacar su racionalidad esencial y fenoménica concretizada en sus símbolos leídos desde una interpretación “de la sospecha” que denote la estructura de la colonización y su conciencia.

Es así que con los elementos fenoménico-hermenéuticos aquí planteados podemos, con toda justeza, preguntarnos ¿cómo define a la cultura Osvaldo Ardiles?

B. ANTROPOLOGIZAR LA NATURALEZA: DIMENSIÓN CULTURAL Y CONCEPCIÓN POLÍTICA

Una vez que hemos denotado los elementos para una concepción más clara de lo que implica la palabra “cultura” para Osvaldo Ardiles, corresponde ahora definirla propiamente. Para ello, exploraremos la forma en que tales elementos son estructurados por el autor para dar cuenta de una definición de la cultura, que a su vez permita distinguir una cultura popular en la realidad latinoamericana.

Podríamos entender a la cultura en términos muy genéricos, siguiendo la expresión de Bolívar Echeverría, como una “dimensión de la vida humana” constitutiva de su ser y su hacerse social e histórico (Echeverría, 2010). Si bien es cierto que la idea misma de cultura ha presentado distintas acepciones, modelos y significaciones en el llamado “mundo

5 Cuestión que abordaremos más adelante, en el apartado siguiente sobre “Interdisciplinarietà y mediaciones para un filosofar liberador”.

occidental” (Echeverría, 2010: 197-211), sobre todo el europeo (Eagleton, 1997; Echeverría, 2010).

En nuestra América, sin embargo, no ha sido menor el tema, pudiendo citarse un sinnúmero de trabajos al respecto. Como bien apunta el filósofo cubano Pablo Guadarrama González,

En el pensamiento latinoamericano [la cultura] se articulará al impulso desalienador de la emancipación (Simón Bolívar), la solidaridad (José de San Martín, Bernardo O'Higgins), la educación (Andrés Bello) y la dignificación de estos pueblos (José Martí), insistiéndose en la necesidad de la resignificación de los valores propios (José Enrique Rodó, José Vasconcelos) frente al eurocentrismo (Guadarrama, en Biagini y Roig, 2009: 140).

Estos y otros elementos, igualmente signados por una resignificación crítica y liberadora, han sido también simbólicamente estructurados, ya desde un *arielismo* (Rodó), un *calibanismo* (Fernández Retamar) o una *antropofagia* (Oswald de Andrade). Inclusive cabe pensar en la fecundidad del término “transculturación” que el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1978: 92-97) ha construido para poder pensar los fenómenos culturales suscitados en la región, entre otros muchos grandes aportes de distintos pensadores. Todos ellos pueden ser pensados como propios de lo que recientemente Ricardo Melgar Bao (2014) ha estructurado como una simbólica de la modernidad alternativa en el horizonte de un filosofar “calibanesco” (Gómez Arredondo, 2015)⁶.

Filosóficamente, en el caso específico de las filosofías de la liberación que es el que nos ocupa, prácticamente todos sus integrantes han abordado el tema en distintos momentos desde puntos de vista propios⁷.

6 Pueden verse nuestras reseñas respecto de los libros de Ricardo Melgar en (Lima, 2015b) y de nuestro amigo David Gómez en (Lima, 2015c).

7 A modo meramente indicativo, citamos en orden alfabético tan sólo las obras que puedan ser consideradas centrales en función de la idea de cultura que cada uno de los y las filósofos desarrolla en su visión (ya que no es nuestro objetivo el enlistar las diversas y, sin duda, numerosas fuentes donde abordan el tema al respecto): Horacio Cerutti (1973; 1998; 2005; 2006b; 2006c; 2009a; 2009c; 2010; 2011a; 2011b; 2013), en nuestra tesis sobre este prolífico filósofo hay fuentes abundantes al respecto (Lima, 2013a); José Severino Croatto (1976); Carlos Cullen (1978); Enrique Dussel condensa sus principales escritos en (Dussel, 2015); Rodolfo Kusch (2007); Gustavo Ortíz (2013); Dina Picotti, quien ha cultivado una filosofía intercultural desde la década de 1970 (Picotti, 2003: 219-224; 2006: 19-26, 339-343), igualmente nuestra entrevista con esta filósofa donde denota esta cuestión (Lima, 2015a); Arturo Roig, por ejemplo los condensados en sus obras (Roig, 2001, 2009; 2011); la trilogía “sobre fe, religión y cultura en Iberoamérica” de Juan Carlos Scannone (1987; 1990a; 1990b; 1993b; 1998); finalmente los

Para emplear los términos de Horacio Cerutti, prácticamente el “sector populista” dejó plasmada su preocupación y concepción de la cultura, en especial por la llamada “cultura popular”, como hemos visto (Varios, 1975a), si bien lo hacían ya en otra obra colectiva previa (Varios, 1973). Sin embargo, como bien expresa el mismo Cerutti, es Osvaldo Ardiles quien desarrolla la necesidad de relacionar el quehacer filosófico con su dimensión política como constitutiva (Cerutti, 1975: 54-55) que, como expresa el mismo Ardiles, refiere (recordémoslo una vez más) a “la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles, 1973: 11, nota 3).

Es justamente en esta dimensión, que Ardiles establece hacia la década de 1970, que podemos dimensionar la definición misma que hace de la cultura, ya que, como hemos visto, la dimensión cultural tiene para el filósofo una relación implícita con la política y una existencia histórico-social determinada.

Ya en su *Ingreso a la filosofía* de 1969, Ardiles atendía a la dimensión histórico-cultural como uno de los “grandes problemas de la filosofía” que la constituyen. Su dimensión existencial de la cultura como antropologización de la naturaleza es esencial en tal dimensión. Así, la entendió en estos términos, que citamos *in extenso* por su propia valía:

El hombre se construye al construir su mundo. La historia existencial se identifica con la transformación de la naturaleza. *Esta transformación, por la que el hombre confiere a la naturaleza atributos antropológicos, se llama <<cultura>>.*

La dimensión histórico-cultural del sujeto humano es aquella en la que construye su ser al transformar a la naturaleza *según un cierto proyecto existencial. Cuando este proyecto implica un claro ideal de humanidad a realizar en las relaciones interpersonales y con la naturaleza, estamos frente a la cultura propiamente dicha. Mediante ésta el hombre se hace participar a las cosas de su propio modo de ser. Los frutos de la actividad cultural son como objetivaciones externas del espíritu humano, de allí que se llame generalmente “espíritu objetivo”. Estos “productos” de la labor cultural son obra del espíritu humano actuando sobre sí mismo y sobre la naturaleza.*

Para que esta producción cultural sea posible *es necesario previamente una separación, un distanciamiento entre el hombre y la naturaleza*; de este modo podrá, luego, iluminar y conferirle un sentido. De allí que sea en el marco *histórico del judeo-cristianismo donde se posibilitó el hiato necesario a la obra*

diálogos editados por Juan Carlos Scannone sobre *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* (1984), así como el editado por Raúl Fonet-Betancourt sobre la interculturalidad en diálogo con Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Luis Villoro (Fonet, 2004).

de cultura. Al afirmar la clara superioridad del hombre sobre la naturaleza y darle como mandato divino la tarea de dominar la tierra, *inauguró simultáneamente la historia auténtica y la cultura verdadera*.

El hombre hace la historia transformando la naturaleza; en esto consiste el vínculo profundo entre historia y cultura; que es como decir entre la historia y sus productos. *La historicidad del hombre radica en hacerse cargo dinámicamente de la naturaleza y orientarla riesgósamente*. Esto implica que las cosas y la historia misma no tienen un sentido fijado de antemano, sino que *el hombre debe “jugarse” en un acto de intrepidez: el dar sentido* (Ardiles, 1969: 232-233)⁸.

Existencia y naturaleza en relación “ecológico-alterativo” tienen una relación en la que la praxis produce un mundo culturalmente determinado en tanto que (Ardiles, 1989b: 385), como hemos visto, autoctoniza la existencia humana antropologizando su realidad, esto es, mundificando su propio cosmos al hacerlo historia. La historia es una producción constante de labor cultural en la que el hombre “no puede ser comprendido en su mismidad, sino únicamente en su <<alteridad>>: a partir de aquello que lo fundamenta” (Ardiles, 1969: 226) y la naturaleza no es la alteridad total (como en Bolívar Echeverría, 2010), sino la dimensión ecológica donde se produce la vida natural. En tal sentido ha podido afirmar Ardiles que “toda cultura tiene su raíz en una cosmovisión, esto es, en una comprensión filosófica o religiosa del universo y del lugar del hombre en el mismo” (Ardiles, 1971: 53).

Aquí se abre las dimensiones religiosa y filosófica de la noción “cultura” para Ardiles. Esta última, la filosófica, “ha de hacerse partiendo de una determinada situación histórica” (Ardiles, 1971: 72-73), por lo que “[d]esde sus orígenes, la filosofía se ha presentado como autoconsciencia de una definida cultura. Procura fundamentar crítica o legitimadoramente su sentido (cuando no es enmascaradora, claro está) y anticipar vías para la realización del proyecto histórico que toda cultura comporta” (Ardiles, 1989a: 42).

Por otro lado, la dimensión religiosa de la cultura implica un modo de “religación” constitutiva del hombre con lo Divino, el Absoluto; la “religión” es entonces “una de las formas de asumir positivamente la <<religación>>” *en el mundo*, pues al no poder huir de éste, produce “la construcción de un mundo mejor, desde todo punto de vista, aquí en la tierra (Ardiles, 1969: 227, 234). De tal modo, el mundo “deja de ser creación y se convierte en *naturaleza*; el hombre deja de ser creatura y se convierte en *creador*. Sobre estas dos

8 Cursivas nuestras, subrayado de Ardiles.

premisas se edificará el nuevo concepto de cultura. [...] Ella alcanzará su plenitud, *sustituyendo a la religión: <<Quien posee ciencia y arte, tiene también religión>>*, Goethe” (Ardiles, 1971: 66-67).

Es decir, Ardiles concibe al Cristianismo como *una forma ideológica cultural y originadora de cultura humana que, radicalmente leída, potencia una liberación “mundana” al comprometer a la humanidad con la creación constructiva de su propio mundo*. Pues, como expresa Francisco Piñón Gaytán, “[l]a religión podría también contener instancias doctrinarias revolucionarias que llegarían a suscitar, posteriormente, según la lectura de Marx, más de algún <<grito de la criatura oprimida>>” (Piñón, en Ferraro, 2003: 27)⁹.

En este sentido, por ejemplo, enunciamos con Ardiles que *la redención es una noción que puede ser leída como una liberación en términos culturales e históricos*:

Advenimiento, redención, consumación, son categorías usadas en un sentido intramundano (no transmundo). De las tres, la redención expresa la óptica desde la cual se juzgará la historia, esto es, lo que quedará patente cuando se haga la profundidad y profusión de miserias y males que aquejan nuestra existencia social y personal; así como la necesidad de re-novar todas las cosas de este mundo, para que emerja luminoso y gozoso el hombre nuevo por el que claman las creaturas (necesidad ecológica) (Ardiles, 1989b: 379).

Por ende, la cultura es gestada ya en el seno de la realidad mundana en tanto *labor histórico-cultural que objetiva externamente el “espíritu humano”*. Es una antropologización racional que obedece a un cierto “proyecto existencial” que “da sentido” al “espíritu humano” (Ardiles, 1980: 163). El cual, en tanto “acto de intrepidez” puede enunciar a la cultura, con Bolívar Echeverría, también como un “salir a la intemperie y

9 Esto abre el tema de la dimensión romántica *de la religión* que, al menos en este punto específico, relaciona Ardiles con la cultura (según mencionaremos líneas más adelante). Respecto de este tema, en su imprescindible y nutrido estudio sobre el romanticismo, *Rebelión y melancolía*, Michael Löwy y Robert Sayre han apuntado que la religión operó *como una crítica de la modernidad dentro del romanticismo*, pues “Una de las principales modalidades románticas de reencantamiento del mundo es el regreso a las tradiciones religiosas, y a veces místicas, como subraya [Max] Weber. A tal punto que numerosos críticos consideran la religión como el rasgo principal del espíritu romántico” (Löwy y Sayre, 2008: 41). Por otro lado, hay que considerar más a fondo la importancia que el Cristianismo, como radicalización potenciadora de una liberación, podría tener en este sentido para Ardiles puesto que para él se trata de “una atalaya de combate” y “ha eliminado la „alienación religiosa”” (Ardiles, 1969: 228, 234). Por lo que el tema en Ardiles no es menor y requiere un tratamiento más amplio y profundo, imposible de desarrollar aquí por los objetivos planteados para el presente escrito.

poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la <<pérdida de identidad>> en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad” (Echeverría, 2010: 164). *Cultura es así un “cultivo crítico de la identidad propia” a partir de la Alteridad (los otros sujetos humanos) y la naturaleza como dimensión ecológica de la vida.*

Esta visión existencial constituye, para Ardiles, una importante dimensión en la consideración de la naturaleza. La cual juega un papel esencial, pues el humano se relaciona con ella dialécticamente para construir la cultura. Así, a propósito de Engels, Ardiles afirma que “no hay dialéctica *de* la naturaleza, sólo el hombre establece relaciones dialécticas *con* la naturaleza” (Ardiles, 1989b: 279-280). Por lo que “su ámbito de relaciones constitutivas es doble: con el hombre y con la naturaleza. A través de la apropiación productiva, desarrolla y co-crea su propio ser. Al captarlo [en sus relaciones interpersonales] se expresa a sí mismo” (Ardiles, 1980: 161). Por ello es que puede afirmar Ardiles que *la humanidad co-crea la realidad con la naturaleza al antropologizarla interpersonalmente.*

La creatividad humana, obra de la praxis y labor cultural, contiene un elemento crítico y constituye una dimensión dialécticamente negativa de la enajenación (que *fija* al mundo, des-historizando la existencia humana misma). Este sentido creativo es justamente una de las dimensiones principales de lo que entenderá como “lo estético”, *que denota a su vez la importancia que la labor cultural tiene en el filosofar como actividad política e historizante de la existencia humana para la construcción utópica de posibilidades reales de un mundo dignamente humano*¹⁰.

Ante lo ya expuesto, es conveniente preguntarnos ¿qué tipo de definición cultural presenta y suscribe Ardiles? En tanto que la cultura implica la producción del mundo en términos “espirituales” subjetivamente (al relacionarse intersubjetivamente con otros sujetos humanos, basado en el existenciario “ser-con” donde lo político le otorga sentido) y objetivamente (en relación con la naturaleza, con los productos de la actividad cultural), podríamos ubicar *un sentido cristiano y romántico de la idea de cultura en Osvaldo Ardiles.*

10 Para una mayor profundización del tema, véase *supra* el capítulo “Una mediación liberadora: <<lo estético>> como horizonte utópico”, del capítulo “Desde un enfoque interdisciplinar del filosofar”.

¿Por qué afirmamos tal cosa? Cristiano, pues es bajo esta concepción antropológica que, sin duda, Ardiles ubica la *separación o hiato* entre “lo” humano y “lo” natural, que posibilita propiamente a su vez la creación cultural, dando con ello una explicación hasta cierto punto mítica de esta situación. Romántico pues, siguiendo a Bolívar Echeverría, es en ese momento histórico (siglo XIX alemán) cuando se gestó la “definición romántica de cultura” que suscribe “la vieja convicción barroca de que el único agente de la creación cultural efectiva es el pueblo” (noción que asociaban al término espíritu) (Echeverría, 2010: 31) y que Ardiles, como veremos, afirmará unos años más adelante. Además, como indica Safranski al final de su estudio sobre el *Romanticismo*, éste “despierta nuestra curiosidad para lo completamente diferente. Su imaginación desencadenada nos otorga los espacios de juego que necesitamos, siempre y cuando compartamos la observación de Rilke: no estamos muy seguros, no nos sentimos en casa en el mundo interpretado” (Safranski, 2009: 353). Por lo que sujeto popular como distinción óptica fundamental y *posibilitadora real* de una imaginación utópica de un proyecto de liberación son, como veremos a continuación, nociones importantes de una cultura desde la óptica ardilesiana.

Pero si fuera la cultura entendida por Ardiles sólo desde la óptica popular, en tal sentido sería sólo *cultura popular per se*. Sin embargo, como hemos visto, también reconoce una dimensión abarcante de la cultura donde *lo político* es su horizonte de sentido subjetivo y *la naturaleza* su ámbito *real objetivo* de producción social e histórico-creativa. ¿Significa ello que la cultura es un producto relacional de todos los humanos con la naturaleza? Si, más ¿cómo entonces entender esta “espiritualidad” constitutiva de la cultura a la que apela Ardiles? Si el sentido romántico de cultura –al que, como hemos sugerido, parece adscribirse Ardiles– confiere a tal “espíritu” un determinado “pueblo”, ¿significa ello que para Ardiles es sólo el pueblo un productor de cultura? Entramos así en materia de la llamada “cultura popular”.

C. TIPOLOGÍAS Y CLASIFICACIONES DE LO CULTURAL:

EL CONFLICTO, ENTRE LA OPRESIÓN (ARISTOCRÁTICA) Y LA LIBERACIÓN (POPULAR)

Si es cierto que, como hemos sugerido, para Osvaldo Ardiles la cultura es producción de todo sujeto eminentemente humano, cierto es también que para comprender entonces una determinada cultura es menester “considerar atentamente las relaciones sociales y de poder,

que los seres humanos contraen en el proceso de producción de su vida, y la orientación de sus complejos simbólicos” (Ardiles, 1989b: 404). Considerando además que “el poder es algo totalmente ambiguo” (Ardiles, 1971: 70) –como son los símbolos (aunque en otro sentido), éste es un factor junto a “los numerosos acondicionamientos inconscientes del grupo que la difunde [...] designando un proceso de producción de valores e implicando, por ende, las nociones de <<culto>> y <<cultivo>>” (Ardiles, 1989b: 388-389). Se puede entonces establecer ya una *tipología* de la cultura que nos permita establecer a su vez su *situación desde nuestra América*.

Por ello, la dimensión histórico-cultural se constituye según un proyecto existencial determinado por el cual la humanidad construye su propio ser (mundo) dialécticamente de forma objetiva (con la naturaleza) y subjetiva (con los otros). Cuando el referido proyecto “explicita un tipo axiológico-cognitivo de humanidad a realizar [...] estamos en el momento de la autoconsciencia de la cultura” (Ardiles, 1989b: 385-386). Es este momento autoconsciente el que define un *proyecto civilizatorio o un proyecto popular*, cuya tipología de ideal de humanidad se constituye, como hemos visto, según un cierto tipo de praxis, ya fetichizada (populista o teoricista), ya liberadora (popular o militantemente *desde el popular*). La primera conlleva un ideal de humanidad *civilizador* (praxis fetichista) que exalta a ciertos humanos sobre otros (aristocratización etnocentrista), la segunda implica un tipo de humanidad *dignificador* de todos los sujetos, *popularmente* (praxis liberadora). En ambos ideales, los intelectuales y artistas tienen un papel importante. *Se presentan así las opciones de liberación o de opresión socialmente estructuradas y culturalmente construidas en una historia determinada*.

De este modo, considerando que para Ardiles no existe una “pretendida y lustrosa universalidad de la cultura” (Ardiles, 1989b: 402), se producen *diferentes culturas*, según los sujetos productores de determinados grupos y su *proyecto político determinado*: así, se constituyen *una cultura popular, una cultura intelectual y artística y una cultura civilizatoria*. ¿Qué define a cada una de ellas, según Ardiles? Tengamos en cuenta, en palabras de Ardiles, que “[p]ara comprender adecuadamente una determinada cultura, debemos considerar atentamente las relaciones sociales y de poder, que los seres humanos contraen en el proceso de producción de su vida, y la orientación de sus complejos simbólicos [...] que operan para] orientar su conducta y regular su práctica social” (Ardiles,

1989b: 404-405).

La cultura *popular* es contenedora de un “núcleo ético-mítico” de resistencia y *dignidad* ante toda opresión cultural, núcleo “sustentado por valores que forman sistemas representativos de base, encargados de concretizar, mediante el símbolo y la imagen, una comprensión fundamental de un pueblo” (Ardiles, 1989b: 387)¹¹. De este modo, la *cultura popular* se define (siguiendo a Ardiles) por una “dualidad cultural básica” que la contrapone a la *cultura imperial* (que definiremos líneas más adelante en su acepción de “cultura civilizatoria”) y tal antagonismo “impide hablar de sub-cultura o contra-cultura” (cuestión que examinaremos más adelante). *En definitiva, Ardiles concibe a la cultura popular por este antagonismo: “[e]l pueblo entiende y vive la cultura como su cultura, mientras que el opresor vive la cultura como la cultura”. Esto es, que la concepción popular de la cultura es delimitada por el “marco concreto de su labor cultural” (frente al universalismo abstracto de la “cultura imperial”) por interés del “hombre oprimido y sus necesidades” (frente a “la humanidad y sus ideales” abstractos) y con su propia palabra (frente a los que hablan “en nombre de todo género humano”). El antagonismo es definido en torno a la praxis inmediateista abstracta y universalista de la cultura imperial frente a la praxis mediata concreta y situada de la cultura popular.*

En ambos casos la actividad cultural cumple un rol ideológico, aunque de signo distinto. En manos de las capas dominantes es un instrumento de mistificación para distorsionar la conciencia popular. En manos de las capas oprimidas, modo de afirmar su irreductibilidad y especificidad a través de la lucha integral por su liberación” (Ardiles, 1989b: 404).

Por ello, la cultura popular se define, para Ardiles, en términos de un “conflicto político-cultural” ideológicamente definido y debatido entre la distorsión mistificante, opresora y dominadora de la cultura de una (la cultura imperial, “cultura civilizatoria” que analizaremos a continuación) y la especificidad situada en lucha por su liberación y existencia de otra (la nombrada “cultura popular”).

11 Aquí Ardiles retoma el tratamiento de Paul Ricoeur sobre la simbólica (Ardiles, 1989b: 405 y ss.).

La cultura *intelectual y artística*, que Néstor Capdevila (2006: 50-51) distingue como un “trabajo intelectual” inscrito en una *división horizontal del trabajo* frente al “trabajo manual”, se pueden caracterizar por lo que Marcuse ubica como “actividades finalistas”, esto es, aquellas que *tienen un fin en sí mismo* como su criterio de valor. Son, por tanto, producciones culturales que presentan una *inutilidad* o utilidad intrínseca. Se contraponen, según hemos visto ya ¹², a las “actividades instrumentales”, mismas que entienden su valor en tanto que “medios”, que “sirven para” un fin extrínseco. En tal sentido, Ardiles ha ubicado este primer tipo de actividades más propias del *ocio* como un espacio vital donde desarrollar tales actividades y concibiendo al humano como un ser *creativo y crítico*: se define por la unificación del ocio en la producción cultural por el refinamiento en el manejo de determinados elementos de nuestro aparato cultural. Mientras que las segundas son las propias de un *neg-ocio* (aquellas que niegan el ocio) y se asentan en una *concepción patronal-contable del ser*. Pero estas actividades finalistas encuentran su sentido en la praxis que, como dijimos ya, puede ser *liberadora o dominadora*. Su carácter ideológico se presenta aquí. Así, la cultura intelectual puede ser *dominadora* si construye una *enajenación reificante que fije o inmediatece las representaciones histórico-sociales* (con lo que se niega ya el ocio al reificarlo), más puede ser también *liberadora* al mediatizar el acceso intelectual a las representaciones vitales si precisa de crítica y *creatividad*, pues “[e]l ocio creativo exige un salto hacia lo extra-ordinario e in-útil, es decir, hacia <<el secreto fundamento de la libertad>>” (Ardiles, 2002c: 68). *El ocio es así una labor cultural finalista que Ardiles ubica en su sentido etimológico griego como producida por la educación en la escuela y que posibilita un verdadero en-cuentro “con” los otros*¹³.

12 Véase *infra* nuestro segundo apartado de la segunda parte de la presente obra “Idea de filosofía: academia, ocio y liberación”.

13 Afirma Ardiles que “entre los [antiguos] griegos, el término que se usaba para designar al 'ocio' era 'scholé'. Luego, entre los latinos, 'scholé' se tradujo como 'schola' que dio origen al castellano 'escuela'. Es decir que, durante largo tiempo, el nombre de los lugares donde se forma y educa a los jóvenes significa 'ocio'” [hemos omitido las letras griegas, como está escrito originalmente por Ardiles, para mejorar su lectura] (Ardiles, 2002c: 64). Por ello la “palabra griega <<paideia>> significa <<cultura>>, <<formación>> y <<educación>> al mismo tiempo. <<Educación>> viene del latín <<e-ducere>> = conducir fuera, sacar, criar. Y ¿qué es lo que se saca afuera sino lo que previamente se ha cultivado en el interior del alma del educando? La educación es fruto de la cultura y, al mismo tiempo, genera nueva cultura; existe una estrecha inter-relación entre ambas. [...] El ocio es el lugar donde se posibilita el

Así también, implica una dimensión lúdica de la educación misma que posibilita planteamientos utópicos contruidos desde una realidad que reclama una vida más digna y que tienen un asiento importante en nuestra América¹⁴. Podemos inclusive decir que *toda actividad intelectual y artística tiene una dimensión ideológica que es práctica*, siendo ociosa si es crítica y creativa de su propia realidad, pero *negociosa* si es enajenante al fetichizar su trabajo y reificar así las representaciones vitales mistificándolas. Más adelante, al final del presente apartado, profundizaremos esta cuestión en relación con lo que implica para Ardiles un proyecto de liberación popular.

La cultura *civilizatoria* parcializó el término “civilización” (del latín *civitas*) “constituyéndose en patrimonio exclusivo de un grupo etnocéntricamente considerado. Mediante esta indebida y presuntuosa expropiación, fue opuesto a *barbarie*” (Ardiles, 1989b: 391), por lo que aquí “el hombre ya no tiene *morada* [...] la Edad Moderna, al arrancar al hombre del centro del ser, lo desarraigó” (Ardiles, 1971: 68) y relegó la producción cultural a la creación de útiles que permitan regular la naturaleza y (con Herbert Marcuse) limitar así el ámbito de la necesidad por medio del progreso, con lo que todo el sistema de medios ha subsumido y absorbido a los fines y valores en una racionalidad instrumental (*que se torna como finalidad hegemónica*) de toda actividad cultural existente. Aquí el dinero es la mercancía-fetichismo civilizatoria y capitalista por excelencia: por ella se destina la vida *creativa* del hombre a la valorización del dinero (se le *negocia*, se le *niega su ocio*), el dinero entonces “no es únicamente –como acierta Marx– <<el dios entre las mercancías>>, sino también el dios entre los mercaderes. [...] Lo dicho: el dinero,

auténtico **encuentro**. [...] <<En-contrar>> quiere decir <<salir al encuentro de>> algo o alguien, estar frente a él, detenerse y establecer una relación de **inherencia** con él. [...] Por ello la educación no consiste en <<impartir>> conocimientos sino en utilizarlos adecuadamente para dar una **forma**, una **estructura** al educando. Esto implica un proceso de **construcción, edificación** (Bildung) consciente de la persona según un fin. [...] Educación [...] es **cultura** y, por eso, llega su fin en sí misma. Es mediante el culto y el cultivo de los valores finalistas como se formará el hombre” (Ardiles, 1987a: 30-33). Negritas en el original.

- 14 Así por ejemplo, como han destacado Christianne Gomes y Rodrigo Elizalde en su obra bilingüe español-portugués *Horizontes latinoamericanos del ocio/Horizontes latinoamericanos do lazer* (Gomes y Elizalde, 2012), es un tema fecundo para pensar la propia situación latinoamericana y sus posibilidades de “diseñar” (diseñar y soñar) otro mundo cuyo futuro implica las nociones de un “vivir bien” como vida digna. Es un tema de imprescindible valor para pensar la propia actividad intelectual y problematizar su pretendida separación de un “trabajo manual”, como si uno no incluyera ya al otro.

ya desde los albores del capitalismo, es el gran civilizador, el gran fetiche aniquilador, el mejor agitador” (Ardiles, 1989b: 395, 398).

Pero, además de cada uno de los tipos de culturas, “nos encontramos también, con la coexistencia dentro de un mismo sistema social, dentro de una misma formación histórica, de diversos <<estilos de vida>>” (Ardiles, 1989b: 399). Los cuales son ubicados por Ardiles, siguiendo parámetros sociológicos, como una *sub-cultura* y una *contra-cultura*. La primera, en tanto segmento de una cultura determinada, establece patrones valorativos *diferenciables* dentro de la cultura en la que se gesta. La segunda, construye valores *antitéticos a los dominantes, pero sin sobrepasar sus límites*.

En conjunto, *la cultura hegemónica, la contra-cultura y la sub-cultura* deben correlacionarse en una “totalidad <<hegemónica>> dialectizada en sus elementos antagónicos”, así “uno de sus polos antagónicos, *el sujeto primario de dicha praxis es el pueblo (los seres humanos que producen, padecen y transforman –mientras pueden– la realidad social en cuestión)*” y el otro polo “es el de las capas <<cultas>>” con “valores de la dominación” (Ardiles, 1989b: 400). Sin embargo, ¿es posible analizar la cultura popular en términos antitéticos, siguiendo a Ardiles, intra-hegemónicos o que toman a ésta como único marco de referencia cultural? Respecto de ello, Ardiles nos responde:

Muchos *análisis de la antropología cultural* están regidos por las pautas normativas del pensar metropolitano y *resultan insuficientes para dar cuenta de la especificidad de las culturas populares en las naciones periféricas*. En razón de ello, *creemos que las categorías de sub-cultura y contra-cultura son insuficientes para explicar la verdadera índole de los conflictos culturales en nuestra América [...], sólo se puede hablar de conflicto político-cultural* (Ardiles, 1989b: 400-401, 404)¹⁵.

D. CULTURA POPULAR EN NUESTRA AMÉRICA:

ENTRE EL TEMOR ONTOCRÁTICO Y LA LIBERACIÓN ONTOLÓGICA

Pero en el caso de nuestra América, su realidad torsiona estos caracteres tipológicos culturales. La dimensión política es explícita y el conflicto cultural de tipo ideológico insoslayable. No es difícil atender al colonialismo como uno de sus fenómenos

15 Cursivas nuestras.

constitutivos. Por ello, al final de su “Ethos, cultura y liberación”, Ardiles hace una afirmación que nos adentra en lo que parece una de las finalidades de su construcción metódica para un proyecto de liberación desde nuestra América: “poner a la luz los mecanismos encubridores montados por la cultura <<imperial>> para uso de los colonizados y *enunciar metódicamente* los rasgos distintivos de una cultura que, siendo nacional, sea, también, expresión del *ethos* del pueblo que la genera” (Ardiles, 1989b: 414).

En nuestra América, siguiendo a Ardiles, se da una “polaridad cultural con orígenes diferentes y curso conflictivo. Si se desea caracterizar unitariamente el fenómeno, únicamente se puede hablar de una *situación cultural dependiente*” en la que se desarrolla una *cultura invasora* “ajena y enajenante” que es asumida a su vez por una *élite nativa* en tanto *totalidad “totalizada” y fetichizada* (Ardiles, 1989b: 401). Como escribe John Storey, al preguntarse “¿Qué es la cultura popular?”:

Gran parte de la dificultad estriba en el otro ausente/presente que siempre acecha cualquiera de las definiciones que podamos usar. Nunca es suficiente hablar de cultura popular; siempre tenemos que decir con qué lo contrastamos. Y la elección que hagamos del otro de la cultura popular aporta a la definición de cultura popular una inflexión política y teórica específica (Storey, 2002: 32).

En tal sentido, la “cultura popular” precisa, para Ardiles, una distinción clara de una cultura mediatizada por la cultura “imperial” a través del mercado (gestando también una “cultura de masas”); la cultura popular es una “totalidad concreta” y exterior a la totalizada; la cultura popular es una cultura (en palabras de Adolfo Colombres):

Reprimida, perseguida, humillada, traicionada por ciertas categorías sociales comprometidas con el extranjero, refugiada en los poblados, en los bosques y en el espíritu de las víctimas de la dominación, dice [Amílcar] Cabral, la cultura popular sobrevive a todas las tempestades hasta que la lucha de liberación le devuelve todo su poder de florecimiento (Colombres, 1997: 19).

Por ello, podemos leer la interpretación ardilesiana de una cultura popular de nuestra América como oprimida por una pretendida “universalidad” de la cultura civilizatoria. Se da un “conflicto político-cultural” entre ambas, manifestada en su praxis de cada una: la primera (cultura popular) ejerce una “praxis liberadora” que entiende y vive la cultura como *su* cultura, desde su “núcleo ético-mítico” y su frente cultural “constituido por

lo que Ernst Bloch denominaba los sueños de vigilia” resisten a la opresión y penetración cultural; mientras la segunda (cultura civilizatoria) ejerce una “praxis fetichizada” que, *con las “élites subdominadoras”*, entiende su cultura como *la* cultura “tienden a integrarnos a un sistema central de valores dictado por y provechoso al mundo metropolitano” (Ardiles, 1989b: 402). La cultura civilizatoria se torna entonces “cultura imperial” que coloniza a la “cultura popular” y manifiesta ya una ideología de claro dominio sobre la otra cultura: *son dos proyectos culturales en conflicto político-cultural cuya dimensión ideológica determina una pugna por la definición de un proceso histórico.*

Pero ¿cómo se gesta el dominio de la cultura popular por parte de la cultura civilizatoria?

a. El dominio sobre la cultura popular: la “cultura del temor” civilizatoria y su geopolitización en nuestra América. Para Ardiles no cabe duda: estamos en una situación histórica donde una *cultura del temor* que es impulsada en nuestra América desde estas élites subdominadoras a partir de una “cultura oficial” que *impone* a la cultura popular un “modo de ser” colonizante¹⁶. Se trata de una cultura “elitista, academicista y profundamente oligárquica, enajenada por la opresión y estragada por la explotación” (Ardiles, 1989b: 378). Su voluntad de dominio estructura esta *cultura oficial como ontocrática*, esto es, como una concepción de lo real en términos de estructuración jerárquica y estática que se naturaliza por medio de una dinamicidad cíclica y estabilizadora de un movimiento circular (Ardiles, 1975a: 18).

Por ello, tal *cultura del temor* implica ya una *reificación cultural* signada bajo el binomio violencia-temor (Ardiles, 1980: 189-203). Un temor propio de las culturas periféricas, pues “está encabalgado entre la angustia y el miedo” –más propias, éstas categorías últimas, del Centro euro-occidental– y “ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la imposibilidad misma de la convivencia humana tal como la impone la Pax del Imperio. [...] El temor se vuelve, así, el reaseguro de la

¹⁶ Recordemos que Ardiles escribe bajo el contexto de las dictaduras latinoamericanas, siendo la del caso argentino (iniciada en 1976 y conocida como de “Reorganización nacional”) una de las más crueles políticamente hablando. Motivo por el cual quizá Ardiles las ubica como “colonial fascistas” y además “populistas” en cuanto que, como hemos dicho en el apartado anterior, conciben al pueblo de forma cosificada, fijada y determinada por cánones elitistas y aristocratizantes que la subalternizan.

reificación político-cultural” por parte de las “élites subdominadoras” de las naciones periféricas (Ardiles, 1980: 191).

Ardiles ensaya una “filogénesis del temor” en claro sentido marcusiano. Destacando el proceso histórico por el cual el temor se *presenta como principio de realidad* que preserva y tranquiliza, *el temor cubre las deficiencias en el autoconocimiento* al desarrollar su carácter represivo de los instintos y apuntalar al *status quo*. Al chocar con tales instintos, “el individuo se defiende de las fuerzas oscuras que laten en su ser *objetivando el temor en la autoridad*” y *naturalizando su autoconocimiento deficiente* (Ardiles, 1980: 192)¹⁷. Dicha *objetivación del temor en autoridad* se da en relación dialéctica y la autoridad así garantiza al existente humano su armónico desarrollo, presentándose como válida en sí misma.

La relación temor-autoridad establece un proyecto cultural que valoriza la vida y cosifica la praxis, delegando así la realización de la vida a la autoridad misma como “ley” del mínimo esfuerzo para un máximo resultado. *Ello “exime del camino del Exodo”* y determina toda la realización de la *obra* y labores culturales. El individuo se limita a sí mismo no por sí mismo, sino por la represión que el temor le ha impuesto al cosificar su praxis creativa y “[d]e este modo singular, temor y necesidad se asocian perdurablemente” (Ardiles, 1980: 193). La *necesidad* permite la naturalización de la autolimitación mediante el temor objetivado en autoridad, es decir, mantiene esta limitación como una *supuesta “necesidad humana”*. Con ello, *el temor se torna como un reaseguro de la reificación político-cultural y se*

objetivó en la Autoridad, entendida como poder dominante y dominador. [...] Huyendo de sí mismo, [el hombre] se entregó al Poder y vivió de su temor objetivado; el cual asumió ante su consciencia la forma de lo *necesario* amenazante. De este modo, pudo la violencia reificada orientar a nivel de consciencia sus construcciones histórico-culturales (Ardiles, 1980: 193-194)¹⁸.

Así “Necesidad, temor y autoridad no son más que facetas de una misma entidad actuando a diversos niveles de la consciencia” (Ardiles, 1980: 193). Por ello, Maquiavelo recordaba en su *Príncipe* “no excluya el afecto y engendre el odio, porque cabe perfectamente ser temido y no odiado”. *La cultura del temor es, en la lectura ardilesiana,*

17 Cursivas nuestras.

18 Cursivas del autor.

dentro de sus estructuras ideológicas, una cultura que coloniza las conciencias populares para reificar su existencia y asegurar así su dominio constitutivamente político, ideológico, cultural e histórico naturalizando la violencia y la represión social como medios “necesarios” de realización de una cultura civilizatoria. La cultura del temor da cuenta de la estructura ideológica distorsionante de una pretendida legalidad y “violencia legítima” del Estado y toda autoridad real.

El temor ha sido y es el principal factor consolidador y regresivo de la sociedad. Consolida y estimula el incremento cuantitativo de los diversos componentes sociales aceptados (obliga a *producir* más, a robustecer las instituciones actuales, a perfeccionar los organismos de represión), y es regresivo porque impide todo cuestionamiento radical que pueda propiciar un salto cualitativo. *Actúa simultáneamente en los opresores y en los oprimidos.* En estos crea un fenómeno de *falsa consciencia*; por el que adjudican carácter de real y necesario a aquello cuya falta es objeto de temor; en los opresores el temor les obnubila la mirada y les impide acceder a los cambios requeridos por los diversos momentos de la evolución histórica (cambios que quizás podrían alargar un tanto su hegemonía) (Ardiles, 1980: 197-198)¹⁹.

Lo anterior se concretiza en una “geopolítica del temor”, misma que denota toda su *racionalización del Poder a base del temor* por parte de una sociedad burguesa y su cultura civilizatoria y colonizadora que, por ejemplo, Aimé Césaire expusiera en su *Discurso sobre el colonialismo* como inculcación del complejo de inferioridad. El sometimiento de toda resistencia del oprimido es puesta más allá de la cultura, hasta niveles de imposición del terror y envilecimiento paroxistas.

Por ello es que políticamente Ardiles asigna al temor (y no al poder, como enuncia un Foucault) este carácter estructurante de una “falsa consciencia” que actúa tanto en opresores como en los oprimidos (lo que implica una necesaria lectura dialéctica de esta relación opresor/oprimido con una dimensión cultural dominante). De este modo, “se torna superflua la cultura y el mismo sistema que la engendró se vuelve en su contra. La cultura del temor desemboca dialécticamente en el temor a la cultura” (Ardiles, 1980: 198). *La ideología de la cultura civilizatoria se torna como “la” ideología de legitimación, normatividad e identidad social que supera al mismo proyecto civilizatorio originario.*

19 Cursivas nuestras, excepto en la palabra “producir”.

Temor y odio racista son articulados en una guerra contra todo sujeto *dis-tinto* y no alineado con tal cultura reificante y fetichista. Por ello, su halo esclerotizante, represor y fijador que consolida lo dado “alcanza hasta la intimidad del hogar”: se percibe a la *familia no* como construcción social *sino* como cerrada al *mundo* por considerarlo hostil y peligroso. En ella, vivir es someterse. Amor y familia, realidades esencialmente políticas, se transforman por medio de esta *cultura del temor* en “la gran coartada del egoísmo”, el conformismo y el aislamiento, dejando la entrega y el compromiso de lado: es decir, la familia se torna como un “círculo protector y alienante” del mundo y la realidad misma²⁰.

Ante ello, es menester hacer del mundo nuestro hogar. Para ello, el valor no ayuda como instancia propulsora de la iniciativa histórica y creativa que mengua al temor, en relación contraria e inversamente proporcional. El valor coadyuva a la construcción de una *libertad eminentemente humana y no fetichizada y con temor.*

Mas, ¿cómo se puede leer esta cultura del temor, actuante en el seno de la consciencia, dentro de la situación de nuestra América? Esta pregunta nos permitirá concretar mucho mejor la propuesta ardilesiana de un proyecto de liberación, latente en toda su obra como hemos podido apreciar, al tiempo que nos permite adentrarnos en una mirada peculiar y sin duda fecunda de la historia de nuestra América misma.

b. Colonización del temor en nuestra América: liberticidio o liberación. Podemos ver entonces que, históricamente la *colonización* ha sido una constante *estructural y Moderna* de existencia social en nuestra América. Una colonización material y “espiritual” en términos culturales que Ardiles ubicó, desde 1973, en la época de la Modernidad,

ciclo socio-cultural que se inicia aproximadamente en el siglo XV y llega hasta nuestros días, *siendo su signo distintivo el surgimiento de la consciencia burguesa y el predominio de las relaciones sociales capitalistas de producción y de cambio.* [...] Su cultura era, consiguientemente, una cultura de dominación basada en la violencia y *concebida como una totalidad clausa* cuyo motor

20 Al respecto, en una entrevista del 2001, respecto de una pregunta sobre los últimos años de Juan Domingo Perón, Ardiles afirmaba: “Si se quiere conocer la ideología de cualquier político con voluntad de mando, hay que conocer su casa. En la casa se definen las relaciones que luego se van a manifestar en la sociedad” (Asselborn et al., 2009: 311). Lo cual denota la importancia que tiene esta dimensión de la vida social para Ardiles.

inmanente era la guerra (Ardiles, 1973: 13)²¹.

En ella el Cristianismo, al servicio de la Iglesia romana y de la Corona hispana, jugó un papel definitorio junto a la mercancía dineraria que engrandeció a “las metrópolis y financió el capital europeo” (Ardiles, 1973: 14).

Desde entonces, y a lo largo de los siglos XVI a XIX, se gestó una “consciencia colonizada” que fungió como un factor estructural de esta *cultura dependiente* y cuya *filosofía institucional*, siguiendo Ardiles a Salazar Bondy (1968), se gestaría de un modo “lunar” al del modelo euro-occidental y hasta norteamericano cuya “voluntad de dominio” esbozó así su logos dominador (“nord-atlántico”) dejando de lado la propia realidad como un punto de partida diverso y fecundo. Es entonces que, desde el siglo XIX principalmente la “lucha del pueblo sometido de nuestra América contra la otra, la sajona, genera una *ampliación imprevista en la conciencia de la liberación*. Su dialéctica, entrevista por Hegel, ahonda las contradicciones y madura la conciencia de la historia” (Ardiles, 1976: 326)²². En suma, se trata del racismo como construcción y producto cultural gestado desde esta (neo)colonización en tanto “cultura del temor” misional, de progreso o desarrollista que produce un *liberticidio* colonialista en donde sus apologistas intelectuales se tornaron “*élites* culturales transformadas en *intelligentzia* anclada en el privilegio, funcionaron como vasos comunicantes del temor” (Ardiles, 1980: 197)²³.

La cultura de la violencia que desarrolló Occidente se desató sin trabas sobre la inerme humanidad del oprimido de la periferia. Para justificar tal despojo se formularon diversas teorías sobre los elementos de superioridad de la raza blanca y la necesaria dependencia de los *naturales*. En América Latina, la primera de ellas fue la sacralización de la cultura europea considerada como soporte providencial del empeño *misional*; luego la de la intangibilidad del *progreso* propulsado por el liberalismo denostador de lo propio y admirador de lo ajeno; finalmente el neocolonialismo cultural propugna un desarrollismo consumista y liberticida al servicio de grupos selectos nutridos por la creciente pauperización de las masas (Ardiles, 1980: 196).

Empero, no todo producto occidental es estructuralmente únicamente colonialista, sino que se han perfilado ideologías posibilitantes de planteamientos liberadores. Afirma

21 Cursivas nuestras.

22 Cursivas nuestras.

23 Cursivas en el original.

Ardiles que es el Romanticismo como corriente europea de pensamiento, junto a otras como el Krausismo, el socialismo utópico y el anarquismo, las que “alimentan, a veces, simultáneamente a sectores antagónicos, en el orden político y social, de nuestra *intelligentsia*” (Ardiles, 1973: 18)²⁴. Hasta que se constituyen en nuestra América de fines de siglo XIX “una frustración generacional que se quedó sin Europa y no alcanzó América” (Ardiles, 1976: 325).

Lo que no implica que *nunca haya habido una filosofía propia de nuestra América*, sino que “la hubo, aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó la explicitación de nuestra peculiaridad histórico-social” (Ardiles, 1973: 21).

En tal sentido, ha podido expresar Ardiles su predilección por el *Martín Fierro* de Miguel Hernández (escrito hacia 1972), que “pone de manifiesto lo que hemos denominado *creatividad*” en tanto expresión de “lo estético”, como veremos más adelante ²⁵, y, en opinión de Arturo Andrés Roig, es una *literatura marginal* que “podría ser considerada como un anti-*Facundo*, muestra no sólo una actitud comprensiva y de defensa del gaucho, personaje que expresaba la <<barbarie>>, sino que es una de las denuncias más patéticas del sentido negativo que para ese hombre tenía la <<civilización>>” (Roig, 2011: 78). Por lo que podemos decir que Ardiles expresa, en cierto sentido, esta “positividad de la barbarie” de la que habla Roig (1993: 277-309), si bien se aleja de posiciones kuschistas (cuyas críticas son similares a las de Roig mismo), aunque manteniendo, como hemos visto, una visión dicotómica entre “pueblo-imperialismo” (no ya “barbarie-civilización”) que hemos explorado en su noción misma de “pueblo”²⁶.

De allí que sea justamente por esta falta de arraigo a “nuestra peculiaridad histórico-social” que Ardiles, con *¿Existe una filosofía de nuestra América?* de Salazar Bondy, suscribe este carácter “lunar” de nuestro filosofar. Sin embargo, como hemos ya indicado al principio del presente apartado²⁷, es una cuestión abierta al debate y donde las historias de

24 Acerca del krausismo en Argentina es indispensable el estudio de Arturo Andrés Roig, *Los krausistas argentinos* (editado en 1969 por Cajica, en Puebla, México) e incluida en web: <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/krausismo/index.htm>

25 Ver *supra* el subapartado “Una mediación liberadora. Lo estético como horizonte utópico” ya referido.

26 Ver *infra* el apartado “En el seno del conflicto. Concepción del pueblo y populismo para un proyecto de liberación popular”, particularmente el último subapartado.

27 Ver también toda su valoración al respecto de este punto *infra* en “La reconfiguración de una filosofía

las ideas de nuestra América (donde también se encuentra Salazar Bondy, por cierto) han cultivado la importancia de un filosofar *de y*, mejor aún, *desde nuestra América*, si bien es cierto que la situación de dependencia y alienación planteadas por la obra de Salazar Bondy son igualmente insoslayables.

Todo lo anterior, como hemos visto ya en otro apartado²⁸, definió en gran medida el carácter de los distintos movimientos políticos latinoamericanos, frecuentemente ubicados por la historiografía latinoamericana como “populistas” (y nominación ésta que Ardiles concibe como asociada al imperialismo en una versión “colonial-fascista”, generadora de la “cultura del temor” y que insulariza la cuestión nacional hasta aislarla del proceso mundial de opresión y liberación). Tales movimientos *Ardiles considera mejor ubicar como anti-imperialistas, pues* “son presentados como complejos internos de lucha anti-imperialista, que deterioran las viejas estructuras dominantes sin alcanzar fuerza suficiente para instaurar una auténtica *revolución social [... que posibilite] la conciencia posible de nuestras masas convertidas en nuestra América*” (Ardiles, 1976: 327).

Con lo anterior, para la década de 1970, Ardiles vislumbraba un “renacer”, no sin impugnaciones distintas, crítico de la problemática americana en las comunidades filosóficas, quienes “se interroga[n] a sí misma[s] sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos” (Ardiles, 1973: 22).

E. LA “CONEXIÓN SENTIMENTAL”: EL PAPEL DE LA INTELLECTUALIDAD PARA UN PROYECTO CULTURAL DE LIBERACIÓN POPULAR

Es aquí que el *temor comienza a ser trascendido* hacia un ansia de *liberación* por parte de los intelectuales en tanto “opción” histórica y proyectiva. Mas ¿cómo entonces trascender el temor hacia esta libertad? Ardiles nos responde desde su lucidez:

Liberar la praxis histórica de su expropiación para superar la necesidad. [...]
Toda sociedad que por obra del temor se esclerotiza en moldes prefabricados y prohíbe todo avance en nombre de *la necesidad* y lo sostiene con el poder. El temor le susurra: *esto* es lo real y a ello es *necesario* que te adecúes, de lo

“en la América indo-ibérica”: *hermenéutica de la realidad dependiente y proyección de la liberación*” del apartado “Idea de filosofía: academia, ocio y liberación”.

28 Véase *infra* el apartado “Concepción del pueblo y populismo para un proyecto de liberación popular”.

contrario perecerás. La sociedad asienta y se cierra (Ardiles, 1980: 202²⁹).

Liberación de la praxis histórica y superación de la necesidad: son estas las tareas de una “opción” por la liberación misma donde la cultura popular no sólo tiene cabida y protagonismo, sino también una tarea fundamental: construir en su “cultura popular” un proyecto de *liberación nacional y colectiva*. ¿Cómo vislumbra Ardiles esta sociedad y su cultura en tanto liberadas de la necesidad? Queda claro que esto transforma la reproducción social de la vida a partir de la noción de trabajo como una “actividad finalista” (según hemos visto ya), pues

En una sociedad liberada del imperio de la necesidad-escasez y apropiada por el existente humano, el sentido de lo que hasta entonces se denominó trabajo cambia radicalmente y permite incorporarle las instancias expansivo-culturales otrora privativas del *ocio*. [...] La fiesta cultural [*sic*] ha sido considerada tradicionalmente como el ámbito del ocio. [...] Incluso no falta, al caracterizar el ámbito del trabajo, la mención del elemento *lúdico*, recientemente subrayado por el propio Marcuse como integrante de una existencia liberada (Ardiles, 1980: 211).

Por ello, esclarecer una cultura popular en tanto “cultura nacional” en nuestra América será una tarea política que, entendida como una “hermenéutica del mundo de la vida” del ser histórico-social (Ardiles, 1975:18), requiere para ello un trabajo *práxico* mediatizador de su proceso de liberación de la praxis de los oprimidos *para superar la necesidad*.

La cultura americana aparece, desde esta óptica, como un problema, como un jugoso enigma que, lejos de paralizar la inteligencia, aguijonea todas las energías de la praxis para obtener su sentido humano; lo que es lo mismo que decir su sentido temporizado y anunciador. Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza (Ardiles, 1989b: 410).

29 Cursivas en el original.

No obstante lo anterior, cabría pensar en la objeción que la filósofa mexicana María Rosa Palazón hace a tal perspectiva marcusiana, en tanto que la efectivización del trabajo como netamente lúdico pasa necesariamente por la relación del trabajo con el salario como un medio para la reproducción de la vida misma (Palazón, 2006: 276). Cuestión que abre un campo de discusión mayor e imposible de considerar aquí. En el caso de Ardiles, sin embargo, este elemento será ahondado más adelante en la presente obra al abordar su consideración sobre “lo estético” como una mediación liberadora.

Por lo anterior, el enfoque ontológico de la cotidianidad popular implica, para poder ser tal, un abordaje de su lenguaje como “juicio existencial de la resistencia” que, como decía Walter Benjamin, nos aporta esperanza a partir de aquellos que no tienen esperanza. ¿Qué implica este “juicio existencial”? Es una noción de raigambre frankfurtiana que apela a la determinación del futuro a partir de la predicción como “pérdida de la apodicticidad” para trabajar con enunciados concretos. Ello, en opinión de la filósofa argentina Susana Raquel Barbosa, implica “una lucha política que el sociólogo [como el filósofo, por extensión,] junto con otros sectores sociales, debe encarar para <<la realización de una sociedad racional>>” (Barbosa, 2003: 76-80)³⁰.

Ardiles resalta así la resistencia del “pueblo” como elemento utópico concreto y de transformación creativa parte de un *proyecto nacional popular de liberación*. Sin embargo, nos alerta Ardiles, la regulación racional de toda relación humana debe articularse y sustentarse con las “*posibilidades reales*” *gestadas en las estructuras materiales del ser histórico-social* para poder nutrir toda la creatividad político-cultural del hombre. La articulación de una racionalidad producto del bloque histórico (articulación de la cultura popular con la cultura intelectual) pasa por la regulación de posibilidades reales, presentes en las **mediaciones histórico-sociales**, conjugadas con el horizonte utópico que orienta la decisión de lo político (Ardiles, 1989b: 385).

Todo ello, nos sugiere un último punto, un supuesto que ya hemos planteado en este apartado de algún modo pero que abordaremos con más detalle en el siguiente apartado: *¿cómo es posible que la “cultura ilustrada” pueda optar por un proyecto de liberación y considerar necesaria una militancia como medio de construcción del “bloque histórico”*

30 Agradezco a mi maestro Horacio Cerutti la referencia de esta valiosa fuente.

con la cultura popular para un proyecto de liberación?

Se trata de un proyecto que, para ser concreto e históricamente posible *requiere de* la necesaria construcción de dicho “*bloque histórico*”: se trata de una tarea de *conscientización* que pretende lograr una “consciencia esclarecida” por medio de la *crítica ideológica y la racionalidad social* para “recuperar nuestra especificidad e irreductibilidad existencial, nuestra identidad como sujetos en el vasto campo de nuestras objetivaciones [...] de una apropiación de nuestro ser [...] por medio de una] consciencia lúdica y racional” (Ardiles, 1989b: 408-409). Es una tarea dialéctica siempre que recupere los signos dispersos y ocultos culturalmente en nuestro mundo.

Pero ¿de dónde viene el intelectual? Ardiles nos responde claramente con Gramsci:

Los intelectuales no surgen del pueblo, aunque accidentalmente algunos de ellos sean de origen popular, no se sienten ligados al pueblo (retórica aparte), no conocen ni comparten sus necesidades, sus aspiraciones, sus sentimientos difusos. Al contrario, para el pueblo son algo remoto, una casta, es decir, no son una articulación, con funciones orgánicas, del mismo pueblo. [...] El elemento popular 'siente', pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual 'sabe', pero no siempre comprende y especialmente 'siente'. Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra [...Pues] no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo nación (Antonio Gramsci, citado por Ardiles, 1989b: 411-413).

Por ello, el dilema de los intelectuales es claro tanto para Gramsci como como para Ardiles: o un intelectual articulado *con* el pueblo o un intelectual *colonizado y sin el pueblo*.

Se trata de pensar lo que el pueblo sufre y sentir lo que el pueblo piensa. El <<bloque histórico>> en curso descifra la carga noética del dolor y entiende sus signos. Y aquí la concientización liberadora nos incita a una doble y complementaria tarea [utópica]: <<denunciar y anunciar>>; tal como entre tantos otros, nos recordaba Paulo Freire. Es decir, poner a la luz los mecanismos encubridores montados por la cultura <<imperial>> para uso de los colonizados y enunciar metódicamente los rasgos distintivos de una cultura que, siendo nacional, sea, también, expresión del *ethos* del pueblo que la genera. Es nuestra más cálida convicción que, en este proceso, la historia corre a favor de los pueblos (Ardiles, 1989b: 414).

Por ello, la *militancia con y desde el pueblo* es un punto esencial en la propuesta ardilesiana. Esta posibilita un “nexo orgánico” entre el “pensamiento” y la “pasión”, “entre

los que sufren y los que saben. No se puede realizar una política históricamente efectiva sin la articulación entre la pasión y el concepto” (Ardiles, 1989b: 414). Es el sentido del epígrafe marxiano.

En suma, para Ardiles se trata de la re-politización de la cultura popular a partir de esta liberación de la praxis histórica para superar la necesidad, de la construcción de “*otro*” principio de realidad desde esta exterioridad constitutiva y del valor para la “liberación del temor” como elemento inalienable de la existencia humana (Ardiles, 1980: 200-203). Una liberación de esta reificación cultural fetichizada y civilizatoria implica la liberación de su necesidad *totalizada*. Una liberación que implica una *conscientización* y *consciencia de la libertad* como proyecto utópico-concreto que implica la *negación dialéctica* afirmadora de “una sociedad donde la necesidad, el poder y la coacción no sean más que tristes recuerdos de una noche que ya duró demasiado” (Ardiles, 1980: 203).

CAPÍTULO 5.

DESDE UN ENFOQUE INTERDISCIPLINARIO DEL FILOSOFAR. PARA UN ABORDAJE DE LAS MEDIACIONES HISTÓRICO-SOCIALES DE LA LIBERACIÓN POPULAR

La tarea permanecerá siempre inconclusa; las vías, inéditas. El hombre habitará, en cada caso, de maneras diferentes; lo que equivale a decir: el hombre está, en su quehacer-se, abierto. Ese es su modo de existir. De allí que no haya fórmulas ni recetas sobre cómo ha de vivir. En razón de ello es que debe preguntarse constantemente **por qué, para qué, hacia dónde**. Preguntas que guían la marcha y ponen al existente humano bajo su verdadera luz, la única que puede llenar de alegría su corazón. Parafraseado a Gracián, podríamos decir: Hombre sin preguntas, hombre a oscuras.

OSVALDO ARDILES, *El exilio de la razón* (1989a: 304).

Si la dimensión hermenéutica de la cultura popular nos pone en camino de la crítica constructiva hacia un proyecto de liberación político y social en nuestra América, corresponde ahora ahondar en la tarea de *construir caminos* para dicha liberación. Tarea que fue entendida por Ardiles como parte de un *proceso revolucionario*. El mismo autor, en un trabajo sobre las “mediaciones histórico-sociales”, distinguía dos formas de necesidades para “hacer la Revolución”: la objetiva, de *fundamentación* o necesidad; y la subjetiva, de *motivación* o del compromiso con el proceso revolucionario. De ellas, a la filosofía le corresponde esta tarea objetiva *fundamentadora* entendida como tarea de *crítica social* “para dilucidar las condiciones de posibilidad de una crítica social fecunda susceptible de articularse efectivamente en una praxis liberadora; pues, en nuestra opinión, el fundamento de la crítica debe coincidir con el de la revolución” (Ardiles, 1980: 209).

A continuación, abordaremos los “criterios básicos” con que Ardiles establece la *fundamentación* o *necesidad objetiva* del proceso histórico de Liberación y de Revolución, pues tales vocablos “evidencian su específica función ideológica. [...] Son productos sociales destinados a actuar sobre la realidad que los originó. Pero, a pesar de su carácter conceptual, insistimos en que no lo dicen todo, ni dan adecuada razón de sus fundamentos” (Ardiles, 1980: 207). Por ello analizaremos, primero, la crítica social como punto principal

de apoyo para los siguientes criterios en que explora su potencialidad de mediaciones (la ideología, la utopía y la racionalidad social –las “mediaciones histórico-sociales”), que Ardiles establece como contenedoras de “posibilidades reales” para *develar* esta “*ontocracia elitista*” en sus mecanismos culturales del temor reificado y reificante. Para ello, “lo estético” como una mediación liberadora guarda un papel fundamental en esta tarea colectiva y crítica.

Lo anterior abre el camino para abordar a continuación (y desde este punto de la obra) más propiamente los elementos construidos por Ardiles en la segunda parte de su *Vigilia y utopía* que titulara “Dialéctica y liberación” (Ardiles, 1980: 153-235). Estos planteamientos serán evaluados desde la “comprensión dialéctica de las mediaciones que componen el proceso de liberación latinoamericana” en el objetivo de “una propuesta-conclusión de elaborar interdisciplinariamente una nueva racionalidad abierta al *Novum* de la Revolución que actúa como utopía **concreta** (en la terminología de Bloch) fundadora de la esperanza” (Ardiles, 1980: 155). Objetivo y enfoque que perfilan la “negatividad concreta y visualizada en la perspectiva de una *dialéctica destotalizadora y desacralizadora de los fetiches del statu quo*”.

Abordaremos a continuación una ubicación de las “filosofías de la liberación y los enfoques interdisciplinarios” (A) que nos permita dimensionar y evaluar “la propuesta de Osvaldo Ardiles: un proyecto de filosofar interdisciplinario” (B) “para una fundamentación filosófica de las mediaciones histórico-sociales” (C) y avanzar hacia la apuesta ardilesiana “desde la negatividad y el horizonte utópico en nuestra América” (D).

A. FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN Y ENFOQUES PLURIDISCIPLINARIOS

Cierto es que la problemática del abordaje filosófico a la cuestión de la “liberación” implicó desde sus inicios necesarios esfuerzos teóricos en donde se dieron cabida distintas disciplinas y saberes, incluida la filosofía misma, dando con ello una serie de sentidos novedosos al latinoamericanismo filosófico hasta entonces existente.

Abordajes que se mantuvieron en dos enfoques metodológicos distintos entre sí, esto es, dos enfoques que establecen los criterios básicos que orientan la investigación, y según las cuales se organizan las técnicas y procedimientos de los mismos. Juan Carlos Scannone (1974) los clasificó, siguiendo a Paul Ricoeur, en dos vías de acceso a lo real, ya

una “vía corta” *in-mediata* (ontológica) y una “vía larga” *mediata* (hermenéutica).

Conviene indicar que tales enfoques han sido contruidos de una forma que podemos llamar “pluridisciplinaria”. Es decir, a partir de la construcción epistemológica de distintas disciplinas que son configuradas en función del problema a resolver y que pueden darse en distintas formas que, si bien como hemos examinado en otro trabajo al respecto hay un debate en tales términos –inclusive en los enfoques llamados “de la complejidad”, podemos distinguir como: ya “multi-disciplinaria” (una *suma* de distintas disciplinas), ya como “inter-disciplinaria” (la *integración e interacción* de distintas disciplinas) o ya como “trans-disciplinarias” (*integración* disciplinar y *conformación* de otra disciplina a partir de tal integración) (Lima, 2014c). Pero a tal clasificación “horizontal” cabría incluso aventurarnos a evaluar en qué medida se construyen cada una de estas tipologías “verticalmente”, es decir, desde el punto de vista “privilegiado” de una o más disciplinas que, en este caso, discurre por la teología o la filosofía. En el caso de las filosofías de la liberación, consideramos por lo que hemos podido ya apreciar a lo largo de la obra, se plantearon elementos con un carácter mayormente interdisciplinario, si bien cada uno de sus integrantes denominó a ellos desde sus propias perspectivas y hasta se dieron con tintes “verticalistas” en algunos casos (a pesar de sus autonombamientos).

Así, diversos fueron los abordajes pluridisciplinarios hechos en ambos sentidos *metódicos* e incluso algunos de estos filósofos han proyectado sus enfoques autoconsideradas expresamente –más allá de que logren desarrollar tal proyección– como “interdisciplinarias” (Juan Carlos Scannone) o “transdisciplinarias” (Mario Casalla), o ya connotadamente interdisciplinarias (como el caso de las historias de las ideas desde enfoques como los de Horacio Cerutti –desde una “meta-filosofía”– o la “ampliación metodológica” del maestro Arturo Roig) (Lima, 2013a). Inclusive, el tópico de las mediaciones, en terminología ceruttiana, ha sido denotado en este sentido sobre todo por el “sector crítico del populismo”, entre quienes están Cerutti y Roig, y también por algunos del “sector populista”¹, entre quienes están (como ha destacado el mismo Cerutti) Alberto Parisí, Juan Carlos Scannone y, como veremos más a detalle a continuación, sobre todo

1 Al respecto, ver la definición reciente que da Parisí de “diferencia”, la cual, aunque la usa en otro sentido como el que da Dussel, en último término puede bien inscribirse en la línea discursiva que Cerutti ha denominado “subsector analéctico” del “sector populista” (Parisí, 2005: 189-199).

Oswaldo Ardiles (Cerutti, 2006: 342-343, nota 52 y 348). Siendo este último quien ha dado, como ha recordado con acierto Cerutti, un paso decisivo hacia la mediación del “cara-a-cara”.

Como escribe el citado filósofo y teólogo Scannone, al presentar las Actas de las Segundas Jornadas Académicas de la Universidad del Salvador y abordar las formas de acceder a la problemática latinoamericana de la opresión y la liberación, en el plano de la filosofía:

El primer camino, aunque partiendo de la historia ([Enrique] Dussel) o de la crítica a proyectos históricos latinoamericanos (Scannone), fue a *plantear el problema hasta y desde su radicalidad ontológica, con el peligro de no terminar de mediar en categorías de análisis social y político*. El segundo camino ([Hugo] Assman), partiendo de éstas, trasuntaba exigencias de concreción, y praxis, aun hasta los niveles de opción ideológico-política y estrategia-táctica, *con el peligro de no criticar teológica y/u ontológicamente hasta su raíz del horizonte de comprensión* de donde esas categorías han sido tomadas. Quedó entonces *planteado un problema metodológico de radical importancia para toda la filosofía o teología de la liberación*. Ese problema se puede caracterizar como el del puente o mediación dialéctica entre ambos caminos metodológicos (*que deberían incluirse dialécticamente*). Ambos parecen imprescindibles para que la liberación latinoamericana sea radicalmente pensada y practicada, y para que ese pensamiento y praxis no queden encerrados en una dialéctica de la totalidad, que en la práctica política tienda a hacerse totalitarismo (Scannone, 1972: 4²).

Este “puente o mediación dialéctica entre ambos caminos metodológicos” es justamente como podríamos caracterizar la propuesta dialéctico-filosófica de Oswaldo Ardiles. Sin embargo, a diferencia de la consideración scannoniana sobre la totalidad como necesariamente “totalitaria”, como hemos visto, Ardiles afirmará dicha categoría. No obstante, la “totalidad” tiene, según su orientación ideológica un doble abordaje: es tanto una totalidad “totalizada”, como expresión de una totalidad reificada (quizá equivalente a lo que Scannone ubicaría como “totalitarismo”) y a partir de un disciplinamiento (particularmente filosófico-ontológico de tinte heideggeriano); así como también una “totalidad concreta”, noción con la que trabaja nuestro filósofo, cuyo abordaje plantea un dimensionamiento ontológico de los fenómenos sociales y ahonda en ellos desde dicha

2 Cursivas nuestras.

dialéctica como método interdisciplinario para la des-reificación y consecuente apertura a la historicidad humana de dicha totalidad. Quedamos así en condiciones de desarrollar, a continuación, las ideas de nuestro filósofo al respecto.

B. LA PROPUESTA DE OSVALDO ARDILES:

UN PROYECTO DE FILOSOFAR INTERDISCIPLINARIO

En la segunda parte de *Vigilia y utopía* titulada “Dialéctica y liberación”, Osvaldo Ardiles aborda la *pluridimensionalidad* del proceso mismo de liberación latinoamericana. Ésta es abordada por el filósofo argentino a partir del enfoque dialéctico, tal como lo anuncia y enuncia desde el título del apartado. A partir de allí, distinguirá lo que considera son las mediaciones implicadas en el proceso liberacionista *de nuestra América*. Una de ellas, la de la “cultura del temor”, ha sido ya abordada en el apartado previo y nos ha permitido poner en la mesa un elemento de diagnóstico cultural que dimensiona la situación de la cultura popular vista desde un juicio existencial de resistencia. A partir de allí, es denotado un proceso de liberación de dicha cultura, donde está implicada la intelectualidad para conformar por medio de dicha conexión sentimental (o pasión conceptual, en los términos de Ardiles), junto a los sujetos políticos de la cultura popular un “bloque histórico” que luche por la hegemonía y potencie esta *liberación de la praxis para superar la necesidad*.

En su estudio “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano”, Osvaldo Ardiles reflexionó en torno a la posibilidad de abordar el proceso de liberación desde mediaciones histórico-sociales y culturales cuyo carácter político permitiría, como apunta en el epígrafe a tal texto, abordar estructuralmente la posibilidad de construir nuevas naciones potenciados por dicho proceso para una transformación más humana, digna y creativa de nuestra América (Ardiles, 1973c).

Horacio Cerutti indica en *Filosofía de la liberación latinoamericana* que la propuesta de Osvaldo Ardiles reflexionó en torno a la necesidad de “mediar” sociopolíticamente la relación “cara-a-cara”, relación que fue establecida por el “subsector analéctico” de estas filosofías como una relación (siguiendo lo planteado por Levinas, como hemos visto) principalmente *inmediata* (Cerutti, 2006: 79-83, 348). Con ello, “[l]a consideración del rostro del pobre no sería ya fenomenológica como en Levinás, sino

<<social y estructural>>” (Cerutti, 2006: 348).

Es a partir de este punto que se expresa una suerte de “salto epistemológico” desde la “vía corta” en camino [?] (¿medio?) hacia una “vía larga”. Por todo ello y, aunado a lo anterior, reconocemos en la obra de Osvaldo Ardiles un esfuerzo filosófico de la liberación que aportó reflexiones importantes a los ámbitos metódico y metodológico con un enfoque expresamente interdisciplinario.

Ahora bien, conviene preguntarnos lo siguiente: la propuesta de Osvaldo Ardiles ¿mantiene necesariamente el enfoque “asociado a la posición analéctica”, como ha expresado Cerutti?, ¿en qué medida plantea esta “mediación sociopolítica” del “cara-a-cara” levinasiano y en qué se avanza con ello para el análisis del proceso de liberación latinoamericana?

Podríamos decir, como hemos visto en el tratamiento que Ardiles hace tanto de la ontología como de la cultura, que para él si bien no es imprescindible el abordaje fenomenológico (como el de Levinas), si es necesario para abordar la realidad y precisa de un necesario complemento con el enfoque dialéctico de una ontología del ser histórico-social.

Ardiles trabaja, como veremos a continuación, la propuesta de ejercer la filosofía en su tarea fundadora del proceso de liberación latinoamericano como expresión de un proceso de conscientización intelectual. Mismo que “implicaría, utilizando los términos de Ricoeur, tanto una función reductora como recolectora” y crítica que “efectúa el paso de la consciencia inmediata y enajenada a la consciencia genuina que sepa dar cuenta de las mediaciones histórico sociales” (Ardiles, 1989b: 407-408).

C. PARA UNA ELABORACIÓN FILOSÓFICA DE LAS MEDIACIONES HISTÓRICO-SOCIALES

Si la reificación cultural está signada por el *temor*, lo propio y supuesto para la *constitución teórica* de esta praxis liberadora será, desde la filosofía, la elaboración de las mediaciones “que van surgiendo en el devenir estructural del proceso de cambio” y que neutralizan tal *temor* (Ardiles, 1980: 209). Para ello, aclara nuestro filósofo, su intención estriba en establecer, más que *las mediaciones*, algunas “pautas que permitan emprender fructíferamente esa ineludible tarea [de la liberación]” (Ardiles, 1980: 209).

Ello requiere de toda la *creatividad y la crítica*, del ámbito lúdico, reflexivo y *ocioso* humano para este proyecto de liberación ardilesianamente entendido como *popular*. Por ello, es necesario trabajar en las mediaciones “estructurales” que estén inmersas en esta des-reificación de la totalidad histórico-social entendida como dependencia.

A continuación, abordaremos los “criterios básicos” con que Ardiles establece la *fundamentación* o *necesidad objetiva* del proceso de Liberación, entendida ésta como Revolución.

Analizaremos, primero, el *pensamiento político* en su vínculo con la *realidad social* como punto principal de apoyo para los siguientes criterios en que explora su potencialidad de mediaciones (a), a continuación proseguimos analizando propiamente las *pautas mediadoras* del proceso estructural de la liberación.

En segundo lugar, procederemos al análisis de *la ideología, la utopía y la racionalidad social* en tanto “mediaciones histórico-sociales” que estructuran el *desde dónde* de la crítica social (b). Lo cual nos llevará, dentro del apartado posterior que hemos titulado “Desde la negatividad y el horizonte utópico en nuestra América”, al tópico de la negatividad dialéctica como elemento fundamental desde el cual se ejerce una crítica (c).

Finalmente, analizamos las implicaciones de una mediación ardilesianamente fundamental: “*Lo estético*”, cuyo papel ha sido considerado por Ardiles *como una “mediación liberadora”* (d). Ella guarda un papel importante en esta tarea colectiva y crítica y pone en situación este carácter “estructural del cara-a-cara” al que ha aludido Cerutti en su obra. Con ello, procuraremos establecer una dimensión más adecuada del tratamiento ardilesiano de tal categoría (“lo estético” en tanto campo de sensibilidad), la cual es abordada no ya desde el horizonte levinasiano (y que tiene su relación justamente con el “cara-a-cara”) sino más bien cercano al marcusiano.

Todas estas mediaciones permitirán evaluar la finalidad de la revolución examinada a partir del *desde dónde* de la crítica social. Es decir, desde su lugar de enunciación *situado* como condición de posibilidad de toda crítica social para una praxis liberadora efectiva.

Estos planteamientos serán evaluados en torno al objetivo ardilesiano de elaborar una crítica a la racionalidad moderna anclada a la creatividad de la Revolución estructural en su carácter utópico concreto, esto es, en su carácter utópico sustentado en *posibilidades reales* de transformación de la realidad *para constituir la esperanza de los oprimidos*. Se

trata de abordar, desde la filosofía, la tarea fundadora de la crítica que, agregamos nosotros, quizá más que “fundamentos” se trataría propiamente de las *mediaciones en tanto “criterios” de tales condiciones de posibilidad*.

Por ello, la intención de la constitución teórica de tales mediaciones, como indica Ardiles, “se limitan temáticamente al estudio de *algunos criterios básicos* que posibiliten el trabajo concreto del *acontecer latinoamericano*” como pautas para la *ineludible tarea de la liberación*, ya que “apuntamos a una región por explorar y no a un casillero por rellenar” (Ardiles, 1980: 209, 223).

Es decir, se trata de un trabajo netamente exploratorio que pretende establecer criterios (como un primer paso de su objetivo fundador) de la crítica en su tensión con la realidad social a la que se debe en el proceso estructural de la liberación de nuestra América. Más no del establecimiento de verdades inamovibles (que son “a-dialécticas” en último término, dejando tan sólo una distensión del proceso de establecimiento de la crítica social con la realidad a la que se debe).

A continuación abordaremos tales mediaciones, cuyas implicaciones nos permitirán profundizar, finalmente, en el planteamiento de una “nueva racionalidad”, que será profundizada para el último capítulo de esta obra y que nos permitirá a su vez cerrar someramente nuestra lectura del proyecto filosófico de la liberación de Osvaldo Ardiles.

a. Pensamiento político y realidad social. Si, como hemos sugerido, para Ardiles abordar la pregunta sobre el *porqué* de la liberación y de la revolución implica la reexaminación de su *desde dónde*, podríamos afirmar que *el diagnóstico de la posibilidad* de la revolución requiere de la *evaluación de la situación* desde donde se elabora tal diagnóstico. Esto es, primeramente abordar el *lugar desde donde* se enuncia y diagnostica para criticar y anunciar todo proyecto de transformación de la realidad presente.

Siguiendo a Ardiles, es desde este lugar de enunciación que se encuadra el pensamiento, mismo que hace el papel de mediación entre dicho lugar enunciativo en términos sociales y su ejercicio operativo. Lo cual implica “la actividad social de construcción de la realidad y en las relaciones que los hombres contraen en dicha actividad” (Ardiles, 1980: 209). De este modo, las ideas gestadas históricamente, indica Ardiles, no son meros reflejos mecánicos de la subjetividad ni ocurrencias individuales.

Por ello, situando históricamente Ardiles al pensamiento humano desde la *modernidad*, para una “correcta comprensión del devenir del pensamiento humano” es menester distinguir las dos lecturas ideológicas de esta etapa histórica constituidas como: a) mecanicista e b) idealista. Las cuales requieren de una “superación” desde la óptica óntico-ontológica, pues ellas imposibilitan la “*primera condición de posibilidad para una empresa humana de liberación integral: la experiencia del ser como **historia creativa**, esto es, radicalmente abierto a lo nuevo adviniene, translúcida al reconocimiento de su auténtico sujeto y constitutivamente cuestionadora de toda construcción intramundana*” (Ardiles, 1980: 210)³.

Lo anterior implica, parafraseando a Ardiles, una experiencia ontológica de la historia como un proceso de creación continua, emergencia enriquecedora de nuevos seres y de procesos que, en su dialecticidad, estén constituidos por “la profunda validez del principio goethiano: *Alles, was entsteht, / Its, wert, dass es zugrunde geht* (todo lo que nace merece perecer)” (Ardiles, 1980: 210)⁴.

Por lo anterior, para Ardiles, las ideas y doctrinas sociales de una época son producto de “resultados parciales” de una “praxis teórica”, cuya comprensión tiene que darse desde la “praxis fundamental del existente humano”: esto es, la creatividad. Tal “praxis fundamental” humana implica entonces un ámbito donde el hombre se reconoce en su actividad y sus productos, percibir su carácter humano de ambos y producirlos para verse a sí mismo como sujeto de su propia historia y no como objeto de historia ajena (Ardiles, 1980: 211).

Es aquí que se encuadra la meta ardilesiana de “liberar la praxis histórica de su expropiación para superar la necesidad” que hemos examinado en el apartado anterior. Como hemos sugerido siguiendo a Ardiles, la *creatividad* implica este ámbito existencial humanizado y, por eso mismo, liberado de la *necesidad-escasez* y la *enajenación* social. *Ardiles unifica al “ocio” con el “trabajo” para intentar “superar falsa dicotomía fruto de la división clasista del trabajo”* (Ardiles, 1980: 211).

Por ello, ha podido decir Ardiles que el hombre que vive inmerso en la enajenación es un extraño tanto para los demás como para sí mismo y bajo una consciencia “dual” que

3 Cursivas nuestras, negritas en el original.

4 Cursivas en el original.

“ha internalizado las pautas *objetivas* de la opresión ejercida por sus propias acciones cristalizadas en un poder ajeno al agente de la historia” (Ardiles, 1980: 212). Es aquí que *se genera la “falsa consciencia” como expresión de una estructura “reificada y reificante” desde donde el hombre mismo ve su propia condición como una “consciencia desdichada”*.

Como hemos visto antes al examinar la “ontología desde el ser histórico-social” ardilesiana, la reificación implica la capacidad objetivadora de la consciencia y sus desarrollos concretos en cada contexto histórico-social. Por lo que las relaciones sociales, dadas reificadamente, se ejercen desde una enajenación y “son consideradas como entes autónomos desvinculados de la actividad humana que los generó” (Ardiles, 1980: 213).

De allí que si *todo concepto, idea o doctrina social* tiene su referencia al “ser histórico-social” y a su dinámica estructural, por el cual son captados, entonces esto implica lo que Ardiles ubica como “la índole de las relaciones entre las ideas y las épocas que las vieron nacer es dialéctica, del tipo **estímulo-respuesta**” (Ardiles, 1980: 213)⁵. Esto es, el estímulo de los sucesos históricos y la respuesta racionalizadora humana ante ellos (interpretación posiblemente originada en ciertas lecturas zeístas de la historia⁶). En este sentido, las doctrinas sociales, en su construcción conceptual, “traducen [...] los conflictos y acuerdos propios de los correspondientes intereses sociales y políticos; constituyen las *respuestas* que la razón da a los problemas que su momento histórico plantea” (Ardiles, 1980: 213)⁷. *Y es en la “respuesta” (la razón humana constituida en ideas y doctrinas sociales) que se puede distinguir a su vez el conflicto histórico en dos tipos:*

a) enmascaradora (ideológica, en el sentido peyorativo, y de falsa consciencia) de lo real, por lo que también niegan e ignoran el ámbito estructural del ser histórico-social

5 Negritas en el original.

6 Como hemos visto, al explorar la “Idea de filosofía” en Osvaldo Ardiles (ver *infra* el capítulo 2 de la segunda parte de la obra), que parte de sus influencias teóricas en su periodo de “americanización” ha sido la consideración sobre la “conciencia americana” de Leopoldo Zea. En este sentido, el filósofo Guillermo Hernández Flores, en *Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea* (México, UNAM, 2004, p. 207 y ss.), hace referencia a una dialéctica como “teoría del estímulo-respuesta de Toynbee” en la interpretación del maestro Leopoldo Zea sobre la historia de México para dar cuenta de sucesos históricos como, por ejemplo, la independencia como respuesta al estímulo colonial español. Por lo que encontrar tales elementos en la consideración ardilesiana citada de su “dialéctica estímulo-respuesta” puede dar pie a un trabajo de mayores proporciones imposibles de desarrollar aquí pero de imprescindible consideración en este punto.

7 Cursivas nuestras.

(*reificamente*), o bien

b) develadora (entendida como “toma de consciencia” de la historia)

Por ello surge la pregunta ¿cómo es posible el surgimiento de ambas posturas? Ardiles es claro en afirmar que “de uno u otro modo, esta respuesta de la razón se halla siempre inscrita en y surge en un determinado campo ideológico (en el sentido más amplio del término)”. Mismo que a su vez es producto de una praxis social y que, como hemos visto en la noción ardilesiana de cultura, puede darse de forma enmascaradora y mistificada (*reificante*) o bien expresando el verdadero sustento de la vida manifiesta en la cotidianidad concreta (liberadora). *Según el tipo de praxis, entonces, se dará pie a una determinada teoría social. Así, la teoría tiene una primacía lógica, mientras la praxis es primada ontológicamente. Su consideración dialéctica teoría-praxis implica también la de la primacía lógico-ontológica establecida en una relación tensionante.* Aquí se distinguen diferentes *momentos* de la praxis que, en tanto expresión de la creatividad histórica humana, poseen especificidad propia y analíticamente pueden diferenciarse como sigue:

a) la *praxis teórica*, que en su textura ideológica puede ser filosófica, científica o artística.

b) la *praxis política*;

c) la *praxis socio-económica*;

c) la *praxis pedagógica*

Ellas se dan de forma integrada en un mismo proceso histórico, como el de la transformación revolucionaria. Por ello “no hay acción revolucionaria sin teoría revolucionaria, ni ésta sin aquella”, por lo que

en la unidad dialéctica de ambas la praxis política necesita articularse a nivel de ciencia y consciencia en una praxis teórica que, ante los obstáculos presentados, ilumine el proceso y efectivice la acción. [...] Supuesta tal relación dialéctica, es posible aseverar que la práctica teórica condiciona la práctica política y, al mismo tiempo, está permanentemente sometida a los reclamos y rectificaciones de ésta (Ardiles, 1980: 214).

En este punto es posible ya distinguir la necesaria interacción de las *mediaciones*, como las de *ideología* y *utopía* que permiten expresar las respuestas de la realidad que plantean las doctrinas sociales determinadas por el “ser histórico-social” y donde la noción de “consciencia” resulta fundamental (ya como falsa, ya como efectiva) en la asunción histórica de tales mediaciones desde su praxis social. Asunción que, ejercida desde la “negación determinada” permitirá, siguiendo a Ardiles, diagnosticar los conflictos sociales y posibilidades reales de los procesos de liberación. Lo que nos llevará a considerar *una forma liberadora de relación social donde está implicada la mediación de “lo estético”* como una “mediación liberadora” y horizonte utópico para una “nueva racionalidad”.

Por ello, tal planteamiento de las mediaciones Ardiles plantea un distanciamiento crítico de posturas levinasianas que afirman la in-mediatez de la relación social producida en la situación “cara a cara”. Más aún: en el tema de las mediaciones, Ardiles establece su posición y críticas a la postura levinasiana, sobre todo de la sensibilidad, la cual constituye una relación únicamente in-mediate. De este modo, la pregunta por las mediaciones histórico-sociales es la pregunta por la sociabilidad y la sensibilidad. A continuación analizamos la perspectiva ardilesiana de dichas mediaciones y sus implicaciones en el proceso de liberación de nuestra América.

b. Para una fundamentación filosófica de las mediaciones “histórico-sociales” o el carácter estructural del “cara a cara”. Si, como hemos dicho, Cerutti ha distinguido, en el escrito “Contribución para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana” de Ardiles, un *planteamiento social y estructural del “cara-a-cara”*, podríamos convalidar dicho argumento cuando el propio Ardiles establece, casi al final de su citado artículo, la siguiente afirmación:

La relación social producida en la situación “cara a cara” *no es primeramente inmediata*. Ella pasa por pautas y esquemas tipificadores que pueden llegar a la reificación; por el sistema de roles, las tipificaciones anónimas y las instituciones que preordenan la comprensión y conducta del *otro*. En dicha relación, está actuante toda la estructura social y su complejo de objetivaciones. De allí que la crítica necesite hacerse cargo de la totalidad de este entramado que *vincula estructuralmente la persona con las circunstancias sociales*. Por esta vía, las mediaciones logran ocupar una ubicación nodal en su consideración, y *su lectura dialéctica* abre la posibilidad de *superar* las categorías antinómicas

o reductivas de la modernidad (Ardiles, 1980: 228)⁸.

El párrafo anterior de Ardiles es sumamente sugerente y alumbrador en cuanto al horizonte en que vislumbra la *necesidad* de plantear las mediaciones para las relaciones sociales. Asimismo, pone sobre la mesa el distanciamiento crítico ya aludido de posturas cercanas al planteamiento levinasiano del “cara a cara” como una situación *inmediata*. Aquí se juega todo un debate en cuanto a las implicaciones de la “sensibilidad” al modo como la entiende Levinas, según hemos visto, y que tienen críticas fecundas y susceptibles de profundizar (también críticamente).

Pero este último planteamiento no puede ser abordado *directamente* (cuestión que haremos en el siguiente inciso) sin antes abordar primero las mediaciones que se dan en el “ser histórico-social” y que a su vez se relacionan *indirectamente* con el planteamiento de sensibilidad levinasiano. No obstante, *directa o indirectamente*, no cabe duda que para Ardiles las mediaciones de las relaciones sociales son proyectadas desde una lectura dialéctica. Sin embargo, a pesar de que su tarea consiste en cuestionar las dicotomías y antinomias reductivas gestadas en la modernidad (noción que, como hemos visto, implica para Ardiles, una época iniciada a fines del siglo XV con el capitalismo y una cultura de dominación motorizada por la guerra), *no queda claro por qué identifica a la modernidad solamente con los modos dicotómicos y antinómicos de interpretación de la realidad* pues ¿acaso la dialéctica en la que se inspira Ardiles no es también “moderna”, aún —si se quiere— hasta más antigua y una construcción no americana? Ardiles no parece considerar este elemento, por el cual puede reducirse su consideración misma de la “modernidad” a lo producido desde antinomias y dicotomías. Consideramos por ello que, más que una “superación” de tales antinomias, quizá más preciso sería afirmar como menester abordarlas críticamente para destacar sus elementos positivos para la propia situación de nuestra América.

Podríamos entonces plantear las siguientes preguntas problemáticas: ¿en qué medida estas mediaciones transforman la noción de “sensibilidad” relacionada con la categoría del “cara a cara” levinasiana y qué implicaciones se juegan en el seno de esta “relación social” abordada de esta forma mediata?, ¿cómo es entonces posible la

8 Cursivas nuestras.

sociabilidad del ser humano para Ardiles y qué mediaciones están implicadas?

A la primera pregunta, en el ámbito de la transformación de la sensibilidad levinasiana, podremos contestar *indirectamente* en este apartado. Pero será necesario hacerlo para un abordaje con mayor profundidad de las mediaciones “histórico-sociales” y ellas a su vez nos darán las pautas para tratar, en el siguiente inciso, a la mediación de “lo estético” donde podremos ahondar con más detalle y de forma *directa* la cuestión de la *sensibilidad* explanada de forma mediata para una forma de sociabilidad que posibilite el proceso de liberación nuestroamericana.

Respondiendo a la última pregunta, diremos que las *mediaciones implicadas* en el proceso de socialización histórica tienen su expresión, para Ardiles, principalmente en tres: *la ideología, la utopía y la racionalidad social*.

a) *Ideología*. Respecto de la primera, si, como hemos visto más arriba, la *respuesta* dada por la razón, en sus configuraciones teóricas y de ideas, a las necesidades histórico-sociales planteadas por su época, se da en un determinado *campo ideológico, es posible afirmar que* éste a su vez se configura de distintas y diversas (y hasta conflictivas) manifestaciones *ideológicas*, teóricamente expresadas como una respuesta *enmascaradora o develadora a la situación histórico-social*.

En este sentido, Ardiles configura ya *dos nociones* de “ideología”: ya como “campo”, ya como “manifestación”; en ellas se puede dar a su vez tanto una noción *totalizante* (como “campo”) o *selectiva* (“manifestación”) de la ideología en relación con un determinado orden y *proyecto social*.

De este modo, las “manifestaciones” ideológicas configuran proyectos que son, a su vez, *racionalizadores* y en ellas juegan factores como “consciencia social, falsa consciencia, enajenación, reificación, utopía abstracta y concreta”, que estructuran sus modelos de proyección social.

Pero, para el caso del “campo ideológico” es menester atender a todas estas “diversas y, aparentemente contradictorias caracterizaciones del fenómeno ideológico [que] exigen que se precise su perfil teórico mediante el logro de una noción básica que pueda ser utilizada como denominador común de sus diferentes interpretaciones” (Ardiles, 1980: 215). De allí que la *ideología como un “campo”* sea definida en los siguientes términos:

Desde sus orígenes, el vocablo *ideología* aludió a la dependencia y relatividad existencial de las formaciones noológicas. Las historizó y enmarcó socialmente pretendiendo sacar a la luz sus mecanismos ocultos y develar sus reales motivaciones. Intentó indagar los nexos entre pensamiento y acción social; en un esfuerzo por racionalizar los elementos estructurantes del edificio histórico.

La *ideología*, entendida como un **instrumento conceptual destinado a la transformación o conservación de un determinado orden social**, es generada en el marco de un proyecto colectivo de racionalización social (Ardiles, 1980: 215)⁹.

Podemos ver distintos elementos que el término *ideología* implica para Ardiles. Abstractamente dicho, en tanto “campo” que alude a una definición totalizante, uno de los elementos es justamente la *racionalidad*. A partir de ella y los proyectos colectivos (de “racionalización social”), es que se plantea la necesidad de un orden social a mantener o a transformar. De allí justamente que ella denote el ámbito social e histórico de constitución inmerso en toda “formación noológica” para denotar las estructuras que anexan “pensamiento” y “acción social”. Con lo cual, en el marco de la modernidad, opera como un *logos* y, en tal sentido según hemos visto, como una instancia *mantenedora* de la permanencia, que puede operar como encubrimiento o como develamiento de una realidad social. Es decir que, en este último punto, la ideología puede operar “selectivamente” de modo *reificante* (encubridora de la realidad social, de las mediaciones o nexos entre el pensar y su producción socio-histórica) o de modo *crítico y creativo* (develadora de la realidad social y de sus nexos con la producción social de las ideas).

Por ello *la ideología* está íntimamente relacionada con el término de *racionalidad*, en tanto que éste le permite a aquella configurar su crítica a la relativización del conocimiento por medio de su situacionalidad histórico-social (cuestión que hemos ya abordado a detalle al respecto) y así la ideología permite la construcción y operativización de la racionalidad socialmente estructurada como un *proyecto de racionalización* que construye socialmente una realidad ordenada desde su mantenimiento o su transformación. En este punto, conviene preguntarnos aún ¿qué es la racionalidad para Osvaldo Ardiles y qué implica en relación con la modernidad?

9 Negritas y cursivas en el original.

b) *Racionalidad social*. Conviene ahondar justamente en que el “proyecto de racionalización social” ha sido posible, para Ardiles, “desde el momento en que el hombre cae en la cuenta de que no sólo la naturaleza sino también la **historia** puede ser sometida al dominio de la razón” (Ardiles, 1980: 215) ¹⁰. Por lo que es la *razón* el horizonte de orientación y sentido del proyecto, mientras la *racionalidad* es una noción que “vertebra la estructura o modelo social”. *En tal sentido, podríamos entonces afirmar que todo “proyecto de racionalización social” está estructurado por una cierta “racionalidad” y es orientado por el horizonte de una cierta “razón”*.

Pero, como hemos visto en la noción de cultura ardilesiana, hay distintos modelos de racionalidad, por lo que también hay distintas formas de “razón”. ¿Qué es entonces la razón para Osvaldo Ardiles? Hemos visto que la razón es definida por él como el “órgano de la producción social de sentido” (Ardiles, 1989b: 360).

Ésta se ha articulado en el proyecto de racionalización social de la Modernidad, siguiendo a Ardiles, que estructuró un “modelo científico-técnico” por los siguientes elementos:

1. Posibilitación del más alto grado de desarrollo factible de la creatividad humana en la historia.
2. La mediado por la “promoción” y plena utilización de las fuerzas productivas. Este factor es fundamental, pues justamente la *irracionalidad* implicaría “aquella estructura social que obstruya [o limite] la expansión sin traba de las capacidades productivas” y de las capacidades del hombre, frenando con ello la dinámica histórica (Ardiles, 1980: 216).
3. Optimización del uso de los medios para alcanzar niveles más creativos, de modo tal que haya una relación intrínseca entre optimización de medios y nivel de creatividad humana.

En este proyecto racionalizador subyace, a juicio de Ardiles, una *ideología de la voluntad de dominio* (como voluntad de poder y de riqueza). Es justamente en este tipo de

10 Negritas en el original.

ideología que se define a partir de las leyes de mercado, la cual subsume tanto al saber (tornándolo en dominación), como a los sujetos (cosificándolos, constituyendo sus entidades como reificadas). El capitalismo campea en toda su expresión como proyecto racional y su criterio noético no está implicado por la producción y creatividad cultural, sino por “la operatividad de sus conceptos y la instrumentalización de sus contenidos” hasta matematizarlos. *De allí que pueda enunciarse al proyecto de la modernidad como de una “concepción patronal-contable del ser”.*

Por ello, en el siguiente capítulo, ahondaremos en la dimensión de la racionalidad en tanto central para el proyecto ardilesiano de filosofía de la liberación que configuró. Basten estos elementos como líneas centrales que orientan en su generalidad la cuestión de la racionalidad para Ardiles.

Por lo pronto, cabe indicar que la dimensión ideológica fue racionalmente gestada bajo un proyecto de modernidad y operó del siguiente modo:

En el curso dialéctico de la modernidad, la **ideología** se manifestó como un **esquema colectivo de ideas-fuerza orientado a la práctica social** (aquella práctica por la que una sociedad produce y reproduce su vida y organización históricas). Asumió un carácter doble: de **logos de-velador** o de **logos encubridor**; según haya sido expresión de consciencia social o enmascaramiento de una realidad (Ardiles, 1980: 217)¹¹.

Por lo que podemos decir que, siguiendo a Ardiles, el proyecto de racionalidad moderna se puede dar cuenta de una *ambivalencia* de la ideología: ya como encubridora de la realidad, ya como develadora de ella como expresión de una consciencia social, como hemos visto.

La *ideología* entonces actúa aquí con un “doble signo”, ya de preservación o de cambio, sobre *una realidad de igual naturaleza* y desde una *racionalidad determinada en un cierto proyecto*. Más, puede distinguirse en sus signos ideológicos un mismo “fundamento entitativo del complejo ideológico” que es situado, según Ardiles, en la “diferencia entre esencia y fenómeno, entre realidad y apariencia” (Ardiles, 1980: 218). El cual se da “[i]nclusive [en] las sociedades socialistas que hayan abolido la división y venta sociales del trabajo o tiendan a ello” y, citando aquí *El principio esperanza* de Ernst Bloch,

11 Negritas y cursivas en el original.

afirma que el socialismo implica una “ideología del proletariado revolucionario” la cual es “sólo consciencia verdadera”.

En tal caso, la diferencia de la ideología entre “esencia y apariencia” está imbricada en la constitución estructural de la sociedad y sus funciones y, siguiendo la afirmación de Theodor Adorno que enuncia “la sociedad teje necesariamente su propio velo”, Ardiles afirma que éste es tejido desde una realidad diurna y lo desteje también “en el claro de luna que abre la noche de la utopía concreta que se hace cargo de los *husos* de la historia” (Ardiles, 1980: 218)¹². *Y es de este modo que la utopía aparece como una dimensión relacionada tanto con la ideología como con la racionalidad.* Ante tal afirmación conviene preguntarnos ¿cuáles son sus elementos de especificidad?, ¿qué relación guarda con la ideología y la racionalidad?

c) *Utopía y función utópica de la historia.* Hemos visto que la utopía ha sido considerada por el propio Ardiles como un factor de la estructura modélica de la ideología como “campo”. Con ello, se distancia a su vez de las consideraciones sociológicas del conocimiento que consideraron a la ideología de forma contrapuesta a la utopía, como hemos visto. Cabría entonces plantear a la utopía, siguiendo esta sugerencia ardilesiana, desde un “horizonte de comprensión de la ideología” en una perspectiva claramente *blochiana* (Ardiles, 1980: 218). Por lo que el filósofo argentino da un paso más y aborda, no ya la “utopía” a secas, sino la “función utópica” al modo como Ernst Bloch (1885-1977) la entendió, es decir, un ejercicio de tensión dialéctica con la realidad a partir de la utopía. Como ha planteado José Antonio Gimbernat:

La utopía penetra el presente y es capaz de hacer explotar revolucionariamente la reificación producida en la sociedad capitalista [...] La utopía no se halla, en la concepción blochiana, separada cartesianamente de la ideología, sino que la penetra [...] El efecto de la función utópica permite desligar las utopías sociales de su hogar propio condicionado y limitado históricamente (Gimbernat, 1983: 15, 25).

Es en este sentido que Pierre Furter (1979: 201-208) ha distinguido *funciones de la utopía* en la obra de Bloch, las cuales sintetiza en tres elementos principales que citamos en

12 Cursivas en el original.

el orden gradual establecido por el estudioso del pensamiento blochiano:

- manifestar a los otros la existencia de lo posible a través de las tendencias de lo real
- permitir a la inteligencia visualizar lo real, de manera de descubrir las perspectivas de su transformación
- introducir la exigencia de la radicalidad a partir de una realidad transformable.

Oswaldo Ardiles, por su parte, concibe tales “funciones” de la utopía a partir de *la utopía como método*, agregando además el siguiente elemento:

- la posibilidad de la transformación de la realidad puede realizarse racionalmente, por lo que
- es necesario tener esperanza en el futuro.

De allí que, siguiendo a Ardiles, la utopía tenga ecos de lo que Levinas llamaba el impulso metafísico de lo “en otra parte” y “de otro modo”, pues “manifiesta, muchas veces, lo soterrado y lo reprimido”. La razón del hombre evoluciona dinamizada interiormente por la función utópica, constituyéndose así una *razón utópica* que transforma al ser histórico-social en su tendencia (ser *según posibilidad*) y su latencia (ser *en posibilidad*): “[l]a razón utópica ejerce su crítica a lo vigente apelando a lo posible, cuyos derechos reivindica a través de la imaginación y del sueño en vigilia” de las “aspiraciones racionalizadas, de las creencias conceptualizadas” (Ardiles, 1980: 218-219).

En tal sentido, Ardiles refiere a la construcción imaginativa de sociedades ideales como un producto literario, cuyo valor estriba en la puesta en cuestión, clamor y sátira de un *orden social injusto*. Se trata aquí de un ejercicio de crítica donde la estética juega un papel importante, pues hay una dimensión lúdica que, a partir del juego mismo de las imágenes construidas, plantea prospectivamente el reino de *lo posible*.

De allí que, citando a Pierre Furter en su *Educación y reflexión* (1970), se pueda afirmar que tal operatividad utópica es una forma de “distancia en relación a la historia, para poder reflexionar dialécticamente sobre ella” y gestar así *imágenes utópicas*. Las cuales no implican una mera ensoñación o vacíos de creatividad, sino que se relacionan con *lo real* “por su entronque con el *deseo puro* que impulsa metafísicamente *lo mismo* hacia *lo otro*”. Aquí podremos ver quizá un influjo levinasiano en su tratamiento de la utopía y

donde el deseo “puro” implica tales “funciones” que hemos ya destacado de lo utópico mismo.

Por lo anterior, Ardiles aborda la cuestión de la utopía como una *forma de acción* y no como una mera interpretación de la realidad. La utopía, vista desde Ardiles, se distancia de lo que Pierre Furter ubica como una visión *utopista*, posicionándose más bien en un pensamiento *utópico*. Es decir, siguiendo a Furter, el primero “es una manera de soñar el futuro (o un pasado a reconquistar)” (como *ucronía*) por lo que “se caracteriza por su tendencia a la abstracción y a lo estático”, mientras que “el pensamiento *utópico*, con su preocupación por descubrir en el presente los puntos de apoyo para el futuro deseado. [...] Por eso, Bloch defiende un *cierto tipo* de utopía: la *utopía concreta* [...] que conduce siempre al *frente del Novum*” (Furter, 1979: 205, 208)¹³. Es en este sentido que Ardiles ha distinguido *dos nociones de la utopía en cuanto caracteres ideológicos*:

- lo *utópico-abstracto*, referido a una mera idealización, desconectada de la dinámica objetiva del proceso histórico-social, de algunos supuestos rasgos del pasado y/o del presente (utopía del *status quo*), proyectada como *modelo cerrado que satisficiera las necesidades básicas del hombre social*; y dos,
- lo *utópico concreto* como “horizonte de comprensión crítico-libertador del **status quo**, que se funda sobre las **posibilidades reales** producidas en el hoy de la historia” y, aunque Ardiles indica que no puede ser alcanzada por definición (en tanto “horizonte”), ella *orienta la marcha a partir de nuestro concreto poder-ser cuyo fin último es la felicidad y dignidad humanas*.

Aquí se ve más claramente la raigambre blochiana de Ardiles en su distinción de la utopía como mediación histórico-social para un proceso de liberación. La utopía como *utopía concreta* no es entonces la antesala del paraíso o de un idilio, ni mucho menos el apelo a la perfección total, sino el “fin de un comienzo” que pone en cuestión al presente y postra a la utopía hacia un tiempo futuro a partir de lo que Ernst Bloch llamara “el principio esperanza”. En ella no está separada la posibilidad de los fracasos, pero aún allí la

13 Cursivas en el original.

dimensión de lo posible juega un papel fundamental, incluso individualmente (y, siguiendo a Ardiles, también biológicamente en tanto que “su razón [del hombre] evoluciona dinamizada interiormente por la función utópica” [Ardiles, 1980: 219¹⁴]).

De este modo, siguiendo a Furter, “[e]l principio de la esperanza hace de la crítica de lo actual, y en particular de los fracasos de nuestras actuaciones, el momento decisivo de la construcción de una utopía militante y concreta. [...] Su verdad no puede ser encontrada [...] sino, como proponía Roger Bastide, en su *forma. La utopía es un modo de pensar el mundo*” (Furter, 1979: 210)¹⁵.

Como indica Gimbernat, la esperanza “no es sólo concebida como un movimiento anímico, sino <<consciente y sabido como función utópica>>. [...] La utopía es entonces definida como utopía concreta. En la esperanza se condensan todos los elementos de la teoría, la práctica y la antropología del sistema de Bloch” (Gimbernat, 1983: 61-62).

Ahora bien, teniendo presente que la obra misma de Bloch, como nos advierte y afirma Pierre Furter, “se refiere siempre a Europa” (Furter, 1979: 119), ¿cómo entonces concibe Ardiles esta *utopía concreta* en la situación del proceso de liberación de nuestra América?¹⁶

Como hemos visto, la advertencia anterior de Furter no ha obstado para que, en este caso, Ardiles mismo adopte las categorías blochianas para pensar la propia situación de nuestra América. Situación que, vista desde la utopía así entendida, implica para Ardiles una “utopía como horizonte dinámico de la praxis” que sólo puede tornarse en *utopía concreta* en su “relación mediata o inmediata con la praxis social de un pueblo”, lo cual “garantiza la constitución de una utopía concreta como el testimonio del *todavía no* de sus

14 Lo cual denota las bases antropológicas y materiales de la utopía, como son su carácter de función *utópica* (en el sentido que hemos mencionado) y constituida de un *principio esperanza* donde el hambre juega un papel material y social importante para la confección existencial de los afectos y los *sueños diurnos, en vigilia*. Ello implica, siguiendo tanto a Pierre Furter (1979: 121-223) como, sobre todo, a Gimbernat (1983: 53-64), un debate de Ernst Bloch en *El Principio Esperanza* con las posturas y teorizaciones de Hegel (en su abstracción de los afectos frente a la materialidad de los mismos *pulsionados* por el hambre) y de Freud (en su consideración de lo inconsciente como lo reprimido –los “sueños nocturnos” expresables de *lo no más consciente* en Bloch (Gimbernat, 1983: 54)– frente a los “sueños diurnos” como expresión de lo nuevo “por venir” o “adviniente” –en términos de Ardiles– como lo pre-consciente cuyo “contenido consciente se encuentra todavía no manifiesto, sólo alborazará en el futuro”).

15 Cursivas en el original.

16 Importante, en este punto, es el trabajo de nuestra maestra y filósofa María del Rayo Ramírez Fierro, *Utopología desde nuestra América*, la cual explora las propuestas de algunos de los más destacados teóricos que han reflexionado sobre la utopía desde nuestra América (Rayo, 2012).

expectativas” (Ardiles, 1980: 220)¹⁷.

Lo anterior nos lleva justamente a la cuestión de la *militancia*, cuestión tan importante para Ardiles como hemos visto. Es desde esta óptica, la utópica concreta, que la militancia ardilesiana juega un papel fundamental en la colaboración del trabajo intelectual con un proceso de liberación como el de nuestra América. Es la militancia, como dice Pierre Furter, la que “no sólo nos compromete personalmente, sino que rompe, además, con el aislamiento en el cual vivían la mayor parte de los utopistas. El proyecto personal se inserta en el optimismo militante” (Furter, 1979: 208).

Por ello, el encuadre social del pensamiento nos conduce hacia una dimensión crítica que ha sido potenciada por la negación de la propia realidad presente y opresiva como única posible. En tal punto, una utopía concreta permite potenciar esta negación desde una “praxis teórica” filosófica militante en la tarea de constituir la como una “negación determinada” que permita proyectar su liberación.

D. DESDE LA NEGATIVIDAD Y EL HORIZONTE UTÓPICO EN NUESTRA AMÉRICA

Corresponde a continuación abordar lo que Ardiles ha llamado el “desde dónde de la crítica”, que es además último apartado de su artículo sobre las mediaciones y también nos permitirá dimensionar la mediación que el filósofo de la liberación considera como fundamental: lo estético.

Por ello, examinaremos los elementos que, siguiendo a Ardiles, permiten configurar una crítica social. Es decir, se trata ahora de abordar las dimensiones desde las que las mediaciones ya analizadas (y la que analizaremos en el siguiente inciso) operan en la realidad social y que fundamentan el rol de la razón en la historicidad situacional para un diagnóstico y crítica de su situación de dominación. Son estas dimensiones, si se quiere, las condiciones de posibilidad que, para Ardiles desde una posición dialéctico-marxiana, permiten una crítica social efectivamente militante en y desde un ámbito utópico concreto. No olvidemos que para Ardiles se trata de una serie de elementos en ciernes, de *criterios e* “hipótesis de trabajo a verificar” *gestados en una situación histórica concreta* más que de axiomas o principios y, por eso mismo, no tienen que considerarse como acabados o

17 Cursivas en el original.

cerrados.

c. Hacia la negación determinada desde nuestra América. Si, como sugiere la obra ardilesiana, toda crítica, para ser efectiva, requiere de la creatividad humana, ya que ella es la dimensión praxica fundamental de la existencia que constituye a la historia, podemos afirmar que la posibilidad de construcción creativa precisa de una lectura del pasado no reificante. Es decir, desde una dimensión utópica concreta, al modo como hemos examinado en el apartado anterior.

En tal sentido, Ardiles ha afirmado que “debemos releer el pasado desde la novedad emergente de un futuro que se manifiesta ya como <<posibilidad real>> actuante en la concretez de la historia” (Ardiles, 1975a: 12). ¿Qué implica esto? Puesto que la “posibilidad real” ancla tanto un esclarecimiento crítico como por el más exaltado sueño anticipatorio, se trata de “una categorización de las estructuras materiales del ser histórico-social [...] que deben presidir la elaboración de las mediaciones a tematizar. Ellas fijan el rumbo a la creatividad humana” (Ardiles, 1980: 221).

Por ello, “creatividad” y “posibilidad real”, al engarzarse integralmente, configuran un “ámbito liberado y liberador” que es posibilitado por “el conjunto de los condicionamientos óptico-temporales dados y posibilitar la apertura ontológica del frente histórico en cuestión” (Ardiles, 1980: 221). Ardiles tiene presente que sus reflexiones son más bien exploratorias, configuradas en un campo abierto a la construcción de camino, por lo que inmediatamente afirma que

toda reflexión histórico-especulativa deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óptico-ontológica, de la materialidad del proceso histórico-objetivo que viven nuestros pueblos. Dicha *materialidad* es de índole socio-económica, es decir, denota el proceso dialéctico por el cual la sociedad produce y reproduce la estructuración de sus medios de vida (Ardiles, 1980: 221)¹⁸.

Es decir que *la temporalidad, como una mediación óptica ineludible de la creatividad humana*, configura la proyección de la actitud des-reificadora de ésta para un *ámbito procesual de liberación como dimensión ontológica* anclada en la situación material

18 Cursivas en el original.

de nuestros pueblos en tanto sujetos políticos y de constitución de dicha utopía concreta de vida digna y liberada de las necesidades.

En este punto, necesario es visualizar la “analítica de las mediaciones” desde la referida perspectiva de la *materialidad del ser histórico-social* que no implique el diagnóstico desde una o unas disciplinas principales, pues ello implicaría caer en “ismos” esterilizantes de la actitud filosófica planteada por Ardiles. La *materialidad* a la que se refiere implica la “concretez sensible y objetiva” de una historia que, aunque no lo parezca siempre, es una obra de los hombres, una obra humana. Por ello, las estructuras materiales son también aprehendidos por Ardiles como “determinaciones óntico-ontológicas”, pues están configuradas por el tiempo y los proyectos históricos de reproducción vital.

Para él, los objetivos de su reflexión tienen la intención de dar cuenta del *topos* donde se sitúa la morada del hombre en la historia y en que se articulan los “diversos y específicos momentos que constituyen orgánica y dialécticamente este morar”, pues “según dónde y cómo more el hombre serán las posibilidades reales abiertas a su creatividad” (Ardiles, 1980: 222).

Por lo que la *posibilidad real* asume un papel decisivo para la crítica social ya que es la que permite la *concreción* a la utopía (en el sentido blochiano del término). Ella brinda “los eventuales espacios de apertura hacia lo Nuevo” desde una materialidad sensible y objetiva. “Si se prescinde de ella [de la *posibilidad real*], la crítica decae en un discurso moralizante, la ideología en un inoperante doctrinarismo y la utopía en una abstracta ensoñación. [...] Por ello, con la expresión *posibilidades reales de la materialidad de la historia*, apuntamos a una región por explorar y no a un casillero por rellenar” (Ardiles, 1980: 221, 223)¹⁹.

De este modo, parafraseando a Ardiles, el *pensamiento negativo* y cuestionador adquiere un contenido práctico potenciador de su capacidad crítica y radicalizador de sus opciones históricas. *Se configura así una negatividad vinculada a una utopía concreta* que, como han destacado Michel Löwy y Max Blechman

En realidad, negatividad y utopía son dialécticamente inseparables. Realmente no podemos criticar la realidad social sin haber, implícita o explícitamente, un

19 Cursivas en el original.

pasaje de deseo (Wunschlandschaft) –la expresión es de Ernst Bloch–, la imagen, incluso abstracta, incluso puramente *negativa* –“imagen dialéctica” (Adorno) o “imagen de deseos” (Bloch)– de una realidad diferente, es decir una *utopía*. E inversamente: no puede existir una utopía auténtica sin el trabajo de la negatividad, sin esa “ciencia sublime de los amigos simples” (Rousseau) que, al nivel mismo de la consciencia, es ya “crítica radical de todo lo que existe” (Marx). [...Se trata de] un grande, un inmenso campo de luz: la negatividad de la utopía, la utopía de la negatividad (Löwy y Blechman, 2008: 3, 5)²⁰.

Por ello la crítica de Ardiles se distancia de críticas posicionadas desde morales de distinta índole. Críticas morales donde la *persona* sería el germen interpelante “en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente la denuncia profética”, es decir, *el “cara a cara” levinasiano y el profetismo como respuesta que busca la justicia del rostro del Otro* (Ardiles, 1980: 224). Ardiles pone en tela de juicio algunas actitudes en los que dicha denuncia profética llegan a descartar una actitud política del filosofar, a saber:

1. En la que lo político es asimilado a lo ético y absorbido por la relación de hombre a hombre donde se consume el misterio de la libertad, se posibilita la historia como novedad y se asienta la justicia como origen de la actividad cívica. Esta postura deja de lado el conflicto o la lucha como puntos originarios.
2. En las que haya una exigencia moral de transformar las estructuras o destruir el sistema para crear un mundo más humano. Al tornarse lenta esta actitud, siguiendo a Ardiles, los adherentes a tal postura se dedican a su vida profesional con una eventual actividad filantrópica.

Estas actitudes, como hemos abordado en otro lugar (Lima, 2013), dejan de lado la problemática de las mediaciones histórico-sociales para lograr una auténtica “crítica científica” de la realidad histórico-social, con lo cual su profetismo filosófico es reducido a un voluntarismo moralizante que se queda en una posición edificante. Así ambas actitudes “tienden a oponer estática y antidialécticamente a la constatación del hecho de la opresión, una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador” (Ardiles,

20 Cursivas en el original. Traducción propia del francés. Los autores apuntan a un tema sugerente y sin duda fecundo de relación de reciprocidad entre Theodor Adorno y Ernst Bloch sobre la dialéctica de la negatividad y la utopía.

1980: 225).

El profetismo debe estar acompañado, para Ardiles, de una crítica científica que torne al filosofar en un filosofar encarnado y comprensivo *para un “nuevo registro teórico”*. De este modo, se configura un filosofar “subversivo” y crítico de ontocracias, dando cuenta de lo óptico-ontológico, es decir, del sujeto concreto y corporal, para poder encaminar una “filosofía de la liberación” hacia un proyecto popular de liberación en una “filosofía en la liberación”.

En este punto, la denuncia utópica renuncia a todo profetismo determinista que indique a los humanos como *deberían* vivir. La crítica, en este sentido, cobra eficacia al tornarse como “hermenéutica de nuestra cotidianeidad” atenta a las tendencias objetivas del proceso socio-político. Desde las “funciones” de la utopía concreta dicha hermenéutica será la “que detecte el surgimiento de fuerzas y situaciones nuevas portadoras de valores radicales y progresistas tendientes a la transformación de la realidad en que brotaron” (Ardiles, 1980: 226). *Sólo así la negación de lo vigente se torna determinada.*

Se trata entonces de una “*negación determinada*” que *es capaz de vincular el orden de la opresión con los elementos que la perpetúan y las posibilidades reales de su superación utópicamente evaluadas (en el sentido concreto blochiano del término):*

se fundamenta, entonces, en el análisis de los conflictos y posibilidades reales generados por la práctica social en el seno de las mediaciones histórico-sociales propias del proceso objetivo en curso [...visto desde la] libertad de la creatividad [...cuya] novedad consiste en la experiencia de un tiempo abierto a la imprevisibilidad de un futuro que adviene cuestionador de todo lo dado (Ardiles, 1980: 226-227).

Por ello, la crítica es dialéctica al encuadrarse en un modo dialéctico de interpretar la realidad. La crítica es un momento de la interpretación “de la sospecha” (al modo de Ricoeur) de esta realidad en una perspectiva utópica y dialéctica. En tal sentido, las mediaciones histórico-sociales son el *lugar* de la crítica y el *campo* de la acción liberadora. En el dominio de las mediaciones histórico-sociales es que “hay que decidir sobre el rumbo que se quiere hacer tomar a la historia”, pues ellas permiten ubicar, desde su lectura dialéctica, la totalidad del entramado que vincula estructuralmente la persona con las circunstancias sociales (Ardiles, 1980: 227). Por ello, el enfoque de dicha “negación determinada” tiene tintes hegelianos con los cuales, siguiendo a la filósofa Susana Raquel

enfrenta Hegel al escepticismo [...] lo que significa el reconocimiento progresivo de 'verdades parciales' y la crítica de todo concepto para su posterior incorporación [subsunción] en una acabada imagen de la totalidad, proceso en el que de ninguna manera se clausuran los aspectos individuales sino se niegan a la vez que se preservan como un 'momento de verdad' del proceso del conocimiento (Barbosa, 2003: 133).

Por ello, *la tarea implica también la superación de* “las categorías antinómicas o reductivas de la modernidad”. *Es decir, una “nueva racionalidad”* que persiste en la postura ardilesiana de “superación” no como una clausura total y final de las “dicotomías de la modernidad”, sino como una *resolución dialéctica y negativa de tales categorías que*, visto desde nuestra América, implica abordar a “la dependencia como rasgo dominante de la vida socio-cultural latinoamericana” (Ardiles, 1980: 228). Tema en el que ahondaremos en el siguiente y último capítulo de la presente obra.

De este modo, la *negación determinada* denota la dependencia y su articulación con la opresión y la explotación como una triada que requiere de dicha nueva categorización para su cabal elucidación. *Es aquí que se denota la necesidad interdisciplinaria de las “mediaciones histórico-sociales”*, pues con ellas Ardiles postula la necesidad de

el análisis interdisciplinar de realidades tales como el neocolonialismo, las ilusiones desarrollistas y el círculo vicioso del subdesarrollo estructural en el marco general del modelo capitalista; sacando a la luz la razón profunda, celosamente ocultada por los ideólogos del status quo, de las tensiones que anidan en el interior de nuestra realidad social, así como las posibilidades objetivas de resolverlas (Ardiles, 1980: 229).

Abordar entonces *los andamiajes ideológicos del colonialismo* es el problema a resolver por la filosofía desde el cual Ardiles pretende contribuir con sus reflexiones para develar los mecanismos de opresión. Con ello, esclarecer el sentido global del proceso histórico-social para poder dimensionar “la experiencia de vivir creativamente el ser como historia [...] existir en la novedad continua de un tiempo creador”. *Es aquí que se denota la praxis teórica de la filosofía*, que, “si es genuina, deberá irse articulando en las mediaciones concretas de los escalones estratégicos y tácticos propios de la praxis política propulsada por la dialéctica liberadora” (Ardiles, 1980: 230).

Se trata de la liberación como un programa ético-estético: ético, al abordar, desde las mediaciones histórico-sociales, al “cara-a-cara” del “pobre” como extranjero, exterioridad óntico-ontológica (aquel sujeto que, a pesar de no poder asir totalmente con los parámetros de nuestro mundo, es humanamente digno) y así conformar relaciones sociales donde lo personal esté co-implicado consecuentemente con lo social desde un proyecto históricamente abierto donde se permita a cada sujeto ser y reconocerse como tal; y estético, en tanto ámbito de la sensibilidad cuya represión “ontocrática” estará en proceso de liberación por medio de la creatividad histórico-social cuya expresión de belleza y negatividad dialéctica sea referencia de un tiempo des-reificado conformador de un conocimiento no racional en liberación colectiva. Es aquí que podemos apreciar más claramente la postura de negatividad y utopía ardilesiana.

Por ello, se trata de una ontología no del ser ni de una ontología del ser del ente, sino del “ser-que-viene-pero-todavía-no-es”, en un sentido tanto ardilesiano como blochiano. Es decir, podríamos definirla como un ser cuyas instancias filosóficas son dos: la del “ser ad-veniente” de un “presente grávido de futuro” (en terminología ardilesiana), y la del “todavía-no-es” como expresión del “aun-no-siendo” en el sentido de Bloch. ¿A qué nos referimos con esta última cuestión?

Se trata de una, siguiendo a la filósofa María del Rayo Ramírez Fierro, “ontología del devenir” que conceptualiza al ser como un *no-ser-todavía* (*noch-nicht-sein*). Refiere entonces al fundamento ontológico del “aún-no-siendo” que, siguiendo a Pierre Furter, refiere justamente a la *realidad* en un devenir, esto es, no como algo perfecto, sino como imperfección y posibilidad y, por eso mismo, *histórica* y *contingente*. Por ello, no puede reducirse a un simple movimiento de lo real, sino que es también el fundamento ontológico de la conciencia anticipadora y el principio de la esperanza (y, por ende, la utopía concreta) ya tiene implicada en su seno el *aun-no* que, explayada en el devenir, se torna como el *aun-no-siendo*. De este modo, la esperanza se realiza no sin obstáculos, sino que justamente se radicaliza en *función* del obstáculo (el cual opera más como trampolín que como impedimento). Y en este punto, el fracaso puede ser siempre posible también. Pero este ha de tomarse no como la finalización de la utopía concreta, sino desde la luz del *aun-no*, como el final del *comienzo* de la esperanza y no como término en la nada de esta. El fracaso es parte de la esperanza como momento a ser superado. Por ello, a nivel individual, la

propia *muerte* como evento límite de mi existencia, es el punto en el cual *brot*a la *esperanza* en tanto que ella (mi muerte) se ancla en un *valor colectivo* y, en tal sentido, *la esperanza trasciende mi muerte para y por la vida de los otros* dejando el nihilismo (como negación llana de la vida) de lado (Furter, 1979: 165-169). *La esperanza pasa del no nihilista al aún-no.*

Por ello, los obstáculos son más bien pruebas necesarias que, desde el principio *esperanza*, impulsan la espera misma. La espera, no como de un recuerdo nostálgico, sino como espera de alguna cosa. Esperar es, como dice Furter, “sentirse provocado, hasta la parte más íntima de su existencia, por su situación actual. Así la *esperanza* es una contestación radical” (Furter, 1979: 168). Es la contestación del *aún-no* de una situación presente inaceptable, cuya negación tiene la certeza, mediante la conciencia anticipadora, de poder cambiar la situación. Alude a *una totalidad a ser realizada* ya que el *aun-no* se realiza en perpetua superación desde sus posibilidades *reales* (que no son sólo formales). “Es la total afirmación humana de todas sus posibilidades; el descubrimiento infinito en una afirmación cada vez más plena dentro de los límites de nuestra condición” (Furter, 1979: 169). Por ello ha podido afirmar la filósofa María del Rayo Ramírez Fierro (2012: 20),

tanto la utopía como lo utópico son condiciones de la acción humana en la historia, que intervienen en los procesos de la reproducción cultural y que forman parte del propio proceso de formación y realización de las personas. Una cultura donde no cabe el futuro para sus miembros es una cultura que no existirá por mucho tiempo, porque no asume su propia existencia histórica y porque no tiene como fin la realización plena de sus integrantes por todo ello, necesariamente se justifica el derecho de anhelar y hacer posible la construcción de un mundo donde los seres humanos puedan concebir sus proyectos y actuar para su realización.

Es decir, que al hablar del “ser-que-viene-pero-todavía-no-es” Ardiles refiere a un ser utópico concreto, al “hombre nuevo” anclado en cada posibilidad irredenta de utopía y potenciado por esta conciencia anticipadora desde la que la realidad no es sólo lo que se afirma oprimentemente como “lo vigente”, sino que persisten en ella esta apertura desde la creatividad en liberación mediata de la represión. Quizá es aquí que podríamos encontrar justamente una dimensión ontológica fundamental del “principio de exterioridad” ardilesiano que permita dinamizar a la totalidad reificada por la necesaria relación mediata con el “cara a cara” con el otro hecho pueblo: un “hombre nuevo”, producto de un proyecto

popular ideológico, utópico y racional donde la creatividad histórica y la *sensibilidad* como formas de conocimiento no racionales se engarzan a la co-implicación y mutuo reconocimiento social-personal. En el camino del “ser-que-viene-pero-todavía-no-es” no hay un final, ni mucho menos la garantía de la libertad *desde esta sola perspectiva*; se trata de un *proceso de liberación* en el que se enmarca y que no cesa en su construcción de caminos *abierta siempre a la contingencia de la historia* (al “novum de la historia”, diría Ardiles). *De modo que dicho “ser-que-viene-pero-todavía-no-es” no representa una meta a alcanzar, sino que opera más bien como un horizonte que regula nuestra acción, acción de liberación por una América en verdad nuestra.* Por ello, cabría enmarcar la lectura ardilesiana de la utopía en lo que Ramírez Fierro ha denominado una *utopología* (Ramírez Fierro, 2012).

Podríamos preguntarnos entonces ¿cuál es la instancia en la que la sensibilidad del “cara a cara” de los otros se presenta como mediadora ante nuestra mirada? Ardiles enfoca aquí la cuestión en “lo estético como mediación liberadora”, que analizaremos en el siguiente apartado a continuación y nos pone ante *la mediación constituyente del horizonte utópico* de este “ser-que-viene-pero-todavía-no-es”.

d. Una mediación liberadora: “Lo estético” como horizonte utópico. En *La liberación indígena contemporánea en Bolivia* (2009) el filósofo argentino Gustavo Cruz afirma que “Si bien no hubo un desarrollo estético en la plural filosofía de la liberación, sí hubo un interés estético en algunos de sus representantes”, como serían Arturo Roig y Horacio Cerutti (Cruz, 2009: 279). Afirmación que, siendo cierta para los casos que él cita e inclusive otros más actuales²¹, encuentra en el filósofo Osvaldo Ardiles y su estudio “<<Lo

21 Nuestro profesor y amigo Gustavo Cruz cita textos de Arturo Roig (“Juan Llerena y el Manifiesto Romántico de 1849. Una contribución para la historia de las ideas estéticas en Cuyo” de 1959 y “Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional” del 2004) y de Horacio Cerutti (“Elementos para una historia de las ideas estéticas en Nuestra América” del 2006) (Cruz, 2009: 279-280). Habría que considerar también los estudios de Enrique Dussel titulados “Estética y ser” de 1969 (escrito en un marcado tono ontológico) y “Arte cristiano del oprimido en América Latina (Hipótesis para caracterizar una estética de la liberación)” de 1980 (publicado por primera vez en *Concilium* 16, 1980, no. 252, pp. 215-231) e incluidos en su recientemente reeditada *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (Dussel, 2015: 177-185, 231-255). Así también, los trabajos de Rodolfo Kusch, particularmente “Anotaciones para una estética de lo americano” (1986) (Kusch, 2007, IV: 779-815) y otros escritos citados por Nerva Borda de Rojas Paz en su estudio sobre este filósofo (1997: 109-126). Igualmente algunos acercamientos que ha tenido el filósofo y teólogo Juan Carlos Scannone en

estético>> como mediación liberadora” este posible “desarrollo estético” que gira en torno a su papel dialécticamente elaborado de mediación para un proceso de liberación social en su carácter pluridimensional.

Quizá no sea casual entonces que Ardiles haya ordenado dicho estudio, escrito hacia 1971 para el emblemático *II Congreso Nacional de Filosofía* celebrado en Córdoba (Argentina) (Ardiles, 1980: 14), como el trabajo de *apertura interdisciplinar* a la segunda sección de su obra *Vigilia y utopía* titulada “Dialéctica y liberación” en su *proyecto filosófico de y para la liberación* (Ardiles, 1980: 157-188). *Apertura* que implica esta dialéctica en su carácter destotalizador y desacralizador de los fetiches del *status quo*, cuya constante *vigilia* nos da la apertura hacia la *utopía como horizonte de* “aquello que aún-no-tiene-lugar” en la *liberación integral* de los oprimidos, y que tiene en “lo estético” una dimensión fundamental que se constituye en la creatividad humana con un carácter utópico-concreto.

Una de las problemáticas fundamentales de estas filosofías de la liberación será establecer una relación con una alteridad entendiéndola como el pueblo en tanto sujeto del filosofar principalmente desde una lectura levinasiana desde la categoría de *exterioridad* – como lo es, en cierto sentido, la postura ardilesiana aunque también, como hemos visto para el caso específico de Ardiles mismo, de raigambre marcusiana– (Varios, 1973: 271-272). Problemática que se dimensiona en el estudio citado sobre “<<Lo estético>>”, elaborado además desde una perspectiva claramente marcusiana. Cabe resaltar este punto, pues en el horizonte de las filosofías de la liberación y, más aún, de su “grupo” con Dussel y Scannone, Ardiles será el *único* de estos filósofos que cultivará la apuesta marcusiana de la

“Poesía popular y teología: contribución del <<Martín Fierro>> a una teología de la liberación” incluido en su *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia* (Scannone, 1987: 133-144) y se publicó en la revista *Concilium* (no. 115, mayo de 1976: 264-275) con ligeras modificaciones en el título; así también, una entrevista al respecto titulada “Hermano de Hombre Soy. Entrevista al P. Juan Carlos Scannone, S.I. sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología” (Avenatti *et al.*, 2010) (agradezco enormemente a Guadalupe Estefanía Arenas, estudiosa del pensamiento de Scannone, la mención de este valioso punto). A pesar de todos estos estudios, hay quienes actualmente, de una forma des-historizada y descontextualizada hablan de “filosofía de la liberación” de una forma homogénea y desde una de sus manifestaciones. Ejemplo de ello se encuentra en la obra en dos tomos titulada *La filosofía de la liberación hoy* y que plantea tópicos y problematizaciones (no menos sugerentes) en torno a la estética desde y para una filosofía dusseliana de la liberación: estas son el estudio “La estética de la filosofía de la liberación” de Jimmy Centeno en el tomo 1 (Gandarilla y Zúñiga, 2013: 271-287) y, colectivamente, en el apartado “El <<otro>> y la imagen. Hacia una estética de la liberación” en el tomo 2 (Gandarilla y Reyes, 2014: 193-248).

dimensión estética para filosofar en torno a un proyecto liberador²². Apuesta que fue debida, muy probablemente, a sus estudios de doctorado sobre “El pensamiento dialéctico-marxiano en el joven Herbert Marcuse” (bajo la dirección de Jürgen Habermas entre 1969 y 1971 en la Alemania Federal) (Ardiles, 2002c: 134).

Por ello, la dimensión de “lo estético” sería esta mediación que permitiría la relación con tal alteridad popular. En este punto la *militancia* es una necesaria mediación que acompaña a “lo estético” en la crítica para “integrar las prácticas liberadoras, aprovechando todos los espacios disponibles (denuncia en el exterior, desarrollo conscientizador en las estructuras políticas del movimiento popular, en el estudiantado, en organizaciones populares, etc.)” (Ardiles, 1989a: 297).

Lo anterior denota el semblante que la *sensibilidad* tiene para Ardiles, misma que no se sitúa desde la perspectiva levinasiana. Ello en tanto que dicha perspectiva se relaciona con una “proximidad” como “el hecho de estar 'frente-a-frente' con alguien” y donde la sensibilidad permanece en toda “experiencia de 'contacto' con el otro” (Sánchez, 2006: 253) que, como ha destacado Carlos Ham (2015: 96-98), pareciera quedar relegada al ámbito privado de la vida. *Por lo que más bien, la sensibilidad tiene para Ardiles, como hemos apuntado y veremos a continuación, no un cariz de “proximidad” levinasiana sino una construcción más cercana al ámbito marcusiano de “la dimensión estética”* (Marcuse, 2007).

El estudio citado de Ardiles, “<<Lo estético>> como mediación liberadora”, muestra, además y dicho a modo de hipótesis, que el horizonte utópico de la transformación social tiene una dimensión onto-antropológica asentada en la sensibilidad como ámbito de conocimiento no racional y que estructuraría, a su vez, este contacto con el “rostro del otro”

22 En efecto, Horacio Cerutti en el opúsculo “Influencia del pensamiento norteamericano” de su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti, 2006a: 260-263) destacaba una lectura “quirúrgicamente” hecha de Marcuse que les dejaría, a los “filósofos populistas de la liberación” y por medio de las críticas del marxista norteamericano Paul Mattick (*Crítica de Marcuse*, de 1974), un esquema semi-estético/ético que deja en manos de los intelectuales y la juventud (como los verdaderos “otros”) la realización de la utopía. No obstante, Cerutti dejó de lado la cuestión de que la dimensión de lo estético, tan cultivada por Marcuse, fuera trabajada por ninguno de estos filósofos “de la liberación”. Aquí cabe recordar, nuevamente, que Cerutti, en su obra citada, *no tuvo acceso al presente estudio de Ardiles que aquí reflexionamos, pues este habría sido, a decir de Ardiles, excluido de las Actas del II Congreso Nacional de Filosofía* (Ardiles, 1980: 14 [1989b: 14]). Por otro lado, esta ausencia de un planteamiento estético ha sido recientemente denotada por el filósofo argentino Gustavo Cruz, como ya lo hemos señalado al principio del presente opúsculo. Por ende, el estudio de Osvaldo Ardiles aquí reseñado tiene una importancia nodal para una re-lectura problematizada de las filosofías de la liberación.

de forma *mediata a través de la obra de arte como expresión de su ser cultural* y para una *racionalidad* “abierta al *Novum* de la Revolución que actúa como utopía concreta (en la terminología de Bloch) fundadora de esperanza” (Ardiles, 1980: 155). Cuestión esta última que, digámoslo una vez más, dimensiona críticamente esta presentación *in-mediata* “y sin intermediarios” del levinasiano *rostro del Otro* (Sánchez, 2006: 211²³). Con ello, encara el carácter fenomenológico y epifánico del “cara-a-cara” al proponer –en contraste con otras posiciones de estas filosofías²⁴– su *mediación sensible-estructural para una “filosofía de la liberación”*.

Es en tal sentido que distingue “lo estético” como una teoría de la sensibilidad óntico-ontológica que *media* esta relación con el “Otro”. Para ello, primeramente, afirma una perspectiva *con-cluyente* (no in- ni ex- cluyente, pues son “falsas opciones” temporales), es decir, que considere la simultaneidad temporal (la sincronía histórica) en un sentido que asuma la simultaneidad de la diacronía del contexto ontológico con la sincronía de sus *tiempos* diferentes entre sí y estructuras cualitativamente heterogéneas como *abiertos*²⁵. De allí que esta *simultaneidad de tiempos* (residuales, presenciales y anticipatorios) tengan una dimensión onto-antropológica y es en el arte que Ardiles encuentra un “caso privilegiado” para apreciar tal simultaneidad. Uno de los tiempos *residuales* es constituida por la “estética evasiva de *creación exenta*” de todo compromiso

23 Afirma el padre Francisco Xavier Sánchez que “La filosofía que privilegia la luz es una filosofía del Mismo. El ser en sí (trascendente) no debe necesitar de la luz para presentarse, porque él tiene su propia luz. *Se trata del rostro del otro que se presenta [...] él mismo y sin intermediarios*” (Sánchez, 2011: 210-211). *Cursivas nuestras*.

24 Se ha destacado ya (ver el segundo apartado de la tesis, *infra*) la excepcional distinción que hace Cerutti de este punto al afirmar la mediación “estructural” en el “cara-a-cara” con el Otro que elabora Ardiles (Cerutti, 2006a: 348), en contraste con los otros integrantes del “grupo” con quienes el mismo filósofo santiagueño se reconoció –Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone– (Asselborn et al. 2009: 318-319). Véase, por ejemplo, la noción misma que Dussel presenta de “mediaciones” en un sentido ontológico en el proceso de “revelación del oprimido” como una *epifanía* en sentido levinasiano (y con las consecuentes implicaciones teológicas de fondo) (Dussel, 2011: 62-76).

25 En este sentido, cuando Ardiles afirma a la in-clusión y la ex-clusión como “falsas opciones” temporales y refiera a la necesaria “conclusión” (como opción temporal verdadera, por contrapartida), consideramos que se refiere, siguiendo la definición que da Joan Corominas en su *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana* (Corominas, 1987: 164), a que la “conclusión” refiere tan sólo a 'cerrar' o 'cerrar en', 'terminar', mientras que la “inclusión” refiere a 'encerrar dentro de algo' y la “exclusión” a 'cerrar fuera'. Es decir, que abordar la *sincronía de la historia* desde la “conclusión” implicaría, en tales términos ontológicos, que todo suceso *histórico* se da de forma temporalmente “cerrada” en un mismo “contexto ontológico” (en los términos ardilesianos ya vistos *infra*, en “Desde el ser histórico-social”) *pero no encerrada* desde fuera (exclusión) ni *encerrada en una sola instancia temporal* (inclusión) o mucho menos *recluida en sí misma* (oclusión).

histórico y *poiéticamente* libre. Por eso, nos dice el filósofo argentino, “la obra de arte nace en el *misterio*, se desarrolla en el *misterio* y en el *misterio* se pierde” (Ardiles, 1980: 159). Por ello “la plenitud ontológica del misterio permite que la inteligencia se sumerja en él sin agotarlo jamás”, pues el misterio “es de lo que se puede hablar indefinidamente” (Ardiles, 1969a: 65, nota 2). Aludiendo así al “misterio ontológico del ente”, cuya importancia radica en que es iluminado por la imaginación artística que expresa en imágenes ese mundo posible como finalidad del arte (Ardiles, 1980: 179).

Pero tal misterio evocador de una *libertad* intrínseca tiene que ser situado, “para ser correctamente entendido”, en un tiempo de *presencialidad* dentro de un ámbito histórico-cultural para ocuparse de la dimensión histórico-social del hombre. Teniendo en cuenta que, para Ardiles, la comprensión del ser del hombre sólo se da con el conocimiento del *otro* y del *mundo* en vínculos estructurales. Es decir, en el “*ser-con*”, que es lo propio de la *existencia humana: ser-con-el-otro-en-el-mundo*, podríamos agregar nosotros, (en lugar de sólo “ser-en-el-mundo”) a través de su historia existencial por medio de la cultura entendida como antropologización de la naturaleza. Por ello, afirma el filósofo argentino que “su ámbito de relaciones constitutivas es doble: con el hombre y con la naturaleza. A través de la apropiación *productiva*, desarrolla y co-crea su propio ser. Al captarlo [en sus relaciones interpersonales] se expresa a sí mismo” (Ardiles, 1980: 161).

Se puede afirmar así que las relaciones humanas trascienden las relaciones con los objetos (S/O) hacia una relación, por medio de un objeto, con un Otro que es también Sujeto (S/O/S). Es entonces mediante la cultura que el hombre integra, en su pro-yecto existencial con un “ideal de humanidad y de humanización”, a las cosas y “las ilumina en su densidad ontológica” al transformarlas en *productos culturales*. El arte es uno de ellos y éste se halla anclado al artista. De este modo, “[l]a obra de arte [...] traduce, en su peculiaridad, las determinaciones ontológicas del ser histórico-social en su máxima concreción. Tal el *horizonte dialéctico, en el que debe inscribirse toda consideración de lo estético*” (Ardiles, 1980: 164²⁶). Es decir, la particularidad material que es expresada en su concreción en relación con la universalidad del ser del hombre en su *forma* de la humana

26 Cursivas nuestras. Percibimos aquí, a modo de hipótesis a desarrollar en futuros trabajos (pues ello superaría los objetivos del presente estudio), un tratamiento, a modo del joven Marcuse en su particular lectura, desde un marxismo heideggeriano de estas cuestiones.

naturaleza pues “Todo arte expresa, manifiesta la presencia del todo en su producto. [...] El arte es aprehendido, por consiguiente, como un *fenómeno* total; reproductor, en su microcosmo, de las determinaciones óntico-ontológicas del existente humano” (Ardiles, 1980: 163 y 183, nota 3).

Establecida la obra de arte en la temporalidad del presente, ¿cómo se vinculan las actividades culturales (el arte como una de ellas) y las estructuras histórico-sociales (civilizatorias)? Ardiles se apoya mucho más, aunque no sólo, en este punto en las lecturas marcusianas “de madurez” (Ardiles, 1989a: 104-106), particularmente de *Cultura y sociedad* (1965), *El futuro del arte* (1968) y *El arte en la sociedad unidimensional* (1968).

A partir de lo anterior establece una distinción entre “cultura” y “civilización”. La primera sería entendida en el ámbito del Ocio y la Fiesta donde las labores intelectuales y el pensamiento no operacional tienen cabida (ubicado como “el Reino de la Libertad”), mientras la segunda se desarrolla en el espacio del día laborable y el trabajo mediante el pensamiento operacional. En estos elementos de un sistema reificado, el progreso técnico permite la absorción de los bienes culturales en el mecanismo utilitario de los medios. Transfigura la cultura de un fin a un medio subsumido sistemáticamente a esta racionalidad civilizatoria que deviene en un sistema cada vez más totalitario. Así, la *reificación cultural* tiene cabida y, con ella, la “desontologización del correspondiente orden entitativo [...] produciendo un tipo de hombre que juzga el valor de todas las cosas por su utilidad. [...] De allí el servilismo de su ser” (Ardiles, 1980: 167). Es decir, *se utilitariza la existencia misma al reificarse*.

Si la *utilidad* de una actividad cultural implica su *reificación*, ¿cómo entonces distinguir una actividad cultural no reificada? Ardiles será enfático al decir que “nosotros creemos que la identificación de lo valioso con lo útil no puede ser justificada. [...] Por lo tanto debemos distinguir entre *actividades finalistas* y *actividades instrumentales*” (Ardiles, 1980: 168). Las primeras se basan en el criterio de utilidad, pues tienen un fin que les viene de *fuera* y por él se justifican; mientras las segundas se basan en su *in-utilidad* o utilidad intrínseca, pero tampoco representan un orden de “fines últimos” pues su ejercicio se ordena conforme al autor que las realiza y “es el caso del arte, de la filosofía –[entendida como] saber de liberación–, la cultura en general, la amistad y el amor” (Ardiles, 1980: 169). Pues, como dice en su joven escrito *Ingreso a la filosofía*, “una actividad es más

valiosa cuanto más in-útil sea” (Ardiles, 1969: 27).

Entendiendo entonces a la filosofía como un *saber de liberación*, es que Ardiles afirma que “Quienes han ingresado en la tarea de liberación, saben apreciar y vivir estas actividades finalistas del modo apropiado. [...] son unos **inútiles** fundamentalmente *ociosos*” (Ardiles, 1980: 170²⁷). Ejemplo de ello es el pensador alemán Carlos Marx (1818-1883), cuya vida fue patente prueba de ello. Ardiles expone el caso de la libertad de expresión, donde Marx interviene ante los escritores burgueses al afirmar que “El escritor debe, sin duda, ganar con su trabajo lo necesario para poder existir y escribir, pero jamás existir y escribir para ganar”, como hacen los escritores de la industria (Marx, citado en Ardiles, 1980: 172).

Por tanto, el arte tiene una instrumentalización social en su carácter *finalístico*, pues tiene una *función liberadora* que lo relaciona con el *ocio* y las *actividades finalistas*. De allí la *trascendencia del arte que es realmente arte de los objetivos que se plantea el establishment. Es el carácter cuestionador de la expresión de lo posible*. De modo que el arte *pro-yecta mundos posibles*, cuyo carácter implica un poder del arte *radical y liberador* que “ha sido eficazmente elucidado por Herbert Marcuse [...] La función liberadora del arte está en correlación con la *negatividad* y *creatividad* de lo estético visto marcusianamente como <<una categoría existencial y sociológica>>. En este sentido el arte tiene un sentido político” de liberación de la percepción y sensibilidad necesarias para la transformación social y convertirlas en una obra de arte (Ardiles, 1980: 175).

En tal sentido, Ardiles distingue lo Bello marcusianamente, es decir, como “armonía anticipatoria de un orden existencial no-represivo a crear por el hombre, donde la razón resplandezca en la sensibilidad y sus objetos” (Ardiles, 1980: 183, nota 3). Por ello, la estética es desarrollada, para el filósofo, en el ámbito del *ocio* y su aporte se presenta en la *tensión dialéctica* establecida en el ámbito de la dominación.

Cuando dicha *tensión* se pierde, estamos ante las obras de arte *funcionales* (como el *pop art*), vehículos distensionantes de adaptación (parafraseando a Marcuse) que no pueden expresar ni el horror del presente ni la promesa del futuro posible. *Para Ardiles no toda obra de arte es, per se, liberadora, puesto que la lógica de mercado dis-tensiona y cosifica*

27 Negritas y cursivas en el original.

a la obra misma, coartando lo creativo crítico de la misma en su inclusión reificada. En este sentido se puede afirmar, citando a Ardiles, que “Siempre hubo un *universo exterior* a la cultura, que comprendía al Enemigo, al Otro, al Extranjero, al Paria, etc. [...] no todo ha sido absorbido por el *aparato*” (Ardiles, 1980: 165, 177²⁸).

La cita previa es nodal: aquí se denota más claramente que la “*exterioridad*” implica, para Ardiles, este “universo exterior a la cultura” (de la cultura totalitaria) en un sentido *claramente marcusiano*²⁹. Por ello, la existencia de una *totalidad* reificada es referida por Ardiles como “totalidad totalizada” desde, en este caso, la cultura reificada y opresora. Ante ello, la posibilidad de una “totalidad abierta” se da con el ya referido (en el segundo capítulo de esta parte) “principio de exterioridad” como *dinamizadora* de la “totalidad totalizada” en tanto principio *des-reificado y creativo*. La *posibilidad real* de una *totalidad históricamente situada* se perfila en la liberación de la represión totalitaria y donde la “*exterioridad*” es, en definitiva, “*exterior*” al “*aparato cultural*” “*totalizado*” de la *totalidad* (y en este sentido es “*exterior a la cultura*”) pero parte de dicha *totalidad* en tanto *concreción histórica y social* de la que forma parte, aunque se niegue su existencia por parte de tal “*aparato cultural*”.

Por eso es que, para Ardiles, una expresión de obra de arte *tensionante* y que dimensiona el ámbito lúdico del trabajo puede encontrarse en el *Martín Fierro*, poema narrativo de José Hernández escrito en 1872 que desarrolla la imagen de un mundo del gaucho donde “trabajo, juego y fiesta se aunaban permitiéndole ser y sentirse él mismo en el desarrollo armonioso de sus aptitudes creativas” (Ardiles, 1980: 212)³⁰.

28 Negritas y cursivas en el original.

29 En efecto, el pensador alemán Herbert Marcuse escribió en su ensayo “Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura” (incluido en su *Cultura y sociedad* traducida al español como *Ética de la revolución*) una cita que, como podemos leer, fue *parafraseada* por Ardiles. La cita completa de Marcuse (cuyo resaltado es nuestro) es esta:

“La valides de la Cultura estuvo limitada a un universo *específico*, es decir, establecido por una entidad étnica, nacional, religiosa, etc. (En caso contrario, no pasa de ser ideológica). **Siempre ha habido un universo “foráneo” para el cual los fines culturales no tenían validez: el enemigo, el otro, el forastero, el proscrito, conceptos éstos que no se refieren primariamente a individuos, sino a grupos, a religiones, “modos de vida”, sistemas sociales.** Frente al enemigo (que también puede surgir dentro del universo propio) la Cultura queda en suspenso, o incluso es prohibida –con lo cual se allana y facilita el camino a la inhumanidad” (Marcuse, 1970: 158).

30 Cabe tener en cuenta que el *Martín Fierro* ha ocupado un lugar importante como literatura de protesta en el mundo intelectual argentino de fines del siglo XIX que, como ha destacado el maestro Arturo Roig, se inserta en “la discontinua línea de una literatura de espíritu antihegemónico que puede ser considerada asimismo como literatura de protesta, la que se expresó justamente en el siglo XIX en aquel *Martín*

El arte es entonces fundamentalmente una imaginación creadora en su carácter de negación dialéctica que crea figurativos mundos posibles (los configura). Siguiendo a Marcuse, Ardiles advierte en la imaginación una *facultad cognoscitiva* que tiene la capacidad de-veladora y re-presentativa de verdades trascendentes al ámbito institucional. Por ello, no se trata de una dimensión de “lo estético” en un sentido arte-centrista, sino más bien

El arte continúa su búsqueda afanosa de un lenguaje *de desafío, de acusación y de protesta*, que se haga cargo de realidades nuevas, emergentes del seno de nuevas necesidades y anhelos de satisfacción. Estas necesidades se definen como negaciones del sistema vigente, reificado y reificante [de esta “cultura del temor” – OL– ...y lo dirigen hacia] un universo susceptible de recibir la impronta de las formas [...] El arte debe anticipar expresivamente tal universo. [...] Lo que hay en él [en lo estético] de imaginario-ilusorio y posible se debe al sistema represivo y vigente (Ardiles, 1980: 178, 180 [1989b: 180-181, 183]³¹).

En la dimensión de “lo estético” ardilesiana podríamos notar también la dimensión de su filosofar, misma que en su definición parece darnos las claves de sus conclusiones: “[La filosofía es una] *reflexión crítica sobre lo real visualizado como totalidad abierta en movimiento hacia lo nuevo adviniente que ilumina la medianoche del mundo que no podemos aceptar.* [...] La Sabiduría consiste en saber cómo sacarse de encima semejante mundo, careciendo de la paciencia necesaria para aceptar lo que no se puede cambiar” (Ardiles, 2006, II: 53).

A esta dimensión, Ardiles le asigna una “pascual tarea” (que implica, en el mito mosaico –del Moisés bíblico–, el paso de la esclavitud a la libertad en un éxodo de –o quizá sin– tierra prometida a la vista) de la negatividad de todo proceso dialéctico: su *función crítico-liberadora* en el cuestionamiento y de-velación de todo lo que pretende paralizar a la historia.

En este punto se puede destacar la dimensión que la “*Exterioridad*” *meta-física* (en un sentido levinasiano, como un “más allá” de la “*phýsis*”, del “ser”) tiene como *fuerza dinamizadora de y negada* por esta totalidad reificada. En tal sentido, la *exterioridad* es esa *totalidad situada* –en un sentido – más allá de, fundamentadora de y dinamizadora de dicha

Fierro tan largamente ignorado” (Roig, 1993: 282-283).

31 Cursivas en el original.

“totalidad” ontológica. Se trata de una *exterioridad* que forma parte de la *realidad*, aunque no sea parte de la “visión” de la totalidad “vigente”. Una realidad, agregamos nosotros, óptico-ontológica que es, afirma Ardiles, una “totalidad situada” más allá de la *reificación totalizada*.

Por ello, el artista, el esteta en general, es un “vigilante alerta” de esta posibilidad futura cuya función ontológica discierne el carácter entitativo de lo utópico-concreto *exterior* a la “totalidad totalizada” en tanto existente en un ámbito no reificado *posible* (del “ser-que-viene-pero-todavía-no-es”), en el sentido blochiano del término (como hemos visto previamente). Pues para Bloch, como ha destacado Pierre Furter, “la mediación estética participa del mismo proyecto paradójico de la conciencia utópica que es el de introducir el pensamiento de la separación”, pues la estética está “en todo lo que hace reflejar lo que no está aun claramente consciente” no como una apología de lo nuevo (anclado en el futurismo) sino como anticipación y “expresión fragmentaria de lo que es necesario construir” (Furter, 1979: 22-25).

La obra de arte trasciende entonces el quehacer arte-centrista, implica la vida social misma y así la creatividad *ociosa* tiene una tarea en la proyección de la *liberación*, entendida ésta como una articulación con la praxis liberadora del pueblo oprimido. Es *vigilia* y *utopía* en el proceso de liberación, pues su función ontológica exigente de un tiempo “existencialmente abierto a la irrupción de lo Nuevo, se mediatiza ópticamente en la obra de arte [...] De este modo puede, paradójicamente, *hacer belleza* [...] entendiendo] lo Bello, como el testigo de lo por-venir y la anticipación de mundos posibles” en un orden no represivo (marcusianamente dicho) dentro de la novedad del mundo de la América indo-ibérica (Ardiles, 1980: 180, 182).

Por eso es que la obra de arte para Osvaldo Ardiles, a diferencia de la consideración heideggeriana (Ramos, 2006: 505-520), es una mediación óptica de un proyecto ontológico que expresa un tiempo residual situada en un tiempo presente que tiene ya, en su seno, un tiempo futuro: porque el arte es un “sensible *logos* develador” convertido en praxis histórica que “conscientiza y abre senderos hacia un mundo en el cual la cultura manifiesta la plenitud de sus posibilidades al hacerse transparente de sus orígenes y sentido humanos. [...] Y] por haber cristalizado lo sido en un presente al que no quiere reconocerle su preñez de novedad ad-viniente” (Ardiles, 1980: 181 [1989b: 184-185]). Así, la obra de arte se

inserta *estéticamente como óntico-ontológica* en esta “ontología del histórico-social” que “acaece en lo óntico” (Ardiles, 1989a: 62).

En tal sentido se encuentra *lo utópico-concreto del arte y de lo estético, en el rico hontanar de lo posible* (parafraseando a Ardiles). El arte es esta “mediación óntica” de la experiencia ontológica de la liberación utópica-concreta. Por eso mismo, “lo estético” en el marco de un proceso de liberación es ético sin por ello ser eticista. Se trata de fundar

en unión de teoría y praxis una nueva ética apprehendida como estética, en que lo personal co-implicaría conscientemente lo social, ambos resueltos en un proyecto abierto que permite a cada hombre ser y reconocerse como tal, esto es, como co-creador libre en la historia de un mundo expresivo que no anulase lo ontológico-adviniente en un *orden* clauso de facticidades sometidas a manipuleo y control (Ardiles, 1980: 184-185, nota 8 [1989b: 165, nota 8]).

Por lo que *lo estético* es una mediación que implica al conjunto social todo, no sólo en los ámbitos únicamente estructurales o interpersonales, e implica este carácter utópico como un horizonte dinámico de la praxis hacia un futuro posible des-reificado. El arte tiene una dimensión imaginaria-ilusoria y posible sólo debido al sistema represivo vigente, por lo que “[p]ara permitir su efectivización, el arte puede liberar la sensibilidad, lo consciente y lo inconsciente, de modo que el hombre vea, escuche, hable, sienta de una manera nueva para un mundo nuevo” (Ardiles, 1980: 180).

Podemos afirmar entonces que Ardiles sigue el marcusiano entendimiento del arte en su virtud liberadora desde una lectura de la *negatividad* dialéctica (Ardiles, 1989a: 107-152). Sin embargo, considera al sujeto productor del arte más bien en un doble sentido: históricamente, como *sujeto popular* de la América indo-ibérica y, filosóficamente, como un *Otro* negado y *reprimido* por la “totalidad totalizada” (por eso mismo “exterior” a ella, como hemos visto, sobre todo en el ámbito cultural), *exterior* en un sentido, por lo aquí escrito, cultural y con ciertos tintes levinasianos pero principalmente marcusianos.

El ámbito primordial, pero no exclusivo, de la temporalidad y la cultura asentadas en la utopía del ser histórico-social en un sentido blochiano son puntos nodales: la temporalidad futura, que es posible por ser crítica en tanto *racionalmente utópica* de lo vigente; la cultura, como antropologización de la naturaleza y fuente del *ser histórico-social*. Estos elementos, en su conjunto, dan cuenta del papel que guarda una consideración

estética de lo utópico y su proyección racional, así como su contribución para una ontología del ser histórico-social en su proceso de constitución “óptico-ontológico” culturalmente dado.

En este punto, la obra de arte, al ser también una manifestación cultural, guarda para el filósofo argentino un papel de mediación óptica en tanto *traductora de las determinaciones ontológicas del “ser histórico-social”*. Ardiles parece dejar abierto el campo a cualquier obra de arte, pues la posiciona a partir de la creatividad, el tiempo de ocio y el trabajo en un sentido lúdico como utopía marcusiana para expresar la liberación de las potencialidades reificadas y enajenadas. Cuestión esta última que, sin embargo, traza una dificultad en su efectivización, como ha destacado María Rosa Palazón (Palazón, 2006: 276), por la relación del trabajo con el salario como un medio para la reproducción de la vida misma. Sin embargo, según hemos visto, Ardiles resalta al juego y al ámbito lúdico en su conjunto más que como un fin en sí mismo, como un signo de la liberación y la des-reificación de las relaciones sociales.

La mediación de “lo estético” se plantea así en un tono primordialmente (pero no exclusivamente) marcusiano como constitución crítico-liberadora y creativa de mundos posibles es asentada en tanto mediación de un Yo con un Otro y la Naturaleza, que a su vez lo constituyen. Como dice José-Francisco Yvars: “La belleza debe libertar al hombre de las condiciones de existencia inhumanas: el juego y el placer serán los signos de la libertad cuando haya desaparecido la coacción de la miseria y la necesidad [o de la “cultura del temor” reificada, en palabras de Ardiles, OL]” (Yvars, 2007: 33).

Por lo anterior, el ámbito de liberación de la *creatividad* es un potencial reprimido en la *enajenación* por la “cultura del temor” que, para Ardiles, requiere de un tratamiento *interdisciplinario* que es ya dimensionado en la mediación de “lo estético”. Ello implica también un campo utópico-concreto donde la *imaginación* y la *sensación* juegan un papel fundamental en el proceso mismo de la liberación social.

Podemos decir que “lo estético” no es sólo un tema de interés para el filósofo argentino –recordando lo planteado por Gustavo Cruz en la cita inicial del presente apartado– sino una “*mediación liberadora*” que, si bien no implica un “desarrollo estético” de su filosofía como tal, sí representa una centralidad fundamental en tanto *horizonte utópico* para una *crítica social con carácter revolucionario* (Ardiles, 1980: 205-235).

Ahora bien, ¿hacia dónde se dirige esta crítica? Justamente hacia una transformación cualitativa de nuestra realidad dependiente con la cual, una vez más, se transita hacia una *necesaria interdisciplinarietà del filosofar donde*

la filosofía podrá explicitar al mismo tiempo que *su ineludible naturaleza política*, los elementos ideológicos que actúan en ella, desmistificando sus contenidos e integrándose con disciplinas afines para posibilitar, en unión de teoría y praxis, el advenimiento del hombre nuevo (Ardiles, 1980: 230)³².

Corresponde, a continuación, abordar la propuesta ardilesiana, ya esbozada aquí en sus líneas fundamentales, con lo ya dicho sobre sus mediaciones y enfoque interdisciplinar del filosofar, de una “nueva racionalidad” para un proyecto de liberación de nuestra América.

32 Cursivas nuestras.

CAPÍTULO 6.
POR UNA RACIONALIDAD DIALÓGICO-LIBERADORA
DESDE NUESTRA AMÉRICA

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?—Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente y profética en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus proceder, republicana en su espíritu y destinos.

JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, 1840¹.

Esta exploración no es obra de dioses sino del hombre. Es el hombre, con su capacidad de conocer que se transforma en —capacidad de saber, el autor del desarrollo cultural.

FERNANDO O. MOTA (citado en Furter, 1979).

Si, como hemos visto, el enfoque ardilesiano proyecta una ontología del ser histórico-social que, desde una dialéctica —marxiana y un —principio de exterioridad, concibe al pueblo como un sujeto político en tanto —bloque político de los oprimidos cuya cultura histórica y política es campo de posibilidades liberadoras, en este punto los intelectuales precisan de su inserción —orgánica con dicho pueblo para colaborar con el proceso de liberación en la región. Colaboración que, en el caso filosófico tiene, siguiendo a Ardiles, una tarea tanto fundamentadora como crítica de criterios y mediaciones de forma comprometida y

¹ Juan Bautista Alberdi, —Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en José Luis Gómez Martínez, —Antología del Ensayo en *Proyecto ensayo hispánico*. Disponible en la red: <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi/>. Allí se indica 1842 como año de publicación del discurso, pero anotamos 1840, según lo ha mostrado Horacio Cerutti, siguiendo a su vez al maestro Arturo Ardao, en su estudio *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano* (Cerutti, 2011a: 34).

militante con dicho proceso desde un —bloque histórico‖ integrado con el pueblo. Sin embargo, ¿hacia dónde podría dirigirse este proceso de liberación para Ardiles, como filósofo militante? ¿qué papel juega en ello la —nueva lógica de la contradicción‖ que comprendería esta negatividad y el movimiento mismo del ente —como emergente de un tiempo creador‖ para Ardiles?

Nos proponemos a continuación abordar, para responder a las preguntas en este último tramo de la presente obra, un tema de preocupación general en el proyecto de Osvaldo Ardiles para una colaboración con la liberación de nuestra América: nos referimos a la de la racionalidad. Cuestión que, planteado genéricamente, es perfilado por el propio Ardiles como un proyecto a explorar y donde su postura ha encausado, según nuestra lectura, gran parte del esfuerzo intelectual que aún —está por hacersel (Ardiles, 2005: 904). Por lo que indicamos que lo a continuación desarrollado es una mera propuesta exploratoria y abierta que, en tal sentido, precisa de un abordaje igualmente abierto y crítico.

Dicha preocupación por la racionalidad es cuestión que, como ha planteado el mismo Ardiles, ha sido una preocupación general en ciertas expresiones intelectuales que nuclearon a la llamada —filosofía de la liberación‖ para una —superación‖ de un modelo racional tildado de —Moderno imperial‖ (Ardiles, 2005: 892-896)². E inclusive ha sido motivo reciente de reflexión desde una perspectiva, por demás deshistorizada, del pensamiento latinoamericano (¡para el cual, paradójicamente, pretende escribirse!) que se presenta como una —novedad‖ deshistorizada y sin más³.

2 Entre los autores y obras que abordan directamente el tema de la racionalidad podemos encontrar en estas filosofías, citando a modo meramente indicativo, colectivamente, los artículos de las obras *Hacia una filosofía de la liberación* (1973b) y *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975) y de forma individual las obras de: Mario Casalla, *Razón y liberación* (México, Siglo XXI, 1973); una obra central de Dussel es su *Método para una filosofía de la liberación* (1974); Dina Picotti ha abordado en tema desde su perspectiva intercultural (2003, 2006); Juan Carlos Scannone y su obra *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (1990a). Desde otro enfoque, se encuentran pensadores como Gustavo Ortíz, quien ha planteado sugerentes reflexiones en gran parte de su obra en torno a la racionalidad y, para el caso de nuestra América es imprescindible su *América Latina ¿una modernidad diferente?* (2013); Horacio Cerutti ha configurado, en las últimas décadas por ejemplo, una crítica al abordaje de la realidad nuestroamericana (y particularmente para el estudio del pensamiento indígena y afrodescendiente) desde una visión deshistorizada y eurocentrada como una —dialéctica interrump‖ en sus obras (Cerutti, 2000a; 2011a) y, junto con Roig, sus dimensionamientos de la utopía misma como fuente de transformación radical (Ramírez Fierro, 2005).

3 Mientras redactábamos el presente apartado, tuvimos oportunidad de consultar un libro de Juan José Bautista, al que aludimos aquí, titulado (engañosamente, pues no se refiere en ningún momento al

Entrando en materia, como indica una de las —coincidencias básicas‖ de los *Puntos de referencia de una generación filosófica* incluido en el primer libro colectivo de estos filósofos (Varios, 1973b): para constituir una filosofía latinoamericana auténtica (siguiendo, hasta cierto punto los términos salazarbondianos de *¿Existe una filosofía de nuestra América?*) —es necesaria una ruptura con el sistema de dependencia y su filosofía, y que por lo tanto, se hace imprescindible la superación de la filosofía de la modernidad, a fin de que el pensamiento se ponga, como pensamiento, al servicio de la liberación latinoamericanal‖ (Varios, 1973b: 271).

En este punto podríamos situar un objetivo general que, en el caso particular de Osvaldo Ardiles significaba constituir, mucho antes de lo que hoy es moda postmodernista,

la tarea de impulsar un pensar postmoderno capaz de elaborar una nueva racionalidad que superara los marcos onto-lógicos vigentes en Occidente desde los tiempos de Parménides de Elea. *Criticando el modelo imperial de la Modernidad* impuesto en nuestro continente a través de la expansión euro-occidental, sentimos la necesidad de elaborar una nueva racionalidad, distinta — y no sólo diferente— de aquella que caracterizó la historia violenta del *logos* greco-europeo (Ardiles, 2005: 892).

A continuación, abordaremos los elementos que, para Osvaldo Ardiles, tiene la racionalidad con lo ya visto previamente como sigue: (A) —Racionalidad: para una crítica por una mirada propial‖ donde su (B) —Liberación como utopía‖ establece un —Horizonte utópico de la 'nueva racionalidad'‖ (C) y así evaluar los —Límites y alcances de la 'nueva racionalidad'‖ definida por Ardiles para un filosofar fecundo y crítico.

filosofar en la región) *¿Qué significa pensar desde América Latina?. Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental* (Madrid, Akal, 2014). De particular importancia para el presente capítulo ha sido el apartado —Reflexiones para una lógica de la liberación. ¿Más allá de la filosofía moderna? (pp. 233-253). La obra en cuestión, más allá de los diálogos y discusiones que plantea a las obras de Enrique Dussel y Franz Hinkelammert (sus profesores, según el propio autor), entre otros pensadores, plantea sin duda elementos considerables, pero que son leídos sin un sólo referente histórico sobre cómo ha sido construido el pensamiento sobre la realidad de la región para llegar a la —necesidad‖ de una —racionalidad transmoderna‖, así como su desconocimiento o, al menos, omisión de la historicidad del pensamiento latinoamericano en su planteamiento, lo que desdibuja muchos de sus argumentos planteados. Si bien el sentido de la obra es por demás positivo en cuanto a su voluntad crítica, los tintes de los mismos tienen muchos elementos relacionados (como veremos) con los planteamientos *generales* de las filosofías de la liberación tanto de Dussel, como de Ardiles y otros pensadores y que son dejados de lado por el autor. Por ende, consideramos, dada la reciente aparición de la obra, mencionar estos puntos para quizá, en futuros trabajos, elaborar un análisis más pormenorizado de todos estos elementos aquí apenas esbozados.

A. RACIONALIDAD: PARA UNA CRÍTICA POR UNA MIRADA PROPIA

Como hemos visto en el apartado anterior, la racionalidad es, siguiendo al planteamiento ardilesiano, aquella facultad de la razón que, en tanto órgano de la producción social del sentido, vertebra y estructura todo proyecto colectivo y modelo social. Corresponde, a continuación, ahondar en las implicaciones y direcciones a las que dicha definición sucinta de la racionalidad nos lleva en la interpretación de Osvaldo Ardiles.

El tema que a continuación abordamos ha sido ya motivo de precedentes escritos, donde, particularmente en uno de ellos, denotamos nuestra consideración sobre la dialéctica como un elemento principal en torno a la obra misma de Osvaldo Ardiles (Lima, 2012; 2015d, e, f). Teniendo en cuenta tales reflexiones, consideramos ahora que no sólo la dialéctica sino también (y quizá sobre todo) la racionalidad sea uno de los temas eje en la obra ardilesiana. Racionalidad que supone igualmente una estructuración dialéctica, por lo que están íntimamente relacionadas una y la otra.

En tal sentido desarrollaremos a continuación la interpretación ardilesiana tanto de la *estructura dialéctica*, como de los “*usos*” de la razón desde un proyecto racional moderno. Es decir, procederemos definiendo los elementos estructurales de la racionalidad, para luego establecer las críticas a una racionalidad hegemónica a partir de la razón confeccionada por la modernidad y la interpretación de la sospecha que efectúa Ardiles. Nos apoyaremos principalmente en un escrito donde Osvaldo Ardiles ha reflexionado sobre el ámbito de la “*Racionalidad*” (2005).

a Estructura dialéctica de la racionalidad. Para Ardiles la racionalidad puede ser definida como una “*facultad totalizadora, judicativa, que determina medios, fines y valores, puede ser caracterizada como el órgano de la producción social del sentido*” (Ardiles, 2005: 891). Esta es a su vez producto de una praxis de la interacción comunicativa donde el diálogo opera como una “*interdiscursividad*” de relación primordial en el establecimiento de fines y medios con una cierta capacidad de universalización.

Ahora bien, igualmente puede definirse a la racionalidad por su opuesto dialéctico, el cual, como hemos visto para el caso de la cultura desde la postura ardilesiana, no se da desde una dicotomización rígida y hasta insuficiente entre “*racional/irracional*” leído como

—logos/emociones|. Para Ardiles la verdadera oposición se da entre dos concepciones antagónicas de lo racional: por lo que es el antagonismo de contrarios y no la dicotomización ambivalente lo que define la dialéctica de, en este caso, lo racional. De este modo, el diálogo como elemento definitorio de la racionalidad es dialéctica en su sentido etimológico y en ella están implicados tanto el acuerdo como la disensión. Son posibilidades en pro de la universalización de un cierto proyecto colectivo y orientación de la acción social. ¿Cómo se relaciona en este punto la dialéctica con la racionalidad? Ardiles refiere, en este punto, a la discusión del término *logos*, el cual puede entenderse simultáneamente como —razón|, —concepto| y —palabra|. En la filosofía griega, dicho término refería además al Ser-uno, fijo, universal y eterno en sí mismo. Siguiendo al teólogo Jürgen Moltmann, afirma que el *logos* refiere a una realidad fijada, que siempre está allí y que reduce la verdad a dicha fijación de lo real. En el *logos* no caben lo pasado ni lo futuro, pues ambos son excluidos en tanto que la —verdad expresable en el *logos* consiste en [—citando a Moltman—] <<lo permanente y no en lo nuevo contingente>>| (Ardiles, 2005: 896).

La única posibilidad del discurso en el *logos* es dado por lo que *es*, con lo cual —se fetichiza lo real vigente e imperante| y se constituye una —totalidad vigente”|: su modelo ontológico fue expresado por Parménides de Elea (540 a. C.-475 a. C.) y la afirmación de su *Poema* que versa —no fue en el pasado, ni lo será pues es ahora todo a la vez, uno, continuo| lo condensa (citado por Ardiles, 2005: 897). Para Ardiles, tal enunciado —diseñó tempranamente la matriz ontológica (del ser y del *logos*) de la dominación occidental| y redujo la realidad al Ser hasta configurar lo que llama una —filosofía perenne del Poder| sustentadora de una —Totalidad totalizada| (Ardiles, 2005: 897-898).

Lo anterior impide pensar en una dinamización temporal, por lo que, afirma Ardiles —desde nuestras lecturas confrontadas de Martin Heidegger y Xavier Zubiri que no todo puede ser reducido al ser y constatado como mero hecho vigente| (Ardiles, 2005: 897) —tal como afirma también la crítica zubiriana a la ontología heideggeriana (Muñoz Ortíz, 2012). Ello implica también que el Ser no es ámbito de la verdad, sino que ésta última tiene un asiento en algo más amplio intensa y extensivamente: *la realidad*.

En tanto que la verdad se asienta en lo real, y este conlleva al Ser como uno de sus momentos, los tiempos que den paso a nuevos momentos buscan la emergencia de lo nuevo. En tal sentido, si la ontología sólo refiere al Ser en estos términos, esto es ontología como —logos del ser|, ésta —no puede seguir siendo considerada como la instancia teóricamente dictaminadora y fundamentadora de lo real| pues, —mientras que la índole del ser se agota en el darse, [—como afirma Xavier Zubiri—] <<en el ente su realidad es distinta de su actualidad en el darse>>| (Ardiles, 2005: 898).

Por ello, la realidad es, como afirma Marcuse, —otra cosa y mucho más de lo que se encuentra codificado en la lógica y en el lenguaje de los hechos| (citado por Ardiles, 2005: 899). En una palabra, para Ardiles “[l]o real habla el lenguaje de la negación”⁴. ¿Qué significa esto? Es en este punto que podemos ver la dimensión dialéctica misma de la realidad.

Puesto que la racionalidad del *logos*, según el planteamiento esbozado, se cierra a toda novedad pasada o futura, reivindica un presente fetichizado y, con ello un *logocentrismo*, es decir, —lo que el *logos* señorial no puede ver (en los distintos sentidos de esta expresión) no es [...y, de este modo,] no permite la intelección de la historia, sino únicamente su asimilación a la eternidad del presentel (Ardiles, 2005: 900). Por ello, si *lo real* no es sólo el tiempo y existencia del Ser *logocentrado* como totalidad represiva y totalizada, como dice Marcuse, *fuera de dicho ámbito crece el “poder de lo negativo”*:

El poder de lo negativo crece fuera de esta totalidad represiva, a partir de fuerzas y movimientos que todavía no integran la agresiva y represiva productividad de la así llamada <<sociedad de la abundancia>>, o que se han liberado ya de este desarrollo y, por eso, tienen la chance histórica de recorrer un camino realmente distinto de industrialización y modernización, un camino humano de progreso. Y a esta chance corresponde la fuerza de la negación dentro de la <<sociedad de la abundancia>>, la cual se rebela contra este sistema como un todo (Marcuse, citado en Ardiles, 1989a: 151-152)⁵.

4 Cursivas en el original.

5 La cita es de la pluma de Marcuse, en su estudio —Hacia el concepto de la negación en la dialéctica|, traducido por Osvaldo Ardiles del libro titulado *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Suhrkamp, 1969, p. 185-190).

Por ello, el acceso a lo real por parte del ser humano se da en diversas maneras. Una de ellas es la del ámbito de los fenómenos cotidiano, a los que se accede de manera inmediata y son, siguiendo Ardiles a Kosik, la —superficie de la realidad‖. Superficie que oculta la esencia o —estructura interna‖ de tales fenómenos. Por ello, *el acceso desde la superficie a su estructura se da por medio del ejercicio de la conceptualización* (ejercicio que, para Ardiles, —corresponde a la filosofía y a la ciencia‖, como expresión de un conocimiento mediato) para —aprehender la manifestación de la esencia en los fenómenos y la pertenencia de ambos (esencia y fenómeno) a la realidad‖ (Ardiles, 2005: 901). Por ello, la realidad implica la vinculación intrínseca de *fenómeno y esencia*. Su vinculación e interacción entre ambos *constituye a la realidad* y son —entitativamente interdependientes‖ hasta cristalizarse entre ellas. ¿Cómo distinguir y dinamizar tales ámbitos de lo real? *Por medio de la crítica dialéctica. Más aún, “lo real” es (en la etimología alemana del término) en sí mismo dinámico y dialéctico* ya que

en el idioma alemán -realidad‖ se dice *Wirklichkeit* y -real‖, como adjetivo, *wirklich*. Estos términos forman familia con el verbo *wirken* que significa —obrar, producir, efectuar‖. *Wirklich* —lo que posee el carácter de real— tiene un significado activo, dinámico, productivo, del cual carece el término castellano -realidad‖ que viene del latín *res*: cosa (Ardiles, 2005: 901).

En efecto, si la racionalidad entonces se da en el marco de una realidad determinada, su dinamización es posible sólo por medio de dicha crítica dialéctica. Ella —se encarga de disolver las cristalizaciones de lo real (que se presentan como oposiciones rígidas) y de establecer las condiciones procesuales de su movilidad temporeizante‖ (Ardiles, 2005: 901). De esta forma, siguiendo aquí a Karel Kosik en su *Dialéctica de lo concreto*, la dialéctica deconstruye los fenómenos cotidianos, *realizando verdad*, encarándose con los vínculos esenciales y las relaciones estructurales —como camino para, según decía Hegel en la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, 'entrar en la cosa misma'‖ (Ardiles, 2005: 901).

Por ello, si entendemos la —cosa misma‖ como —lo real‖ en el sentido enunciado por la etimología alemana, afirma Ardiles siguiendo a Hegel y a Pierre-Jean Labarrière

(estudioso de la obra de aquel), conocer la realidad es captar —aquello que es verdad. Es decir,

la realidad, entendida como proceso, movimiento productivo, transformación continua, temporización creativa: ahí está la cosa. Su conocimiento se logra a través del concepto (filosofía y ciencia) que supera y explica la inmediatez de lo dado [distanciado de lo mediato debido a la fetichización del mundo por el mercado y el dinero] [... Por lo que] Labarrière comenta que el pensamiento dialéctico establece una unidad de concepto y realidad (Ardiles, 2005: 901-902).

Esta unidad del pensamiento dialéctico permite que hombre y mundo lleguen a afirmarse a sí mismos como son verdaderamente. Lo cual —implica, como señala Kosik, un proceso simultáneamente entitativo y ontogénico (Ardiles, 2005: 902). Es decir, realizado tanto en los sujetos concretos como en la especie humana en general.

Dialéctica y racionalidad se relacionan en el proceso de creación del —mundo de la verdad y la verdad del mundo a través del lenguaje e histórico-socialmente. Es decir, construyen —la tarea abierta de formarse una cultura mediante el trabajo y el ocio, la palabra y el silencio, es decir, el mandato de vivir el momento intransferible de su vida con la mayor plenitud posible (Ardiles, 2005: 902).

En este punto, la crítica ardilesiana del *logos* como —razón que hace primar al ser en detrimento de la realidad, no es una crítica desde un —irracionalismo, puesto que *el logos en cuestión es una versión histórico-culturalmente situada de dicha racionalidad, una versión dominante proyectada en la Modernidad. Por lo que la crítica se dirige a una determinada especie de razón, no la razón sin más. No existe un modelo normativo de racionalidad.*

Si, como ha afirmado Ardiles, la verdadera oposición dialéctica se da entre dos concepciones antagónicas de razón, ¿cómo se despliega esta especie moderna y logocéntrica de razón?, ¿qué racionalidad plantea en su crítica Ardiles?

h **“Usos” de la racionalidad: negación y negatividad.** Hemos respondido a las preguntas anteriores en cierto sentido, pues hemos aludido a la estructura dialéctica de la racionalidad a partir del análisis de la razón logocéntrica. Sin embargo, conviene ahora establecer la

forma en que se despliega y que, como hemos ya adelantado, tiene un carácter —perverso‖ para Ardiles, producto de una interpretación de la sospecha (a la manera de Ricoeur). Así pues, ¿en qué consiste y cómo opera esta racionalidad? En un párrafo nodal se puede leer:

la racionalidad de la Totalidad totalizada (como es el caso de la Modernidad Imperial y su lógica binaria), entendida como propuesta o imposición político-cultural que, confundiendo el supuesto poder del lenguaje con el real lenguaje del Poder, sin reconocer que, en lo que conocemos de Occidente, aquél se encuentra siempre mediado por éste, absolutiza las instancias dominantes, cerrando el mundo dado sobre su propia circularidad tautológica y sacralizando el discurso del Amo. Pretende, así, que su racionalidad opresiva sea la única válida. Todo lo que niega o, simplemente, se presenta como distinto, es virulentamente rechazado (Ardiles, 2005: 903).

La cita anterior denota varios elementos sobre la mesa que conviene analizar. En primer término conviene denotar que esta caracterización de la racionalidad logocéntrica como propia de una —Totalidad totalizada‖ tiene su origen discursivo (por decirlo de algún modo) en los planteamientos primeros de las filosofías de la liberación, como lo destaca el mismo Ardiles al principio del escrito aquí analizado. Por ello, al abordar la racionalidad de una —Totalidad totalizada‖, evoca de cierta forma lo planteado sobre la ontología nordatlántica y su racionalidad logocéntrica. Podemos leer, entonces, que Ardiles *expone una visión general de la racionalidad vista desde las filosofías de la liberación en las que él mismo se adscribió, para plantear también, como veremos más adelante, su propia consideración sobre el tema.*

Por lo anterior, siguiendo con el análisis de la racionalidad de la —totalidad totalizada‖, podemos decir que para Ardiles dicha racionalidad no es propia únicamente de la Modernidad imperial, sino que es producida y resignificada a partir de toda imposición político-cultural contra cualquier distinción.

De este modo, la opresión homogeneizante y esclerotizante, que encierra en una totalidad reificada todo lo que devora, se racionaliza en un proyecto como el Moderno imperial, mas también puede encontrarse fuera del ámbito geográfico —occidental‖ y situarse en las regiones en proceso de occidentalización como lo es nuestra América. La racionalidad logocéntrica reifica a estas regiones occidentalizadas (o en procesos de) y,

empleando Ardiles una metáfora —cepalinall, las —periferizall hasta subyugarlas. De este modo, la *negación* (de los centros) se opuso a la *negatividad* de la exterioridad: —El ojo sartreano del Señor nos había perturbado ya lo suficiente como para decidirnos de una vez por todas a volverle nuestra mirada irreverentemente inquisidora. Periferia y Centro, cara a cara, miden sus especificidades y precisan sus intenciones (Ardiles, 2005: 894).

Ahora bien, por eso es que la razón del *logos* es, ontológica y epistemológicamente hablando, —omnívora, homogeneizadora, instrumental, calculadora, reductora de toda diferencia cualitativa. [...] su versión de la 'racionalidad' es confinable a la de la mera 'lógica'. Su estructura es dicotómica, su ontología, dualista; su epistemología, antinómicall (Ardiles, 2005: 902). Su Poder al que alude Ardiles podemos entenderlo como un Poder de dominación, la orientación misma de sus fines conllevaron tal sentido político. Para Ardiles, la racionalidad de la Modernidad imperial tiene un asiento importante en tres dicotomías, que ya desde 1975 había dimensionado como sigue:

a) sujeto-objeto, por la que el mundo de las cosas y las personas es fragmentado y reducido a la categoría de colección de segmentos mensurables —recortables y aislables en la realidad— mediante la instantánea intelectual de un individuo pensante autofundado. Así se consolidó una metafísica del sujeto, exponente teórico de las necesidades históricas de una determinada clase social, *que algunos pensamos, a comienzos de los años setenta, podría ser remplazada por una nueva metafísica postmoderna de la alteridad;*

b) teoría y praxis, subsidiaria de la división social del trabajo y conservadora de los roles fijos que tipifican la labor social;

c) individuo y sociedad, con su correlato de sociedad civil y sociedad política, por la que las relaciones sociales que estructuran la sociedad civil son percibidas como producto de una asociación de intereses individuales, y las relaciones políticas son consideradas como instancias sobreañadidas al cuerpo social, que regularían supraestructuralmente el juego de los intereses supuestamente básicos (Ardiles, 1975b: 13; 2005: 892)⁶.

Pero también, en el mundo metropolitano durante la Modernidad, Ardiles distingue —dos tendencias metodológicas antagónicasll en su seno: una de ellas, la del *horizonte ontológico de la dominación* que ya hemos desarrollado; la segunda, *una racionalidad crítica tendiente a trascender su espacio clauso*. Es en esta segunda postura que puede

6 Negritas en el original, cursivas nuestras.

insertarse la consideración dialéctica que emplea y alude Ardiles ya expuesta y, en este sentido, podemos decir también que *la negación de la dominación tiene un antagonismo con la negatividad de la crítica liberadora*. A esta última hemos aludido sobre todo con la cita de Marcuse, pero ¿en qué consiste tal negatividad crítica y cómo la perfila Ardiles?

Recordemos entonces la cita sobre la negatividad de la pluma de Marcuse. Ella es por demás importante, pues denota lo que este ubica como “*lo exterior*” a la totalidad represora. Al respecto, nos preguntamos: ¿sigue aquí Ardiles a Marcuse al afirmar que su propuesta dialéctica —supone una dinámica tanto del 'aquende' (la totalidad en cuestión) como del 'allende' (por el que emerge la exterioridad a la misma)‖ (Ardiles, 2005: 895)? A tal pregunta respondemos: sí, por la definición, y también no, por la dirección que le dan a la misma cada uno de los filósofos.

Como hemos dicho capítulos atrás, mientras la *exterioridad* en Marcuse se refiere al ámbito imperialista, para Ardiles la —exterioridad‖ no implica *estar desvinculada* de la totalidad de la realidad, sino que es —exterior‖ a la totalidad del —mundo‖ vigente (aún del —imperialismo‖, geopolíticamente dicho o, en términos ontológicos, también como —totalidad vigente‖). Es una —exterioridad‖ que permanece ocultada y cosificada, *exterioridad cultural* que, en su dinamización, revitaliza aquella —totalidad vigente‖ en su proceso de creación y lucha por su liberación: ésta persiste gracias a esta *exterioridad* que, aunque negada, es sustentadora de aquella. *Es en este punto que podemos dimensionar la dialéctica propuesta por Ardiles, dialéctica de la totalidad y la exterioridad como antagónicos dinámicos de lo “aquende” y lo “allende”*.

Pero, ¿por qué la necesidad de una dialéctica que permita abordar a la realidad? Porque lo que el filosofar de Ardiles busca es transformar la realidad estructural latinoamericana, pues un mero abordaje ontológico no le es suficiente, ya que, como hemos visto al principio de nuestra lectura de su proyecto, la búsqueda ontológica de la —Totalidad totalizada‖ encubre las mediaciones y subsume los entes en el ser. Por ello la necesidad de construir el marco ontológico del ser histórico social para dar cuenta de los conflictos sociales en movimiento histórico en su raigambre dialéctica de lo real. Es decir que la dialéctica ardilesiana (si se nos permite el neologismo) permite abordar el conflicto social y el movimiento histórico social latinoamericano. Esta dialéctica de mismidad/alteridad no

parte del ser sino, como hemos ya visto, del ente, un ente en situación y por tanto, en constante movimiento y conflicto con otros entes. Entes que han sido exteriorizados de una totalidad sistémica, es decir, alteridades (¿auténticamente?) *exteriores* al sistema social en cuanto marginados pero no situados totalmente fuera de ella.

Lo anterior da pie para enunciar el —principio de exterioridad‖ ya analizado y que Ardiles sitúa como novedad. Tiene que ser crítica de la realidad para plantear una revolución social en tanto que *dinamiza* toda totalidad desde el lenguaje de negatividad de lo real. De allí justamente que el proceso de liberación latinoamericana sea abordado a partir de mediaciones epistemológicas que permitan construir esta dialéctica como método filosófico de pensar la realidad, y que se ligue con la —praxis de liberación de los pueblos‖ en emergencia, cuya historia es una —experiencia ontológica del ser como historia creativa‖ (Ardiles, 1980: 209-210).

Con ello, la filosofía cumple también un papel en la dialéctica social: el papel de la llamada —negación determinada‖. Es decir, de un —análisis de los conflictos y posibilidades reales generados por la práctica social en el seno de las mediaciones histórico-sociales propias del proceso objetivo [de liberación] en curso‖, que es crítica de la realidad opresora como hemos visto (Ardiles, 1980: 226-227).

De allí que las mediaciones consideradas por Ardiles son abordadas —en el camino‖ de las necesidades que la realidad impone, es decir, en función de la realidad histórico-social misma. Por lo que son un análisis interdisciplinar también de la realidad oprimida de la región.

Teóricamente: exterioridad frente a totalidad; prácticamente: creatividad frente a la enajenación. Esta dialéctica teórica que conformaría la filosofía estaría ligada entonces a la dialéctica creativa de la liberación —popular‖ latinoamericana. Su dialéctica puede entonces ser leída en una conformación del proyecto del ser del pueblo por medio de los entes. Un ser que el proyecto moderno imperial —nordatlántico‖ no quiere dimensionar, puesto que no confluye con su racionalidad logocéntrica, por la que *lo niega*.

Así, la dialéctica ardilesiana de exterioridad/totalidad se inserta en la dialéctica social de enajenación/creatividad para la liberación. Entonces, ¿qué implica la —liberación‖ en relación con la filosofía para Ardiles y cuál podría ser su proyecto racional?

B. LIBERACIÓN COMO UTOPIA:

HACIA UNA RACIONALIDAD DIALÉCTICA POST-MODERNA

Es preciso responder a las preguntas a partir de la última cuestión, es decir, a partir del proyecto racional conceptualizado por Ardiles para poder abordar justamente un proyecto de liberación. De este modo podremos evaluar más adecuadamente su filosofía planteadamente —post-moderna— para una liberación social.

Oswaldo Ardiles, recordando la distinción del pensamiento moderno y sus dos —tendencias metodológicas antagónicas— entre una racionalidad de dominación y otra crítica de ésta con sentidos —radicalmente distinto[s]—, se pregunta ¿cómo asumir las instancias liberadoras de ésta última? A lo que responde: —por lo que hemos denominado la 'analogía de las situaciones de opresión'— (Ardiles, 2005: 895). Es decir, para poder *poner en comunicación* las distintas situaciones de explotados y oprimidos del planeta e *integrar creativamente* los principios, categorías y conceptos —elaborados a base de la experiencia de opresión sufrida por otros pueblos o sectores sociales —sea del seno del mundo metropolitano o de otros puntos de la periferia—.

Con ello, Ardiles parte de la existencia de una —cultura del Centro— y otra —cultura de la Periferia— racionalmente construidas, su *relación no puede ser opuesta, sino correlacionada* y, con ello, *elaborar una “ruptura teórica”* con las dicotomías y dicotomizaciones de la Modernidad ya aludidas (sujeto/objeto, teoría/praxis, individuo/sociedad) *para la “cancelación de la mimesis cultural imperante en nuestra América”*. Una —ruptura teórica— desde la que el mismo Ardiles autocrítico y se distanció de las posiciones de filósofos de la liberación que dicotomizaron la racionalidad popular desde una óptica mito/razón en la que se privilegió al primero *por sobre* el segundo y la exaltación de —lo nacional— como emblema —popular— que deseche toda racionalidad por ser —occidental— (especialmente marcado en la postura de un Rodolfo Kusch) (Ardiles, 1989a: 165-169). *La liberación implica para Ardiles, entonces, tal ruptura, tanto teórica como de la mimesis cultural y plantea un abordaje donde se tensionen (y no se dicotomicen) los elementos que permiten dar cuenta de lo real (como la dada con la óptica mito/logos).*

Esta ruptura también constituye una —cancelación de la mimesis cultural imperante en nuestra América—. A partir de esta, —**redefinir** los instrumentos socio-analíticos aptos

para comprender nuestra realidad; así como elaborar estructuras categoriales que posibiliten la emergencia de lo nuevo en nuestra historia^{ll} desde la propia especificidad histórica, social y cultural (Ardiles, 2005: 892).

No obstante, un punto que llama la atención es que para Ardiles la —ruptural^{ll} aludida implica también —cortar con todas las corrientes heredadas, apartándose así precautoriamente de todos los 'ismos' [...] de modo que se parta decididamente de la praxis liberadora de las masas y de la especificidad socio-cultural de nuestra América^{ll} (Ardiles, 2005: 892). Tal aseveración implica el *inicio* de una —nueva racionalidad (nueva, por lo menos, para los que fundamos la Filosofía de la Liberación)^{ll}. Planteamiento que nos llama la atención pues nos surgen las preguntas: ¿como —cortar^{ll} de tajo con tales corrientes?, ¿es que sólo se han heredado las corrientes opresoras o qué sucede con las que tienen planteamientos liberadores?, ¿cuál sería esta —nueva racionalidad^{ll}? Consideramos que este es uno de los puntos más delicados de su concepción ya que Ardiles retoma elementos de autores y obras propias del espacio europeo (Marx, Hegel, Marcuse, Levinas, etc.) y deja de lado (*paradójicamente*, sin motivos aparentes) la apertura (cuando menos declarada) de la necesaria consideración de conocimientos de los sujetos populares. Tales puntos han sido criticados por Cerutti, críticas pertinentes sin duda y que podrían en la mesa incluso la paradoja de que Ardiles mismo, para elaborar dicha —ruptural^{ll} lo hace partiendo *también* de las corrientes teóricas críticas de la Modernidad.

Más aún: persiste, en su voluntad de proyectar una racionalidad desde la praxis liberadora, una marcada deshistorización del pensamiento de nuestra América al considerar lo que plantea como —nueva racionalidad^{ll} *post-moderna sólo desde* las filosofías de la liberación, dejando de lado *otras* formas de expresión del filosofar latinoamericano históricamente situado. Tales son las paradojas que se derivan de estos planteamientos, insoslayables en nuestra lectura de la obra ardilesiana y que no dejan de situarse en el *marco general* de las filosofías de la liberación gestadas principalmente por su —grupol^{ll} (Dussel y Scannone).

Sin embargo, es cierto que un planteamiento compartido por cierta filosofía latinoamericanista es el de tener una actitud crítica para ir más allá de la modernidad europea hegemónica (teniendo en cuenta sus —periferias^{ll} mismas) y que, en sus inicios,

sobre todo los filósofos de la liberación aludidos (Ardiles, Dussel y Scannone) y los documentos fundacionales (—Puntos de referencia y el —Manifiesto de 1973) plantean tal actitud crítica como *post-moderna*.

Pero quizá, en todo caso, Ardiles *supuso* que la —ruptura teórica aludida se da con lo que ubica como la metodología racional opresora con —razón de medios y sinrazón de fines. El instrumental es racional; los objetivos no (Ardiles, 2005: 891). Ello porque *sólo de este modo puede comprenderse que Ardiles reitera que no reniega de la Modernidad sin más, sino de aquellas racionalidades modernas que hacen este “uso perverso” de la misma en sus objetivos*.

Por ello, continuando la reflexión, nos preguntamos ¿hacia dónde se dirige la crítica ardilesiana a la Modernidad? Para Ardiles, la crítica conlleva también esta —nueva racionalidad que, para ser tal, *precisa de la ruptura de la dependencia* (histórica, social, política y cultural) para establecer una relación equilibrada entre lo universal y lo concreto, la afirmación y la negación, la mismidad y la alteridad, no como nuevas —dicotomías sino como polos *dialécticamente* relacionados. Por ello, su aspiración implica —una nueva concepción de la dialéctica y analógica de la razón, que comienza defendiendo la existencia de diversos niveles de racionalidad y diversas racionalidades estructuralmente dialécticas, pues —no significa que el patrimonio de la razón es propio del pensar europeo (Ardiles, 2005: 891). Todo ello desde un compromiso ético-político —con la praxis liberadora de las masas populares, como hemos ahondado en los capítulos correspondientes⁷.

¿En qué consiste la crítica dialéctica y la razón analógica? Ardiles nos responde claramente a la primera, dejando sugerentes pistas para la segunda (no obstante ello, ensayaremos una provisoria respuesta). Aquí también se constituye el momento de la crítica y de la propuesta, desde una metodología que

ha sido entendida por el que les habla como **dialéctica con superación extrínseca y afirmación diferenciada**; de modo tal que conserve los momentos valiosos del proceso euro-occidental recibido por nosotros y anule la

7 Véase los apartados —Para la concepción del pueblo y el populismo y —Una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación, *infra*.

intencionalidad hegemónica de su proyecto político-ontológico dominador. Esta sería nuestra peculiar y —bárbara‖ **Aufhebung** (Ardiles, 2005: 895)⁸.

Dialéctica que, como hemos visto en el apartado anterior, actúa *desde dentro* de la totalidad opresora para provocar su *ruptura* poniendo en juego esta dinámica del —aquende‖ y el —allende‖. Ahora bien, ¿en qué consiste la analogía de la razón? En este punto, Ardiles no da una definición clara en su escrito; sin embargo en su *Ingreso a la filosofía* la ha caracterizado como un modo de predicación tomista que se inserta entre el equivocismo (una misma palabra designando distintos sentidos) y el univocismo (una misma palabra con *un solo* sentido), dejando los términos *análogos* a los casos en que —la misma palabra se aplica a diferentes objetos con una cierta identidad de significado. [...] Entre sí, las cosas, a las que se les aplica el mismo término análogo, son radicalmente distintas, pero tienen algo en común (aquello designado por el término), existe una proporción en ellas‖ (Ardiles, 1969a: 154).

¿En qué sentido son análogas entonces tanto la —analogía de las situaciones de opresión‖ como la concepción —analógica de la razón‖? Por lo dicho por Ardiles en su obra citada, tales expresiones son *análogas* por compartir *un mismo término*: —opresión‖ y —razón‖, los cuales tienen una *misma estructura definida dialécticamente para dar cuenta de ella*. Conviene desarrollar algunos esbozos en torno a una breve definición de la analogía que nos permita adentrarnos en los argumentos ardilesianos que la relacionan con la dialéctica.

Recordemos que la analogía misma, siguiendo aquí a Mauricio Beuchot, tiene una raigambre aristotélica que —hace lo inconmensurable un poco más conmensurable‖, es decir que permite no sólo comparar dos formas racionales sino que denota un factor común compartido por ellas *en su validez* (Beuchot, 2013: 28). Aquí la dialogicidad intersubjetiva del hombre tiene cabida y éste está marcado por la conflictividad, por lo que no es univocista ni equivocista, sino analógico, es decir, —proporcional, realista y crítico, a la vez humilde y seguro‖ (Beuchot, 2013: 112). Por ello, la analogía implica esta dialéctica entre lo universal y lo particular para obligarnos a no perder de vista que, a pesar de la

8 Negritas en el original.

universalidad de las reglas, tienen que ser tenidas en cuenta las particularidades de los casos concretos.

La analogía misma exige el diálogo, ya que la identidad es monológica y la diferencia admite el diálogo. Pero es un diálogo analógico. Un diálogo unívoco es el de la persuasión completa, el del pleno consenso; pero muchas veces el consenso es difícil o inconseguible. Por eso se va al diálogo equívoco, equivocista, en el que da la impresión de que todos tienen razón (no una parte de la razón sino *toda* la razón). Pero esto no sirve para nada, y, más que diálogo es un monólogo compartido, o un diálogo de sordos, en el que nadie recoge ningún fruto (Beuchot, 2013: 119).

Aquí cabe recordar las palabras finales de la *Descripción fenomenológica*: —el otro tiene entonces la palabral (Ardiles, 1977: 75). Con lo cual Ardiles apunta hacia un *consenso activo*, que conlleva, como veremos más adelante, una lucha por la hegemonía. De este modo,

Al hablar de **consenso**, debemos distinguir con Gramsci, dos tipos:

- a) el consenso **pasivo** que las —dictaduras sin hegemonía‖ procuran generar a través de la constitución de **mayorías silenciosas** incorporadas burocrática, propagandística o militarmente al proyecto global de la dominación;
- b) el consenso **activo** característico de las democracias que procuran eliminar las estrecheces corporativistas propias de los intereses sectoriales, con lo cual la hegemonía es vehiculizada por una clase —universal‖ que favorezca la permanente movilidad social entre dirigentes y dirigidos (Ardiles, 1989a: 64)⁹.

Por ello, como hemos visto, para Ardiles, las culturas tienen una especificidad racional propia, lo que no impide su comunicación sino al contrario. *Es por esta “analogía de la razón” que pueden ponerse en comunicación tales racionalidades culturales, pues*

toda teoría brota de una problemática intransferible. Pero, en el curso de su elucidación, se obtienen *principios, categorías y conceptos* válidos incluso para otras situaciones socio-culturales similares pero no idénticas. No hay problemáticas culturales y/o epistemológicas transferibles ni reductibles unas a otras; pero sí, aportes filosóficos, ideológicos, científicos y metodológicos

9 Negritas en el original.

instrumentalizables en condiciones distintas a las que los dieron a luz (Ardiles, 2005: 895).

De allí que esta —analogía de las situaciones de opresión‖ *permita la apertura comunicativa de todos los oprimidos del planeta para integrar creativamente sus planteamientos teóricos a la propia situación de, en este caso, nuestra América y, con ello,*

Supuesta la ruptura de la relación de dependencia, nuestra racionalidad oprimida podría desarrollar sin trabas su especificidad cultural en función de las condiciones socio-culturales propias y en contra de las estructuras enmascaradoras ajenas. Ésta sería la **vía de la “nueva racionalidad”**. (Ardiles, 2005: 896)¹⁰.

Si bien, Ardiles no deja *explícitamente* claro qué tipo de —dependencia‖ es a la que alude (y que, hemos inferido, se refiere a la dependencia histórica, social, político-económica y cultural donde la filosofía colabora —en su hermenéutica de la realidad— para tal fin), sí queda claro que lo anteriormente dicho por el filósofo argentino tiene una práctica concretizada desde —una cultura polinacional americana; las posibilidades de una nueva racionalidad y la articulación de un nuevo camino —**métodos**— para el pensar que pretendiera superar la totalidad opresora‖ (Ardiles, 2005: 894)¹¹.

Es así que la novedad contingente puede tener, para Ardiles, presencia y agencia histórica a partir de —la interacción comunicativa que supone la apertura mutua de los interlocutores en busca de un sentido común‖ (Ardiles, 2005: 903). *La liberación es así un proceso visualizado a la luz de esta utópica-concreta —nueva racionalidad‖ como ruptura de la dependencia y diálogo analógico entre racionalidades distintas existentes.*

Cabe ahora preguntarnos ¿cómo se configuró este proyecto dentro de la situación argentina, propia de Ardiles?

10 Negritas en el original.

11 Negritas en el original.

C. DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA –NUEVA RACIONALIDAD

Los objetivos de esta —nueva racionalidad, como afirma Ardiles, —fueron ampliamente debatidos [por los filósofos de la liberación] a través de una práctica docente conscientizadora, agónicamente desarrollada en ámbitos institucionales acosados por el terror e inclusive, años después, se posiciona como una —diferencia de lo que afirma la escolástica neotomista y el cristianismo neofeudal —que hegemonizó violentamente (si es que ambos términos son compatibles) la cultura oficial argentina durante lo que hemos denominado el exilio de la razón en la década sangrienta que va de 1974 a 1983— (Ardiles, 2005: 894, 902). Ello porque, recordemos, el contexto en el que se desempeñó en la docencia Ardiles fue políticamente álgido dentro de Argentina (como hemos visto en la segunda parte de la obra), entre la —vuelta del peronismo al Estado (desde 1973) y la posterior dictadura (de 1976 a 1983). Por lo que corresponde, a continuación, dimensionar la particularidad argentina en dichos objetivos antes planteados.

La dimensión académica y hasta pedagógica en que se debatieron tales ideas es insoslayable para Ardiles dentro de un contexto histórico-cultural de una afirmación de los sujetos populares como —positivos (en contraste con una —civilización, vista como negativa) gestada, siguiendo al maestro Arturo Roig, entre 1930 y 1975 (Roig, 1993).

El debate considerado tuvo como referente a aquellos filósofos de nuestra América que partían de los problemas planteados por la filosofía europea para poder filosofar y, para el caso argentino especialmente, se criticó —la racionalidad domesticadora de una docencia enajenadora, se desenmascaran sus contenidos ideológicos al servicio del Amo y se relativizan sus criterios de racionalidad y universalidad (Ardiles, 2005: 894). Lo que dio pie a estos filósofos de la liberación, siguiendo a Ardiles, para *tomar como punto de partida la cotidianidad concreta de la situación histórica propia*.

Procuró poner a la luz la correlación entre sociedad (la nuestra), cultura (propia y la ajena) y filosofía (la vieja y la nueva); precisar el rol de esta última en la lucha contrahegemónica, y evidenciar el papel de las ocultas opciones ético-políticas de base en la constitución de determinados discursos teóricos.

La nueva racionalidad se arraiga en una praxis histórica determinada y busca en los diversos niveles de la cotidianidad el sentido de nuestro proceso de producción y reproducción de la existencia humana. Así debía trascenderse meta-físicamente al Ser como totalidad y al *logos* como su amanuense literario.

Para ello, había que deconstruir la pesada historia del logos euro-occidental –solemne y enmascaradora como discurso de diplomático en apuros– y ganar espacio para un pensar nutrido de realidad (en el sentido zubiriano del término) y ya no más de ser (en el sentido parmenídeo del término) (Ardiles, 2005: 894-895).

Podemos ver con esta cita que Ardiles refiere a las ideas directrices generales que orientaron las filosofías de la liberación, particularmente en la versión que comparte con Dussel y Scannone, como hemos visto. Sin embargo, a diferencia de estos dos autores, *Ardiles afirma una trascendencia meta-física* no ya desde Levinas (como es el caso de los filósofos citados), sino principalmente *desde Zubiri y, como hemos visto en el apartado anterior, con la ruptura desde la negatividad reflexionada con Marcuse*.

La —nueva racionalidad‖ es, de este modo, configurada como un proyecto utópico-concreto que se debate con el imperialismo metropolitano, filosófico en este caso, de racionalidad dominante de nuestra América. Por ello, la —nueva racionalidad‖ no puede gestarse plenamente sin la ruptura con la dependencia (histórica, social, política y cultural) en la región. Dependencia que nos coarta y corta totalmente nuestra *agencia y creatividad histórica, social, política y cultural*. *Se trata de construir una liberación como contraposición a dicha dependencia, culturalmente constituida en nuestra América como una “cultura del temor”* (Ardiles, 1980: 189-203). Como afirma en su —Estrategia popular anti-imperialista‖,

Al hablar de dependencia, nos referimos fundamentalmente al hecho que el mundo metropolitano usurpa el monopolio de las decisiones históricas que afectan al desarrollo vital de nuestros pueblos, y que los países periféricos son los objetos pasivos de dichas decisiones.

Ante ello, consideramos que la opción político-cultural Dependencia o Liberación expresa la contradicción antagónica Imperialismo-Pueblo. Tal contradicción se resolverá con la neutralización del Imperialismo y de los sectores oligárquicos asociados al mismo; asegurando así la liberación nacional y social. El sujeto de esta liberación solo puede ser el Pueblo, entendiendo por tal al **conjunto de sectores sociales explotados** (condición objetiva) **en lucha contra el Imperialismo, sus aliados y la dependencia interna y externa** (condición subjetiva) (Ardiles, 1989a: 54)¹².

12 Negritas en el original.

De allí que la *liberación*, como posibilitadora de dicha —nueva racionalidad‖, esté orientada por la praxis creativa de la sociedad y superación de la necesidades de producción. Por ello, Ardiles ha definido a la liberación como un *proceso*, en el cual se posibilita el advenimiento de este tiempo nuevo para enriquecer cualitativamente el itinerario histórico-creador del ser humano.

Es decir, que el proyecto de liberación posibilita a su vez la concreción de esta “nueva racionalidad” como utopía-concreta donde la liberación de la creatividad y cancelación de la reificación configuren esta agencia histórica de los pueblos, entendidos como los sujetos sociales principales de esta liberación.

En definitiva, la *liberación* implica este —proceso ético-estético‖ de la América indohispánica por ser realmente un mundo nuevo que hemos analizado ya. Ello porque, como hemos dicho antes, la liberación es un proceso ético en primer término, en tanto que aborda dialécticamente al sujeto popular, —extranjero frente a un mundo establecido reificadamente y tenido como “*real*”; y estético, en segundo término, por ser un proceso abierto a la alteridad, ellos serán los protagonistas de su creación de liberación en la historia, creación como la citada —negación determinada‖ de una utopía posible de la novedad popular.

En la caracterización de este proceso, se halla presente una noción de —libertad‖ entendida como **liberación de-, para- y con-**. Liberación vista como ruptura de la dependencia opresora y aceptada como misión común de hombres en camino hacia su ser. Misión que, de alcanzar su objetivo, fundaría en unión de teoría y praxis una nueva ética aprehendida como estética, en la que la dimensión de lo personal co-implicaría conscientemente lo social. Ambos resueltos en un proyecto abierto, que permita a cada hombre ser y reconocerse como tal, esto es, como libre co-creador de una historia dinamizada por la esperanza y atraída por la Promesa (Ardiles, 1989a: 305)¹³.

Por ello, el ámbito filosófico de la exterioridad juega un papel fundamental para esta filosofía, pues en tanto anti-imperialista, implica una crítica al proyecto racional moderno de dominación. Esto es, para Ardiles se trata de un —pensamiento post-moderno‖, como hemos visto, que perfiló sus tareas críticas de la racionalidad moderna dominadora. —Se

13 Negritas en el original.

deconstruyó la cultura ontológica de Occidente para avanzar hacia una nueva racionalidad **in fieri**, que se pliegue a la vida socio-cultural de nuestros creadores populares (Ardiles, 2005: 895).

Esta filosofía en la liberación, como hemos visto, —mediatiza ónticamente lo ontológicamente nuevo por las mediaciones histórico-sociales y a partir de su apuesta por los sujetos populares como sujetos políticos. De allí que los objetivos de tal liberación sean:

- a) la ruptura de la dependencia y la neutralización del Imperialismo, y
- b) control y participación popular en todas las esferas de la vida nacional, entendida como —democracia efectiva asegurada por el dominio de los productores sociales inmediatos sobre el poder político, económico y cultural (Ardiles, 1989a: 55).

Ello desde una —América indo-ibérica, término que Ardiles usa en contraposición, como bien lo indica Miguel Rojas Mix, a la América sajona, así como a todo proceso de modernización (Ardiles, 1980: 224-225; Rojas Mix, 1997: 197-202, 253-290). Por ello, se trata de la liberación de la situación de dependencia. Dependencia impuesta no sólo por la —modernidad nordatlántica, sino también, en el caso argentino y contexto de Ardiles, por una —cultura oficial del peronismo derechista, que impulsa y promueve una dialéctica de la cultura del temor y el temor a la cultura popular.

De allí la necesidad de conjugar, en esta democracia efectiva entendida como lucha por la hegemonía, la tarea de los intelectuales de —producir aparatos de contrahegemonía en el interior de la Nación, cavando trincheras ideológicas y erigiendo fortalezas comunitarias en el terreno de la sociedad civil con el gramsciano objetivo de una —reforma intelectual y moral que se traduzca en una efectiva transformación cultural de la vida política y social. En esto estribarían las tareas *para* una —nueva racionalidad desde el ámbito nacional en nuestra América. Tareas que aún están en ciernes.

D. LÍMITES Y ALCANCES DE LA -NUEVA RACIONALIDAD: CONCLUSIONES

Es relevante resaltar, para concluir el presente apartado, ciertos elementos de la propuesta ardilesiana de una —nueva racionalidad y que tienen que ser consideradas para planteamientos posteriores.

Comencemos por las paradojas distinguidas hasta ahora. La primera, ya aludida, es la de la deshistorización del pensamiento nuestroamericano y, dentro de él, de la filosofía de la región. Su deshistorización transforma en paradoja la *novedad* misma de la —racionalidad‖ puesta como crítica de la modernidad y adjetivada como —post-moderna‖. Considerado en esos términos al horizonte de la racionalidad como —post-moderno‖, implica una toma de postura crítica a la modernidad metropolitana, pero un dejo de análisis de la situación periférica de nuestra América. Máxime cuando ésta es acompañada de la —ruptura teórica‖ de las *herencias* del pensamiento —moderno‖ metropolitano del cual, como hemos dicho, puede tenerse en cuenta que Ardiles infería tal ruptura con una actitud *mimética* en tanto imitadora y, sobre todo, en cuanto a la metodología racional moderna de dominación que hace este —uso perverso‖ de la racionalidad.

De allí derivamos una última dificultad en la obra ardilesiana: la de la posibilidad de la “*Aufhebung*” como decisivo tránsito hacia este mundo nuevo, libre en la creatividad y agencia histórico-social y libre de necesidades impuestas por una razón desde el temor cultural. La pregunta en este punto crucial sería ¿en qué medida la —ruptura teórica‖ ya aludida posibilita dicha *Aufhebung*?, ¿la *Aufhebung* implica entonces una —ruptura‖, entendiendo esta última entonces como crítica de la imitación y planteamiento desde la propia situación histórico-social? Estas preguntas parecen quedar abiertas en el tópico aquí analizado.

Por otro lado, hay que tener en cuenta los alcances que tiene su filosofía de la liberación, sobre todo respecto de la —vía corta‖ impulsada por muchas de las filosofías de la liberación que pretendían darle a la filosofía no sólo una autonomía, sino también una autosuficiencia ontológica en el acceso interpretativo *inmediato* de la realidad y distante de la mediación de las ciencias, las artes y la tecnología para poder dar cuenta de dicha realidad: la necesidad de mediar el estudio de estos problemas reales con diferentes ciencias sociales e históricas, así como disciplinas artísticas; el estudio del papel político, cultural y también ideológico que tiene el filosofar en nuestra América. Igualmente positivos son sus planteamientos respecto de la manipulación cultural en términos de dominación en una dependencia estructural, el deslinde de las teorías del desarrollismo, del desarrollismo oficial nacional, la dimensión antropológica de la cultura, su cercanía con la cosmovisión y

noción de filosofía, así como el planteamiento del pueblo críticamente situado en una conflictividad social.

La dimensión dialéctica del filosofar liberador ardilesiano aborda estos puntos y los centra en la contradicción suscitada por la despolitización del filosofar para la interpretación de la realidad desde la realidad misma. En ella, la tarea de una —nueva racionalidad‖ opera más bien para Ardiles en el sentido de —nuevas racionalidades‖ más que como una realidad presente, según hemos dicho, configurando de este modo una *orientación utópica* de las tareas de un filosofar comprometido por un proyecto de la liberación.

Orientación que sin duda ha generado y genera aún debates en torno, por ejemplo, a la modernidad misma como indicamos al principio del capítulo, pero que, en tanto *utópica*, no es necesariamente *normativo de una vida desde el “deber ser” sino como un “poder ser”* que, a partir de los principios analógico y de exterioridad (que permiten la comunicación entre distintas racionalidades para una liberación común —principio analógico— desde la dinamización histórica agencial, en proceso de liberación o ruptura de la opresión y de lo reprimido, por medio el diálogo con los sujetos populares —principio de exterioridad), tiene que configurarse como abierto, crítico y autocrítico para poder renovarse y mantener una vigencia y función utópica concreta.

En tal sentido, la *negatividad* como ámbito crítico y teóricamente configurado por una racionalidad moderna *crítica* es una dimensión imprescindible para poder filosofar comprometidamente. Tal filosofar precisa de su integración con los sujetos populares como sujetos políticos para un —bloque histórico‖ donde la racionalidad analógica permita el diálogo desde la contingencia y cotidianidad sociales para nada armónicas. De allí el que Ardiles haya abordado el carácter estructural dialéctico de la racionalidad y su necesidad como función utópica de la organización político-social, sobre todo para las situaciones de nuestra América. La racionalidad, en tanto estructuralmente dialéctica, nos indica que la realidad misma es cambiante, transformadora y siempre es algo más de lo que *es* en el presente.

En definitiva, la *liberación como un proyecto ontológico* y la —nueva racionalidad‖ como su horizonte utópico-concreto se configuran a partir de esta desalienación que

potencie la creatividad y agencia históricamente *humanas*, pues, como afirma Pierre Furter en su estudio sobre Ernst Bloch, *ello configura una esperanza, una esperanza sin garantía de un Reino divino* (ya que es una tarea eminentemente humana):

La desalienación –más que la alienación– será un proceso que intente permitir la toma de consciencia capital para cualquier cambio real. En ella los hombres redescubren sus capacidades creadoras, rompen los mecanismos de bloqueo, toman consciencia de que —todo es posible—. La desalienación será al mismo tiempo una liberación de la opresión de los otros y una afirmación de uno mismo (Furter, 1979: 304).

El abordaje de las filosofías para la liberación cobra aquí mayor sentido, pues su estudio permite vislumbrar el papel que tiene la filosofía en el ámbito público, así como el carácter intrínsecamente interdisciplinario y horizontal en su interpretación y comunicación de la realidad, pues ella siempre nos sale y nos saldrá al paso. Sólo así, se podrá tener quizá una mejor forma de soñar despierto y de soñar juntos para ir viviendo la construcción de futuros más plenos y deseables.

EL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES:
LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL FILOSOFAR.
REFLEXIONES FINALES

Nada de lo que uno dice es para que no se luche, sino que para que todavía, [aún] en sueños, podamos seguir luchando. [...] El compromiso exige que cada uno [sic.] luche con lo que tiene con tal que rescate lo valioso de la víctima. [...]

No hay víctimas sin victimarios. El grito del pobre es el reverso del amo. Y hay que hablar de las dos cosas al mismo tiempo.

OSVALDO ARDILES, en entrevista del 2001 con Carlos Asselborn, Oscar Pacheco y Gustavo Cruz, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009, p. 324.

en su pensamiento Ardiles es, casi diríamos, el único [de los filósofos de la liberación] que privilegia la articulación política-estética como lugar de reflexión que posibilite la liberación.

CARLOS ASSELBORN, OSCAR PACHECO Y GUSTAVO CRUZ, *Liberación, estética y política*, Córdoba, EDUCC, 2009, p. 307.

Las palabras que hemos citado a modo de epígrafe, tanto las de Osvaldo Ardiles como las del grupo de filósofos de la “Cooperativa 'Pensamiento del Sur’” (Asselborn, Cruz y Pacheco), establecen ya algunos ejes de reflexión que, en términos generales, plantean una vinculación íntimamente relacional entre la filosofía, el filosofar y su dimensión política. Es decir, del *filosofar y su ineludible naturaleza política*, punto que, consideramos, vertebró y ha sido una patente en todo el proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles gestado a lo largo de las últimas más de cuatro décadas de su vida (desde fines de la década de 1960, tiempo en que termina su licenciatura en filosofía, hasta el 2010, año de su lamentable deceso).

A continuación reflexionaremos en torno a tales vínculos en tres momentos de la exposición que hemos titulado como sigue: (A) “Sobre las filosofías de la liberación y el proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles”; (B) “El proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles: la dimensión política del filosofar” y (C) “Hacia una filosofía político-estética para la liberación”. Momentos que nos permitirán profundizar críticamente desde un balance de los

elementos planteados por nuestro filósofo con miras a planteamientos de imprescindible consideración para constatar las tareas y reflexiones que suscita su filosofar.

A. SOBRE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN Y
EL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES

Hemos visto que la expresión “filosofía de la liberación” conjugó una diversidad de formas de entenderla desde las cuales fue cultivada, hace ya más de cuatro décadas en Argentina. Si bien, en un principio se agruparon desde el horizonte de la “liberación”, los caminos y posiciones políticas ya presentaban las especificidades y hasta divergencias expresadas en las modalidades de construcción de los caminos para abordar esta tarea desde la perspectiva filosófica. Modalidades que fueron individualmente desarrollados por algunos de estos filósofos y donde, debido a la situación política de represión y opresión vivida en la Argentina de esos años, el exilio fue para varios de ellos un factor común. Este es el caso de Osvaldo Ardiles Couderc.

Lo anterior ha sido considerado historiográficamente desde dos perspectivas generales que hemos llamado “homogeneizadora” y otra “heterogeneizante”. Perspectivas que, como hemos analizado y evaluado en la primera parte de la obra, aluden a la forma de considerar las filosofías de la liberación: la primera, como una sola y sin distinciones internas, evolucionando casi etapístamente y representado por un grupo “generacional” o un solo filósofo y que separa “lo filosófico” (planteamientos de estas filosofías de la liberación) de lo “no filosófico” (el contexto y dimensión política argentina y latinoamericana); la segunda, afirmando la pluralidad de posiciones al interior de tales filosofías y cuya trayectoria es interpretada dentro de las filosofías latinoamericanistas producidas *desde* nuestra América.

Por ello, para poder abordar un estudio del proyecto y obra filosófica de Osvaldo Ardiles, nos hemos apoyado críticamente en varios de los elementos de la historiografía “heterogeneizante” que nos ha permitido un acercamiento más fecundo, no sin desatender algunos de los elementos que nos han sugerido las y los autores de la historiografía “homogeneizante” (que, en algunos puntos, han resultado de importante consideración).

Este proyecto, visto desde una óptica “asociada” a la posición analéctica de estas filosofías (como ha sugerido Cerutti para caracterizar las propuestas de Enrique Dussel,

Juan Carlos Scannone y Ardiles mismo), lo es sólo en su concepción del sujeto del filosofar entendido como “pueblo” y su cultura entendida como “cultura popular” (lo que no necesariamente implica su configuración como “populista”, de la cual el mismo Ardiles se distanció) y concepción geopolítica de Europa y Norteamérica como centros “nordatlánticos” configuradores de la dependencia de regiones como nuestra América. Asimismo, comparte con tal posición la no historización del pensamiento latinoamericano, si bien Ardiles ha criticado la inexistencia de un pensamiento propio académicamente producido en la región.

En cambio, en cuanto a sus distinciones y especificidades respecto del “subsector analéctico” podríamos enunciar las siguientes: el proyecto ardilesiano se posiciona desde la afirmación de la cultura popular como un campo político de resistencia para, con una *integración militante de los intelectuales*, configurar caminos para la liberación de la región; asimismo, se distancia de un “método analéctico” por elementos eticistas que separan la “exterioridad” como un campo ontológico “más allá” de la “totalidad” y difuminar así todo *conflicto* en que se debate el pueblo y configuran míticamente su mundo (a partir de mitos de lucha), para construir una *ontología de la alteridad desde el ser histórico-social con un método hermenéutico y dialéctico-marxiano*¹. Es decir, una ontología que examine la situación de toda alteridad cultural y permita una apertura a la palabra de ella en su materialidad concreta abordada dialécticamente desde la formulación de verdades parciales abiertas a toda verificación factual y una interpretación de los signos y símbolos culturales contruidos por dichas alteridades.

Lo anterior nos lleva a formularnos la siguiente pregunta: si lo propio de la posición analéctica (como hemos caracterizado siguiendo el planteamiento ceruttiano) alude principalmente al método analéctico, mientras que Ardiles (ubicado en dicha posición) configuró un método dialéctico como hemos esbozado, ¿es factible seguir ubicando a Ardiles desde esta óptica o, como quizá lo deja planteado Cerutti recientemente, sólo caracterizarla como “asociado a” la analéctica sin por ello asumir sus pautas fundamentales? Más aún, ¿en qué medida puede ubicarse la obra de Ardiles como populista en virtud de las

1 Configurado desde pensadores que resaltaban los vínculos hegelianos de Marx y sus consideraciones críticas a toda ortodoxia “marxista”, como Walter Benjamin, Ernst Bloch, Wilhelm Reich, Georg Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci o Herbert Marcuse.

críticas ardilesianas mismas a dicha caracterización política y su colonialismo correspondiente?

Las preguntas quedan abiertas al debate y discusión sin, por ello, evadir la cuestión. Respondiendo quizá a ellas, de un modo tangencial, podemos afirmar por lo examinado a lo largo de la presente obra, que el filosofar ardilesiano postula la necesidad de reflexionar desde la realidad misma. Realidad que en nuestra América visualiza Ardiles desde un “principio de realidad” reificado y, a partir de la *negatividad dialéctica*, configurar una “filosofía de la liberación” que libere a la filosofía misma de su academicismo profesionalizante y acerque a sus intelectuales (los filósofos) con la realidad misma del pueblo. Acercamiento que es *mediato*, vinculando las vías corta (fenomenológica) y larga (hermenéutica) del filosofar (en terminología de Ricoeur y como caracterizara Scannone), para una construcción *interdisciplinar del filosofar* que permita a su vez denotar los supuestos ideológicos de la filosofía misma y así afirmar su papel *político* al ser una construcción histórico-social y cultural materialmente situada. Ello permite dimensionar las *posibilidades reales* de construcción de proyectos de liberación, los cuales son gestados a partir de la formación de un “bloque histórico” donde los intelectuales *militen* “*muscularmente*” con el pueblo y su resistencia para una “lucha por la hegemonía” política de la vida misma.

De allí la necesaria *utopía concreta* que, anclada a tales posibilidades reales, configure y regule una acción social determinada por una “praxis liberadora” para una *cultura y racionalidad dialógica* distintas a las configuradas por los proyectos de modernidad y definidas en su momento como “post-modernas” cuya “función utópica” principal sea la reproducción de una vida digna y praxis libre de toda necesidad. Asimismo, habla de una “exterioridad” (término que toma de Levinas y, sobre todo, Marcuse) en un sentido distinto al que le dan Dussel y Scannone, como un ámbito subsumida e ignorada pero sustentadora de la “totalidad totalizada”, así como de una utopía blochiana que opera como un horizonte para dimensionar una sensibilidad como primer ámbito de socialización y “lo estético” como su mediación que permite además proyectar una liberación en tanto que opera como su horizonte utópico mismo.

Lo anterior nos ha permitido definir su *proyecto filosófico* como una ontología de la alteridad desde el ser histórico-social que posibilita una concepción del pueblo distinta de

un populismo y una hermenéutica de la cultura popular en el proceso de liberación desde un enfoque interdisciplinar del filosofar por una racionalidad dialógico-liberadora. ¿Cuál es la dimensión que estructura su proyecto?

B. EL PROYECTO FILOSÓFICO DE OSVALDO ARDILES:

UNA FILOSOFÍA POLÍTICA PARA LA LIBERACIÓN

Uno de los puntos generales en que coinciden las historiografías sobre las filosofías de la liberación, así como el proyecto filosófico de Ardiles mismo, es la vinculación de la *política y la filosofía* con que estas filosofías abordaron al horizonte liberacionista.

En este punto, el *proyecto filosófico de Osvaldo Ardiles es desarrollado* en su obra *Vigilia y utopía* que editara en 1980 en Guadalajara (México) y que contiene trabajos escritos entre 1971 y 1976, años en los que Ardiles retorna a Argentina, luego de una estancia en la academia filosófica norteamericana (1968) y de sus estudios de posgrado en filosofía en Alemania (1969-1971). Es en su proyecto filosófico que podemos ver expresado, en sus rasgos más esenciales, un *filosofar con una dimensión política imprescindible e intrínseca*. Esta es la dimensión que, consideramos, puede expresar no sólo más genéricamente sino también *estructuralmente* la proyección de su filosofar por y para una liberación de nuestra América. ¿Cómo entendió Ardiles este engarce entre lo político y la filosofía?

Hemos visto que para Ardiles la filosofía *es intrínsecamente política* debido a que su fin es denotar la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación de la convivencia humana, es decir que *la dimensión política del filosofar* alude a las estructuras de la socialización y la ordenación de las mismas para la convivencia social.

Por eso es que, ontológicamente hablando, Ardiles afirmó el necesario análisis de la realidad social desde un ámbito óntico-ontológico, en tanto que todo proyecto (de raigambre ontológica) se expresa desde la más concreta socialización (expresada en una onticidad).

De allí justamente que el análisis de la realidad implique, en la obra de Ardiles, el situar la realidad desde *dos principios*: a) el *principio de exterioridad*, que configura a la totalidad como *dinamizada* en tanto abierta a la creatividad de la historia y la novedad utópica concreta desde un presente en devenir, concreto en una totalidad *situada cultural e*

históricamente; b) el *principio de analogía*, por el que se retoma lo mejor de culturas distintas a la propia y mantener así un diálogo abierto culturalmente y entre todas las tradiciones filosóficas del mundo.

Tales principios permiten dar cuenta de la situación de la región latinoamericana y analizar sus situaciones de opresión y dependencia sin aislarla ni encumbrarla frente a otras experiencias acaecidas tanto fuera de la región como dentro de ella (en otras naciones). Así como establecer una “totalidad concreta” y una “ontología del ser histórico-social” para colaborar con la transformación de una realidad reificada hacia una realidad creativa históricamente y contingente. Por ende, la apertura filosófica de la creación de los espacios de resistencia ante la opresión histórica de las clases sociales aristocráticas implica la crítica a los proyectos de dominación colectiva desde el campo de la *cultura popular como dicho ámbito de producción y creación de la resistencia*.

Por ello, para una filosofía que denote su raigambre política es preciso denotar la dimensión cultural de la que hace parte, pues la subalternización de los sujetos populares por parte de los sujetos opresores (desde dentro de la región como desde fuera de ella) implica la *despolitización no sólo de tales sujetos populares sino también de la filosofía misma*. ¿Cómo entonces configurar la denotación de sus supuestos fundamentales de la filosofía?

Es en este punto que se perfila una “liberación de la filosofía” (tarea principal de una filosofía de la liberación para Ardiles), pues ella implica también la tarea de una *reflexión interdisciplinar* como necesaria para establecer las pautas que median las relaciones sociales. En este punto, Ardiles reflexionó en su *Vigilia y utopía* una serie de criterios para constituir “mediaciones histórico-sociales” que, en el terreno político, son necesarias para poder dar cuenta del sujeto popular y, a su vez, denotar el papel político e ideológico de la filosofía misma. Lo cual configura lo que Ardiles ubicó como una “praxis de liberación”, que aborda *mediatamente* la creación, construcción y estructuración de la realidad histórica y cultural.

Es a partir de una militancia, gestada desde esta “praxis de liberación”, que en tanto “tarea y labor cultural” configura una *integración no sólo “con” sino “desde”* el pueblo mismo de forma “orgánica”, al pensar lo que el pueblo sufre y sentir lo que el pueblo piensa descifrando la carga noética del dolor y entendiendo sus signos (de allí una necesaria

hermenéutica), en un “frente histórico” de grupos sociales oprimidos (el pueblo y los intelectuales). Ello con el fin de cancelar la dependencia y desmontar así los mecanismos de la opresión y desarticular la explotación a partir de la liberación de la praxis histórica y superación de la necesidad.

Lo cual configura, para cumplir con tales finalidades en torno a una vida digna y propia, un *proyecto de liberación* como utopía concreta de raigambre óntico-ontológica, ya que es expresión de un proyecto de ser de los sujetos concretos constituidos como pueblo y ellos precisan de una reflexión de su situación. De allí que la tarea de los intelectuales sea la conscientización cultural de la necesaria *liberación* de un presente *cuyo principio hegemónico de realidad es la reificación*. Por ello, la conscientización tiene una doble dimensión pues nos hace darnos cuenta de algo, conocerlo y comprender su sentido (sentido noético), así como también nos sensibiliza y obliga a tomar una actitud práctica para no permanecer indiferentes ante la exigencia de una situación juzgada como injusta hacia el otro (sentido ético) (Ardiles, 1969a: 32, nota 18). La *liberación* como proyecto es entonces una producción de los sujetos populares y los intelectuales en conjunto como un “bloque histórico” de clases oprimidas (a la manera de Gramsci) que opera como un horizonte utópico concreto (en términos de Bloch) que regula la acción y orienta la reflexión en el dimensionamiento político de la vida social misma y de un tiempo contingente y grávido de futuro para su concreción histórica y creativa que impulse la agencia histórica de todo sujeto social. Por ello ha podido afirmar Ardiles en su “Estrategia popular anti-imperialista” (1985) incluida en *El exilio de la razón* (1989):

Las posibilidades reales actuantes en nuestro incierto presente son iluminadas por la utopía concreta de la Liberación, del Reino, del Milenio, de la libertad, igualdad y fraternidad, entrevista en las ensoñaciones perfiladas en horas de congoja o de entusiasmo. De modo que se puede decir que las **posibilidades reales sin la utopía son ciegas y la utopía sin las posibilidades reales resulta vacía**. Cuando una se desarticula de las otras, se cae en el **mesianismo**, que quiere realizar **ya** la utopía, o en el **oportunismo**, que nos deja inermes ante el imperio de lo vigente. La mediación entre las posibilidades reales y utopía concreta está dada por **lo político**.

Lo político dice referencia a la lucha por la regulación racional de las relaciones sociales contraídas en el proceso de producción y reproducción de la existencia humana. Debemos diferenciarlo de **la política**.

La política dice referencia al juego de los intereses sectoriales expresados en partidos u otras agrupaciones con aspiraciones de poder.

Lo político es una dimensión esencial de la existencia humana. Es coextensiva a todo el campo relacional de ésta y debe subordinar la política a la consecución de sus fines racionales. [...]

También la regulación racional de lo político se basa en las posibilidades reales gestadas en las estructuras materiales del ser histórico-social. Dichas posibilidades reales proveen el sustento a la creatividad político-cultural del hombre. El logro de ésta como liberación se halla encuadrada por el conjunto de condicionamientos óptico-temporales dados, liberación que se orienta a la apertura concreta y trascendental del frente histórico en cuestión. De allí que toda reflexión histórico-política deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óptico-ontológica de la materialidad del proceso histórico-objetivo que viven nuestros pueblos (Ardiles, 1989a: 61-62)².

Tales horizontes y tareas nos ponen ya en la mesa la consideración de los *sujetos políticos* y la *legitimidad* como elementos importantes que perfilan la creatividad político-cultural como ámbito de liberación en la “filosofía política” de Osvaldo Ardiles. Al expresar una “filosofía política”, apelamos a la dimensión política de la filosofía más que a una reflexión filosófica sobre la política (que, en todo caso, la supone). Procederemos a su análisis a continuación y ahondaremos sobre su horizonte utópico que Ardiles mismo concibiera desde “lo estético” como una mediación con posibilidades liberadoras.

C. HACIA UNA FILOSOFÍA POLÍTICO-ESTÉTICA PARA LA LIBERACIÓN

La integración de la filosofía con otras disciplinas posibilitada por la apertura dialógica de aquella con éstas, aunado a la militancia desde una praxis de liberación, configuran dos elementos importantes para un “bloque histórico” entre los sujetos populares y los intelectuales. Es entonces que *el filosofar se torna ético-estético*, en cuanto que la apertura interdisciplinar y hacia los sujetos populares sensibiliza a los intelectuales en lo conocido y al dar cuenta de la situación de opresión (por las mediaciones histórico-sociales de la ideología, la utopía y la racionalidad). Ello nos obliga a tomar una actitud práctica y militante determinada con tales sujetos populares hasta comprometernos con su causa como un proyecto de vida digna y humanizante, proyecto que, en su resistencia a la subsunción política y cultural (subalternización), configura un *proyecto de liberación social*.

Sólo así es que podríamos abordar el carácter político y ético-estético que Ardiles

2 Negritas en el original.

mismo le da a la liberación como un proyecto de “voluntad de vida”. Para ello, nuestro filósofo argentino evalúa necesaria la construcción de *otra racionalidad* distinta a la del proyecto de Modernidad europeo y configurada a partir de los sujetos populares para la transformación de las relaciones sociales de producción e intercambio. Tal racionalidad es visualizada por Ardiles como una *racionalidad post-moderna* en tanto “superadora” de dicha racionalidad moderna.

Sin embargo, consideramos importante y prudente tomar distancia de todo planteamiento postulado como una “superación”, ya que consideramos que ella refiere o alude a “dejar atrás” lo ya puesto en cuestión. Consignamos, sin embargo, que es importante mantener la visión de los planteamientos críticos de Ardiles justamente como “críticas” que impulsan también un avance hacia el proyecto de liberación nuestroamericana.

Por ello, llama la atención que Ardiles plantee la necesidad de una nueva racionalidad sin considerar la historicidad del pensamiento producido en la región inclusive para tal fin. Por otro lado, si esta “nueva racionalidad” es producto de una “*Aufhebung*” dialéctica, ¿cómo sería posible esta si, para Ardiles, se requiere de una “ruptura teórica” como nuevo registro de dicha racionalidad pero sin tomar en cuenta las formas en que se ha constituido el filosofar regional? Empero, aún ante tales aporías, la liberación constituida desde la filosofía ardilesiana tiene aún importancia cabal.

Dicha liberación tiene también un determinado “suelo ideológico” en que se asienta, por lo cual su racionalidad configura su producción social del sentido de vida colectiva y ésta conlleva un horizonte utópico y político para luchar por la hegemonía en la democracia y así “generar lazos de solidaridad, desmontar los mecanismos ideológicos de la dominación, propulsar los más altos niveles masivos de “consciencia” y establecer las adecuadas mediaciones organizativas” (Ardiles, 1989a: 63)³.

Lo anterior nos lleva a preguntarnos: ¿quién es el sujeto político para Ardiles?, ¿ante qué proyecto se construye, en nuestra América, uno alternativo?, ¿cómo se configura la legitimación de su proyecto para la liberación?

3 Recuérdese que, para Ardiles, se distingue la palabra “conciencia” de “consciencia”, en tanto que la primera aludiría a un carácter moral, mientras que el último alude a su carácter noético. Por ello, pondremos entrecomillada la palabra “consciencia”.

Hemos ya sugerido que es *el pueblo el que, junto a los intelectuales, configuran un sujeto político de un determinado “bloque histórico”*. Dicho sujeto político podríamos definirlo entonces como este bloque de sujetos colectivos cuya explotación es un referente común para la configuración de su lucha por la liberación desde un proyecto existencial determinado por un anti-imperialismo y en contra de toda dependencia tanto interna como externa (o central y periférica).

Se trata del “pueblo” como sujeto colectivo “exterior” a la cultura. Exterioridad que se da no “más allá” de la cultura establecida, sino fuera de ella y, sin embargo, constitutiva de ella misma, que la sustenta a pesar de ser ignorada y negada. Más aún y por eso mismo, se trata de una exterioridad “ec-tópica”. Es decir, de una exterioridad que está “fuera de lugar”, “desplazada” y “fuera de su sitio”. Por eso mismo, es una cultura “extraña”, “extranjera” al sitio donde se halla (la “totalidad”).

Es a partir de la configuración de tal sujeto político que se construye una cierta cultura configurada como “cultura popular” donde los intelectuales (constituidos en una “cultura intelectual” o ilustrada) se integran desde su actividad practicada como vocación, esto es, como crítica, creación y ociosidad cuyo fin de realización es intrínseco y conlleva una libertad de “consciencia” para una libertad socialmente determinada.

Por ello, ha podido afirmar Ardiles que toda construcción cultural en que se vinculen las dimensiones de la historia y la política constituyen una forma de “mundificar el cosmos”, es decir, hacer de la realidad en que estamos situados un *mundo propio* donde se relacionen *racionalmente* (por un determinado proyecto) la naturaleza y todas las alteridades humanas culturalmente diferentes.

Aquí se denota una dimensión cristiana en la perspectiva ardilesiana, pues sólo a partir de ella es que configura el quehacer cultural como un “frente” y fuente de construcción y creatividad humana. La cual proviene del hiato entre naturaleza y humanidad, gestado en el marco histórico del judeo-cristianismo, y la tarea de esta última de construir *su mundo* por es una tarea colectiva y por medio de la cual interactuamos dialécticamente *con* la naturaleza. Así, para Ardiles la alienación se gesta también en la religión para hacer escapar al hombre de sus responsabilidades terrenas mediante la ilusión de una recompensa en “los cielos”. Por ello el cristianismo *no es una religión* para Ardiles,

en tanto que no precisa de “religar” los ámbitos sacro y profano, sino que ambos se hallan unidos en la construcción cultural humana, por la cual se construye a sí misma construyendo a su vez su mundo como un acto de des-alienación liberadora. Sólo en este sentido es que la esperanza como utopía concreta tiene cabida, no ya por medio de un *logos* parmenídeo, sino de un *kerygma* cristiano bíblico dinamizador de la totalidad.

En nuestra América, como hemos dicho, es la *reificación* el principio de realidad imperante, producto del colonialismo como uno de sus fenómenos históricamente constituidos por una “cultura imperial” que estructura su dominación en ámbitos no sólo materiales, sino también mentales y hasta simbólicos y mitológicos. Es decir, lo que Ardiles ha llamado *la cultura del temor*.

Es por el temor que la configuración de relaciones sociales, así como sus relaciones de producción y de intercambio se tornan reificadas. El temor, producido por la autoridad, establece un proyecto cultural que *legitima un proyecto de dominación*. Con lo cual, la relación temor-autoridad establece una cosificación de la praxis que pretende realizar la vida desde una legalidad del mínimo esfuerzo y del máximo resultado. La legalidad se torna una tiranía con un proyecto más bien “*ontocrático*” (*según expresara Ardiles*).

¿Cómo es posible una legitimidad de dicho orden “ontocrático”? Ardiles ha sido enfático en afirmar que esta asociación del temor con la autoridad exime la acción de la autoridad y se releva por la de la sociedad, de cuyos individuos se limitan a sí mismos, no tanto por una represión propia, sino porque por medio del temor mismo se ha cosificado su praxis creativa. *Con ello, no sólo se vinculan temor-autoridad, sino también temor y necesidad.* La *necesidad* permite la naturalización de la autolimitación mediante el temor objetivado en autoridad. *Es decir, que se mantiene la limitación como una supuesta necesidad humana y con ello se legitima la reificación política, social y cultural.*

La violencia, producida reificadamente, configuró a nivel consciente las construcciones histórico-culturales de la humanidad. La *cultura del temor* coloniza el “mundo de la vida” y acalla las conciencias populares. Para Ardiles, la “cultura del temor” actúa a nivel de “consciencia”, es dominante hegemónica porque coloniza la “consciencia” misma de los sujetos políticos populares, los subalterniza y los *despolitiza*. Con ello, reifica la existencia misma del pueblo, asegura su dominio y naturaliza su propia existencia aún a

costa de la violencia y la represión. *Es el eje estructural de la llamada “violencia legítima” del Estado de toda cultura civilizatoria.*

La cultura del temor actúa, indica Ardiles, simultáneamente en opresores y oprimidos. Por ello es que a los primeros les obnubila la mirada sobre los cambios necesarios requeridos históricamente y a los segundos les crea una falsa "consciencia". Pero es a los sujetos populares que manipula hasta ocultar, inmediatizar y mistificar todas sus construcciones culturales propias para subalternizarlos. Aquí podríamos aplicar la frase que indica que “cuando la tiranía es ley, la revolución es orden”. Por lo que la liberación es un imperativo,

una liberación integral de todo el hombre y de todos los hombres; una liberación personal y generacional, nacional y social, sexual y cultural, espiritual y corporal. Liberación de cuerpo, alma y espíritu [...] como un horizonte utópico que guía la marcha de la razón crítica sin ninguna pretensión de realización maximalista ni a corto ni ha mediano plazo” (Ardiles, 2002c: 62).

En estos términos, ¿cómo entonces configurar un proyecto legítimo para la liberación? Esbozemos algunos elementos de imprescindible consideración, según lo visto hasta ahora. Si la liberación es un horizonte utópico que implica una liberación integral de cuerpo, alma y espíritu, *el ámbito de la sensibilidad se torna como una dimensión estructural de tales elementos.*

En efecto, como hemos visto en nuestro apartado sobre las mediaciones, *la sensibilidad por la cual yo accedo al otro no es in-mediata ni gestada en el ámbito privado (como en el planteamiento levinasiano) sino mediata y pública.* Ardiles esboza muy bien este elemento a partir de Marcuse, para quien la sensibilidad es el ámbito de “lo estético” y sus posibilidades liberadoras transitan la configuración de mundos posibles distintos al presente en tanto opresor. *La dimensión estética para Ardiles, desde la configuración marcusiana, tensiona dialécticamente mi realidad presente y en tanto que es abordada desde el utópico concreto (en términos de Bloch) de una negatividad dialéctica que configura estos otros mundos a partir de la imaginación como facultad cognoscitiva, develadora y representativa de verdades y realidades trascendentes al ámbito real cosificado actual.*

Es en tal sentido, una realidad “ad-viniente”, futura en términos de Ardiles, que se

construye desde el utópico-concreto ser *en devenir* y por eso mismo que es un “*aún-no-siendo*”: es decir, el “ser-que-viene-pero-todavía-no-es” y que Ardiles visualiza como el “hombre nuevo”. Paradójicamente, la represión y reificación cultural potencia la dimensión anticipadora de otros mundos posibles por parte de la imaginación.

La *liberación de la creatividad* es entonces la finalidad de tal mediación de “lo estético” y la cancelación de la dependencia una de sus tareas nodales *para un proyecto de liberación social*. La otra será sólo posible a partir de la concreción de tal mediación, pues implica la construcción del bloque histórico. Para ello, es justamente necesario *liberar la praxis de la creatividad*, reprimida por la cultura del temor en la enajenación social. Ello implica un abordaje necesariamente interdisciplinar para construir una *ontología del devenir* donde el “ser histórico-social” se torne en este “ser-que-viene-pero-todavía-no-es” como expresión del hombre nuevo. *Quizá en esto consiste el abordaje “político-estético” como lugar de reflexión para una liberación, aludida por el grupo de filósofos de la “Cooperativa filosófica Pensamiento del Sur” citado en el epígrafe.*

¿Significa ello que podremos aquí dejar cumplidos los propósitos de nuestro análisis sobre la obra ardilesiana? Provisoriamente podríamos concluir que así es. No obstante, podríamos también afirmar que los planteamientos de Ardiles dejan abiertos, cuando menos en este punto, la cuestión de la liberación de los cuerpos (no sólo del ámbito espiritual). Lo que deja abierta una pregunta: ¿la liberación corporal podría seguir suponiendo necesaria la liberación a nivel de la “consciencia” sólomente? ¿Qué queda de la necesidad reificada, producto de esta cultura del temor, en torno a los deseos, las pasiones y la sexualidad misma? ¿Desde dónde, cómo, por dónde y hacia dónde abordar la creatividad enunciada por Ardiles: sólo a nivel de “consciencia” o también *desde la corporalidad como materialidad misma de nuestra existencia*? Es aquí que se plantean los elementos provisorios de una *estética de la liberación, de una política-estética* que Osvaldo Ardiles ha dejado somera y profundamente planteada y que tiene que ser establecida en una dimensión de mayor apertura y diálogo con otras propuestas filosóficas del pensamiento nuestroamericano que, por ejemplo como recientemente ha reflexionado Horacio Cerutti (2005), abordan una reflexión sobre los “cuerpos que *somos*”, e inclusive plantean una resistencia desde la corporalidad misma para la liberación social, como es el caso de los planteamientos del filósofo paraguayo José Manuel Silvero Arévalos (2010, 2014).

Las preguntas anteriores nos permiten así dejar planteados elementos que, sin dejar de ser sugerentes, abren quizá otras fecundas discusiones donde la obra de Osvaldo Ardiles tiene no sólo una palabra importante sino plena vigencia y actualidad. En este sentido, la producción filosófica de intelectuales como Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco (tanto junta como individualmente elaboradas), según lo planteado en unas entrevistas que sostuvimos con ellos hace tiempo, parecen tomar este planteamiento ardilesiano de la *estética de la liberación* para configurar uno propio⁴. Por ello, quizá, han criticado que para las filosofías de la liberación

liberar era sinónimo de concientizar. Nuestra propuesta de reflexionar la historicidad-corporalidad en clave liberadora la denominamos <<estética>>. [...] No hay liberación de las conciencias sin liberación de la sensibilidad. [...] Con estética hacemos referencia a la sensibilidad, lugar de la imaginación, de las afecciones del cuerpo y del espíritu, lugar del deseo y la creación. Como tal, es el lugar ineludible de la ambigüedad. [...] Liberación de las consciencias y liberación de las potencialidades creativo-vitales. La dimensión estética profundiza la apuesta liberacionista hasta el punto de liberarla del agotamiento cuasi determinista de la acción ético-política. De ahí que a una ética corresponda una estética (Cruz, Pacheco, Asselborn, 2009: 51-52).

Por ello, las tareas que dejan vislumbradas en la obra de Osvaldo Ardiles persisten en aquella que él mismo enunciara en 1989 y que son las tareas de una razón quizá siempre en el exilio, en el exilio de una liberación desde *este mundo y en otro mundo*. “La tarea abierta a la **razón en el exilio** consiste en reflexionar dialécticamente sobre un itinerario que constituye tanto una aventura (¿desventura?) personal como un desafío generacional” ya que “No consentiremos dejar caer en el olvido a una generación valerosa y generosa que fue sacrificada por el cálculo delirante o el salvajismo alucinante de los traficantes de la muerte” (Ardiles, 1989a: 21, 24).

Después de todo, como dijera Ardiles, el mejor libro siempre está por llegar pues “hay siempre una apuesta en algo mejor” (Ardiles, en Asselborn *et al.*, 2009: 328).

4 Entrevista con profesor Gustavo Cruz (Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, el 22 de octubre del 2014); Entrevista con profesores Carlos Asselborn y Juan Carlos Stauber (Córdoba, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, 31 de noviembre del 2014); Entrevista con la Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur (Gustavo Cruz, Óscar Pacheco y Carlos Asselborn en Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, el 3 de diciembre del 2014).

FUENTES

N.B.: La siguiente lista de fuentes ha sido ordenada, para una mejor apreciación y operatividad en la sistematización de la información de los libros, escritos éditos e inéditos, así como páginas de internet; todas ellas en función de la obra de Osvaldo Adelmo Ardiles Couderc, como sigue: A. Fuentes de Osvaldo Ardiles; B. Fuentes sobre Osvaldo Ardiles; C. Filosofías y filósofos argentinos de la liberación; D. Sobre las filosofías de la liberación, filosofía argentina y nuestroamericana y E. Otras fuentes.

A. OSVALDO ADELMO ARDILES COUDERC

1. OBRA ÉDITA

1.1 ARTÍCULOS

ARDILES Couderc, Osvaldo A. (1966). “Orígenes, fundamentos y función de la universidad. Consideraciones histórico-especulativas” en la revista *Sapientia: revista tomista de filosofía. Órgano de la facultad de Filosofía (UCA)*, Octavio Nicolás Derisi y Guillermo P. Blanco [dir.], año XXI, no. 80, Buenos Aires, abril-junio, pp. 107-129. Reimpreso como texto por el curso de Ingreso a la Facultad de Filosofía (UNC) en 1969.

_____ (1969b). “La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini” en *Eidos. Revista de filosofía*, Córdoba, Instituto de Filosofía-Universidad Nacional de Córdoba, no. 1, pp. 53-74.

_____ (1970). “El objeto de la ciencia suprema en los libros <<A>> <> <<C>> y <<E>> de la metafísica aristotélica” en *Eidos*, Instituto de Filosofía (UNC), Córdoba, no. II, pp. 148-172.

_____ (1972). “Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano” en *Stromata*, Buenos Aires, año XXVIII, enero-junio, no. 3, pp. 351-370.

_____ (1973a). “Prolegómenos para una filosofía de la liberación” en la *Revista Nuevo Mundo*, Buenos Aires, tomo 3, enero-junio de 1973, no. 1, pp. 6-24.

_____ (1973b). “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, pp. 7-26.

- _____ (1973c). “El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veinte” en *Stromata*, Buenos Aires, año XXIX, no. 4, octubre-diciembre, pp. 447-490.
- _____ (1975a). “Ethos, cultura y liberación” en *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, pp. 9-32.
- _____ (1975b). “Lineas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” en *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, pp. 5-15.
- _____ (1976). “Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana”, en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, FFyL-UNAM, no. 9, pp. 325-329.
- _____ (1978b). “La filosofía como arma de la contrarrevolución” en *Revista Exodo*, Guadalajara, abril-mayo de 1978, nos. 3-4, pp. 34-36.
- _____ (1978c). “La cultura del temor y el temor a la cultura” [1976] en *Revista Exodo*, Guadalajara, junio de 1978, no. 5, pp. 32-37.
- _____ (1978d). “Herbert Marcuse y la problemática original de la sociología del conocimiento” [1971] en la revista *Dialéctica*, Universidad Autónoma de Puebla, año 111, no. 5, 1978, pp. 23-41.
- _____ (1979). “‘Lo estético’ como mediación liberadora” [1971] en revista *Exodo*, Guadalajara, junio, nos. 6 y 7, pp. 26-33 y 39-45.
- _____ (1981). “Itinerario de Herbert Marcuse” en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, Guadalajara, no. 11, pp. 5-26.
- _____ (1982a). “Filosofía: populismo o liberación” en *Revista de la Universidad de Guadalajara*, Guadalajara, no. 13, pp. 22-36.
- _____ (1982b). “La encrucijada del pensar contemporáneo” en *Stromata*, Buenos Aires, año XXXVIII, nos. 1/2, enero-junio, pp. 41-73.
- _____ (1985a). “El desarraigo de la razón” en *Alternativa latinoamericana*, no. 1, Rolando Concatti [director], Ed. Secretaría de Estudios APE (Acción Popular Ecuménica), Mendoza/Córdoba, pp. 65-67.
- _____ (1985b). “Estrategia popular antiimperialista” en *Alternativa latinoamericana*, nos. 2-3, Rolando Concatti [director], Ed. Secretaría de Estudios

APE (Acción Popular Ecuménica), Mendoza/Córdoba, pp. 18-24.

_____ [Co-editor] (1986). *Alternativa Latinoamericana*, no. 4, Rolando Concatti [director], Ed. Secretaría de Estudios APE (Acción Popular Ecuménica), Mendoza/Córdoba.

_____ (2005). “Racionalidad” en Ricardo Salas Astráin [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, II (3 vols.). Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 891-905.

1.2 LIBROS

ARDILES Couderc, Osvaldo A. (1969a). *Ingreso a la filosofía. Síntesis y resumen de fichas de diversos autores, junto con un intento de interpretación para su uso en cátedras introductorias a la filosofía*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (1977). *Descripción fenomenológica*. México: ANUIES/Trillas.

_____ (1978a). *Ingreso a la filosofía*. 2a edición, Buenos Aires: Bonum.

_____ (1980). *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*. México: Universidad de Guadalajara.

_____ (1987a). *Ingreso a la filosofía. ¿Qué es la filosofía?* 3a edición, Córdoba: Ediciones Sils-María.

_____ (1987b). *Descripción fenomenológica*. 2a edición, Córdoba: Ediciones Sils-María.

_____ (1989a). *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, 2a edición, corregida y aumentada, Córdoba, Ediciones Sils-María.

_____ (1989b). *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*, 2a edición corregida y aumentada, Córdoba: Ediciones Sils-María.

_____ (1990). “Instructivo” en *ídem* y Wolfgang Vogt [selec. y comps.]. *Montaje temático de la obra de Bertolt Brecht*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 9-11.

_____ (2002a1). *El exilio de la razón I. Trazos de filosofía y política*. “Primera edición numerada y firmada”, Córdoba: Ediciones Sils-María.

_____ (2002a2). *El exilio de la razón I. Trazos de filosofía y política*. “Primera edición numerada y firmada”, Córdoba: Ediciones Sils-María.

_____ (2002b). *El desarraigo de la razón. Papeles de cátedra. Postacadémica exposición de la Filosofía de la Liberación en los Aparatos Patológicos del Amo*. “Primera edición numerada y firmada”. Córdoba: Ediciones artesanales del sesentayocho/Sils-María.

_____ (2002c). *Papeles de cátedra. Socrática presentación de la Filosofía de la Liberación*. Córdoba: Ediciones artesanales *Del sesentayocho*/Sils-María.

_____ (2006). *Amar la sabiduría, e-book*, Vol. I: 219 pp., Vol. II 80 pp., edición a cargo de Axel Ardiles, incluido en CD-Rom, Córdoba: Ediciones Sils-María/Serie digital del sesentayocho.

2. OBRA INÉDITA Y OTROS DOCUMENTOS

ARDILES Couderc, Osvaldo A. (1987c). *Currículum vitae*. Córdoba.

_____ (1988). “Prospecto para un *pre-texto* titulado *El exilio de la Razón* por Osvaldo A. Ardiles Couderc desde su cordobesa “Sils-María” siempre empeñada en florecer”, *mimeo*, 1988, 2 pp.

_____ (s.f. a). “*Philosophare in tempore belli omnium contra omnes de omnibus dubitandum in silentio Dei*/ Filosofar en tiempos de guerra de todos contra todos, dudando de todo bajo el ominoso silencio de Dios. Prospecto” por Osvaldo A. Ardiles Couderc (No-Tsé), artículo en pdf, 1999 o 2002 (fechas posibles), 29 pp.

_____ (s.f. b). “Exilio de la razón, añadido”, Córdoba, Sils-María, 2002 (fecha posible).

_____ (2004). “Manifiesto 2004”, Córdoba, s.e., pp. I-XXVI, 1-15.

B. SOBRE OSVALDO ARDILES

1. LIBROS Y ARTÍCULOS

ASSELBORN, Carlos, Cruz, Gustavo y Pacheco, Óscar (2009). “Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)” en *id.*, *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC, pp. 307-328.

LIMA Rocha, Orlando (2012). “Dialéctica en la Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada el jueves 4 de octubre en la sala “Leopoldo Zea” del

CIALC en la Torre II de Humanidades de la UNAM en el marco del *Primer Congreso Internacional “Aproximaciones y reflexiones sobre dialéctica en nuestra América”*, organizado por el Proyecto “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde Nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511), del CIALC de la UNAM, en conjunto con el Área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM.

_____ (2013c). “Reflexiones sobre el sujeto del filosofar en la <<filosofía de la liberación>> de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentadaa en el Cuarto Congreso Internacional *El cuerpo en el siglo XXI. Aproximaciones minoritarias desde Latinoamérica*, celebrado del 2 al 5 de septiembre del 2013 en la Torre II de Humanidades, de la UNAM, organizado por el Proyecto “Espacio, dialéctica y cuerpo. Hacia una simbólica desde Nuestra América” (DGAPA-PAPIIT IN400511), del CIALC de la UNAM, en conjunto con el Área de Psicología Social de la FES Iztacala, UNAM.

_____ (2014). “Reflexiones en torno al sujeto político en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el *V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos/ II Congreso Internacional de Filosofía y Educación en Nuestra América*, organizadas por la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad Nacional de Cuyo), el Instituto de Filosofía Argentina y Americanista (IFAA) y el Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuel (CIIFE) en Mendoza, Argentina el 13 de noviembre del 2014.

_____ (2015d). “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, publicado *Pelícano. Revista de Filosofía*, Córdoba (Argentina), Universidad Católica de Córdoba, año 1, no. 1. En web: <pelicano.ucc.edu.ar>. Presentado también en el Seminario “Conocimientos y saberes en América Latina. Hacia una modernidad radical” a cargo de Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez el 9 de Septiembre del 2015 en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC-UNAM).

_____ (2015e). “Filosofías para la liberación y populismo. El caso de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el Simposio “Filosofar desde nuestra América para el mundo”, coordinado por Horacio Cerutti Guldberg y Antolín Sánchez Cuervo en el marco del *55 Congreso Internacional de Americanistas*, el 14 de julio del 2015 en

la Universidad Francisco Gavidia en San Salvador, El Salvador.

_____ (2015f). “Cultura popular y filosofía de la liberación. Aproximación a la obra de Osvaldo Ardiles”, ponencia presentada en el 1er Congreso Internacional *Filosofía Latinoamericana hoy* (6° coloquio), el 13 de agosto del 2015 en la Universidad Autónoma del Estado de México en Toluca, México (III-D).

“Plantea exigencias un concursante de Estética” (1971), en *La Voz del Interior*, Córdoba, lunes 9 de agosto.

Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983 (2014), Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado el 10 de diciembre del 2014 de www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados/.

TORRES Brizuela, José (2010). “El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles” en *El independiente*, La Rioja (Argentina), año XLIV, no. 19, 201, martes 17 de Agosto. Recuperado el 15 de diciembre de 2014 en www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330

2. ENTREVISTAS REALIZADAS

Entrevista con el profesor Andrés Kozel (Buenos Aires, 12 de agosto del 2014).

Entrevista con la profesora María Cristina Liendo (Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 24 de septiembre del 2014).

Entrevistas con Francisco Rollano (Córdoba -Librería “Lectium”-, 28 de agosto del 2014).

Entrevista con los profesores Cristina Liendo y Juan Carlos Salazar (en Córdoba -café Wöllen, en Independencia-, 3 de octubre del 2014).

Entrevista con Rosa Adela Varas, viuda de Osvaldo Ardiles (Córdoba, Librería *Lectium*, 10 de octubre del 2014).

Entrevista con profesor Gustavo Cruz (Córdoba -UCC-, 22 de octubre del 2014).

Entrevista con profesor Konrad Pucher, rector del Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos (CEFyT) (Córdoba, 28 de octubre del 2014).

Entrevista con profesora Paola Gramaglia (Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 29 de octubre del 2014).

Entrevista con profesora Adriana Arpini (Mendoza -VII Congreso Interoceánico-, 12 de noviembre del 2014).

Entrevista con Néstor Farneda y Paulina Antacli, amigos de Osvaldo Ardiles (Córdoba, 20 de noviembre del 2014).

Entrevista con profesores Carlos Asselborn y Juan Carlos Stauber (Córdoba, Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos, 31 de noviembre del 2014).

Entrevistas con profesor Juan Carlos Salazar (de la Universidad Nacional de Córdoba, en Córdoba -café Wöllen, en calle Independencia-, los días 4 de noviembre, 1 y 5 de diciembre del 2014).

Entrevista con la Cooperativa Filosófica Pensamiento del Sur (Gustavo Cruz, Óscar Pacheco y Carlos Asselborn en Córdoba, Universidad Católica de Córdoba el 3 de diciembre del 2014).

C. FILOSOFÍAS Y FILÓSOFOS ARGENTINOS DE LA LIBERACIÓN

CASALLA, Mario (2002). “Filosofía argentina en perspectiva latinoamericana. Inicios y reinicios de una tradición diferente” en *Stromata*, vol. 47, nos. 1-2, pp. 3-22.

CERUTTI Guldberg, Horacio (1973). “Para una filosofía política indo-ibero americana; América en las filosofías del Renacimiento” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, pp. 53-91.

_____ (1975). “Propuesta para una filosofía política latinoamericana” en *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, año I, no. 1, 1975, pp. 51-59.

_____ (1983). “Necesidad e imposibilidad de una filosofía política” [1975], apéndice a *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, pp. 305-310.

_____ (1984). “Presentación” al número “Filosofía de la liberación”, *Nuestra América*, México: CCyDEL-UNAM, IV, 11, mayo-agosto, pp. 9-12.

_____ (1986). *Ideologías políticas contemporáneas*, México, Coordinación de Humanidades-UNAM

_____ (1994). “El pensamiento político de la liberación (1969-1975)” en Iturrieta, Aníbal [comp.], *Pensamiento político argentino contemporáneo*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, pp. 267-294.

_____ (1996). “Prólogo” en José Luis Gómez-Martínez [coord. e introd.], *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Milenio

Ediciones.

- _____ (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. 2ª edición, Introd. Rafael Moreno Montes de Oca, México: Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (1998). “Identidad y dependencia culturales” en David Sobrevilla [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid: Trotta, pp. 131-144.
- _____ (2000a). *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. “Prólogo” Arturo Andrés Roig. México: CRIM - CCYDEL (UNAM) / Miguel Ángel Porrúa.
- _____ (2003). *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. Prólogo de Hugo Zemelman, México: Universidad de la Ciudad de México (UCM).
- _____ (2005). “Preliminares hacia una recuperación del cuerpo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo” en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y humanidades*. No. 105, El Salvador.
- _____ (2006a). *Filosofía de la liberación latinoamericana* [1983]. 3ª edición, México: FCE.
- _____ (2006b). *Configuraciones de un filosofar sureador*, Ediciones del Ayuntamiento de Orizaba, Orizaba, pp. 25-38.
- _____ (2006c). “Utopía como elemento estructural de la cultura” en Norma de los Ríos Méndez e Irene Sánchez Ramos [coords.], *América Latina: historia, realidades y desafíos*, México, UNAM, pp. 107-112.
- _____ (2008a). *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?* [1997]. 2ª edición, San Luis (Argentina), Universidad de San Luis.
- _____ (2008b). “¿En qué América pensaron las filosofías para la liberación?” en Rodrigo Páez Montalbán y Mario Vázquez Olivera [coords.], *Integración latinoamericana. Raíces y perspectivas*. México, Ediciones CIALC-UNAM/Eón, pp. 153-162.
- _____ (2009a). *Filosofando y con el mazo dando*. México/Madrid: Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Biblioteca Nueva.
- _____ (2009b). “Populismo” en Pablo González Casanova [coord.], *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, 12 pp.

- _____ (2009c). *Y seguimos filosofando*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- _____ (2010). “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural” en *Revista de Filosofía*. LXV, 2, pp. 77-96.
- _____ (2011a). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá (Colombia): Ediciones desde abajo.
- _____ (2011b). *Filozofia naszoamerykanska/Filosofía nuestroamericana*, edición bilingüe polaco-español. Varsovia: CESLA-Univesidad de Varsovia.
- _____ (2012). “Filosofías para la liberación: ¿relevos generacionales..., nuevos aportes?” en *Intersticios de la política y la cultura, intervenciones latinoamericanas. Revista de la cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana*, Córdoba, Argentina, vol. 1, no. 12, en web: <<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/749/723>>. Fue una conferencia magistral presentada en el Coloquio “Historia de las ideas. Filosofar nuestroamericano” del XVI Congreso internacional de Filosofía “*Filosofía, razón y violencia*” de la Asociación Filosófica de México en colaboración con la Universidad Autónoma del Estado de México, celebrado del 24 al 28 de octubre del 2011 en la UAEM, Toluca, Estado de México.
- _____ (2013a), “Identidad nuestroamericana” en Francesca Gargallo y Rosario Galo Moya [coords.], *Las políticas del sujeto en Nuestra América*, México: UACM, pp. 23-45.
- CROATTO**, José Severino (1976). “Cultura popular y proyecto histórico” en *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, no. 3, pp. 367-378.
- CULLEN**, Carlos (1978). *Fenomenología de la crisis moral. Experiencia de la sabiduría de los pueblos*, San Antonio de Padua: Castañeda.
- DUSSEL**, Enrique D. (1969). *El humanismo semita*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (1972), “Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana” en el número “Liberación latinoamericana”, *Stromata*. Año 28, nos. 1/2, enero-junio, pp. 53-89.
- _____ (1973), “A manera de manifiesto” y “El método analéctico y la filosofía

latinoamericana” en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, s. p., 118-137.

_____ (1975), “Elementos para una filosofía política latinoamericana” en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, tomo 1, año 1, enero-junio, pp. 60-80.

_____ (1983). “La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación argentina” (1975), “Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre filosofía de la liberación” [1982] e “Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano (el estatuto ideológico del discurso populista)” en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Colombia: Editorial Nueva América, pp. 48-56, 86-98, 262-306.

_____ (1984), “La cuestión popular” en Horacio Cerutti Guldberg [coord.], “Filosofía de la liberación”, *Nuestra América*, México: CCyDEL-UNAM, IV, 11, mayo-agosto, pp. 15-27.

_____ (1994). “Una década de la filosofía en Argentina y el origen de la filosofía de la liberación” [1984] y “Metafísica del Sujeto y liberación” [1971] en *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, pp. 55-96, 315-320.

_____ (2001). “Una autobiografía teológica latinoamericana” en Tamayo, Juan-Jose y Bosch, Juan [edits.], *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, pp. 181-195.

_____ (2003). “Philosophy of liberation” apartado de “On the Historiography of Latin American Philosophy”. *Latin American Philosophy*. EEUU: Indiana University Press, pp. 30-33.

_____ (2005). “Filosofía de la liberación” en Salas Astraín, Ricardo [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, Vol. II.*, Santiago de Chile: Ediciones UCSH, pp. 373-388.

_____ (2006). “Tesis 11. El pueblo, lo popular y el <<populismo>>” y “Tesis 12. El poder liberador del pueblo como *hiperpotentia* y el <<estado de rebelión>>” en *20 tesis de política*, México, Siglo XXI, pp. 87-99.

_____ (2007). “La imposible soberanía nacional: el populismo latinoamericano

- (1910-1959) (análisis del discurso populista)” y “Una década de la filosofía en Argentina y el origen de la filosofía de la liberación” [1984] en *Política de la liberación. Historia mundial y crítica, tomo I*. Madrid: Trotta, pp. 436-482.
- _____ (2009). “Introducción” en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y “latino”*, México, Siglo XXI, pp. 5-10.
- _____ (2011). *Filosofía de la liberación* [1977]. México, Primera edición del FCE.
- _____ (2012). “Cinco tesis sobre el <<populismo>>” en *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México, Ediciones Paulinas, pp. 171-200.
- _____ (2014) [1973]. *Para una ética de la liberación latinoamericana. 2 Tomos*. México: Siglo XXI.
- _____ (2015). *Filosofía de la cultura y transmodernidad: ensayos*. 2a edición, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- _____ y Guillot, Daniel E. (1975), *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum
- FORNARI**, Aníbal (1980). “Filosofía de la liberación. Presentación y bibliografía” en *Revista de Filosofía*, vol. 1, no. 3, pp. 139-148.
- GUILLOT**, Daniel E. (1975). “Emmanuel Levinas, evolución de su pensamiento” en *Enfoques Latinoamericanos*, no. 3, pp. 47-126.
- _____ (1977). “Introducción” en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Trad. *Ídem*, Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 13-45.
- KUSCH**, Rodolfo (2007). *Obras completas, 4 tomos*. 1a reimp., Rosario, Fundación A. Ross, Tomo 1: 616 pp., Tomo 2: 703 pp., Tomo 3: 589 pp. Tomo 4: 844 pp.
- ORTÍZ**, Gustavo (1995). “La filosofía en Argentina. Una interpretación de sus problemas actuales” [1994] en Raúl Fonet-Betancourt [ed.], *Für Enrique Dussel. Aus Anlass seines 60. Geburtstag*, Verlag der Augustinus Buchhandl, Auflage (Alemania), pp. 93-102. En nota a pie aclara Gustavo Ortiz que fue una conferencia dictada en la Alemania Federal de 1994.
- _____ (2005). “El acontecimiento y el significado. Reflexiones sobre el Concilio Vaticano II” en *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Carlos Schickendantz [ed.], Córdoba: EDUCC, pp. 299-314.

- _____ (2013). “Filosofía de la liberación” en *América Latina. ¿Una modernidad diferente?*, Córdoba (Argentina): EDUCC, pp. 346-349.
- PARISÍ**, Alberto (1977). *Raíces clásicas de la filosofía contemporánea*. México: ANUIES.
- _____ (1979). *Filosofía y dialéctica*, México: Edicol.
- _____ (2005). “Diferencia” en Salas Astraín, Ricardo [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, Vol. I*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, pp. 189-199.
- PICOTTI**, Dina (2003). “Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural” en “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después”, *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Dorando Michelini [comp.], Año V, no. 1/2, Río Cuarto (Argentina), Ediciones del ICALA, pp. 219-224.
- _____ (2006). “Diversidad cultural e interculturalidad” en Aldo Ameigeiras [coord.], *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 19-26, 339-343.
- ROIG**, Arturo (1973). “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías” en *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Bonum, pp. 217-244.
- _____ (1984). “Cuatro tomas de posición a esta altura de los tiempos” en *Nuestra América*, México: CCyDEL-UNAM, IV, 11, mayo-agosto, pp. 55-59.
- _____ (1993). “Negatividad y positividad de la <<barbarie>> en la tradición intelectual argentina” en *ídem* [comp.], *Argentina del 80 al 80. Balance social y cultural de un siglo*. México: UNAM, pp. 277-309.
- _____ (2001). *Caminos de la filosofía latinoamericana*, edición y prólogo de Carmen L. Bohórquez, Maracaibo, Universidad de Zulia.
- _____ (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: El Andariego.
- _____ (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* [1981], 2a edición, Buenos Aires: Una ventana.
- _____ (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. 2a edición, Buenos Aires: Una ventana.
- SCANNONE**, Juan C. (1971). “Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy” en *Stromata*. Año 27, enero-marzo, pp. 23-60.

- _____ (1972). “Presentación” y “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador” en el número “Liberación latinoamericana” *Stromata*. Año 28, enero-junio, pp. 3-5, 107-150.
- _____ (1973). “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje” en Varios Autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, pp. 243-269.
- _____ (1975), “Teología, cultura popular y discernimiento. Hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación” en AA. VV., *Cultura popular y filosofía de la liberación, op. Cit.*, pp. 241-270.
- _____ [edit.] (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.
- _____ (1987). *Teología de la liberación y doctrina social de la iglesia*, Madrid/Buenos Aires, Coedición de Ediciones Cristiandad/ Editorial Guadalupe.
- _____ (1990a). *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.
- _____ (1990b). *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, Editorial Guadalupe.
- _____ (1993a). “Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano” en *Religión, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 3*. Madrid: Trotta, pp. 93-105.
- _____ (1993b). “Para una filosofía inculturada na América Latina” en *Síntese Nova Fase*, vol. 20, no. 93, pp. 807-820.
- _____ (1997). “Perspectivas eclesiológicas de la “Teología del Pueblo” en la Argentina” en *Revista Christius*. no. 707, pp. 38-46.
- _____ (1998). “Normas éticas de la relación entre culturas” en David Sobrevilla [edit.], *Filosofía de la cultura*, Madrid: Trotta, pp. 225-241.
- _____ (2001). “Aportes para una teología inculturada en América Latina” en Tamayo, Juan-Jose y Bosch, Juan [edits.], *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, pp. 559-572.
- _____ (2003) “Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación” en Dorando

Michellini [comp.], "Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después", *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*. Año V, no. 1/2, Río Cuarto (Argentina), Ediciones del ICALA, pp. 163-175.

_____ (2005). "Filosofía/Teología de la liberación" en Salas Austraín, Ricardo [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, Vol. II*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, pp. 329-442.

VARIOS Autores (1970). *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva, Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, XXVI, 3-4, julio-diciembre.

_____ (1972). *Liberación latinoamericana, Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, XXVIII, 1-2, enero-junio.

_____ (1973a). *Socialización del poder y la economía, Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, XXIX, 1-2, enero-junio.

_____ (1973b). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.

_____ (1975a). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

_____ (1975b). *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.

_____ (1975c). "Declaración de Morelia. Filosofía e independencia". Visto el 10 de enero del 2015 en web: <http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm>.

D. SOBRE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN, FILOSOFÍAS ARGENTINA Y NUESTROAMERICANA

1. TESIS

AMARO Valdéz, Irlanda (2010). *Originalidad metodológica en la Filosofía de la realidad histórica (1990) de Ignacio Ellacuría (1930-1989): claves de un pensamiento para la liberación*. Tesis de licenciatura en Filosofía, México, FfyL-UNAM.

ASSELBORN, Carlos (2014). *Racionalidad reproductiva y procesos de fetichización y utopía: aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*, tesis de doctorado en Estudios Sociales de América Latina. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, abril.

- BERRONTARÁN**, Miguel (2014). *Raíces de la filosofía de la liberación argentina en su etapa fundacional (1971-1973): la recepción del marxismo*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba.
- FLORES** García, José Víctor (1993). *Los fundamentos filosóficos del pensamiento político de Ignacio Ellacuría: elementos para una filosofía de la liberación*. Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM.
- GÓMEZ** Arredondo, David (2008). *Asedios a la modernidad monotópica*. Tesis de licenciatura en Filosofía, México, FFyL-UNAM.
- _____ (2010). *La idea de liberación en Ignacio Ellacuría*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM.
- LIMA**, Orlando (2013a), *Historia de las ideas en nuestra América hoy. El pensamiento de Horacio Cerutti Guldberg*, Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos. México: FFyL-UNAM.
- MENDOZA** Lozano, Miguel (2004). *En torno a la filosofía de la liberación*. Tesis de licenciatura en Sociología, México, FES Aragón-UNAM.
- MONREAL** Molina, Edgar Manuel (2008). *Pobreza material, obturación y posibilidades. Una aproximación desde la filosofía y teología de la liberación latinoamericana*. Tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos, México, FFyL-UNAM.

2. LIBROS Y ARTÍCULOS

- ALTAMIRANO**, Carlos (2013). *Peronismo y cultura de izquierda*, 1a ed. 1a reimp., Buenos Aires, Siglo XXI, 2013 [2001].
- ARPINI**, Adriana (2007). “La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la <<Revista de Filosofía Latinoamericana>>” en *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: IFAA-FFyL-UNCuyo, pp. 193-230.
- _____ (2010). “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación” en Dossier sobre Filosofía Argentina. *Revista de Filosofía Iberoamericana*, año VI, no. 6, Lima, pp. 125-149.
- _____ (2013). “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación” en Dossier “Historia de las ideas”. *Algarrobo-MEL. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de*

Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional de Cuyo, II, 2, Mendoza: FCPyS-UNCuyo, 1-24. Recuperado el 10 de diciembre del 2014 de revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/issue/view/5.

ASSELBORN, Carlos, Cruz, Gustavo y Pacheco, Óscar (2005). "Liberación: una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina" en *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Carlos Schickendantz [ed.], Córdoba: EDUCC, pp. 27-43. Incluido también en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur* (2009). Córdoba: EDUCC, pp. 293-306.

_____ (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC

ASSIS Climaco, Danilo [pról. y selec.] (2014). "Prólogo" en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 13-53.

AVENATTI de Palumbo, Cecilia; Quelas, Juan y Bayá Casal, Pedro (2010). "Hermano de Hombre Soy. Entrevista al P. Juan Carlos Scannone, S.I, sobre la mediación de la filosofía en el diálogo entre literatura y teología" en *Revista Teología*, Tomo XLVII, No. 102, Agosto, pp. 145-166.

BEIGEL, Fernanda (2003). *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*. Buenos Aires: Biblos.

BEORLEGUI, C. (2004). "La generación de los años setenta. Las filosofías de la liberación" en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de su identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 660-802.

_____ (1997a), "La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (1a parte)" en la revista *Realidad. Revista de Ciencias sociales y humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA), no. 57, mayo-junio, pp. 243-273.

_____ (1997b), "La influencia de E. Levinas en la Filosofía de la Liberación de J. C. Scannone y de E. Dussel (2a parte)" en la revista *Realidad. Revista de Ciencias sociales y humanidades*, San Salvador, Universidad Centroamericana de San Salvador (UCA), no. 57, julio-agosto, pp. 347-371.

- BEUCHOT**, Mauricio (2007). “El pensamiento analógico en Juan Carlos Scannone” en *Stromata*. San Miguel: Universidad del Salvador, LXIII, 1-2, enero-junio, pp. 179-188.
- BIAGINI**, H. (1989). *Filosofía americana e identidad: el conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.
- BORDAS** de Rojas Paz, Nerva (1997). “Kusch: expresión de una estética americana” en *Filosofía a la intemperie: Kusch: ontología desde América*, Buenos Aires, Biblos, pp. 109-126.
- CAMACHO** Navarro, Enrique (2009). “El poscolonialismo y su crítica a la interpretación de la historiografía tradicional sobre América Latina” en *América Latina: enfoques historiográficos*, Ignacio Sosa [coord.], México, FFyL-DGAPA-UNAM, pp. 83-102.
- CASALI**, Carlos A. (2009). “Filosofía de la liberación” en *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2a edición, Buenos Aires: Biblos, pp. 230-232.
- CASTRO-GÓMEZ**, Santiago (2011). *Crítica de la razón latinoamericana* [1996], 2a edición, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CATURELLI**, Alberto. (1971). *La filosofía en la Argentina actual*, 2 tomos. Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1994). *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983. Vol. 3: siglo XX*. Córdoba (Argentina): CONICET.
- _____ (2001). *Historia de la filosofía en la Argentina, 1600-2000*. Buenos Aires: Ciudad Argentina/Universidad del Salvador.
- CRESPO**, Horacio (2003). “Prólogo” en Gustavo Morello, *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*. Córdoba: UCC, pp. 13-32.
- COLOMBRES**, Adolfo [comp.] (1997). *La cultura popular*, México, Ediciones Coyoacán.
- COMBLIN**, Joseph *et al.* [edits.] (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid: Editorial Trotta.
- COOPERATIVA** Filosófica Pensamiento del Sur (2014), “Origen, supuestos y desafíos para un pensamiento crítico desde el Sur”, Córdoba, 2014, *mimeo*, 11 pp.
- CRUZ**, Gustavo (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba (Argentina): EDUCC.

- DEMENCHONOK**, Eduardo (1990). *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá: El Búho.
- _____ (2005), “Filosofía de la liberación/Filosofía universal” en Salas Astraín, Ricardo [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales, Vol. II.*, Santiago de Chile: Ediciones UCSH, pp. 389-398.
- DEVÉS Valdés**, Eduardo (2003). “Filosofía de la liberación” en *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 181-189.
- ELLACURÍA**, Ignacio (2005). “Función liberadora de la filosofía” en *Escritos políticos, tomo I*, San Salvador, UCA Editores, pp. 93-121.
- FANON**, Frantz (2003), *Los condenados de la tierra*, 1a reimp. de la 3a ed. en español, Prólogo de Jean-Paul Sartre, Epílogo de Gérard Chaliand, México: FCE.
- FERRARO**, Joseph [coord.] (2003 y 2007), *Debate actual sobre la Teología de la liberación, 2 vols.*, México, UAM (vol. 1) y UAM/Itaca (Vol. 2).
- FLORIÁN** Catá, Orlando (2003). “Filosofía de la liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel” en *Revista nodo 50*, fechado el 31 de marzo, pp. 1-20. Recuperado el 20 de enero del 2015 en <https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso/florian_10abr03.pdf>.
- FORNET-BETANCOURT**, Raúl (1992). “La filosofía de la liberación en América Latina” en *Ensayos de filosofía latinoamericana*. México: CCyDEL (UNAM), 1992, pp. 85-108.
- _____ [edit.] (2004), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid: Editorial Trotta.
- GANDARILLA** Salgado, José y Zúñiga, Jorge [coords.] (2013). *La filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política, tomo I*. México: Asociación de Filosofía y Liberación / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.
- _____ y Reyes López, Jorge A. [coords.] (2014). *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión, tomo II*. México: Asociación de Filosofía y Liberación / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

- GAOS**, José (1980). *En torno a la filosofía mexicana*. México: Alianza editorial.
- GARCÍA**, Luis (2006). “La modernidad en disputa: la escuela de Frankfurt en la Argentina” en Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig [directores], *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX. Tomo II: obrerismo, vanguardia, justicia social (1930-1960)*. Buenos Aires: Biblos, pp. 111-140.
- GARCÍA** Clarck, Rubén et al. [coords.] (2001). *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. México: FESI-UNAM.
- GARCÍA** Ruíz, Pedro E. (2003), “El otro inicio: Emmanuel Levinas y la exterioridad como ámbito ético” en *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, México, Editorial Driada, pp. 173-203.
- GILMAN**, Claudia (2004). “Los sesenta/setenta considerados como época” en *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*. México: Siglo XXI, pp. 35-57.
- GÓMEZ** Arredondo, David (2014). “Ignacio Ellacuría y la filosofía de la liberación” en José Gandarilla Salgado y Jorge Alberto Reyes López [coords.], *La filosofía de la liberación, hoy. Nuevas sendas de reflexión, tomo II*. México: Asociación de Filosofía y Liberación / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, pp. 135-148.
- _____ (2015). *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*, Bogotá: Ediciones desde abajo.
- GOMES**, Christianne L. y Elizalde, Rodrigo (2012). *Horizontes latino-americanos do lazer/Horizontes latinoamericanos del ocio*, Belo Horizonte: Editora UFMG.
- GONZÁLEZ**, Marcelo (2005). *La reflexión teológica en Argentina, 1964-2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*. Córdoba: EDUCC.
- GUADARRAMA**, Pablo (2001). “Humanismo y filosofía de la liberación” en *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana (Cuba): Editorial de Ciencias Sociales, pp. 285-308.
- II Congreso Nacional de Filosofía. Actas, 2 tomos* (1973), Buenos Aires, Sudamericana.
- KOZEL**, Andrés (2012). “Leopoldo Zea. Fervor de comunidad” y “Zea y sus críticos” en *La idea de América en el historicismo mexicano. José Gaos, Edmundo O’Gorman y Leopoldo Zea*. México: El Colegio de México, pp. 239-344, 402-406.

LEOCATA, Francisco (2004), *Los caminos de la filosofía en la Argentina*, Buenos Aires, Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires (CESBA).

LIMA, Orlando (2011). “Los discursos del <<pueblo>> y del <<subversivo>> en la Dictadura argentina (1976-1983). Guerra cultural en el discurso gubernamental” en *Revista digital Sures y Nortes*, año 1, no. 2, mayo-agosto. En web: suresynortes.com/descargas/suresynortes2.pdf

_____ (2013b), “Historia de las ideas sobre las filosofías para la liberación. Un acercamiento a su historiografía”, inédito.

_____ (2014a). “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica” en *VI Congreso Nacional de Filosofía. “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”*. Guillermo Ricca *et al.* [editores], Río Cuarto (Córdoba, Argentina): UniRío Editora, pp. 378-385. El estudio fue una ponencia presentada y defendida en el *VI Congreso Nacional de Filosofía “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”* el pasado 14 de noviembre del 2014 en la Universidad Nacional de Río Cuarto (Río Cuarto, Córdoba) de Argentina.

_____ (2014b). “Gustavo Ogarrio Badillo. *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*” en *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*. México, Posgrado en Estudios Latinoamericanos-UNAM, Año 1, no. 2, octubre-diciembre.

_____ (2014c). “Interdisciplinariedad y latinoamericanismo desde nuestra América. Reflexiones en torno a los Estudios Latinoamericanos”. México, inédito, 21 pp.

_____ (2015a). “<<Superar un orden de mundo>>. Filosofía de la liberación e interculturalidad. Una entrevista a Dina Picotti”, entrevista realizada el 17 de julio en la Universidad Francisco Gavidia en San Salvador, El Salvador, 16 pp.

_____ (2015b). “Hacia una simbólica de la resistencia” en *La Jornada Semanal*, Suplemento cultural de *La Jornada*, México, núm. 1056, domingo 31 de mayo. En web: <<http://www.jornada.unam.mx/2015/05/31/sem-leer.html>>

_____ (2015c). “Para una crítica filosófica desde nuestra América” en *La Jornada Semanal*, Suplemento cultural de *La Jornada*, México, núm. 1066, domingo 9 de agosto. En web: <<http://www.jornada.unam.mx/2015/08/09/sem-leer.html>>

LÓPEZ Velasco, Sirio (2005). “Pueblo” en *Pensamiento crítico latinoamericano*.

- Conceptos fundamentales*, II (3 vols.). Ricardo Salas Astraín [coord.], Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 875-890.
- LÖWY**, Michael (1989). “Transformación del populismo en América Latina” en *Utopías del Sur*, Trad. de Horacio Tarcus, año II, no. 3, Buenos Aires, primavera.
- LUCA**, Romina de (2008). “La contraofensiva sobre la universidad argentina: nación, religión, subversión. 1966-1976” en *Anuario CEICS 2008*, Buenos Aires, Ediciones Ryr, no. 2, pp. 135-153.
- MAGALLÓN**, Mario (2008). “Populismo latinoamericano” en *La democracia en América Latina* [2003], 2a edición corregida y aumentada, México, CIALC-UNAM, pp. 159-166.
- MARQUÍNEZ** Argote, Germán (2006), “Actualidad de Zubiri en América Latina: ayer y hoy” en *Revista de Filosofía*, no. 15, pp. 113-137.
- MELGAR** Bao, Ricardo (2014). *Los símbolos de la modernidad alternativa. Montalvo, Martí, Rodó, González Prada y Flores Magón*, México: Sociedad Cooperativa del “Taller abierto”/ Grupo Académico “La Feria”.
- MICHELINI**, Dorando [comp.] (2003), “Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después” en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, Argentina, año V, no. 1/2.
- MIRÓ** Quesada, Francisco (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE.
- MOIRA** Mackinnon, María y Petrone, Mario A. (1999). “Introducción. Los complejos de la cenicienta” en *Idem* [introd. y comps.], *Populismo y neopopulismo en América Latina. El problema de la Cenicienta*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 11-55.
- MORELLO**, Gustavo (2003). *Cristianismo y revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Prólogo de Horacio Crespo, Córdoba: UCC.
- NEIBURG**, Federico (1998). *Los intelectuales y la invención del peronismo: estudios de antropología social y cultural*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- OGARRIO**, Gustavo (2012). *Breve historia de la transición y el olvido. Una lectura de la democratización en América Latina*, México, CIALC-UNAM/Ediciones Eón.
- ORTÍZ**, Fernando (1978). “Del fenómeno social de la <<transculturación>> y de su importancia en Cuba” en *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, Pról. Julio

Le Riverend, Introd. Bronislaw Malinowski, Caracas: Editorial Ayacucho, pp. 92-97.

POLITI, Sebastián (1992). *Teología del pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana, 1967-1975*. Buenos Aires/San Antonio de Padua, Coedición Editorial Guadalupe / Ediciones Castañeda, 359 pp.

QUIJANO, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad/racionalidad” en Heraclio Bonilla [comp.], *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: LibriMundi, Tercer Mundo, pp. 437-447.

RAMÍREZ Fierro, María del R. (2005). *Utopología desde nuestra América*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

_____ y Cruz, Gustavo (2009). “Horacio Cerutti Guldberg (1950)” en Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. Historia, corrientes, temas, filósofos*. México: Siglo XXI, pp. 857-859.

RECANATI, Guillermo C. (2013). *Filosofía inculturada. Una aproximación a la obra de Juan Carlos Scannone*. Río Cuarto (Córdoba, Argentina): Ediciones del ICALA.

ROSOLINO, Guillermo (2004). “J. C. Scannone: la conciencia histórica en la reciente teología argentina” en *La teología como historia: aportes recientes a la relación entre teología e historia*. Córdoba, EDUCC, pp. 303-384.

RAPOPORT, Mario y colaboradores (2013), *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2003)*, 6a edición, Buenos Aires, Emecé.

ROJAS Mix, Miguel (1997). *Los cien nombres de América. Eso que descubrió Colón*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

ROUQUIÉ, Alain (2007). “Ideologías: populismos, <<desarrollismo>>, castrismo” en *América Latina. Introducción al extremo occidente* [1987], 7a edición, México, Siglo XXI, pp. 278-297.

_____ (2011). “La tentación mayoritaria” en *A la sombra de las dictaduras. La democracia en América Latina*, México, Siglo XXI, pp. 191-276.

SAAVEDRA, Agustín (2011). “La suspensión de un profesor” en *Página 12*, viernes 18 de noviembre. En web visto el 27 de junio del 2013: <http://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-181477-2011-11-18.html>.

- SALAZAR** Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México: Siglo XXI.
- SAMOUR**, Héctor (2002). “Las etapas del pensamiento filosófico de Ellacuría” y “La filosofía histórica como filosofía de la liberación” en *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, San Salvador: UCA Editores, pp. 21-43, 315-395.
- _____ (2012). *Crítica y liberación. Ellacuría y la realidad histórica contemporánea*, Valencia: Universidad Carlos III de Madrid/ADG-N Libros.
- _____ (2013). “Balance actual de la filosofía de la liberación” en *Estudios Centroamericanos (ECA)*, San Salvador, UCA Editores, vol. 68, no. 734, pp. 307-311.
- SÁNCHEZ** Hernández, Francisco X. (2007). “Juan Carlos Scannone, S. I. <<Filosofía de la Liberación, Religión y nuevo pensamiento>>. Entrevista”, en *Revista Efemérides Mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos*, México, Universidad Pedagógica de México, Vol. 25, no. 47, Mayo-Agosto, pp. 267-287.
- SÁNCHEZ** Rubio, David (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brower.
- SCHICKENDANTZ**, Carlos [ed.], *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*, Córdoba, EDUCC.
- SCHUTTE**, Ofelia (1987). “Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano” en *Prometeo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, núm. 8, pp. 19-42.
- SEGUNDO**, Juan L. (2008). “Libertad y liberación” en *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación, tomo I*, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino [Edits.], San Salvador: UCA Editores, pp. 373-391.
- SEIBOLD**, Jorge (1991). “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J. C. Scannone” en *Stromata*. San Miguel, Buenos Aires: Universidad del Salvador, Vol. XLVII, nos. 1-2, enero-junio, pp. 193-204.
- SILVERO** Arévalos, José M. (2010). *Nambrená. Escritos guau de filosofía y otras “vyresas”*. Asunción: FONDEC.

- _____ (2014). *Suciedad, cuerpo y civilización*. Asunción: Universidad Nacional de Asunción (UNA).
- SOLÍS Bello, Noemí et al.** (2009). “La filosofía de la liberación” en Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [editores], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas filósofos*. México: Siglo XXI, pp. 399-417.
- VARGAS Lozano, Gabriel** (2007). “La filosofía en México: las décadas de los sesenta y setenta” en *Intervenciones filosóficas: ¿qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: UAEMex, pp. 125-140.
- VARIOS** autores (2003). *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. 25 años de pensamiento y cultura latinoamericana*, Revistas No. 1, año 1975, a No. 22, año 2000, Buenos Aires: Edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, en CD-Rom.
- VILAS, Carlos M.** (1994). “Estudio preliminar. El populismo o la democratización fundamental en América Latina” en *id.* [comp.], *La democratización fundamental. El populismo en América Latina*, México, CONACULTA, pp. 11-118.
- WERZ, Nikoláus** (1995). *Pensamiento socio político moderno en América Latina*. Trad. del alemán por Gustavo Ortiz, Venezuela: Nueva Sociedad.
- ZEA, Leopoldo** (1974). “Dependencia y liberación en la Filosofía latinoamericana” en *Dianoia. Anuario de Filosofía*, México: UNAM-FCE, año XX, no. 20, pp. 172-188.

E. OTRAS FUENTES

1. LIBROS Y ARTÍCULOS

- BARBOSA, Susana R.** (2003). *Max Horkheimer o la utopía instrumental*, Buenos Aires: Fepai.
- BEUCHOT, Mauricio** (2013). *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. 2a reimp. México: FCE/UNAM.
- CABRERA, Manuel** (1994). *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. 2a edición, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- CAPDEVILA, Néstor** (2006). *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- DUCH, Lluís** (2002), *Mito, interpretación y cultura* [1998], 2a edición, Barcelona, Herder.

- EAGLETON**, Terry (1997), *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Trad. Ramón José del Castillo, Barcelona, Paidós.
- ECHEVERRÍA**, Bolívar (2010), *Definición de la cultura*, 2a ed., México, Itaca/FCE [2001].
- ENTEL**, Alicia *et al.* (2008). *La Escuela de Frankfurt: razón, arte y libertad*. Buenos Aires: Eudeba.
- FERRARIS**, Maurizio (2002) [1988]. “De la fenomenología a la hermenéutica” en *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, pp. 175-201.
- FURTER**, Pierre (1979) [1974]. *Dialéctica de la esperanza. Una interpretación del pensamiento utópico de Ernst Bloch*. Trad. Del autor y otros. Buenos Aires: Editorial Tierra Nueva/Ediciones Megápolis.
- GARCÍA Benavente**, José F. (2012). “La autoafirmación de la Universidad alemana. Una primera lectura” en *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos*. Diego Muñoz Ortiz [comp.], México: Universidad Pontificia de México (UPM), pp. 65-91.
- GIL** Villegas, Francisco (1996). “Los intelectuales y la sociología del conocimiento como método hermenéutico” en *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: COLMEX/FCE, pp. 276-284.
- GIMBERNAT**, José A. (1983). *Ernst Bloch. Utopía y esperanza (claves para una interpretación filosófica)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- GONZÁLEZ** Casanova, Pablo [coord.] (2013). Entrada “Populismo” (más de 15 definiciones) en *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM, en web: <http://conceptos sociales.unam.mx/c_busqgral.php?texto_busqueda=populismo&enviado=1>.
- GUADARRAMA**, Pablo (2009). “Neomarxismo” en Biagini Hugo E. y Roig, Arturo A. [directores]. *Diccionario del pensamiento alternativo*. 2a edición, Buenos Aires: Biblos, pp. 370-371.
- GUERRA**, Ricardo (1996). *Filosofía y fin de siglo*. México: Coedición FFyL-UNAM/UAEM.
- HAM** Juárez, Carlos (2015). *La construcción moral del sujeto desde Levinas*. México:

Ediciones Palabra en vuelo.

LEVINAS, Emmanuel (2006) [1934]. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Trads. Ricardo Ibarlucía y Beatriz Horrac Buenos Aires: FCE.

LÖWY, Michael y Sayre, Robert (2008) [1992]. “¿Qué es el romanticismo? Una tentativa de redefinición” y “Diversidad política y social del romanticismo” en *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 9-102.

_____ y Max Blechman (2008). “Negativité et utopie” en *Europe, Revue mensuelle*. 86° année, no. 949/Mai 2008, pp. 3-5. Visto en web el 30 de septiembre del 2015: <http://www.europe-revue.net/parutions-archives-2.html>.

LUKÁCS, Georg (1969), “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, pp. 89-122.

_____ (2013), “La cosificación y la conciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*, 2a edición, Introducción, edición y notas a cargo de Eduardo Sartelli, traducción de Manuel Sacristán, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediciones RyR, pp. 187-381.

MARCUSE, Herbert (1970). “Comentarios acerca de una nueva definición de la cultura” [1965] en *Ética de la revolución*. 3a edición, Madrid: Taurus, pp. 157-180.

MUÑOZ Ortíz, Diego (2012). “Martin Heidegger y Xavier Zuburi: Ontología fundamental y Metafísica” en *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos. Íd.* [comp.], México: Universidad Pontificia de México (UPM), pp. 93-115.

PALACIO, Marta (2005). “Levinás y el cristianismo: la provocación de un profetismo no-ontológico” en *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Carlos Schickendantz [ed.], Córdoba: EDUCC, pp. 315-330.

PALAZÓN Mayoral, María R. (2006). “La literatura como juego” en *íd.* [present. y comp.], *Antología de la estética en México. Siglo XX*. México, UNAM, pp. 273-287.

RAMOS, Samuel (2006), “[Los signos fundantes y su verdad]. La estética de Martin Heidegger” [1958] en *Antología de la estética en México. Siglo XX*. María Rosa Palazón Mayoral [presentación y compilación], México, UNAM, pp. 505-520.

REYES Mate (1997). *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*.

- Barcelona: Anthropos.
- _____ (2013). “El tiempo como interrupción de la historia” en *idem* [coord.], *Filosofía de la historia. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 5*. 1a reimp., Madrid: Trotta, pp. 271-287.
- RICOEUR**, Paul (2003). “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires: FCE, pp. 9-27 [1969].
- _____ (2012). “Libro primero: problemática: situación de Freud” en *Freud: una interpretación de la cultura*, 13a reimp., Trad. Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte, México: Siglo XXI, pp. 1-59.
- ROITMAN**, Marcos (2005). “Populismo” en *Rebelión*, 9 de enero, en web: <<http://www.rebelion.org/noticia.php?id=9764>>.
- SAFRANSKI**, Rüdiger (2009). *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Trad. Raúl Gabás Pallás, México, Tusquets.
- SÁNCHEZ** Hernández, Francisco X. (2006), *La verdad y la justicia. El llamado y la respuesta en la filosofía de Emmanuel Levinas*, Prefacio de Jean Greisch, México, Universidad Pontificia de México (UPM).
- _____ (2012). “De la ontología del *Ser* a la ética del *Otro*: Levinas lector de Heidegger” en *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos*. Diego Muñoz Ortiz [comp.], México: Universidad Pontificia de México (UPM), pp. 149-190.
- SÁNCHEZ** Vázquez, Adolfo (1970). *Estética y marxismo, 2 tomos*. México: Ediciones Era.
- SARTRE**, Jean P. (2006). *El existencialismo es un humanismo*. Trad. y present. Bolívar Echeverría, México: UNAM.
- SERNA**, Enrique (2013). *Genealogía de la soberbia intelectual*. México: Taurus.
- STOREY**, John (2002). “¿Qué es la cultura popular?” en *Teoría cultural y cultura popular*. Trad. Àngels Mata, Barcelona: Ediciones Octaedro, pp. 13-37.
- WIGGERSHAUS**, Rolf (2010 [1986]). *La Escuela de Frankfurt*. Trad. Marcos Romano Hassán, Buenos Aires/México: FCE/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM).
- WOLIN**, Richard (2003). “Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas” en *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Trad. María Condor, Madrid: Ediciones Cátedra, pp. 201-251.

- XIRAU**, Joaquín (2000). “Edmund Husserl. Una introducción a la fenomenología (1941)” en *Obras completas, tomo III: Escritos sobre historia de la filosofía, volumen 1: Libros*. Edic. Ramón Xirau, Pról. Gabriela Hernández, Barcelona/Madrid: Anthropos/Fundación Caja Madrid, pp. 159-327.
- XOLOCOTZI** Yáñez, Ángel (2012). “Fenomenología manifiesta y oculta. Heidegger y su relación con Husserl” en *Martin Heidegger en diálogo con otros filósofos*. Diego Muñoz Ortíz [comp.], México: Universidad Pontificia de México (UPM), pp. 43-63.
- _____ (2014). “Filosofía, política y poder. Los *Cuadernos negros*, de Heidegger” en *La Jornada Semanal*, Suplemento cultural de *La Jornada*, México, núm. 1011, domingo 20 de julio. En web: <<http://www.jornada.unam.mx/2014/07/20/sem-angel.html>>
- YVARS**, José-Francisco [editor] (2007). “Introducción” en Herbert Marcuse, *La dimensión estética. Crítica de la ortodoxia marxista*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, pp. 9-36.

2. DICCIONARIOS

- BIAGINI** Hugo E. y Roig, Arturo A. [directores] (2009), *Diccionario del pensamiento alternativo*, 2a edición, Buenos Aires: Biblos.
- CATURELLI**, Alberto (1981). *Diccionario de filósofos argentinos*. Córdoba: s.e.
- CERUTTI**, Horacio [director] (2000b). *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, México: UAEM. Versión digital en: <<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/index.htm>>.
- COROMINAS**, Joan (1987). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 4a reimp. De la 3a ed., Madrid: Gredos.
- GONZÁLEZ** Casanova, Pablo [coord.] (2009), *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, México, IIS-UNAM.
- SALAS** Astraín, Ricardo [coord.] (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 vols. Santiago de Chile: Universidad Católica Silva Henríquez.