



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
EL ITINERARIO REFLEXIVO DE DUSSEL, SCANNONE Y
KUSCH (1971-1990)

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE::
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

P R E S E N T A:

LIC. RAMIRO LAGO BERTINO

TUTOR PRINCIPAL

DR. MARIO RUIZ SOTELO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., MAYO 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN
El itinerario reflexivo de Dussel, Scannone y Kusch (1971-1990)

ÍNDICE

PRIMERA PARTE	1
INTRODUCCIÓN	1
EL “POLO ARGENTINO” DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	2
METODOLOGÍA DE ABORDAJE	17
LA TRADICIÓN LIBERACIONISTA	20
SEGUNDA PARTE	30
EL ITINERARIO REFLEXIVO DE ENRIQUE DUSSEL (1957-1975)	30
INTRODUCCIÓN	30
PRIMERA ETAPA INTELECTUAL: SIMBÓLICA LATINOAMERICANA (1957-1971)	33
SEGUNDA ETAPA INTELECTUAL: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN (1971-1975)	37
EL ITINERARIO REFLEXIVO DE J.C. SCANNONE (1958 - 1973)	48
INTRODUCCIÓN	48
PRIMERA ETAPA: “PRE-LIBERACIONISTA”	50
SEGUNDA ETAPA: “EN EL HORIZONTE DE LA LIBERACIÓN”	52
EL ITINERARIO REFLEXIVO DE RODOLFO KUSCH (1953 1970)	61
INTRODUCCIÓN	61
PRIMERA ETAPA DEL PENSAMIENTO DE KUSCH (1953-1970)	65
TERCERA PARTE	73
TERCERA ETAPA DEL ITINERARIO REFLEXIVO DE DUSSEL: ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN (1975-1990)	73
INTRODUCCIÓN	73
DUSSEL Y MARX	78
¿QUÉ ES EL PUEBLO?	80
LA TERCERA ETAPA INTELECTUAL EN EL PENSAMIENTO DE J.C. SCANNONE: EN EL HORIZONTE DE LA SABIDURÍA POPULAR	83
INTRODUCCIÓN	83
LOS MOTIVOS DE SCANNONE PARA INICIAR UNA SEGUNDA ETAPA	84
LA SEGUNDA ESTRATEGIA LIBERACIONISTA DE SCANNONE: EN EL HORIZONTE DE LA SABIDURÍA POPULAR	90
LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE RODOLFO KUSCH (1975-1979)	97
INTRODUCCIÓN	97
EL PROBLEMA DE LA CULTURA EN AMÉRICA	98
LA FILOSOFÍA EN BÚSQUEDA DE SU SUJETO	102
CONCLUSIONES	106
REFERENCIAS	119

PRIMERA PARTE

En la Primera Sección de esta Primera Parte se desarrollará una introducción de las características generales del polo argentino de la Filosofía de la Liberación donde se propondrá identificar algunas líneas esenciales de esta corriente de pensamiento. En la Segunda Sección se establecerá, en función del análisis de la Sección Primera, una estrategia metodológica de abordaje de tal corriente. En tercer lugar, se presentarán las hipótesis de trabajo y los objetivos de la investigación. Transversalmente se elaborará una reflexión sobre algunos tópicos del contexto en el cual surge el polo argentino que se consideran necesarios para el abordaje posterior de nuestro objeto de estudio.

Introducción

En el año 1971 un acontecimiento tríplico (Primer encuentro en Calamuchita, Segundo Congreso Nacional de Filosofía y Segundas Jornadas Académicas de San Miguel) dará origen al *polo argentino* de la Filosofía de la Liberación. En estos eventos se han dado cita un grupo de filósofos y filósofas, algunos de los cuales hoy gozan de gran prestigio internacional, para debatir en torno a la necesidad de construir una filosofía propia que, para ser tal, debía bregar por la liberación latinoamericana. De este modo respondían a la provocación lanzada por Augusto Salazar Bondy (1968) respecto a la imposibilidad de una filosofía auténtica de América Latina debido a su situación de dependencia estructural y la consiguiente “cultura de dominación” inherente a ella.

Los desarrollos conceptuales y las discusiones que tuvieron lugar en los años ‘70 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. El ejercicio grupal de estos jóvenes filósofos significó la irrupción de “nuevos estilos de filosofar” (Arpini, 2010) que, en su explosiva emergencia en el ámbito académico, generarán un punto de inflexión al interior de la historia de la filosofía argentina y latinoamericana, para finalmente devenir mundial en el entronque con otras líneas de pensamiento procedentes de otros ámbitos vitales con los cuales confluye hacia finales del siglo XX en la formación del pensamiento de/des/pos/anti colonial.

En el año 2021 se conmemoró el aniversario número 50 de la vertiente argentina de la Filosofía de la liberación. Esta efeméride ha proporcionado una ocasión propicia para la reflexión acerca de su legado y actualidad. Como suele suceder el jubileo de oro suscita una interrogación sobre el camino recorrido a quienes se sienten -de una u otra forma-

interpelados por el suceso en cuestión. El movimiento reflexivo de la subjetividad aludida por el acontecimiento provoca, de manera casi inconsciente, la producción de un balance de lo realizado y de las perspectivas abiertas hacia el futuro. Es en este ejercicio retrospectivo/prospectivo propio del gesto que reflexiona ante un aniversario importante de su trayectoria, donde queremos enmarcar nuestro discurso para realizar un humilde aporte a la recuperación y profundización del legado filosófico liberacionista.

El estudio de los orígenes y de los primeros pasos de esta filosofía supone indagar en los albores de un modo de pensar de gran actualidad y presencia pues el gesto inaugural ha pervivido hasta nuestros días, multiplicándose en actores, disciplinas y enfoques que nuevas generaciones han renovado y ampliado desde múltiples variantes y posiciones, buscando establecer una filosofía para la liberación de nuestros pueblos. Por este motivo, a cincuenta años de su constitución, volver a pensar los orígenes de la Filosofía de la Liberación, es un ejercicio que permite también revisar las prácticas vigentes en este campo, a la vez que puede proporcionarnos pautas y lineamientos para la profundización de nuevos trabajos que busquen insertarse en el curso de esta corriente filosófica.

En nuestros días asistimos a un fenómeno notable respecto al interés que la Filosofía de la Liberación despierta en las nuevas generaciones intelectuales y militantes, nacidas al calor del surgimiento de novedosos movimientos sociales y procesos estatales. La dinámica política del siglo XXI latinoamericano reabrirá muchos de los interrogantes que la FL había planteado en sus orígenes, provocando la pregunta acerca de la vigencia y la posible reformulación de estos pensamientos en la hora actual. La Filosofía de la Liberación resulta así un foco de atracción importante para las nuevas generaciones quienes parecieran encontrar en sus textos y sus discusiones múltiples claves de interpretación de la realidad latinoamericana. En el marco de este año/aniversario consideramos de vital importancia retornar a los orígenes de la experiencia liberacionista pues allí parecieran encontrarse algunas de las claves que operarán en toda su trayectoria, y la incapacidad de definir este momento constitutivo repercutirá en los análisis que intentan abordar otros períodos del pensamiento liberacionista.

El “polo argentino” de la Filosofía de la Liberación

Para presentar las características fundamentales de la Filosofía de la Liberación nos guiaremos por un proyecto de investigación reciente (aún en proceso) que se ocupa de reconstruir en detalle el itinerario intelectual del colectivo en sus orígenes, en un recorte temporal al que denominan “primer ciclo del polo argentino” (1971-1975).

Debido a la relevancia que le otorgamos a esta investigación, retomaremos muchas de sus hipótesis y resultados e intentaremos profundizar, en una dirección propia, algunas de sus premisas. Por cuestiones de espacio, nuestro estudio dará “por supuesto” las investigaciones que el Proyecto realiza en torno al desarrollo histórico de la Filosofía de la Liberación y se limitará a retomar algunas de las conclusiones que considera centrales para el despliegue de nuestro propio discurso.

El Proyecto de Investigación nucleado en torno al Centro de Estudios Latinoamericano de la UNSAM¹ se ha propuesto abordar en su integralidad el complejo problema de los orígenes de la Filosofía de la Liberación, para lo cual han buscado atender, de manera minuciosa, a las trayectorias individuales de todos los integrantes del colectivo filosófico argentino en el marco de un planteo global, prestando especial atención al análisis de aquellos integrantes “olvidados” por la tradición liberacionista. La investigación propone la noción de polo argentino para definir al colectivo liberacionista argentino en un recorte temporal al que tematizan como el “primer ciclo” del colectivo (1971-1975).

Con esta denominación se intenta sortear un doble riesgo que conviene identificar desde el comienzo para no adentrarse a investigar en el terreno con coordenadas erróneas. Un primer riesgo es “considerar a la producción argentina como originadora exclusiva, cronológicamente primera y capturadora de la totalidad del abordaje filosófico en torno a la dupla dependencia-liberación en América Latina” (Maddoni & González, 2018a) relegando a un segundo plano los aportes de otras modulaciones filosóficas surgidas en el continente. La pluralidad de voces que identifica a la Filosofía de la Liberación (en adelante FL) se hace presente desde su complejo origen, al cual habría que ubicar en la intersección de tres vertientes. En su triple origen la polémica suscitada entre Zalazar Bondy y Leopoldo Zea representaría el “puntapié” inicial que, al ser resignificado por el colectivo argentino, concluirá por originar de una manera compleja el despunte inaugural de este nuevo modo de pensar. En este escenario, el polo argentino se caracteriza por ser el epicentro de los debates liberacionistas en el primer lustro de la década de los ‘70 pero no puede afirmarse que sea el único polo originante de esta corriente de pensamiento. Las formulaciones filosóficas de Leopoldo Zea en México, Salazar Bondy en Perú pueden

¹ Todos sus avances pueden encontrarse en <http://www.celcuadernos.com.ar/>. Para obtener un resumen de las coordenadas planteadas por la investigación recomendamos “La filosofía de la liberación en su ‘polo argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975” (González & Maddoni, 2018b).

reclamar esa carátula también. Asimismo, conviene destacar algunas de las expresiones liberacionistas más importantes como las de Ignacio Ellacuría en El Salvador, Franz Hinkelammert en Costa Rica y el Grupo Bogotá en Colombia, imprescindibles para obtener la totalidad de los rasgos que configuran la estructuración del pensamiento liberacionista latinoamericano.

El segundo riesgo es hacia dentro del polo, en lo referido a su organización interna, donde la investigación debe dar cuenta de la peculiaridad del fenómeno liberacionista, al posibilitar una aglutinación lo suficientemente laxa como para “no constreñir a sus actores a posiciones únicas” (González & Maddonni, 2018b). Para evitar el problema de subsumir la pluralidad de voces en posicionamientos únicos se debe sortear una dificultad doble: (1) la invisibilización de concepciones filosóficas diversas en un único enfoque; (2) la generación de agrupamientos que no permitan la profundización del análisis de las peculiaridades personales desplegadas en el trabajo filosófico efectivo de cada uno de los integrantes del colectivo. Volveremos sobre este aspecto cuando estudiemos las tradiciones selectivas conformadas al interior del polo argentino.

El *polo argentino* de la Filosofía de la Liberación es el espacio de confluencia de una serie de filósofos de las más variadas trayectorias e intereses que se sienten, en un determinado momento, convocados a participar de la experiencia común que constituye la Filosofía de la Liberación. Aquella experiencia originaria se identifica primordialmente con el intento de construir una modulación filosófica colectiva capaz de dar cuenta de los novedosos desafíos que la época planteaba.

Las condiciones de originación del polo argentino no pueden desligarse de la praxis histórico-concreta propia de la realidad argentina de la época, su origen estará marcado a fuego por el itinerario del pueblo argentino en búsqueda de su liberación. La FL nace como un intento de articular un discurso filosófico capaz de irrumpir en el ferviente escenario político nacional, en un ambiente marcado por la férrea resistencia a una cada vez más desprestigiada dictadura militar, la exigencia del retorno de un líder popular que permanecía en el exilio y la voluntad de fuertes organizaciones políticas, sociales, sindicales y universitarias que bregaban por la liberación del pueblo oprimido en la nación. El año '71 (año de inicio del polo) se encuadra en el contexto de la resistencia a la dictadura militar instaurada por la “Revolución Argentina” (1966-1973). Desde su nacimiento el colectivo filosófico caminará junto a la experiencia política de liberación ensayada por el pueblo argentino y sufrirá, finalmente, su profunda derrota.

La mayoría de los jóvenes profesores universitarios que conformarán la FL se incorporan como docentes a la universidad a mediados de la década del 60 y experimentan en carne propia la represión desatada -especialmente contra la universidad- con el gobierno de facto. Las medidas autoritarias de la dictadura militar de Juan Carlos Onganía (1966-1970) fueron un “parte-aguas” en la política universitaria argentina. Sus políticas represivas consolidaron un sentimiento de injusticia colectiva que permitió la conformación de una identidad política común en diferentes sectores sociales enfrentados al régimen cívico-militar. El proceso de unificación social impulsará, hacia finales de la década del ‘60, a un heterogéneo conglomerado de fuerzas sociales y políticas a realizar un cuestionamiento generalizado del orden social, el cual se manifestó en las grandes revueltas y movilizaciones populares desatadas a partir del “Cordobazo” (1969) y que llevarán a través de los distintos “azos” (Rosariazo, Tucumanazo, Corrientazo, Viborazo, etc.) a que la dictadura convoque a elecciones democráticas en 1973 permitiendo que el peronismo presente lista luego de dieciocho años de proscripción.

Las exigencias del contexto setentista cuestionarán a la filosofía, principalmente a los jóvenes que comenzaban a realizar un recorrido al interior de la disciplina. Los viejos cánones que regían su práctica aparecían ante sus ojos sin el brillo de antaño. El sistema de educación e investigación instaurado por la “normalidad filosófica” (Romero, 1947, 1952) se presentaba, al calor de la descolonización, como un modelo de desarrollo filosófico dependiente en el cual la filosofía sería un mecanismo más de reproducción del estado de las cosas, un enclave desde el cual se nos “transfiere” las prioridades impuestas por el extranjero y sus modas, generando una posición de subordinación que atenta contra el surgimiento de normas originales. El conocimiento libresco que la “normalidad” promocionaba no permitía entender la novedad del proceso histórico nacional.

La lucha contra la dictadura militar que el pueblo protagoniza se presentaba a la nascente filosofía como la presión de un desafío histórico que permitía ubicar un nuevo horizonte hermenéutico de comprensión desde el cual era posible resituar viejas problemáticas filosóficas desde nuevos parámetros culturales. La presión que la praxis popular ejerció sobre los filósofos será nodal en la primera época de la FL y quedará asentada de diversos modos en sus escritos. Uno de los modos más sugerentes, por su valor heurístico, en los que se materializarán en los textos liberacionistas las exigencias del proceso de liberación será la forma de la “urgencia”. Pues la vocación de establecer discursos situados con la pretensión de hacerse cargo de la situación en que se encuentran y de ubicar en la reflexión sobre la realidad el punto mismo de partida de su filosofía,

impregna a los textos de la aceleración propia de la época, cuando parecía que la liberación estaba “a la vuelta de la esquina”. Esta sensación de urgencia permeará el discurso filosófico impulsando a una necesidad de creatividad inusitada, en la cual los escritos de todos los protagonistas del polo se multiplicarán en pocos años generando un corpus enorme de textos disponibles para el estudio; fenómeno al que González y Maddonni denominan “explosión creativa” (2018c).

La coyuntura se presentaba exigiendo de la filosofía una definición, la opción filosófico-política del filósofo por el pueblo era un apremio de la hora que reclamaba decisiones tajantes, así queda expresado en el final del primer libro colectivo quizás uno de los pasajes que mejor expresa la urgencia: “El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario” (Ardiles, y otros, 1973).

La clave para construir nuevas pautas de pensamiento residía en terminar con el aislamiento que expresaba la colonización filosófica y abandonar la práctica colonial de asimilación acrítica de todo lo europeo. Esto llevaría al desarrollo de un concepto y de una práctica: la filosofía para la liberación que se encontraba opuesta a la “normalidad filosófica” definida ahora como un producto del sistema académico colonial. Sus propuestas centrales serían: pasar de lo individual a lo grupal, abandonando la idea de que la creatividad depende del aislamiento y de la individualidad, de que en soledad surgen las grandes preguntas y respuestas; y construir un conocimiento propio que no podía emanar exclusivamente de la comunidad filosófica-académica, sino que debían surgir de una nueva articulación entre filosofía y sociedad, una vinculación de tipo orgánica no esporádica, que tenía como principal fin un proyecto político de liberación de la nación.

El aislamiento de la filosofía con respecto a la sociedad comenzó a verse como elemento que encubría el rol histórico y el lugar estructural que aquella jugaba en un país dependiente, con ello la idea de una filosofía “neutral” llegaba a su fin, mostrando la estrecha relación entre filosofía y dependencia. La práctica intelectual es denunciada como una instancia burocrática que los filósofos de la liberación buscarán sortear para reintegrarle su sentido de actividad creadora.

Frente al ensimismamiento característico de los intelectuales, en especial de los filósofos (pensemos, por ejemplo, que la modernidad filosófica europea se inicia -según su propio relato de origen- con el gesto de Descartes de querer encontrar en el encierro

de su propia cabeza las pautas de una nueva filosofía) este colectivo de filósofos y filósofas comienza a generar una variada serie de acontecimientos reflexivos en los cuales se otorga prioridad al diálogo y al debate por sobre el monólogo predominante en la práctica filosófica, otorgándole un rol central a la producción colectiva de conocimiento. El *polo argentino* entenderá la práctica filosófica como un ejercicio grupal, elevando la grupalidad a metodología de investigación en el cual la filosofía es substancialmente un “pensar con”. La grupalidad, en tanto apuesta estratégica de la naciente filosofía, se materializará en los distintos acontecimientos históricos que dan forma al colectivo (Jornadas Académicas de San Miguel, reuniones en Calamuchita, publicaciones conjuntas, etc.) como un acto dialógico de intercambio y confrontación de ideas entre diversos enfoques filosóficos y políticos.

Desde el diálogo se construirá una matriz de pensamiento donde las distintas modulaciones filosóficas que la habitan edificarán sus posicionamientos de forma abierta, dispuesta a la escucha de una novedad de sentido que le viene de sus interlocuciones, de ellas se nutre y está, en principio, dispuestas a reinventarse en función de ella. *Grupalidad* y *dialogicidad* serán dos características primordiales del primer ciclo del polo que en la mayoría de los autores se reinventará en los ciclos posteriores para hacerse presente, de una u otra forma, hasta la actualidad (aunque en adelante, en general, no se priorizará las interlocuciones al interior del polo sino hacia afuera)². Por este motivo se constituyen en principios rectores de estas formas de hacer filosofía. Sería muy difícil dar cuenta del pensamiento de un autor particular de la FL sin atender a esta dimensión compartida que fija su discurso en una trama común, desde la cual cada uno de los actores profundizará su propia reflexión.

La construcción colectiva nos permite identificar una forma de trabajo que pareciera apuntar hacia dos flancos que se quieren combatir. El primero relacionado a la práctica filosófica misma, la “normalidad filosófica” que regía -y aún rige- gran parte de la práctica filosófica profesional. En este ámbito, el recurso a la grupalidad pareciera ser una estrategia tendiente a superar -comenzando desde la propia cotidianeidad del filósofo y la filósofa- las “anquilosadas estructuras” (Kusch, 2007b) de la normalidad filosófica

² La apuesta por construir colectivamente se expresará en la formación de colectivos, de distintas modulaciones, a lo largo de todo el itinerario de los actores. El Grupo Farrell en el caso de Juan Carlos Scannone, la participación en el grupo Modernidad/colonialidad y la creación de la Asociación de Filosofía y Liberación en Dussel, la participación en el Proyecto de Investigación dirigido por Scannone en Kusch; por citar algunos ejemplos.

instituida, de-struir lo referente a la práctica profesional e inventar códigos de acción más cercanos al proyecto de liberación que se pretende construir.

De manera más restringida al elenco que integra el llamado “Grupo Calamuchita” (González & Maddonni, 2018c) el recurso a la grupalidad será también un elemento central de la reflexión teórica. Con él se buscará arremeter contra una cierta concepción de la filosofía moderna que hace comenzar el discurso filosófico en el ego, ya sea que se lo defina como un yo que piensa (Descartes), un sujeto trascendental (Kant) o la experiencia de la conciencia en tanto yo que conoce (Hegel). Frente a la afirmación del *Yo* como punto de partida de la filosofía, se propondrá la centralidad de la escucha del pensador como un rasgo prominente de los nuevos estilos de filosofar. La escucha será una modalidad de trabajo tendiente a superar el ensimismamiento del filósofo expresado en su práctica “normal” (primer flanco) y como un principio metodológico fundamental (restringida a muchos autores del Grupo Calamuchita, insistimos). De esta forma se erige también como un pilar que permitirá identificar esta nueva forma de hacer filosofía que se propone una renovación profunda de la práctica y las metodologías de este campo.

Por otro lado, la exigencia de una articulación de la filosofía con la realidad encontraría un momento privilegiado en la praxis del pueblo oprimido, otorgándole al propio discurso filosófico un rol de “secundidad” respecto a una praxis política que lo antecede y lo funda. Cabe destacar que en el proceso histórico de confluencia política el imaginario que moviliza y posibilita la unificación representaba a la situación nacional como un enfrentamiento entre un “pueblo explotado” y una “dictadura represora”. Por lo que el pueblo emerge del propio proceso histórico de liberación como el sujeto que designa una experiencia de unificación social. En la experiencia misma de resistencia a la dictadura se forja un “pueblo” que aglutina una serie de sectores diversos permitiéndoles reconocerse como un “nosotros” amplio en su contradicción con la dictadura militar.

Esta operación discursiva será retomada por los filósofos de la liberación quienes ubicarán en la praxis popular el punto mismo de partida de su filosofía. La centralidad del arraigo popular de la filosofía será reconocido como uno de los acuerdos programáticos del grupo, plasmado en los tres relatos que muestran los estatutos fundacionales del colectivo (Ardiles, y otros, 1973) (relatos que no tienen autoría individual, pues es el colectivo el que habla).

En el primero relato que abre el libro titulado *Dos palabras* firmado como editorial Bonum (cuya pluma suele ser atribuida a Roig) se indica que “para esta nueva generación

de filósofos los pueblos constituyen el sujeto del proceso histórico [...] A partir del cual se abre un horizonte ocultado” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 6). Según se indica aquí, desde el inicio del primer libro colectivo, el pueblo es el tema de la filosofía de la liberación, su novedad. La tarea de esta nueva “generación filosófica” será “tratar de rescatar al hombre concreto en su inalienable diferenciación, en lo que lo hace radicalmente otro” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 5). El segundo texto programático *Puntos de referencia de una generación filosófica* -generalmente atribuido a Scannone- nos señala los consensos alcanzados por el colectivo luego de dos años de trabajo compartido. La tercera coincidencia básica es que “El filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 271) y a continuación señala que se podría añadir una cuarta coincidencia, relacionada con esta última pero explicitada más tarde en el desarrollo interno de los debates: “que 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” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 272). El tercer texto programático titulado *A manera de manifiesto* que cierra el volumen colectivo, indica que “Un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego [...] es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes” (Ardiles, y otros, 1973) una filosofía que piensa desde la exterioridad del *otro oprimido* que es, en definitiva, la forma de denominar filosóficamente al *pueblo*.

Estamos en condiciones de afirmar que 1) El fenómeno de articulación política de distintos sectores que conforma una identidad de resistencia a la dictadura militar atraviesa a la FL; 2) El “pueblo” en tanto factor originante de dicha articulación será retomado por la filosofía como eje de aglutinación. Todos los discursos filosóficos empezarán por definir su opción teórico-práctica por el pueblo como primer principio de orientación filosófica.

Pero los problemas de esta definición no tardarán en llegar. Los mismos textos programáticos reconocen las tensiones que esconde esta definición político-filosófica, en cuanto el pueblo señala un posicionamiento del filosofar lo suficientemente amplio para permitir la aglutinación de identidades diversas pero esconde las heterogéneas fuerzas que se hallan en su interior. En *Dos palabras* se dice este nuevo pensar exige una decodificación y a la vez una mostración de lo que es ciertamente “pueblo” y se agrega un poco más adelante, anticipando llamativamente la problemática que atravesará al colectivo pocos años más tarde: “los riesgos son sin duda grandes; a cada momento se

puede caer en nuevas totalidades dialécticas opresoras, aun dentro de los márgenes mismos de una filosofía de la liberación” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 6). También en *Puntos de referencia* se indica:

“Se reafirmó la voluntad de proseguir en la elaboración positiva ya iniciada, evitando discusiones meramente formales acerca del método. También se convino en aceptar como regla de la discusión la disposición de todos para criticar y ser criticado en los presupuestos, aun de carácter político, del discurso y de las preguntas y objeciones que se hagan. Ello no excluye, sino que presupone el respeto mutuo de las diferencias” (Ardiles, y otros, 1973, pág. 272)

Coincidimos con González cuando indica que “La necesidad de consensuar “puntos de referencia” o “coincidencias básicas” luego de solo tres años de trayecto (1971-1973) puede ser interpretada como indicativa de la autopercepción de estar atravesando procesos cruzados de crecimiento, conflicto y definición, tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo” (González, 2020, pág. 35) en lo que parece una visibilización de la creciente conflictividad interna dentro del grupo generada por las apuestas anteriormente descritas en un contexto general de politización, compromisos radicales y enfrentamientos. Asimismo, nos resultan importantes las preguntas que el autor se hace: “¿Cómo influyen los posicionamientos políticos personales y eventualmente grupales en este pensar filosófico al servicio del proceso de liberación latinoamericano? ¿Qué implica para el filosofar latinoamericano la exigencia de compromiso en un ambiente marcado por las diversas propuestas de los peronismos, los socialismos y los marxismos?” (González, 2020, pág. 37). En los capítulos siguientes volveremos sobre ellas.

Estas tensiones existentes se acentuarán inevitablemente con la influencia del devenir histórico del proceso. Si hasta el gobierno de Cámpora todo el pueblo luchará contra la dictadura, enemigo común que permitía alinear sectores diversos, las nuevas complejidades del proceso empezarán a mostrar contradicciones al interior del bloque popular. Una vez llegado al gobierno, la posición política de Perón comienza a establecer un giro en el cual pasa de apoyarse en la juventud (izquierda peronista) para hacerlo en el sindicalismo (derecha peronista). El mismo día de su retorno a la Argentina, el 20 de junio de 1973, la disputa entre ambos sectores del movimiento colisionaron en la “Masacre de Ezeiza” donde la derecha se mostró resuelta a impedir que las organizaciones de izquierda se acercaran al palco desde el cual Perón hablaría.

Las causas de fondo de este acontecimiento se encuentran en la génesis del Movimiento Justicialista. Perón había alentado desde el primer momento de su exilio al más amplio espectro ideológico de actores, tanto del centro a la derecha como a la izquierda. En sus orígenes la polarización ideológica era controlable pero los casi 20 años que transcurridos acentuaron la polaridad, la radicalización transformó a sus seguidores, quienes durante el exilio del líder tenían en la repatriación un objetivo en común, el “Operativo Retorno”. Este proceso se concretó con el retorno de Perón y fue entonces donde se abrió la discusión interna: ¿Cuál era el verdadero Perón? ¿Estaba el líder dispuesto a un debate para definir la orientación ideológica? ¿Era el momento de decidir entre los seguidores de Cámpora en la centro izquierda o Lopez Rega en la tercera posición nacional justicialista de extrema derecha? ¿pretendía el líder continuar solo aglutinando el control de tan disímiles seguidores? Las diferencias entre la ortodoxia y la izquierda peronistas eran insalvables. Con Ezeiza la guerra civil no tiene punto de retorno, el pacto interclasista propio del populismo peronista se rompe, mostrando los límites de su propuesta de liberación y desenmascarando las ambigüedades latentes. En este escenario, la muerte de Perón, el 1 de julio de 1974, marca un momento claro en la intensificación de la guerra, pues su figura, mientras vivió, funcionó como contención, en particular para la derecha de su partido. Dos semanas después de la muerte de Perón asume la cartera educativa Oscar Ivanissevich en reemplazo de Taiana, quien se mantendrá en la misma por un año, hasta el 11 de agosto de 1975. Su objetivo explícito era “eliminar el desorden” en la Universidad y producir su depuración ideológica. El proceso de depuración de la “infiltración marxista” dentro del peronismo, tendrá en la universidad un capítulo fundamental. La “misión Ivanissevich”, tal como se la conoce, se encargará en poco tiempo de “limpiar” las universidades nacionales de todo pensamiento crítico a través del terrorismo de Estado, las amenazas y los atentados que antecedieron a los despidos masivos. Muchos de los protagonistas de la FL serán cesanteados de la Universidad en este proceso debiendo iniciar un largo camino en el exilio. Otros quedarán en Argentina en un contexto cada vez más agobiante en el cual hablar de “liberación” estará implícitamente prohibido, aquel que decidiera no considerar la prohibición correría con el riesgo de perder su propia vida.

El giro histórico de Perón hacia la derecha traicionando las esperanzas de liberación que los sectores movilizados le habían depositado, es el rasgo central que sintetiza el drama del proceso. Por tal motivo, se encuentra a la base de todas las polémicas suscitadas en torno al populismo al interior de la FL. La derechización del

peronismo es un elemento imposible de predecir algunos años antes. Puede graficarse el movimiento pendular del populismo peronista con lo que acontece en la universidad: el mismo peronismo (¡no son dos partidos distintos!) pasa, en menos de un año, de la “Universidad Nacional y Popular de Buenos Aires” a la “Misión Ivannisevich”. El proyecto político de liberación nacional se transforma en programa de dominación, iniciando la reacción más violenta de la historia del país.

Las controversias políticas del contexto atraviesan las nuevas prácticas filosóficas, por lo que la instauración de un ejercicio dialógico y de escucha tuvo en el proceso de su efectucción al interior del polo un rasgo que lo caracteriza y tiñe todo el devenir del colectivo: la “pluralidad disputada” (González & Maddonni, 2018b). El colectivo está habitado desde el principio por una pluralidad de voces, pues en él confluyen voluntades con trayectorias, búsquedas y programas diversos que mantendrán su fisonomía propia dentro de la perspectiva grupal. La pluralidad, originaria y originante del polo argentino, poseerá un cariz disputado. Toda la dinámica registrada en el ciclo grupal (1971-1975) contará con la marca de la diversidad y la disputa. Dicha marca nos muestra una pluralidad de voces no siempre armonizables que define otro rasgo distintivo de este grupo. En el entrecruzamiento de las distintas voces que pueblan el colectivo conformando su dinámica interna, los puntos de acuerdos y desacuerdos contribuyen a dibujar sus distintos perfiles filosóficos, por lo que obviar esta dimensión nos llevaría a la incapacidad de obtener un examen detallado del conjunto y posiblemente a apreciaciones sesgadas de cada autor. Asimismo, las diferencias internas son centrales para entender el cese de la actividad compartida hacia el año 75 cuando las tensiones políticas de la realidad argentina se acentúan a la par de las diferencias filosóficas internas.

Atendiendo a este rasgo del colectivo, Arpini (2010) propondrá definirlo como un “movimiento abierto” un conjunto heterogéneo, poco orgánico, y con importantes discrepancias tanto en la teoría como en las prácticas desplegadas por sus integrantes. La autora sintetizará, con mucha claridad, los puntos centrales de las divergencias internas apuntando hacia dos coordenadas fundamentales: (1) las diferencias en el modo en que son interpretadas las propias condiciones socio-históricas de elaboración intelectual; (2) la reconstrucción genealógica en la que cada uno de los autores inscribe su propia producción textual. Ambos elementos contribuirían, según la autorizada estudiosa, a la emergencia de discursos filosóficos peculiares que presentan como rasgo común el hacerse problema de su propia condición de discurso situado.

En lo referente a la reconstrucción genealógica del propio posicionamiento teórico, las diferencias no se circunscriben entonces a la problemática del populismo. El concepto mismo de liberación, el sentido y función de una filosofía de la liberación, la vinculación con la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación, la historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista, la tradición fenomenológica y la tradición hermenéutica, la cuestión del otro, son aspectos relevantes. En cuanto a las diferencias en el modo en que son interpretadas las propias condiciones socio-históricas de elaboración intelectual los posicionamientos políticos ocupan un rol central. Peronistas, marxistas, cristianos y nacionalistas tendrán al interior del polo perspectivas distintas del proceso histórico que el país atravesaba. Las distintas visiones repercutirán en la manera de asumir la práctica filosófica, sobre la base del acuerdo en la necesidad de cuestionar la función y el sentido de la filosofía tal como venía practicándose, la renovación de las prácticas adquirirá perfiles muy variados.

Durante el trascurso de nuestra investigación muchas veces nos ha surgido la pregunta acerca de cuáles fueron las condiciones contextuales que habilitan a la confluencia de perspectivas ideológicas tan heterogéneas dentro de un colectivo filosófico. Un inicio de respuesta lo hemos encontrado en las características del fenómeno propio de la experiencia de lucha popular en Argentina. La masiva experiencia de lucha contra la dictadura habilitará en el campo popular argentino la conformación de una identidad común en la cual confluyen trayectorias e identidades diversas: “distintos agrupamientos de diversas trayectorias ideológicas, que provenían del peronismo, la izquierda tradicional, el nacionalismo o el catolicismo, convergieron en torno a una cultura política común que se expresaba en prácticas y discursos que hablaban de liberación nacional, socialismo y revolución” (Dip, 2017).

Esta experiencia de unificación a través de la conformación de una identidad común al interior del campo popular argentino pareciera encontrar su traducción al interior del colectivo liberacionista, impregnándole su sello. La diversidad ideológica del polo -donde se encuentra una de las principales claves de las discrepancias internas- tiene en el proceso de convergencia de distintas identidades políticas una de sus principales causas. En función de la propia identidad política de origen, cada uno de los protagonistas del polo concebirá las condiciones socio-históricas de producción intelectual de una manera peculiar. Ciertamente la Filosofía de la Liberación surge “dentro del clima del retorno del peronismo” (Dussel, 1994) pero la forma de insertarse al interior de este “clima” varía en función de la caracterización que se haga de este movimiento político.

Para nuestro trabajo resulta muy significativo la pregunta acerca de cómo ubicar la tensión entre peronismo y marxismo existente en el polo argentino en el contexto histórico nacional. Pues dicha tensión marcará el ritmo de los debates internos y será una de las causas que generará, con el paso del tiempo, mutaciones significativas en el itinerario reflexivo de los autores. Para responder esta pregunta es necesario enmarcar el proceso de resistencia a la dictadura militar en el que nace la FL en un período más amplio abierto con el derrocamiento del gobierno de Juan Domingo Perón en 1955 y cerrado dramáticamente con el golpe cívico-militar de 1976. Hacia fines de la década del 50 en un contexto signado por la Resistencia Peronista, la Revolución Cubana, el fracaso del gobierno semi-democrático de Arturo Frondizi y la continua intervención de las Fuerzas Armadas en los conflictos políticos del país, se irá desarrollando una creciente radicalización política de amplios sectores sociales al calor de un proceso creciente de conflictividad social. En ese proceso dos identidades en tensión comienzan a ejercer una fuerte influencia en los sectores universitarios. En el ámbito específico de Argentina, el peronismo proscrito con Perón exiliado y la fuerte resistencia popular desatada luego del 55 (gesta conocida como la “Resistencia Peronista”) interpeló a gran parte de la intelectualidad. La “interpelación peronista” llevará a que la importante oposición que concitaron los dos primeros gobiernos de Perón en el ámbito universitario contraste con el vuelco político que experimentaron muchos universitarios en los años sesenta y setenta, cambio que podía ir desde una reconsideración del movimiento peronista hasta a una plena identificación con él (Dip, 2017). La “cuestión peronista” será un elemento fundamental para comprender la dinámica argentina de todo el período y atravesará por dentro muchos de los debates de la experiencia liberacionista.

En simultáneo, la crisis del marxismo ortodoxo que comienza con el cisma abierto en el comunismo internacional a partir del XX Congreso del PCUS (1956) y la represión soviética en Hungría, contrastará en América Latina con el impacto de la Revolución Cubana. La crisis del comunismo y el influjo de Cuba llevará a un radical replanteo teórico-político del marxismo y al nacimiento de una gran variedad de nuevas formaciones políticas y grupos culturales que se insertaban en el proceso político local. En Argentina, producido el estallido del consenso antiperonista que aglutinó a la intelectualidad democrática de la que los comunistas se consideraban parte, la homogeneidad del campo comunista dará paso a novedosas y múltiples experiencias que se reivindicaban marxistas. En el ámbito intelectual, la experiencia de la revista *Pasado y Presente* será quizás la más emblemática. En el ámbito político la aparición de

organizaciones de una renovada orientación marxista con cierta presencia en los sectores populares y universitarios como el PRT-ERP y las FAR provocará también una “interpelación” en el campo universitario.

De este modo, en el proceso de radicalización política iniciado a finales de los ‘50 tanto el marxismo como el peronismo comenzaron a despertar una “fascinación” en sectores importantes de la sociedad, en particular entre docentes y estudiantes. Este creciente interés desemboca, de manera tensionada, en que muchos intelectuales y sectores del estudiantado comenzarán a adoptar una u otra identidad política en el proceso de profundización de la conflictividad que llevará finalmente a los levantamientos populares de finales de la década del ‘60. Elemento para nada ajeno a la realidad de la FL.

El peronismo y el marxismo emergen en el contexto como las dos grandes “esperanzas” populares de la época. El mayor o menor influjo que ejerza uno de ellos, tendrá particular influencia en la caracterización de la etapa que cada autor de la FL haga. Si bien en ese período varios intelectuales intentaron establecer puentes entre ambas corrientes, en el primer ciclo de la FL la fascinación que despertaban tanto el peronismo como el marxismo tendrá al interior del polo un crecimiento cruzado, generando una disputa en torno a cuál de las dos debía primar. Esta disputa desembocó finalmente en una opción disyuntiva: o marxismo o peronismo. Esta división atraviesa los debates y está a la base de la polémica sobre populismo, fundamentalmente en la disyunción suscitada entre la opción filosófica-política por el pueblo o la clase.

Los autores que queremos estudiar tendrán en esos primeros años un claro talante antimarxista que configurará sus postulados y que constituye un rasgo programático de sus filosofías. Pero respecto al peronismo la posición varía. Mientras Kusch y Scannone terminarán constituyendo en el segundo ciclo lo que proponemos denominar el “sector tercerista” de la FL -cuyo germen se encuentra en el primer período- haciendo de su filosofía un intento de justificación de las políticas del justicialismo; la relación de Dussel con el peronismo será más compleja, pasando con el transcurso de los años, del reconocimiento de su valor estratégico para la liberación al establecimiento de una fuerte crítica que lo ubicará en su oposición. En este gesto abandonará su antimarxismo inicial como parte del balance autocrítico de este ciclo histórico para intentar, desde Marx, clarificar las opciones político-filosóficas que se habían puesto en juego en este período.

Las disputas al interior del polo han llevado a que muchos de los protagonistas concluyan por ubicar un “nosotros” y un “ellos” al interior del colectivo, cuya fisonomía

nunca estuvo del todo delimitada y en cuyos contornos se dibuja una compleja trama discursiva. A partir de leer un doble registro, de acuerdos y conflictos suscitados en torno a la interpretación de diversos tópicos, es posible analizar como los autores se vieron desafiados a profundizar sus postulados propios e incluso a ubicarse como un “nosotros” dentro del colectivo más amplio de la liberación.

Pero debido a la difusa modalidad de trabajo, el interior del polo se haya atravesado por la constante conformación de subgrupos que se han ido modelando y desintegrando en función de afinidades electivas. En algunos casos han funcionado como grupos de trabajo más o menos orgánicos, aunque la organicidad de estos subgrupos no ha sido estable debido a diversas situaciones históricas que hicieron que la coherencia y la cohesión de los subgrupos varíe con el tiempo (las trayectorias personales, las agitadas condiciones sociales y políticas, el variado juego de convergencias y divergencias que atravesaban las interpretaciones del colectivo). Resulta difícil determinar en qué medida la grupalidad configura una modalidad de trabajo donde los integrantes se comprometen a la cooperación mutua, en función de la cual puede convenirse alcanzar un objetivo preestablecido por la totalidad o una parcialidad de quienes se encuentran comprometidos. Sin embargo, dos subgrupos son relativamente fáciles de identificar debido a que han dejado algún tipo de constancia de su actividad conjunta: el Grupo Calamuchita y el Grupo Salteño. No obstante, el tipo de “nosotros” perfilado en su interior aún resulta difuso.

Las reuniones sostenidas anualmente en la localidad cordobesa de Calamuchita consolidan un núcleo dinamizador que será el encargado de llevar adelante muchos de los eventos de este período. Este grupo sostuvo sus encuentros con una frecuencia anual desde 1971 hasta 1975 (trasladando su actividad a la localidad de Villa Allende las últimas dos instancias). La densa dinámica desplegada por este agrupamiento, llevará a que posteriormente sea reconocido, por propios y ajenos, como un agrupamiento al interior del polo: el Grupo Calamuchita, cuyo protagonismo en los diversos acontecimientos y en los debates del polo argentino es innegable. El “Grupo Salteño” es la otra expresión abiertamente visible al interior del polo argentino. Adquiere su nombre debido a que agrupa principalmente a filósofos pertenecientes a la Universidad Nacional de Salta en el período 1973-1975 (Cerutti, Santos y Croatto). Este grupo llevará adelante

un Congreso de Filosofía de Liberación en dicha Universidad (1974) e incluso elaborarán un manifiesto y un plan de trabajo conjunto (Cerutti, 2006)³.

Lejos de considerar la pluralidad disputada como un problema, vemos en ella un sesgo positivo -además de un rasgo distintivo- que le ha permitido al colectivo el despliegue de posiciones diversas, alcanzando áreas del pensamiento y de la realidad difícilmente abarcables desde una perspectiva única. Para argumentar nuestra posición se podría recordar a Mariátegui quien decía que la unanimidad siempre es infecunda, ya que no pueden generarse nuevos pensamientos desde los acuerdos, más bien, es preciso que existan las discrepancias para que surjan nuevos descubrimientos. La reflexión del amauta, nos habilita no solo a afirmar la pluralidad del colectivo sino a considerarla, como indicamos, un rasgo positivo: es en los desacuerdos y las discordancias, en las polémicas y las divergencias, en donde se observa el avance de los razonamientos y la profundización de los distintos discursos. Gracias a la compleja dinámica interna los distintos autores se vieron desafiados a profundizar sus propios postulados para dar cuenta de los debates suscitados.

Las disputas al interior del polo, por el sentido del mismo, llegan al presente como debates abiertos, cristalizados en textos, vividos al calor de una coyuntura intensa, quizás la más intensa del siglo XX argentino. En la actualidad la recuperación crítica de su legado parece ser una vía fructífera para acceder a la comprensión profunda de nuestro continente y tal vez encontrar las claves para desentrañar la encrucijada en la que se encuentra.

Metodología de abordaje

Los lineamientos esenciales que hemos establecido en la sección anterior, nos sugieren ciertos elementos para abordar metodológicamente al *polo argentino*. Sin duda hay una dificultad agregada, inherente al estudio de cualquier integrante de una tradición de pensamiento tan rica como la FL. ¿Cómo pensar el marco filosófico primero (la FL) en el cual los distintos autores inscriben su trama intelectual? ¿Cómo ubicar a filósofos con trayectorias tan ricas y diversas al interior de una misma tradición de pensamiento, respetando su originalidad? ¿Qué tipo de vínculo se ha establecido entre los distintos

³ Es curioso que en la experiencia salteña se encuentran dos sectores que están a las antípodas del polo. Por un lado, Rodolfo Kusch y Mario Casalla serán profesores en dicha Universidad, por el otro Horacio Cerutti, José Severino Croatto y José Ignacio Santos (director de la Escuela de Filosofía y gestor de todo el proceso de la misma) integrantes del Grupo de Salta.

integrantes y de qué modo, este vínculo, abonó a la profundización de cada uno de los proyectos filosóficos existentes al interior del *polo*?

La FL es el marco filosófico primero en el cual el elenco de autores liberacionistas inscribe su trama discursiva, pero creemos que este marco filosófico no debe pensarse como una matriz de pensamiento, una disposición ordenada de un conjunto de elementos comunes que actúan a modo de un paradigma utilizado por las distintas perspectivas. Antes bien, debe entenderse en sus orígenes como una historia colectiva que se teje en el entrevero discursivo de las voces que la integran, en una situación de urgencia que impone la necesidad de encontrar respuestas colectivas a problemas coyunturales acuciantes, ante los cuales se responde con una “explosividad creativa” (González & Maddonni, 2018b). Los entreveros discursivos entre los protagonistas del polo han configurado históricamente una serie de “lugares comunes” que conforman la tradición de pensamiento liberacionista, cuyo intrincado entramado no es sencillo de desatar. Empero, es posible agrupar las interrelaciones interpretativas (diálogos entre los textos, las trayectorias y los actores) en torno a ciertos tópicos que parecieran constituir nudos de condensación de diversas problemáticas en donde se yuxtaponen controversias filosóficas, enlazadas con posicionamientos políticos y mediatizadas por diferentes percepciones sociológicas, económicas, teológicas, y un largo etcétera. Estas problemáticas constituyen la columna vertebral del pensamiento liberacionista confiriendo un cierto orden a la heterogénea tradición filosófica que es, en definitiva, no una matriz de pensamiento, sino un conjunto entrelazado de nudos problemáticos.

En consecuencia con nuestro diagnóstico, creemos que el objetivo final de nuestro análisis es lograr ubicarse en la intersección de los textos para de este modo obtener un lugar hermenéutico privilegiado desde donde abordar su compleja trama. El abordaje de una práctica filosófica esencialmente dialógica nos llevará entonces a reparar en los puntos de intersección de los distintos pensamientos para buscar en los entrelazamientos discursivos de los autores los distintos nudos conceptuales que aparecen como fruto de la interrelación mutua. La manera de reconstruir la tradición será situarse en el punto de encuentro de las distintas voces que la pueblan construyendo una mirada interseccional de los distintos proyectos, que nos ubique en la interrelación discursiva, textual pero también vital y contextual de los autores. La búsqueda de la interseccionalidad de los distintos proyectos filosóficos es el elemento que nos permitirá estructurar un hilo conductor que atraviese transversalmente esta larga e intrincada historia.

Nos proponemos identificar los complejos puntos de encuentro de las distintas miradas para, ubicados desde allí, indagar las distintas vías discursivas ensayadas por cada autor a modo de respuesta a las polémicas abiertas. Situaremos nuestro análisis en el conflicto de las diversas interpretaciones porque consideramos que las controversias son un lugar privilegiado para observar el avance de los razonamientos y la profundización de los distintos discursos. Privilegiar las controversias como lugar hermenéutico nos llevará a analizar la forma en que tanto los acuerdos como las polémicas y las desavenencias influyeron en la producción teórica de los diversos actores.

En nuestro abordaje nos guiaremos por una pregunta medular que atravesará transversalmente la lectura de los tres autores: ¿Cuál es la “estrategia liberacionista” que cada autor propone? Entendemos por estrategia liberacionista el peculiar programa filosófico que cada uno de los integrantes del polo argentino despliega para dar cuenta en sede filosófica de la situación de dependencia y la perspectiva de la liberación abierta, siempre desde un determinado anclaje reflexivo en el ámbito de lo latinoamericano.

En el desarrollo de su estrategia discursiva liberacionista, cada autor construirá un esquema interpretativo medular constituido por un cierto ordenamiento de una serie entrelazada de núcleos conceptuales, una propuesta metodológica de trabajo y un punto de partida de la reflexión, es decir un principio estructural de orientación. Cada estrategia cuenta además con la pretensión de entretejer su reflexión con experiencias políticas concretas a las cuales se les atribuye un rol de decisivo en el proceso de liberación y que a veces obtiene también un valor epistémico importante, utilizado como experiencia práctica de referencia para la indagación filosófica.

Nos proponemos estudiar el devenir textual de las distintas estrategias, el camino o itinerario práxico-reflexivo que cada autor traza en el intento de dotar de carnadura filosófica a la liberación latinoamericana. El surgimiento de la FL (plasmado textualmente en las distintas estrategias) se asocia con una “explosión del pensar” en donde los recorridos previos sufren una torsión que vuelca de una manera compleja los viejos trazos construidos con anterioridad a la FL en las nuevas perspectivas abiertas por el horizonte de la liberación. Pero también -como veremos en la sección siguiente- hacia el año 1975 creemos que acontece una nueva “explosión” al interior del colectivo. Torsión que queda registrada en la producción textual subsiguiente al segundo estallido. De tal modo que para comprender la readecuación arquitectónica de las distintas estrategias es preciso realizar una lectura arqueológica de los textos, así como también incluir aspectos de los itinerarios vitales, políticos y contextuales de los distintos autores. Por tal razón

dividiremos la exposición de cada autor (Segunda y Tercera Parte de la Tesis) en tres partes o “capas arqueológicas”. Una primera previa a la explosión liberacionista del año '71 que indica el bagaje con el que cada autor contaba al momento de la aparición de la FL. La segunda abordará la formación de la primera estrategia liberacionista alrededor del año 1971 y hasta, aproximadamente, 1975 (las periodizaciones están sujetas al recorrido efectivo de cada uno de los protagonistas del polo que no coincide nunca exactamente con los otros). Por último, veremos la forma en que cada autor resignifica su estrategia luego de la segunda explosión/torsión que acontece en el “largo 1975” y que se cierra, finalmente, hacia 1990.

La tradición liberacionista

Existen diversas formas de concebir la Filosofía de la Liberación en la mirada de sus protagonistas. Cada uno de ellos intentará configurar una definición de la tradición colectiva desde su propio enfoque, construyendo una visión propia del desarrollo grupal. Por lo que reconstruir el significado del colectivo en su integralidad supone rastrear todas las posiciones existentes (una tarea difícil en la que sería necesario todo un equipo de investigación). En este campo las distintas propuestas parecieran encontrarse en una especie de batalla donde priman las controversias y los dilemas abiertos entre posiciones disímiles más que los puntos de acuerdo. La única constante pareciera ser la constitución de distintas miradas y su mutua lucha por imponer su hegemonía. Pero a pesar de los diferentes posicionamientos respecto a los tópicos que conforman la tradición liberacionista, hay una operación que pareciera ser transversal a todas las miradas: en las distintas concepciones opera un proceso selectivo de armado de la tradición que enfatiza ciertos autores, determinadas construcciones metodológicas, o ciertas categorías de análisis y desenfatisa otras, ya sea porque se consideran secundarias o porque no se las tiene en cuenta.

La pugna por alcanzar una definición clara del grupo, por definir qué es o de que hablamos cuando decimos “Filosofía de la Liberación” nos ubica en un lugar espinoso, donde se evidencia la falta de acuerdo al respecto. Por lo que consideramos necesario para la investigación sortear las limitaciones, los errores y las trampas a los que llevan ciertas concepciones que se han constituido en lugares comunes que impiden la profundización del estudio. Debido a esta situación proponemos una recuperación libre de la categoría de tradiciones selectivas empleada por Williams (1977) por resultar idónea para el estudio de lo que consideramos el caso de la *tradición liberacionista*, pues el autor ha estudiado

los imbricados procesos selectivos que operan en la tradición marxista (un caso que puede resultar análogo, en algunos sentidos, a la FL). Williams dirá que toda tradición, para constituirse en tal, debe recurrir a la selección de elementos de su propia historia que le permitan configurar su identidad, fenómeno al que denomina “tradición selectiva”. En sus palabras, una *tradición selectiva* es: “An intentionally selective version of a shaping past and a pre-shaped present, which is then powerfully operative in the process of social and cultural definition and identification” (Williams, 1977, pág. 115).

En las distintas versiones selectivas de una tradición opera un proceso en el cual “From a whole posible area of past and present [...] certain meanings and practices are selected for emphasis and certain other meanings and practices are neglected or excluded” (Williams, 1977, pág. 115). De este modo, toda tradición supone de manera necesaria un proceso deliberadamente selectivo y conectivo a partir del cual construye -en el proceso mismo de selección y conexión- un cierto orden en su composición. Por lo tanto, allí donde hay una tradición hay inevitablemente un proceso de lucha por constituirla. Es necesario reparar en esos procesos conflictivos si se quiere analizar a contrapelo el desarrollo de su constitución. Intentaremos entonces mostrar el proceso de constitución de *tradiciones selectivas* al interior de la FL para ubicar, en una lectura a contrapelo, áreas poco tenidas en cuenta en las principales interpretaciones selectivas constituidas.

En el ejercicio de los procesos selectivos ocurridos al interior de la FL hay dos posiciones, dentro de los propios protagonistas, que se han destacado a la hora de fundar operaciones que establezcan un modo de percibir las continuidades entre los distintos elementos que constituyen a la *tradición liberacionista*. Estas dos posiciones se han constituido en *tradiciones selectivas* que ejercen una influencia sobre el resto de las miradas, traccionando hacia sí a las distintas interpretaciones existentes y resumiendo, de algún modo, los términos del debate. Siguiendo la clasificación propuesta por Lima Rocha (2020) vamos a definir las como *tradición homogeneizante* y *tradición heterogeneizante*⁴. La primera parte de definiciones conceptuales como “generación”, “movimiento” y “escuela” para defender la concepción de una evolución homogénea del colectivo desplegada en diversas ramificaciones. La segunda ha propuesto una división en corrientes, devenida canónica, donde se resalta la pluralidad y las disputas al interior de la FL.

⁴ Para establecer su propuesta Lima Rocha analiza un amplio material bibliográfico que ha sido revisado por nosotros, en él sobresalen: (Solís Boello, Zuñiga, Galindo, & González Melchor, 2009; Arpini, 2007, 2013, 2010; Cruz, 2009).

Consideramos que luego de varias décadas transcurridas en el despliegue de estas *tradiciones selectivas*, es posible identificar límites que impiden la profundización reflexiva del liberacionismo filosófico, y que hacen que ninguna de las dos *tradiciones selectivas* resulte conveniente para adentrarse en los debates liberacionistas. Pues la *tradicción homogeneizante* corre el riesgo de esconder la pluralidad de voces al subsumirlas en interpretaciones únicas, mientras la *tradicción heterogeneizante* conlleva el peligro de habilitar el establecimiento de corrientes rígidas que no reconozcan las modificaciones de las modulaciones filosóficas en el devenir temporal de la reflexión. Ante tal panorama creemos que es necesario orientar el esfuerzo en rescatar la pluralidad del polo argentino sin adscribir necesariamente a corrientes preestablecidas. Para ello la profundización actual del estudio sobre el tema requiere, como indica Cerutti en estudios más recientes: “reconstruir y darle seguimiento meticuloso a trayectorias individuales; examinar detallada y contextualizadamente debates y polémicas; establecer con toda precisión paralelismos y convergencias, así como divergencias; precisar la vigencia y/o caducidad de propuestas específicas” (Cerutti, 2012, pág. 4).

Además, identificar los límites de estas dos *tradiciones selectivas* en oposición, habilita la recuperación de otras formas de tradición quizá menos reconocidas pero que resultan sugerentes para las nuevas indagaciones porque permiten poner a prueba las dos posiciones hegemónicas. Utilizando la categoría de tradición selectiva, retomaremos la división que el propio Scannone (2009) presenta, ya en el siglo XXI, para el *polo argentino*. En su visión del colectivo nos encontraremos con una propuesta de división de las FL en tres grupos que no se condice con ninguna de las dos tradiciones selectivas más importantes. Sobre el reconocimiento de la distinción establecida por Cerutti (2006) así como también por la propuesta de Raúl Fonet Betancourt (1992)⁵, Scannone ha establecido una división tripartita a partir del estudio de dos tópicos. Según su visión las diversas interpretaciones filosóficas se distinguen por su comprensión del pueblo (primer tópico), el cual puede ser entendido desde la *cultura y la sabiduría* (Scannone, Carlos Cullen, Kusch), en tanto *exterioridad al sistema* (Dussel) o la *opresión de clase* (Cerutti). A su vez distingue dos empleos de la expresión “interpelación” de los pobres y excluidos. Un primer sentido lo concibe como “cuestionamiento crítico del filosofar” como moción a una especie de “conversión intelectual” hacia los pobres (Dussel). Un segundo sentido

⁵ Fonet pondrá el principio de diferenciación entre las distintas vertientes, no ya centralmente en la cuestión del sujeto de la liberación, como Cerutti, sino en las distintas mediaciones analíticas empleadas para la reflexión, distinguiendo dos enfoques: el ético-cultural y el de orientación marxista (Scannone, 2009).

entiende a la interpelación como un “dejarse enseñar” por los pobres en su sabiduría humana en el cual la filosofía aprende de la alteridad críticamente, discerniendo la auténtica sabiduría de lo que es introyección de la cultura dominante (Scannone, Kusch). El segundo tópico es la mediación analítica empleada para la reflexión. En este sentido seguirá a Fornet en su distinción entre dos enfoques principales: el ético-cultural y el orientado por el marxismo, definidos como “culturalistas” los primeros y “conflictivistas” los segundos⁶.

¿Cómo entender esta discrepancia de Scannone respecto a las tradiciones selectivas expuestas anteriormente? Si recordamos la clasificación por corrientes establecidas por Cerutti (quien aclara que su clasificación es provisoria) no encontramos ya cuatro líneas sino tres. Y, a su vez, estas líneas no coinciden con las corrientes. La “corriente analéctica” de Dussel y Scannone queda desarticulada en la visión del jesuita, al enfatizar su vínculo con Kusch y Cullen. El excelente capítulo diez de Beorlegui (2010) describe muy bien el itinerario del pensamiento de Scannone, evidenciando su paulatino acercamiento a Kusch y Cullen pero no “ve” el cese de la corriente analéctica. La “anteojera” de las corrientes le impide tematizar esta vertiente que ha quedado “oculta” tras el velo de las divisiones canónicas.

Para entender la posición de Scannone y desocultar la vertiente olvidada es necesario ubicar un punto de inflexión al interior del polo argentino que atraviesa transversalmente la trayectoria de sus actores. En ese momento la dinámica del colectivo se reconfigura y adquiere muchas de las características que posee hasta la actualidad. Este significativo punto de inflexión en el desenvolvimiento del polo marca el fin de un ciclo y el inicio de otro con características notoriamente diferentes⁷.

Queremos proponer, como hipótesis de trabajo, que al ubicar un punto de inflexión en la historización del desarrollo intelectual del polo argentino es viable identificar dos

⁶ El autor nos brinda en su análisis una clave interpretativa muy interesante al afirmar que la crítica y la contribución mutua puede enriquecer a ambas. Esta posibilidad de enriquecimiento mutuo es lo que buscaremos explorar en la tercera parte.

⁷ La definición de periodicidades colectivas del polo argentino no puede considerarse un problema resuelto. A través de una labor historiográfica que nos permita identificar cuáles son los hitos/eventos/acontecimientos que constituyen históricamente a la FL, es posible realizar una operación de periodificación que nos permita establecer una serie concatenada de ciclos en el fluir de la temporalidad. Somos conscientes que toda propuesta clasificatoria tiene el peligro de establecer fronteras que, en su búsqueda de enmarcar, concluyan por encorsetar los pensamientos complejos al punto de llegar a traicionar sus intenciones más íntimas. No obstante, la delimitación de fronteras que puedan dar cuenta de los distintos pensamientos, estableciendo una conexión entre sus distintas periodicidades (que nunca son la suma de períodos estancos e incongruentes sino interrelacionadas de múltiples formas) adquiere un valor decisivo al convertirse en un instrumento privilegiado en la formación de un nuevo modo de ver la historia de la FL.

períodos distintos en el despliegue de su producción textual. La demarcación de dos períodos nos permite tematizar un “cambio de etapa” en el itinerario intelectual de sus integrantes que llevará a la mayoría de ellos a reinterpretar los propios marcos categoriales elaborados hasta entonces, en la búsqueda de respuestas a la coyuntura desfavorable vivida (la derrota traumática de los proyectos de liberación en Argentina). En ese contexto ensayarán la profundización reflexiva de ciertas líneas de las FL consideradas de mayor pertinencia para la nueva etapa que se abre y el abandono de otras líneas consideraras ahora erróneas o insatisfactorias.

De este modo al estudiarse la producción textual de los autores en el paso de un periodo a otro pueden identificarse desplazamientos gramaticales que brindan las pautas del deslizamiento de los campos de interés específicos. Es curioso, en ese sentido, la disparidad de balances entre los integrantes del colectivo argentino respecto al ciclo que culmina en el período 75-76 y las tareas investigativas que cada uno considera que se desprenden del balance del ciclo que se cierra y del que se abre en el período que comienza.

El “primer ciclo” del polo (1971-1975) se inicia con la conformación paulatina del colectivo hacia el año 1969 en algunos hitos como el encuentro de Dussel y Scannone en la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Teología de San Miguel, pero se cristaliza de manera definitiva en el triple acontecimiento del año 1971. Los encuentros en Calamuchita (1971/1975), la organización de las Jornadas Académicas de San Miguel (1970/1975), la intervención en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971), el Congreso de Salta (1974), las distintas publicaciones colectivas constituyen lo fundamental de su desenvolvimiento histórico y constituyen al polo argentino como el epicentro de los debates liberacionistas en Latinoamérica a comienzos de la década de los ‘70. El ciclo se cierra en el “largo 1975”⁸ (desde finales de 1974 hasta principios de 1976) cuando ya se evidenciaba una mayor distancia entre las distintas posiciones que habitaban en su interior, así como también un reagrupamiento entre cada uno de sus integrantes. No pareciera ser casualidad que el primer período coincida -aproximadamente- con el ciclo abierto por el Cordobazo en 1969 y clausurado dramáticamente por la represión

⁸ La idea de un “largo 1975” fue sugerida por Luciano Maddonni en un correo electrónico. En un primer momento pensábamos colocar el fin del primer ciclo en 1976 para hacerlo coincidir con el inicio de la dictadura militar (momento de un cambio de etapa en el país). Maddonni nos indicó la conveniencia de distinguir analíticamente entre el proceso histórico-político y el desarrollo interno del polo. En esta distinción el fin de ciclo abarca desde mediados de 1974 hasta mediados de 1976, período que se aproxima más, desde lo textual, al itinerario recorrido por la FL.

estatal desatada en la última dictadura militar de 1976. Las esperanzas de liberación nacional que impregna al núcleo de filósofos liberacionistas en sus comienzos concluyen en una derrota profunda de los proyectos políticos liberadores, tanto los proyectos guerrilleros (peronistas y marxistas) como las distintas vertientes del movimiento popular, nacional y revolucionario se encuentran diezmados para comienzos del año 1976; año de un corte profundo en la realidad del país.

El final de una etapa histórica de Argentina encontrará al elenco liberacionista envuelto en discrepancias políticas y filosóficas. Como advertimos anteriormente, los y las integrantes del polo adscribían a posiciones políticas muy variadas. Entre aquellos más cercanos al ala derecha del peronismo y quienes se orientaban hacia el marxismo se suscitará una serie de discrepancias que irán acrecentándose con el correr de los años. En consonancia con las divergencias políticas también las diferencias filosóficas internas se ahondan. Influye en este fenómeno los distintos balances realizados de la experiencia que el propio colectivo iba desplegando y las tareas que se consideran necesarias de realizarse. Finalmente, la represión desatada al interior de las universidades con la “Misión Ivannisevich” profundizada luego con el golpe de Estado, obligará a muchos integrantes del polo a partir rumbo al exilio. Con los exilios externos e internos se cierra, entre amenazas y destierros, el primer ciclo del colectivo argentino de las FL. Debido a la dispersión de los actores causada por la represión el colectivo dejará de funcionar como tal, la distancia geográfica dispersará a sus integrantes quienes no volverán a encontrarse en instancias institucionales de debate en Argentina hasta el año 2003.

El “segundo ciclo” del polo argentino (1975-1990 apróx.) se inicia con la expansión latinoamericana de la FL, iniciada con el Congreso de Morelia en 1975. Ahora el eje de gravedad se correrá hacia México (hasta la actualidad) y Colombia (1976-1982) con el surgimiento del “Grupo Bogotá” y los Congresos organizados en la Universidad de Santo Tomás. Los protagonistas del polo argentino continuarán su labor en distintos países, tales como México, Ecuador y Venezuela y asimismo en Argentina. Si la complejidad del estudio del primer período se relaciona con la “explosión creativa” que caracteriza su producción filosófica; en el segundo ciclo la urgencia de responder creativamente a un contexto acuciante cede el paso a reflexiones más pausadas, de largo aliento. El cambio del enfoque metodológico expresado por la metáfora de la “vía corta” a la “vía larga” expresará -al menos en los casos que vamos a estudiar- este cambio de perspectiva. En este periodo la dispersión de los actores y sus distintas derivas intelectuales constituyen una especie de laberinto difícil de transitar.

En este contexto la diversidad inicial del grupo se ahonda, delimitando distintos caminos, estableciendo nuevamente subgrupos a partir de determinados balances y posiciones respecto al ciclo que se cierra y al que comienza. Es dificultoso determinar una fecha de cierre de este segundo ciclo, la distinción de las etapas dependerá más bien del desarrollo personal de cada autor. Quizás por este motivo la mayoría de los trabajos realizados sobre el periodo parecieran orientarse al estudio específico de autores concretos, llegando inclusive a proponer periodizaciones individuales sin contar ya con el sello de lo grupal⁹.

El objeto de estudio de nuestra investigación intentará ubicarse centralmente en el paso del primer al segundo ciclo del polo argentino y buscará realizar una indagación incisiva de tres de sus principales representantes: Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch enfatizando la readecuación categorial que se efectúa en sus escritos. La hipótesis estructural que nos guiará afirma que en este periodo de transición ubicado en el largo año '75 se genera un “distanciamiento” entre Dussel y Scannone y un “acercamiento” de este último con Kusch. En el reacomodamiento interno, se sospecha, se indica soslayadamente los términos de una “polémica” no del todo explícita en los textos de estos autores, pero si subyacente a ciertos desplazamientos gramaticales que signan el “giro filosófico” de quienes supieron ser el núcleo más dinámico de las FL en su primera época.

En el largo año '75, tras sufrir un atentado contra su vida Enrique Dussel deberá exiliarse del país radicándose de manera definitiva en México. El exilio representará en su trayectoria un verdadero “recomienzo”. En su primer período mexicano (1976-1990) su pensamiento establecerá un “giro hacia Marx” buscando superar las ambigüedades filosóficas y políticas del populismo filosófico y político argentino, para lo cual considerará fundamental la clarificación de los conceptos pueblo y nación. Con tal objetivo en la mira buscará establecer una “económica de la liberación”. A partir de este momento se distanciará decididamente de la mayoría de los denominados populistas para realizar su crítica.

Por el contrario, en ese año Scannone se propondrá ir más allá de las FL al advertir el riesgo de diluir lo positivo de América Latina bajo la crítica ontológica de la dialéctica dependencia-liberación que, considerará en esta nueva etapa, corría el riesgo de no ver

⁹ Nuestra investigación se inscribirá en la misma dirección con la particularidad de pretender abarcar no uno sino tres autores.

más que las formas de dependencia, perdiendo de vista al propio sujeto de la liberación. A partir de aquí se propondrá no solo atender a la irrupción del otro en su rostro sino también a sus anticipaciones simbólicas, considerando el arraigo cultural del cuestionamiento ético-histórico para rastrear la positividad latinoamericana en la cultura y la historia de los pueblos, concretizando y enraizando aún más la filosofía (Maddonni, 2021), lo que llamará su “inculturación”. En este camino el filósofo de San Miguel coincidirá con algunos de los protagonistas del polo que lograron quedar en el país, entre ellos Kusch, quien desde los años ‘60 planteaba la búsqueda de un filosofar latinoamericano original tomando como punto de partida el pensamiento indígena y popular. La confluencia de los autores en el inicio de un nuevo período liberacionista, se pretende demostrar, es una reagrupación colectiva propia de esta segunda etapa que comienza en 1975 y culmina, parcialmente, hacia 1990¹⁰, quizás la única que integra a varios de los protagonistas del primer ciclo a la cual vamos a denominar siguiendo a Fresia (2018) “Filosofía del Pueblo”. De manera conjunta Scannone y Kusch (junto a Carlos Cullen) pensarán una filosofía a partir de la sabiduría popular y de sus símbolos, articulando una reflexión que incluso llegará a ser compartida en un proyecto de investigación con el apoyo de la Fundación Thyssen de Alemania.

En un contrapunto por demás interesante, Dussel pretenderá clarificar las ambigüedades del sector liberacionista más cercano al peronismo adentrándose en el marxismo; mientras Scannone querrá, agrupándose junto al “sector tercerista” (peronista) de la FL, justificar filosóficamente las ambigüedades de este movimiento político. Para lo cual propondrá dar un nuevo “paso hacia atrás” (Scannone, 1990a) al descubrir un ámbito más originario que este. Es factible buscar una explicación al desplazamiento gramatical de los autores identificando las diferencias entre los dos períodos del colectivo a través de los diferentes balances realizados sobre el primer periodo y las perspectivas abiertas hacia el segundo.

El desplazamiento gramatical (hacia la económica de la liberación y la sabiduría popular) conlleva la necesidad de redefinir el sentido de lo popular en América Latina, en tanto *alteridad interpelante*. La redefinición que opera en la categoría *pueblo* de ambos es un elemento medular para la comprensión del cambio de etapa vivido. Esta redefinición representa un balance del primer periodo del proyecto liberacionista del polo (1971-1976)

¹⁰ Decimos “parcialmente” porque este recorte temporal establecido no puede ser trasladado mecánicamente al polo en su conjunto ya que solo atiende a los autores analizados.

y una readecuación de la arquitectónica filosófica de ambos autores que, a partir de este momento, establecerán diversos “giros” en sus filosofías.

Indagar la fecundidad de lo que nos atrevemos a definir como una “polémica” escasamente revisitada entre tres de los integrantes más emblemáticos del polo argentino de las filosofías de la liberación será entonces el objetivo de la investigación cuya problemática central estará constituida por la caracterización de lo popular -concebida primordialmente como alteridad- en el marco del “giro hacia Marx” de Dussel y el “giro hacia la sabiduría popular” de Scannone en donde se encuentra con Kusch. Para visualizar la polémica oculta -ya que ninguno de los dos ha explicitado las diferencias que los distanciaron a finales de los ‘70 y que los lleva a realizar los respectivos giros- y contribuir al desocultamiento de la tradición olvidada, en un primer momento se intentará mostrar el uso compartido entre Scannone y Dussel de categorías y metodologías en el período que va de 1971 a 1975 (primer ciclo) donde ambos se ubican como el núcleo más dinámico del colectivo. En un segundo momento indagaremos los desplazamientos categoriales que comienzan a mostrarse en los textos de finales de la década del 70 y que representarán el alejamiento de una búsqueda común y la profundización de dos líneas al interior de las FL cuya relación aún no ha sido sistemáticamente elaborada.

Para lograr definir las distintas agrupaciones existentes al interior del polo, nos proponemos rescatar el concepto de tradición en un segundo sentido, además de reparar en las distintas *tradiciones selectivas* existentes, por lo cual utilizaremos nuestra definición de *tradición reflexiva* elaborada en un artículo (Lago, 2020). Con la definición de *tradición reflexiva* nos proponemos contribuir a la recuperación de tradiciones poco tenidas en cuenta, o incluso de áreas descartadas de las FL. Sabiendo que tal reparación atenta, de algún modo, contra las tradiciones selectivas ya constituidas.

La noción de *tradición reflexiva*¹¹ propone pensar una serie de continuidades categoriales y metódicas entre distintos autores, donde cada uno de ellos selecciona, acentuada y reinterpreta ciertos significados elaborados por otro autor (también puede pasar que ciertas áreas de significación sean descartadas) generando un fenómeno de

¹¹ La idea de denominar *tradición reflexiva* a los agrupamientos existentes al interior de la FL nos fue sugerida por Luciano Maddonni en un correo electrónico. La elaboración de este concepto es, entonces, colectiva. Agradecemos a Maddonni todas sus observaciones y aportes que han sido realmente fundamentales para nuestra investigación. Vale aclarar sin embargo que aquí le damos al concepto en cuestión un sentido propio. Nos hacemos cargo de las limitaciones que pudiera tener. Optamos por correr el riesgo de la renovación conceptual porque consideramos una tarea urgente y necesaria innovar en las denominaciones que se utilizan para nombrar tales fenómenos con el fin de generar definiciones más próximas a la realidad histórica del colectivo.

transmisión de categorías y metodologías entre los autores que crea puntos de conexión entre los textos, los cuales se proponen, explícitamente en algunos casos, continuar las reflexiones textuales de otros autores que los preceden. La reiteración de este fenómeno concluye por configurar tradiciones reflexivas al interior del polo que generan una complejidad propia de cada subgrupo que no necesariamente permanecen en el tiempo, sino que pueden sufrir variaciones. Un ejemplo de ello es el caso de Scannone quien conformaba una tradición reflexiva con Dussel en los inicios del polo, generalmente llamado sector analéctico. Estos autores efectivamente comparten en el primer período liberacionista un conjunto de categorías y metodologías, vinculadas principalmente a una trinidad de afluencias compartidas: el marco categorial de Levinas en su obra *Totalidad e Infinito*, el método analógico de Tomás de Aquino y un peculiar anclaje de la filosofía situada desde la problemática de la dependencia y la liberación latinoamericana. El uso compartido de estas categorías y metodologías los ubica como una tradición al inicio del proceso. No obstante, luego del giro hacia la sabiduría popular, Scannone se acercará definitivamente a Kusch y Cullen reestructurando las *tradiciones reflexivas* establecidas.

A su vez, estas continuidades categoriales y metódicas entre los autores expresan puntos de acuerdo estratégicos en sus filosofías que redundan en lo que podría denominarse *marcos de alianza* al interior de las FL. Estos marcos expresarían, en un nivel más genérico, la constitución de alianzas políticas dentro del colectivo. La alianza entre Dussel y Scannone en el primer período liberacionista es un factor clave en la historia del *polo argentino* y su distanciamiento se constituye en una instancia crucial para repensar, a contrapelo, la deriva histórica del colectivo.

SEGUNDA PARTE

En esta segunda parte se abordará por separado el itinerario de Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone y Rodolfo Kusch, en este orden cronológico. En primer lugar, se presentará en cada uno de los autores una breve introducción a su vida y obra, al proceso formativo que realizaron, así como al estado de situación de los estudios sobre su pensamiento. En un segundo momento se comentará el recorrido filosófico previo a la conformación de la Filosofía de la Liberación en donde se forjan las primeras armas intelectuales desde las cuales incorporarán su voz al colectivo de la liberación. Por último, veremos el modo en que los autores asumen el desafío liberacionista en su pensamiento, expresado en la forma que adquiere la “explosión liberacionista” en su voz y que configura la “estrategia filosófica” de cada uno de ellos.

EL ITINERARIO REFLEXIVO DE ENRIQUE DUSSEL (1957-1975)

Introducción

El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel Ambrosini (1934) posee una considerable trayectoria previa a los acontecimientos del año '71 que le permitirá posicionarse, desde el inicio del colectivo, como una figura central¹². Su obra, iniciada a mediados de los años '60 y continuada de manera ininterrumpida hasta la fecha, es la de mayor extensión textual y temporal que vamos a estudiar. La extensión cuantitativa de sus escritos; la amplitud programática de miras que remonta sus estudios a varios miles de años atrás en el intento de explicar fenómenos recientes; y el entrecruzamiento de perspectivas diversas, en donde el discurso filosófico se entreteje con dinámicas historiográficas de largo aliento y profundas búsquedas teológicas, conforman un todo inescindible en su proyección, dando forma a una obra vasta, compleja y llena de matices.

El pensamiento de Dussel suele dividirse en etapas (Beorlegui, 2010; García Ruiz, 2003), incluso el propio autor propone diversas clasificaciones de su producción textual (Dussel, 1983, 1993). Si bien hay diferencias en las nominaciones, así como también en las fechas exactas de inicio y término de cada etapa, en general, tanto el autor como los comentaristas coinciden en proponer una etapa previa a la Filosofía de la Liberación,

¹² Para ese entonces ya era un referente nacional de la nueva intelectualidad cristiana (en la cual se ubican muchos de los miembros de la FL). Referencia que, entre otras cosas, motivó a los filósofos santafesinos a impulsar una reunión con él en Calamuchita, Provincia de Córdoba.

designada “simbólica latinoamericana” que abarca aproximadamente desde 1963/1964 hasta 1969/1971 donde Ricoeur brindaría las pautas metodológicas fundamentales; una segunda etapa denominada generalmente “Filosofía de la liberación” (1970-1975aprox.) en la cual aparece la filosofía de la liberación y el lugar metodológico de Ricoeur es sustituido por Levinas; una tercera etapa de apertura hacia Marx usualmente llamada “Económica de la Liberación” (1976-1990aprox.); y una cuarta etapa de diálogo con la racionalidad comunicativa de Habermas y Apel (1990-1998). Desconocemos propuestas clasificatorias del último período de su obra.

En nuestra lectura hemos tenido la ocasión de observar cuan problemático resulta definir con exactitud los contornos de una periodización histórica de su pensamiento. En particular, se presenta como una empresa difícil tematizar el sentido y la función del “paso” de una etapa de su pensamiento a la siguiente. Lo cual torna un trabajo arduo alcanzar una conceptualización satisfactoria en la explicación de dichas transiciones. Sobre este tema existe una interesante controversia, plasmada en el libro de García Ruiz (2003). El autor afirma que en el pensamiento de Dussel no hay una evolución homogénea “en el sentido de que lo escrito por él hace treinta años tuviera incorporados los elementos de su filosofía de la liberación” (García Ruiz, 2003, pág. 19) sino rupturas a nivel del fundamento mismo del proyecto filosófico que generan un desplazamiento de su aparato conceptual, el cual busca resituarse sobre un nuevo terreno. En el prólogo de libro, el propio Dussel tensiona esta lectura pues considera los desplazamientos de su pensamiento como una “continuidad” con “novedades” o “‘rupturas’ filosóficas desde la ‘continuidad’ de un proyecto existencial”¹³.

La tensión entre ambas interpretaciones es: ¿continuidad o ruptura? ¿desde qué clave interpretativa abordar la obra? La respuesta la encontramos en la investigación -aún en curso- de González (González & Maddonni, 2020) el aporte más significativo en torno a los orígenes del pensamiento de Dussel que se está realizando en la actualidad. El destacado comentarista propone la metáfora de una “explosión” para indicar el suceso de desplazamiento gramatical y conceptual que opera en el pensamiento dusseliano. La explosión produciría una torsión donde todo el pensar previo se inscriben en un horizonte nuevo. De este modo intenta sortear el esquema continuidad/ruptura para indagar en los giros efectivos, en las apuestas ensayadas y en la resignificación de sus propuestas.

¹³ Menciona asimismo un aspecto relevante para nuestro trabajo al indicar que “preguntarse por las ‘rupturas’ en un discurso filosófico supone igualmente referirse a la vida del actor (el filósofo) y sus motivaciones históricas” (García Ruiz, 2003, pág.10).

Hemos identificado la tensión continuidad/ruptura como un elemento fundamental para comprender la deriva histórica del pensamiento de Dussel. El énfasis quizás se deba a que en el período estudiado nos enfrentamos a los dos momentos de transición más claros en su trayectoria, muy cercanos temporalmente: 1971 y 1975. Las investigaciones de González sobre el año '71 nos permite partir de ciertas premisas muy bien elaboradas para buscar profundizar en el análisis del año '75. Buscaremos atender a los acontecimientos textuales que marcan los desplazamientos conceptuales de la profundidad de un pensamiento siempre dispuesto a reinventarse (factor que no lo desmerece, sino que le otorga una riqueza extraordinaria) desde la clave de la “explosión”.

En nuestra investigación abordaremos las tres primeras etapas del pensamiento del autor: “Simbólica de la liberación” (1964-1970), “Filosofía de la liberación” (1971-1975) y “Económica de la liberación” (1975-1990). Respecto a la primera etapa nombrada, consideramos pertinente proponer, metodológicamente, una distinción en dos momentos del itinerario de Dussel previo a la conformación de la FL: un período de formación (1957-1964) de estudio y de viajes que constituirán su peculiar talante intelectual, el “corazón” de su pensamiento¹⁴; y un primer ciclo intelectual (1964-1971) usualmente denominado “simbólica latinoamericana” donde, si bien se continúa en un proceso de formación, comienza su producción textual: el primer intento de formular filosóficamente el talante construido con anterioridad.

Para presentar la segunda etapa intelectual de Dussel: “Filosofía de la Liberación” (1971-1975) realizaremos un recorrido por el trabajo efectivo de los tres artículos que consideramos más emblemáticos de este período: *Metafísica del sujeto y liberación*, *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana* y *El método analéctico*. El primero de ellos fue presentado por el autor en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía y cuenta con el prestigio de ser considerado el texto inaugural de la Filosofía de la Liberación, posteriormente fue incluido en la primera parte del libro “América Latina, dependencia y liberación” (1973) y el Tomo I de “Para una ética de la liberación latinoamericana” (1973). El segundo artículo es una comunicación presentada en las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, luego publicadas en la revista *Stromata*. Finalmente traeremos a cuenta la ponencia presentada en el VII Congreso Interamericano

¹⁴ Si bien esta condición de “anterioridad” no puede ser demostrada en los textos sino solo en los registros autobiográficos posteriores, la operación de desdoblamiento resulta sugerente en términos analíticos, al permitir un desglosamiento más pormenorizado del pensamiento dusseliano, para exponer con mayor claridad los lineamientos esenciales de este período. Haremos, pues, la distinción centralmente con fines didácticos.

de Filosofía en 1972, denominada “Método para una filosofía de la liberación”, publicado también en *América Latina, dependencia y liberación*, en la publicación colectiva *Hacia una filosofía de la liberación*, e incluida como capítulo en el libro *Método de la liberación latinoamericana* (1973) con el título “Superación de la ontología dialéctica”. La centralidad otorgada a tales textos no excluye la mención más amplia de los libros elaborados por Dussel en este período que fueron, en su totalidad, revisados por nosotros.

En la tercera etapa intelectual (1975-1990) centraremos la atención en el “giro hacia Marx” que opera en su pensamiento, lo que calificamos como una nueva “torsión” o “explosión”. Nos detendremos en el análisis de la “trilogía sobre Marx” (Dussel, 1985, 1988, 1990) redactada en este período, por considerarla su aporte fundamental. También haremos alusión a algunos textos autobiográficos que nos servirán para ubicar el modo como el autor comprende las mutaciones de su propio itinerario y la compleja deriva que opera en el colectivo liberacionista en esta etapa de su desarrollo. Intentaremos mostrar a través de los textos la forma que adquiere la resignificación de su estrategia liberacionista a partir de ubicar a Marx como su principal interlocutor para abordar el objetivo principal de este período: la clarificación de cuestiones nodales del ciclo anterior que, ahora comprende, no habían sido del todo explicitadas.

Primera etapa intelectual: Simbólica latinoamericana (1957-1971)

Luego de recibirse de Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Argentina (1957) Dussel iniciará un periplo de viajes que lo llevarán por distintos lugares del mundo durante diez años, experiencia a la cual atribuye un valor decisivo en su formación intelectual y vital. El itinerario comenzará en España, país donde realizará su Doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Luego de defender una Tesis sobre “El Bien Común” (desde los presocráticos a Kelsen) en 1959 se trasladará de España a Israel, permaneciendo allí hasta 1961. De regreso en Europa en 1961 comenzó sus estudios en Francia, extendiendo su estancia en el país galo hasta 1967. Fruto de sus esfuerzos serán la Licenciatura en Ciencias de la Religión (Inst. Católico, París, 1965) y el Doctorado en Historia (La Sorbona, París, 1967) cuya Tesis versaba sobre los orígenes del episcopado latinoamericano y su defensa de los pueblos originarios.

En estos años de formación construirá una especie de “intuición intelectual originaria”, un núcleo conceptual primero que vertebrará sus distintos programas

filosóficos¹⁵. La diversidad de metodologías ensayadas a lo largo de su vida parecieran ser distintas formas de acceder a este núcleo primordial que comienza a forjarse en Argentina y alcanza solidez en sus años de viaje y formación europea. La militancia cristiana en Argentina, la experiencia de vida en Israel, los estudios teológicos en Francia, lo convencerán tempranamente de la importancia de la concepción semita de la existencia. A su vez, la experiencia europea lo pondrá frente a una situación que bien podríamos definir de “otredad latinoamericana”, vale decir, encontrarse como un “otro” en Europa le mostrará la necesidad de meditar en torno a América Latina, encontrar para ella un lugar en la historia universal. Ambos lineamientos guiarán sus caminos filosóficos constituyéndose en los grandes pilares vertebradores de su propuesta, aquellos que conforman el núcleo conceptual central de su pensamiento que se hará presente desde sus primeras obras hasta la actualidad.

Con la conformación de este núcleo intelectual, entre 1963 y 1964, en el trascurso de su proceso formativo, comenzará la redacción de sus primeros escritos, inaugurando así su primera etapa intelectual (1964-1971)¹⁶. La misma se caracterizará por una búsqueda incesante del joven filósofo por encontrar las categorías y metodologías más adecuadas para interpretar los lineamientos identificados como esenciales en el período formativo inmediatamente anterior (concepción semita de la existencia, lugar de América Latina en la historia). Este momento iniciático en la vida intelectual se presenta como una serie de tentativas, de idas y vueltas, de adopción creativa y dimisión de diversos enfoques metodológicos, marcos categoriales e interlocuciones intelectuales. Motivo por el cual en realidad se suceden varios programas filosóficos en los cuales va operando el abandono de ciertas líneas y la recuperación de otras. En el lapso de este proceso, Dussel ensayará diversos horizontes interpretativos en los cuales sobresalen la influencia de principal de Ricoeur y de Heidegger pero también del último Husserl, Dilthey y Tresmontand.

El objetivo central de este período -aunque no el único- es la construcción de una hermenéutica capaz de explicitar el contenido del “núcleo mítico-ontológico” latinoamericano. Para la consecución de tal objetivo se impondrá la necesidad de adentrarse en la trama simbólica de los diversos grupos culturales (indoeuropeos, semitas,

¹⁵ Con esta afirmación estamos, de algún modo, dando la derecha a Dussel cuando, en la polémica con García Ruiz, afirma que hay un hilo vertebrador de su trayectoria.

¹⁶ En 1964 realizará junto a otros estudiantes latinoamericanos en Europa las “Semanas Latinoamericanas” primer evento que marcará un hito en su itinerario intelectual. En dichas jornadas actuará como disertante junto a Paul Ricoeur. Su ponencia sobre la historia de la Iglesia en América Latina, publicada en la revista *Esprit*, obtendrá repercusión internacional, otorgándole su primer reconocimiento mundial.

cristiandad) en aras de comprender cuál es el fondo de valores que llega a América con la invasión de 1492¹⁷.

La “intuición originaria” forjada en la etapa anterior acerca de encontrarle un lugar a América Latina se traducirá ahora en la necesidad de la búsqueda del ser latinoamericano ante la aseveración de su olvido en clara interlocución heideggeriana. Mientras que la recuperación del fondo de valores del núcleo ético-mítico (Ricoeur) de la concepción semita del ser será ubicada como el lugar desde donde es posible la superación de la crisis de la modernidad (nótese que en ambas cuestiones el trasfondo es claramente heideggeriano: olvido del ser, llamado a la superación de la modernidad). Ambas convicciones se articularán en la aseveración de la existencia de un lazo de continuidad entre la experiencia semita del ser y las concepciones prefilosóficas y precientíficas del “mundo de la vida” (la *Lebenswelt* de Husserl) latinoamericano.

Como señala González, el paso más decisivo de su propuesta es la postulación de “la existencia de dos grupos humanos que fueron capaces de gestar núcleos mítico-ontológicos de tal personalidad, vitalidad y potencia como para configurar toda la historia posterior, incluida la actual en general y la latinoamericana en particular. Se trata de los pueblos *indoeuropeos* y de los pueblos *semitas*” (González, 2017, pág. 120). Ambos núcleos presentan fondos de valores opuestos entre sí, el núcleo mítico-ontológico indoeuropeo postula un dualismo antropológico y ético, un monismo metafísico y una concepción del tiempo ahistórica de eterno retorno sin novedad posible; el núcleo mítico-ontológico semita detenta una antropología unitaria que focaliza su ética en la voluntad humana como causa del mal al establecer la distinción metafísica entre Creador y Creaturas. La Creación habilita la historicidad del tiempo, la novedad histórica y la libertad humana. Estas dos raíces profundas y opuestas conforman el núcleo fundamental que llega a América con la invasión.

La atención principal del caso radica en el choque de racionalidades que conforma la cultura occidental, en tanto momento originario de nuestra propia cultura. La complejidad se encuentra en el modo como acontece el encuentro entre ambas, proceso al que Dussel denomina “helenización del cristianismo”. El mismo se caracteriza por la creación de un tercer núcleo diferente a los dos que lo conforman: la cristiandad de la cual

¹⁷ Frutos de este esfuerzo será la trilogía *El humanismo helénico* (1975b), *El humanismo semita* (1969) y *El dualismo en la antropología de la cristiandad* (1974b); también las *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (Dussel, 1966) puede ubicarse en la prosecución de esta veta de investigación.

es deudora la cultura occidental. En este proceso de hibridación cultural, el enfrentamiento que genera la fusión de horizontes no se da a nivel filosófico sino a nivel de comprensión del ser. Son dos “estructuras intencionales” las que colisionan. Lo curioso del caso es que el triunfo aparente del helenismo sobre el núcleo semita deja incólume el fundamento metafísico (García Ruiz, 2003, pág. 65) generando una situación paradójica: pese a las apariencias de helenización, en el fondo el proceso está vertebrado por el núcleo semita. Por lo cual, para comprender el sentido del ser occidental, es necesario distinguir entre lo aparential (aparato cultural, lingüístico, etc.) de raíz indoeuropea y las estructuras metafísicas profundas semitas (García Ruiz, 2003, pág. 62).

Ante este diagnóstico, siguiendo de cerca la propuesta de Heidegger, Dussel se propondrá des-ocultar el olvido semita en la tradición filosófica occidental como elemento fundamental para comprender el mundo de la vida latinoamericano y su olvido de la historia universal. Pero la lectura de América Latina desde el horizonte heideggeriano de un preguntar reiterativo sobre el ser que des-oculte su olvido prontamente mostrará sus limitaciones, al no lograr develar el carácter colonial y dependiente del continente. También el horizonte de Ricoeur entrará en crisis al advertir que el análisis simbólico desplegado en el estudio de los mitos, ritos, arte y religión con que cada grupo humano plasma su visión del mundo se muestra incapaz de dar cuenta cabal del choque de racionalidades que acontece en la cristiandad. En una mirada retroactiva, el propio Dussel comentará los motivos del abandono de su primer proyecto:

“Era justamente este "choque" entre los "mundos" europeo y amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre dos "mundos"; la dominación del uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindio por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas).” (Dussel, 1993, pág. 140).

En esta cita retroactiva se puede ver como el Dussel de lo '80 reconstruye las derivas de su propio itinerario. En su versión explícita como la cuestión de la dominación es lo que pone en cuestión el programa filosófico anterior a 1971. Debido a la detección de límites estructurales (incapacidad de la hermenéutica simbólica de dar cuenta del enfrentamiento asimétrico de dos culturas) el proyecto de elaboración de una simbólica latinoamericana quedará inconcluso. En las etapas posteriores este campo de estudio se sostendrá pero desde un lugar subordinado. En su inconclusión Dussel no llegará a

tematizar el choque de racionalidades que se produce con la invasión de América. Queda abierta la interrogación acerca del modo en que hubiera intentado articular los dos núcleos de su pensar: el semita y el originario de América.

Segunda etapa intelectual: Filosofía de la liberación (1971-1975)

Dussel ha participado en todas las instancias fundacionales del colectivo filosófico liberacionista argentino con dos rasgos sobresalientes: el rol de figura visible hacia afuera y referente intelectual para sus pares; y el rol de “dirección política” del proceso a nivel de coordinación grupal, organización de eventos, proposición de líneas de trabajo, atracción de nuevos integrantes al *polo* y de público en general hacia las nuevas propuestas¹⁸. Por estos motivos el mendocino se presenta como referente principal, miembro fundador y núcleo dirigente de la nueva filosofía naciente.

En su doble rol de referente intelectual y dirigente juega un papel determinante el vínculo que establece con Scannone a partir de 1969, el cual mostrará su fecundidad en la gran capacidad de generación de “eventos” que el núcleo Scannone-Dussel tiene la habilidad de gestar (actuar como dinamizadores de las reuniones en Calamuchita y la organización de las Jornadas Académicas de San Miguel son dos de los resultados más caros de su labor conjunta) y de la novedosa emergencia de categorías y metodologías de análisis elaboradas de manera compartida a partir de un simultáneo interés en corrientes filosóficas afines¹⁹.

Siguiendo la metáfora de la “explosión” podemos afirmar que hacia el año 1971 acontece una torsión en su pensamiento, en la cual todas las búsquedas previas del mendocino se inscriben en un horizonte nuevo: el horizonte liberación. En este nuevo horizonte el encubrimiento del ser modulado en clave heideggeriana virará hacia la opresión ontológica. El lugar de América Latina comenzará a ser pensado a través de la constelación dependencia/liberación/Latinoamérica que atraerá hacia sí todas las

¹⁸ Para ejemplificar tal situación cabe recordar que el primer encuentro en Calamuchita reúne básicamente a sus redes intelectuales, que su ponencia en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía fue reconocida por los organizadores como representativa de un espacio nuevo de la filosofía argentina (la única ponencia de los integrantes del polo en ser incorporada a las actas), que participa como expositor tanto en las Primeras como en las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel resultando un claro exponente hacia afuera de las nuevas ideas.

¹⁹ Entre las cuales sobresalen la recepción de Levinas, la renovación del tomismo, la importancia otorgada a la tradición judeo-cristiana al interior de la historia de la filosofía, la crítica a la dialéctica hegeliana (y con ella a la marxista) todo resituado desde un particular anclaje cristiano-latinoamericano. En el último apartado de esta unidad tendremos la ocasión de profundizar en la alianza intelectual construida entre ambos.

problemáticas previas generando un cambio de dirección del paradigma filosófico desplegado.

Lo fundamental de su estrategia liberacionista en esta etapa consistirá en equipar Totalidad y Ontología, contraponiéndolo a la equiparación entre Alteridad y Metafísica. En la trama conflictiva Totalidad/Alteridad dibujará el itinerario de la historia de la filosofía. Con estos nuevos parámetros resituará aspectos elaborados previamente, principalmente la distinción entre indoeuropeos y semitas, y avizorará en la escucha de lo popular definido desde la óptica de la alteridad un momento de apertura que permita romper con la cerrazón de la Ontología: la vía de una posible liberación latinoamericana.

En el primer párrafo del primer artículo liberacionista de Dussel, titulado *Metafísica del sujeto y liberación*, aparece sintetizada, en dimensión histórica, la torsión hacia el nuevo ámbito de la dependencia y la liberación latinoamericana. Dussel comenzará esta nueva etapa trayendo a colación una experiencia milenaria para ubicar el inicio de un proceso aún en curso. El carácter disruptivo de su propuesta, la denuncia de un estado prolongado de injusticia, la sensación de urgencia que se “respira” en el texto y que parece indicar una situación contextual apremiante aparecen desde la primera página:

“Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Cominbol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar ontológicamente” (Dussel, 1971a, pág. 244)

En el inicio de su nuevo programa Dussel ubica la situación de *dominación ontológica* como tema central, como aquello que la nueva filosofía debe pensar; y nos brinda una primera pauta metodológica de acceso al problema: se trata de pensar el reverso oprimido de un proceso cuyo anverso más visible aparece como polo dominante. Poco tiempo más tarde, correrá el origen de este proceso ontológico de las Cruzadas a la Conquista de América pero la situación es la misma. Se trata de entender las consecuencias ontológicas de una experiencia existencial que la funda, antecediendo su expresión metafísica en la moderna filosofía: la experiencia de conquista y colonización europea que inaugura una nueva experiencia del ser que ha logrado sostenerse en el tiempo por medio de la opresión de aquello que la excede, su reverso. Esta experiencia

de larga data de dominación del *ser* es la fuente de nuestra dependencia ontológica actual. Por lo que el primer paso que debe dar la nueva filosofía es develar en que consiste exactamente la experiencia ontológica/existencial iniciada en las Cruzadas y luego traducida por Descartes al ámbito filosófico.

La experiencia fáctica que da origen al hombre europeo moderno -a la cual Dussel la llamará más tarde “ego conquiro” (Dussel, 1977) - se caracteriza por ser una voluntad dominadora y totalizadora que se expresará a lo largo del tiempo en las diversas conquistas y colonizaciones emprendidas por Europa en el resto del mundo. Será la experiencia de conquista de otros pueblos la que forjará una ontología de la dominación europea en cuya expresión filosófica, la moderna *metafísica del sujeto*, la *subjetividad* desplaza la centralidad ocupada por la *sustancia* en la experiencia metafísica anterior (clásica y medieval), reduciendo al humano a ser un “sujeto que piensa” y ascendiendo al “yo” a un lugar tan central que terminará por desplazar cualquier esbozo de trascendencia, misterio o novedad; el mundo será reducido a mero objeto antagónico de la subjetividad. A partir del ego cogito de Descartes la metafísica del sujeto iniciará una línea histórica de evolución ascendente que tiene un hito fundamental en Kant, alcanza su mayor esplendor y desarrollo con la dialéctica hegeliana, incluye a Marx y culmina en la voluntad de poder de Nietzsche, construyendo una genealogía que será la contracara de la filosofía naciente de la liberación.

La *metafísica del sujeto* es una herramienta de dominación que pretende universalizar en su conceptualización al polo dominante reduciendo a la nada, al no ser, al polo dominado y buscando introyectar en el dominado la interpretación “subjetiva” propia de la experiencia existencial dominante de tal modo que tal metafísica se naturaliza -se hace universal- pero oculta el trasfondo del proceso, la dominación ontológica. Tal operación ontológica ha jugado un rol determinante en el proceso de colonización latinoamericana, ocultando el verdadero sentido de nuestro *ser latinoamericano*:

“Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano *dependiente*, oprimido.” (Dussel, 1971a, pág. 9)

La metafísica moderna europea alcanzará una concreción práctica, política e histórica en una *dialéctica de la dominación* que se encuentra a la base de toda la experiencia de dominio europeo sobre sus colonias, dialéctica asimétrica que posee dos polos que actúan como un anverso dominante y reverso dominado del proceso (recordemos la muestra gráfica de la cita del inicio, el caso de las Cruzadas y de Bolivia). Su principal rasgo es la pretensión de *totalización* que busca impregnar cada uno de los ámbitos del polo dominado/colonial, oprimiendo cada momento de su ser (González & Maddonni, 2020, pág. 324).

El esbozo de tal diagnóstico muestra que el origen de la dependencia latinoamericana radica en un proceso de *ocultamiento ontológico del ser latinoamericano* que solo podrá recuperarse si se desanda el camino (des-ocultar) de formación de la Totalidad en el cual acontece el ocultamiento del ser propio. En otras palabras, si en la situación colonial nos enfrentamos con el problema de que el ser latinoamericano permanece oculto, el segundo paso que debe dar la filosofía luego de identificar la operatoria que la dialéctica de la dominación realiza será des-ocultar ontológicamente la situación de dependencia que nos oprime para comenzar la praxis de liberación.

Con esta consigna programática, en *Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana* (1971b), Dussel emprenderá la tarea de una nueva de-STRUCCIÓN de la ontología para intentar desentrañar los supuestos que se esconden detrás del fenómeno de la dominación latinoamericana. En este camino el origen de la Totalidad como experiencia ontológica superará los límites modernos remontándose hasta Grecia produciendo un ahondamiento en la genealogía filosófica de la dominación. En la nueva de-STRUCCIÓN de la ontología, Dussel también radicalizará la posición heideggeriana, levinasiana y la suya propia de la etapa previa. Su nueva propuesta llega al punto de dejar de lado la utilización misma del término ontología, que ahora designará el proyecto propio de la Totalidad en su despliegue histórico-filosófico, reservándose para sí la utilización del término *metafísica* definida como un “más allá” del logos de la Totalidad.

La equiparación de *totalidad* y *ontología* constituye el núcleo central de su estrategia liberacionista, pues le permite trazar una línea histórica-ontológica de la filosofía a través del itinerario que la Totalidad dibuja en su devenir. En su historización, el descubrimiento de una “lógica de la dominación” le brindará la apoyatura para ligar la experiencia del ser griega y la moderna. El elemento vinculante lo otorga la noción de *crístianidad* de su etapa anterior que ahora adquiere una nueva dimensión fundamental al asociarse también a la noción de *Totalidad*.

En su artículo, Dussel definirá el momento actual del mundo como “crisis de la cristiandad moderna” (Dussel, 1971b). La superación de la crisis requiere, en términos metafísicos, desentrañar aquellos supuestos que el helenismo encierra ontológicamente para descubrir en la comprensión griega del ser el origen del poder dominador que hoy se encuentra oculto en los supuestos esenciales de nuestra propia cultura. En el desandar el camino de la Totalidad (método de-estructivo) Dussel avizora la posibilidad de encontrar antiguos senderos perdidos del ser cuya recuperación de su olvido en la crisis actual, podría brindarnos pautas de superación metafísica del estado actual de dominación y dependencia ontológica.

Luego de revisar los postulados de Parménides, Heráclito y Aristóteles llegará a una definición de la Totalidad griega, al encontrar que hay una insistencia recurrente de asociar el *ser*, la *unidad* y la *totalidad*. El horizonte de la interpretación helenista del ser se sostiene en la tríada todo/uno/es para conformar una totalidad ontológica cerrada: “el ‘ciclo del eterno retorno de lo mismo’, visto como fysis desde-siempre divina” (Dussel, 1971b, pág. 57). En la dinámica de la Totalidad no hay lugar para la novedad “dado que se ha dejado de abreviar en una de los núcleos centrales de la experiencia y la conceptualización semita del ser: la *creación*” (González & Maddonni, 2020, pág. 338). En su desenvolvimiento implacable cualquier intento de reivindicación de novedad u originalidad será o bien subsumido o bien aniquilado.

Además, dentro de la lógica de la mismidad no hay exterioridad posible, sus componentes quedan subsumidos a ser variantes de lo mismo, hay “lo otro” pero no “el otro”. La *dialéctica de “lo mismo” y “lo otro”*, que incluye a ambos en un gran “lo Mismo”, conforma una Totalidad cerrada sobre sí:

“En una totalidad –explica a su auditorio–, solo hay lugar para “lo otro”, no para “el otro”. Solo es admisible una diferencia interna que respete los criterios impuestos por “lo mismo”. Si algún componente de la Totalidad quisiera reivindicar su exterioridad, solo habrá dos salidas. O “el otro” acepta que solo puede ser “lo otro”, que solo es legítimo un afuera que difiera de “lo mismo” pero que no lo cuestione, o insiste en la radicalidad de su “afuera” y provoca la reacción bélica de la Totalidad: el Otro debe morir. Esto es lo que Dussel llama la *dialéctica* entre “lo mismo” y “lo otro” (González & Maddonni, 2020, pág. 335)

Se comprende, de este modo, qué es una ontología: “Una experiencia/conceptualización del ser que funge como totalidad insuperable y en la que todo lo que parezca estar “afuera” será concebido ya como mera modulación de lo

mismo”, ya como “nada”” (González & Maddonni, 2020, pág. 332). Esta lógica propia del prisma indoeuropeo-helénico es relanzada por la moderna cristiandad atravesando todos los programas filosóficos modernos, incluyendo tanto al capitalismo liberal como el marxismo, solo que ahora la Totalidad ha pasado de ser física (metafísica de la sustancia) a ser egótica (metafísica del sujeto). Pero la clave de la liberación en la situación actual radica en la discrepancia entre el mundo helénico y la moderna cristiandad, pues entre la experiencia del ser griego y la moderna existe una diferencia fundamental:

“La totalidad moderna no ha surgido solo de la experiencia y de la conceptualidad helénicas del ser sino también de aquella que proviene de mundo semita, para la cual la alteridad es constitutiva. Hay “el otro” y el “Otro” y no solo “lo otro”. El afuera es exterioridad y no dominio de “lo Mismo”. Para constituirse como totalidad, la modernidad tuvo que subsumir esta veta constitutiva, tuvo que negar al Otro, al Dios medieval como alteridad absoluta” (González & Maddonni, 2020, pág. 336)

En este punto se advierte las consecuencias de la “explosión liberacionista” de su pensamiento. La torsión se produce cuando, en su tarea de-estructiva, recupera lo que venía proponiendo en su etapa previa pero ahora inscribiéndolo en el paradigma *Totalidad Ontológica/Alteridad Metafísica* desde el cual resitúa su vieja cuestión de *indoeuropeos* y *semitas*. La fundamentación semítica gana una nueva modulación al ser asociada a un paradigma alterativo, ausente anteriormente. Desde esta nueva modulación se clarificará tanto la situación latinoamericana como las tareas de la filosofía en el contexto de la poscristiandad.

El dibujo de la trama conflictiva totalidad/alteridad es la clave del proceso histórico-ontológico que requiere en las pujas de la liberación latinoamericanas una ampliación hacia adelante del itinerario. En el esfuerzo de concretar latinoamericanamente la experiencia semita del ser, Dussel se medirá con Heidegger y Levinas. Su posición respecto al filósofo de *Ser y Tiempo* es de mayor distanciamiento respecto Scannone y Kusch, pues la dialéctica de la dominación le mostrará los límites de la ontología y, con ella, de la propuesta de Heidegger. Entiende que, en su europeidad (ser moderno), Heidegger no ha logrado rebasar los límites de la Totalidad. En su llamado a realizar “un paso hacia atrás” intenta romper la circularidad hegeliana del pensar que se piensa a sí mismo proponiendo, para salir del círculo, un momento de apertura ante el

misterio que se encuentra “entre” la humanidad y “el ámbito” (Geinet de Heidegger²⁰). Pero si bien vislumbra un ámbito de superación de lo ontológico no logra tematizarlo con claridad y cae en una “confusión extrema”, en la imposibilidad de expresión de ese más allá. Ante tal situación Dussel redobla la apuesta, construyendo una disruptividad raigal: “lo que les propongo ahora es el intento de ponerle un nombre al misterio que está más allá del horizonte ontológico y superar entonces *to áuto*, lo mismo” (Dussel, 1971b, pág. 63).

Será el filósofo lituano Emmanuel Levinas quien le servirá de apoyatura para dar este gran paso y fundamentar la nueva conciencia de dependencia que se estaba gestando en toda Latinoamérica, permitiendo clarificar una opción filosófico-política a la altura de los tiempos. Levinas permitirá pensar la experiencia de dominación latinoamericana desde una *fenomenología del otro* como punto de arranque del filosofar. Con esta nueva metodología, el fenómeno de la dependencia y la dominación -descubierto a través del proceso histórico como hecho fundante de lo latinoamericano- adquiere un cariz filosófico bien definido expresado en la figura del “otro” (Dussel, 1993).

Levinas le permitirá a Dussel superar al último Heidegger. Pues sobre la proposición de un momento de apertura al misterio, tan sugerente en la FL, la propuesta levinasiana avanzará un paso más, construyendo los cimientos que permitirán la superación de la *metafísica del sujeto*. Superación que “no se alcanza todavía en la trascendencia hombre-mundo que funda al sujeto-objeto” -posición heideggeriana- sino en el “descubrimiento de que la Totalidad hombre-ser, como ser-en-el-mundo, se abre y es fundamento desde lo previo: ‘el Otro’ ” (Dussel E. , 1973). En la experiencia fenomenológica del cara-a-cara (de un yo respecto a otro) se vislumbra una exterioridad metafísica que es la experiencia radical, primera, donde la humanidad se encuentra con el ser, no ya para comprenderlo sino como apertura al otro quien nos manifiesta el misterio de lo incomprensible:

“Cara-a-cara significa la proximidad, lo inmediato, lo que no tiene mediación, el rostro frente al rostro en la apertura o exposición (exponerse-a) de una persona ante la otra. Inmediatez del encuentro no mediado todavía: frente a frente sin mundo que signifique todavía: raíz misma de toda significación posible” (Dussel, 1973a, pág. 120)

²⁰ Ver en (Dussel, 1971b, pág. 63).

Levinas señala el otro “inicio del pensar” que no “buscan el ser original del otro en el Yo ajeno” (Husserl, Sartre, Heidegger). Sino que “el otro se encuentra originalmente solo en el Tu como la “segunda persona” del pronombre personal. El ser original del otro se encuentra en aquel a quien uno se dirige con la palabra interpelándolo, en el compañero de la conversión o del “diálogo” (González & Maddonni, 2020, pág. 342).

“La experiencia originaria de este pensar no es ya “el alma, es todas las cosas”, como en Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como en Marx, sino que se trata de otra experiencia: *Pnim-el pnim*, es decir, cara a cara, rostro a rostro, en hebreo” (Dussel, 1971b, pág. 64).

El descubrimiento de un ámbito de donación de sentido más originario que el “yo” configura una responsabilidad que me interpela a acudir a su llamado. Identificada esta responsabilidad, debemos reconocer que el origen radical del ser ya no es el “yo” mismo sino el “otro” cuyo llamado -emergente de la relación ética cara-a-cara- genera la responsabilidad. Con este reconocimiento en la nueva filosofía de la liberación latinoamericana, la ética que desplazará a la ontología de su primacía, resituando radicalmente toda la tradición filosófica desde los griegos hasta la modernidad.

Al ubicar esta segunda línea de indagación “las consabidas distinciones entre indoeuropeos y semitas ganan una nueva modulación para su desarrollo” (González & Maddonni, 2020, pág. 342). La experiencia originaria del cara a cara nos remite, una vez más, a la experiencia semita del ser. Aquí las referencias ya no se encuentran en los clásicos de la filosofía -con excepción, tal vez, de Tomás de Aquino- sino en la Biblia. Dussel traerá a cuenta el relato del Éxodo, cuando Moisés en el desierto experimenta un encuentro con Dios. Al observar la zarza arder sin extinguirse, el registro de la visión encuentra su límite dando lugar a un registro más amplio:

“Era justamente en la llama donde su experiencia visiva terminaba, pero también donde comenzaba lo esencial. Es decir, el “ver” terminaba estrictamente en el horizonte; el rostro de Otro se manifiesta en el mundo como un ente, simbolizado en la “llama”. Pero lo que se ve como rostro del Otro, un ente es justamente donde mi vista termina, donde comienza el misterio del Otro, como otro, y entonces se nos relata que Moisés “escucho una voz” (Dussel, 1971b, pág. 65).

Donde la visión termina, en el rostro del Otro, comienza la escucha, esa es la significación primordial del cara-a-cara. En el otro inicio del pensar, la posibilidad de acceder al ser no la otorga la visión sino el oído: “la dialéctica voz-oído-oír, oír-la-voz es

muy distinta de luz-ojo-visto [...] se trata de otra experiencia del ser, no ya física; no como cosa, ni como relación alma-cosa sino una relación del Otro con Otro, totalidad abierta, y entonces en este caso hay que oír la voz del Otro” (Dussel, 1971b, pág. 67). La posibilidad de escuchar la voz del otro nos lleva a un momento de apertura que rompe con la Totalidad cerrada, la novedad del otro irrumpe en mi mundo (el mundo del Yo) como revelación, como un misterio indescifrable al que nunca lograré definir del todo sino que siempre se me escapa.

El rostro del otro en tanto otro se presenta como un más-allá-del-logos (es un análogo), trasciende su sentido y revela otro sentido del ser (ser-oído). Desde esta trascendencia puede irrumpir desde la nada como novedad radical. El otro nada es en la totalidad, no se le reconoce como tal, entre en el no ser, está “afuera” de ella, tal es el “estatuto ontológico de las colonias” (Dussel, 1971b, pág. 70) ser nada en la Totalidad. Pero precisamente en su irrupción desde la nada de la totalidad surgen las novedades que hacen avanzar la historia, he aquí la posibilidad de superar la dependencia y la dominación latinoamericana: “como lo nuevo podrá surgir América Latina. Y en América Latina podrán surgir como nuevos a su vez un pueblo oprimido. Recuperaremos así todos aquellos asesinados en la historia de la Totalidad” (Dussel, 1971b, pág. 68).

Pero para Dussel, la figura del *otro* no será, como en Levinas, una figura individual sino colectiva, su “rostro” será la expresión de todo un pueblo, en este caso latinoamericano, que al sufrir la experiencia de la dominación es un pueblo oprimido y pobre (pobreza definida enfatizando la dimensión material, no antropológica) en búsqueda de liberarse²¹. La filosofía deberá acompañar este camino desde su rol específico, contribuyendo a clarificar la praxis popular.

El pueblo latinoamericano, definido como alteridad desde el lente de la fenomenología levinasiana aunque trascendiéndolo, será el punto de partida de una reflexión situada. Desde esta óptica la categoría *pueblo* emerge como noción central de este período, convirtiéndose en el núcleo epistemológico de su reflexión (Beorlegui, 1997). El *pueblo latinoamericano* se presenta como una comunidad de sufrientes oprimidos por la Totalidad. Esta definición le permite ubicar un lugar de exterioridad más allá del ser de la Totalidad desde el cual establecer un movimiento doble: criticar a la tradición filosófica europea de manera radical, acusándola de dominadora y, al mismo

²¹ La crítica que Scannone realiza a Levinas en esta misma época (que veremos en el apartado siguiente) sintetiza también la visión de Dussel al respecto. Demostrando la cercanía de ambos e incluso la construcción compartida de enfoques.

tiempo, construir una fundamentación filosófica capaz de dar cuenta de la experiencia de la dependencia latinoamericana.

La filosofía occidental se ha configurado a través de una reflexión del logos articulado en lenguaje desde su tradición griega devenida en cristiandad como una totalidad cerrada a la novedad y al misterio; pero como por debajo suyo, ha pervivido la situación originaria del encuentro cara-a-cara. Asimismo, en el proceso de colonización americana, el “yo” se ha impuesto a través de su conquista, desconociendo la instancia previa del *otro* en tanto momento fundante, pero con el proceso de liberación este ámbito anterior vuelve a emerger encarnado en el pueblo. En toda Latinoamérica es el pueblo oprimido en su afán de liberarse quien aporta un nuevo sentido a la filosofía a través de la revelación de su palabra. La novedad de sentido tiene su origen profundo en una modalidad del ser oculta tras las imposiciones modernas y coloniales de la Europa que ha olvidado el llamado del otro en su constitución y ha partido de lo “visto” y el “yo” para comprender a la alteridad desde rasgos objetivantes que permiten dominarla como objeto.

Dussel dará un paso más respecto a la tradición filosófica para lograr situar a la novedad proveniente del pueblo en su interior. En su concreción el otro no tendrá, como en Levinas, un sentido equívoco (al hablar del otro como “absolutamente otro” en su absoluta trascendencia ante lo cual solo cabe el silencio) sino análogo. En *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* (1973a), Dussel observa que hay diferentes concepciones de la analogía. Frente a una incorrecta analogía del ser, basada en la diferencia ontológica entre Ser y ente, replanteada de modo original por Heidegger, pero ya presente en Aristóteles y después en Kant y Hegel; Dussel quiere defender otro tipo de analogía del ser, en el que no sólo el ser es análogo sino también los entes. Ello implica que "el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser [...] La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser" (Beorlegui, 1997)

En este nuevo paso, Dussel buscará romper el círculo vicioso de referir los entes al fundamento (Ser) para dirigirse de nuevo de este hacia los entes (Analogía Entis). En su superación de la Analogía Entis encontramos la presencia de una cuestión fundamental que atraviesa los tres proyectos filosóficos que vamos a analizar: si el mismo ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar el ser, significa que hay diversos modos de hacerlo. Uno de ellos es, precisamente, la predicación del *ser como oído* proveniente de la tradición judeo-cristiana. Predicación del ser que ha quedado “oculta” en su derrota histórica con Grecia pero que ha pervivido como pura subyacencia

en los *ethos* históricos de distintas comunidades y también en algunos elementos lúcidos de la tradición filosófica occidental no hegemónica:

“La totalidad no agota los modos de decir ni de ejercer el ser. El ser como *fysis* o subjetividad, como totalidad, es un modo de decir el ser; el ser idéntico y único funda la analogía del ente. En cambio, el ser como la libertad abismal del otro, la alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente aná-logica y dis-tinta, separada, que funda la analogía de la palabra” (Dussel, 1974a)

Es en esta otra modalidad del ser como “libertad abismal del otro” donde Dussel buscará anclar su filosofía para dotar de un sentido ético-ontológico e histórico al proyecto de liberación nacional argentino de los años ’70. Su intuición de la etapa previa acerca del valor de la tradición semita para la filosofía y de su encarnación en la cultura latinoamericana, lo llevará ahora a encontrar en el *pueblo latinoamericano* una *alteridad interpelante* que recoge la experiencia del ser semita y la proyecta, de manera novedosa, hacia el futuro. Ahora el *pueblo oprimido latinoamericano* como “no ser” de la totalidad opresora actual podrá surgir de la nada como absoluta novedad.

Pero la manera de manifestarse del pueblo en su “rostro”, en tanto otro, es en sí solo apariencia, sólo la palabra expresa su misterio. La única actitud posible para una filosofía auténtica latinoamericana (que se proponga contribuir a la liberación de su pueblo) es la apertura hacia la escucha. Es al pueblo al que la filosofía debe escuchar para alcanzar un sentido más allá de la Totalidad. Solo desde la escucha que se abra a un nuevo sentido es posible responder con una praxis filosófica liberadora, quien lo haga será “profeta” (Dussel, 1975a) al lograr anunciar lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad. La apertura y la “conversión” al otro, al pensamiento popular, es ya el inicio del proceso de liberación de la dependencia.

Con este diagnóstico Dussel propondrá un nuevo método filosófico, el método analéctico, que partirá de la revelación del otro para pensar su palabra. El primer principio del método es, precisamente, el “saber oír” (Dussel, 1974a, pág. 188) aquello que el pueblo tenga para decir. La “dialéctica analógica de la alteridad” (Dussel, 1971b, pág. 71) rompe con la dialéctica de la dominación, al prestarle oído a la voz del otro. El inicio de la liberación lo marca aquel que se “convierte” al otro y lo testimonia, el profeta (Dussel, 1971b, pág. 71).

Si la filosofía desempeña un rol central al interior del proceso de dominación, está llamada también a ocupar un lugar determinante en la liberación de los oprimidos del

mundo, la filosofía viene “a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído” (Dussel, 1971a, pág. 12). Para lograr tan importante tarea no basta con repetir lo que Europa ha pensado, debe creativamente indagar -escuchar- en la propia experiencia del pueblo oprimido las pautas de otra experiencia distinta del ser que sirva de apoyatura a un nuevo comienzo del pensar pues solo desde allí será posible superar el horizonte colonial del sujeto moderno.

EL ITINERARIO REFLEXIVO DE J.C. SCANNONE (1958 - 1973)

Introducción

El Padre Juan Carlos Scannone (1931- 2019)²² ingresa a la Compañía de Jesús en el año 1949 para continuar allí hasta el final de su vida, motivo por el cual todo el despliegue de su actividad filosófica tiene el sello de su pertenencia a la orden en el marco del apostolado intelectual que desempeño en su interior. La formación filosófica que recibe se encuadra en las tres probaciones necesarias para integrar la Compañía: estudiará primero Humanidades en Córdoba (1951-1953); proseguirá su segunda probación en San Miguel en las Facultades de Filosofía y Teología (1954-1956); de 1958 a 1963 realizará estudios teológicos en Austria; luego de su ordenación sacerdotal partirá a Francia a completar su tercera probación; y finalmente en 1964 realizará el doctorado de Filosofía en Alemania bajo la dirección de Max Muller.

Su extensa obra, pacientemente elaborada durante cinco décadas, suele ser dividida en una serie de etapas, las cuales son compartidas por distintos comentaristas de su obra, y por el propio Scannone (Seibold, 1991; Rosolino, 2004; Galli, 2013; Scannone, 2013; Maddonni, 2021; Fresia & Maddonni, 2021). También es compartida la posición de que el paso de un período a otro no representa, en ningún caso, un abandono de las posiciones previas. Por lo que no deben entenderse como sucesivas rupturas sino un proceso de profundización reflexiva de determinadas líneas en el cual opera un

²² En el año 2021, “Cachito” como lo llamaban sus amigos, cumpliría 90 años. En su aniversario hubo un encuentro-homenaje que se suma al fuerte ejercicio de recuperación de su legado comenzado tras su reciente partida física en el año 2019. Su deceso ha fungido como catalizador para que los grupos intelectuales que, durante toda su vida, Scannone contribuyó a formar y guiar tomaran como propia la necesidad de difundir y continuar su obra. Entre estos grupos sobresalen el Grupo Farrell, la UCA de Córdoba, el Grupo Pueblo, Fe, Cultura y la Universidad de San Isidro (luego de la elección de Enrique Del Percio como Rector). Particularmente relevantes son los aportes individuales que, en este contexto colectivo, vienen realizando Luciano Maddonni y Ariel Fresia, quizás los principales especialistas en la obra del filósofo de San Miguel. A ellos debemos gran parte de nuestras percepciones sobre la vasta y difícil obra de Cachito.

desplazamiento de acentos y una subsunción de los campos de intereses dentro de un nuevo horizonte de interpretación.

Sobre las distintas clasificaciones existentes retomaremos fundamentalmente las de aparición más reciente (Maddonni, 2021; Fresia & Maddonni, 2021) por considerar que logran recuperar los intentos clasificatorios anteriores en un horizonte interpretativo del pensamiento scannoniano de gran vastedad. Además, su carácter reciente le permite adquirir una mirada complexiva de la misma por motivo de su finalización en el año 2019. En especial, los estudios de Maddonni (2017, 2019, 2020, 2021) han resultado de particular relevancia en nuestra investigación, su mirada, muchas de sus premisas y sus conclusiones serán retomadas por nosotros. De igual modo el ponderado estudio de Fresia (2018, 2020, 2021) sobre el filósofo de San Miguel, en especial en su vinculación con Kusch, ha sido una referencia imprescindible para alcanzar una fundamentación en nuestro enfoque.

Avanzando un paso en la última clasificación propuesta (Fresia & Maddonni, 2021), dividiremos en cinco las etapas intelectuales, otorgando el estatus de “primera etapa” al período previo a la FL²³. La primera etapa sería entonces el período “pre-liberacionista” (1968-1970), la segunda etapa en el “horizonte de la liberación” (1971-1973), una tercera etapa en el “horizonte de la sabiduría popular” (1974-1990), la cuarta etapa denominada “en el horizonte de la gratuidad” y la quinta y última etapa, el “último Scannone” (2013-2019).

La distinción analítica de una primera etapa (1968-1970) previa al surgimiento de la FL, nos servirá para presentar brevemente el primer horizonte intelectual de Scannone, en el cual inscribirá posteriormente su peculiar enfoque liberacionista. La característica principal que nos interesa remarcar es la atención que le otorga a la situación de posmodernidad. Y la clave de lectura de la misma que realiza, distinguiendo al interior de la tradición filosófica occidental dos experiencias de ser. Distinción sobre la cual en la etapa siguiente situará su estrategia liberacionista y que, por ello, resulta de gran importancia para nuestra investigación.

En segundo lugar, abordaremos la irrupción del horizonte liberacionista en su pensamiento (1971-1973) en la cual opera una primera torsión que resitúa la perspectiva

²³ Somos conscientes que con nuestra distinción no aportamos ninguna novedad al campo de estudios scannonianos, simplemente la distinción analítica de este momento nos ha permitido una mayor claridad conceptual que nos permite orientarnos mejor en el camino de identificar las distintas “capas arqueológicas” -si se las puede llamar así- en el proceso de gestación del pensamiento de Scannone.

previa bajo nuevos parámetros. Entre ellos emergen con claridad y centralidad en su discurso la tríada dependencia/liberación/Latinoamérica, a través de un anclaje en la tradición filosófica que denomina paso atrás/paso adelante. La articulación de ambas coordenadas le permitirá reubicar el bagaje construido anteriormente. Estimamos que en la triangulación de estas tres dimensiones se encuentra el esquema interpretativo medular de la primera estrategia liberacionista scannoniana. En este momento, la postulación de la interpelación ética del otro en el cara a cara será el punto de partida de una reflexión situada en América Latina.

En la tercera y última parte de nuestra tesis, trabajaremos la tercera etapa intelectual de Scannone. Pues a partir de 1974 su pensamiento comienza a virar hacia el tercer período “en el horizonte de la sabiduría popular” (1974-1990). Su propuesta anterior será, una vez más, reubicada en un horizonte de interpretación que ahora se reconoce como más originario. La *sabiduría popular latinoamericana* es identificada como un ámbito anterior a la *interpelación ética del otro* (aunque incluyéndola). Ahora el camino crítico-ontológico de acceso al ser latinoamericano elaborado en la segunda etapa de su obra será reconocido como un elemento integrante de una estrategia más amplia, definida en términos ricoeurianos como *vía corta/vía larga*. En esta tercera etapa el énfasis estará puesto -sin abandonar la búsqueda fenomenológica- en encontrar las mediaciones ónticas de acceso al ser a través de la historia y la praxis del pueblo latinoamericano. Veamos con mayor detenimiento cada uno de estos tres momentos para analizar la caracterización de lo popular en el giro que establece su pensamiento de la segunda a la tercera etapa.

Primera etapa: “Pre-liberacionista”

El período “pre-liberacionista” inicial (1968-1970) ha sido generalmente considerado una mera “etapa formativa” o subsumido dentro de la primera etapa liberacionista. Las recientes investigaciones de Maddonni demuestran la relevancia que esta fase adquiere en el periplo posterior del autor pues, en este momento, Scannone comienza a perfilar el mundo filosófico en el cual inscribirá sus tesis liberacionistas (Maddonni, 2019, pág. 156) a partir de identificar como consigna programáticamente de su filosofar la necesidad de construir un “nuevo pensamiento sobre Dios acorde a una nueva concepción del ser” (Maddonni, 2019, pág. 174) a través de una lectura católica de Heidegger.

En esta etapa previa a la emergencia del núcleo dependencia/liberación/Latinoamérica, Scannone buscará poner en diálogo la nueva comprensión del ser abierta por la fenomenología heideggeriana con las corrientes neotomistas para descubrir un nuevo horizonte de sentido en la pregunta sobre Dios y explorar una respuesta en la perspectiva de la nueva comprensión del ser y la historicidad (Heidegger) y el diálogo (Levinas)²⁴. Centrará su atención en la situación contemporánea de *posmodernidad*²⁵ abierta por el *giro* o *conversión* propuesto por Heidegger, definida como una puesta en crisis de la metafísica a través de un ahondamiento en la reflexión, de la cual sobreviene la necesidad de una superación de la modernidad.

Este horizonte de comprensión fundamental será leído desde las directrices de la Escuela Heideggeriana Católica. En la óptica de su director de Tesis Doctoral, Max Muller, quien propone una distinción en la tradición filosófica occidental (que será cardinal en el pensamiento de Scannone) al indicar que existen en ella dos experiencias del *ser* fundamentalmente distintas y aparentemente contradictorias: la griega que experimenta al *ser* como *fundamento*, y la judaico-cristiana que lo hace como *abismo*. Heidegger se ubicaría, para el autor, en esta segunda línea de comprensión del ser que otorga prioridad al *abismo* por sobre el *fundamento*.

La interpretación de Muller será complementada por Scannone con la posición de Werner Marx quien afirma que en la tradición antigua, medieval y moderna, el *ser* como principio originario es pensado bajo las notas de *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad*. Mientras que para Heidegger ese principio es pensado como *diferencia*, *gratuidad*, *misterio* y *novedad*. Aunando ambas perspectivas, el jesuita definirá la experiencia griega y moderna del *ser* como *fundamento* bajo las notas de *identidad*,

²⁴ Hemos, conscientemente, dejado de lado en nuestra investigación la tercera gran interlocución que Scannone ensaya en este período; y que lo acompañará, al igual que Heidegger y Levinas en todo su camino posterior. Nos referimos a Maurice Blondel. Dos son los motivos de nuestra elección. El primero es la nula relevancia del filósofo francés en Dussel y Kusch a diferencia del horizonte común compartido respecto a Heidegger en los tres casos y a Levinas en relación con Dussel. El segundo motivo fue la necesidad de acortar en su extensión la investigación para que pueda abarcarse en los plazos que propone la Maestría. En un proyecto de investigación de mayor aliento como es un Doctorado, sin duda Blondel no debería quedar fuera pues, siguiendo el razonamiento recién expuesto, su posicionamiento nos ayudaría a reconocer rasgos propios de la “voz Scannone” en las interlocuciones acaecidas al interior del *polo*. Dejamos la cuestión planteada, su inclusión quedará pendiente para futuros trabajos. Para una visión panorámica y también muy pormenorizada de la relación Scannone/Blondel recomendamos (González & Maddonni, 2020).

²⁵ La posmodernidad es definida como la superación de la modernidad mediante un ahondamiento en la reflexión, no en el sentido que posteriormente le diera Lyotard en 1979 (Lyotard, 1989).

necesidad, inteligibilidad y eternidad; y la experiencia judeo-cristiana del *ser* como *abismo* desde los principios de *diferencia, gratuidad, misterio y novedad*²⁶.

La distinción de dos experiencias del ser que, en su intrincado itinerario, conforman la tradición filosófica occidental será vital en su programa filosófico, pues al calor de su proyecto vital en el apostolado intelectual, encontrará la clave de comprensión de la situación contemporánea de *posmodernidad* en la recuperación de la experiencia del ser judeo-cristiana, gesto en el cual se origina lo que consideramos el “corazón” de su primera propuesta liberacionista (aunque anteriormente se inscribiera en otro horizonte interpretativo).

La relectura de la experiencia judeo-cristiana (definición *abismal* del *ser*) desde el horizonte abierto por la posmodernidad, mostrará la prioridad de un horizonte de *revelación y abismo* con las notas de misterio, novedad, gratuidad y diferencia; más que de *fundamentación* en el cual se ha movido la modernidad filosófica. La prioridad otorgada a dicho ámbito de comprensión será la “clave de bóveda” de su primer proyecto que será posteriormente subsumido en la *explosión liberacionista* del '71 en el nuevo horizonte de comprensión abierto por la semántica *dependencia/liberación/Latinoamérica*.

Segunda etapa: “En el horizonte de la liberación”

En la segunda etapa “en el horizonte de la liberación” (1971-1973) el campo semántico *dependencia/liberación/Latinoamérica* será el marco filosófico primero en el cual Scannone reinscribirá la dinámica reflexiva previa, ahondando en la reflexión y concretándola en un sentido práctico. Su estrategia filosófica -esbozada en la etapa previa pero que ahora mostrará todo su potencial- podría resumirse en el gesto de un “corrimiento” de la reflexión filosófica hacia un ámbito considerado “previo” a la *pregunta por el ser* propia de la tradición de pensamiento occidental. La experiencia constituyente del cristianismo abordada en el período anterior lo habilitará a encontrar un lugar filosófico más originario que el de la tradición griega y moderna: la *interpelación ética del otro* en el *cara a cara*, concretizado en el *pueblo latinoamericano*. Esta originariedad le permitirá reconducir sus búsquedas previas en aras de situar la

²⁶ Para la profundización sobre las notas esenciales que caracterizan al ser en la experiencia griega-moderna y judeo-cristiana recomendamos la conferencia que dictamos sobre el pensamiento de Scannone en el marco del seminario anual del Centro de Estudios de Pensamiento argentino perteneciente a la Universidad Nacional de Rosario (CEPA-UNR). Disponible en Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=io6QEBZZBak>

perspectiva dependencia/liberación en sede ontológica lo que conforma, a grandes líneas, el programa intelectual de esta etapa.

Desde su regreso a la Argentina, la situación latinoamericana -y en especial la álgida realidad nacional de lucha contra la dictadura- interpelará al filósofo de San Miguel. Lentamente comenzará a surgir en él la necesidad de adecuar la reflexión filosófica -siempre enmarcada en el apostolado intelectual- a las exigencias del contexto continental²⁷. América Latina comienza entonces a surgir como horizonte de comprensión fundamental que no abandonará en todo su itinerario intelectual²⁸. Las gestas populares de finales de los años '60 y comienzos de los '70 resultarán una interpelación aliciente que lo llevarán a plantear la indagación del ser latinoamericano en clave situada, es decir, definido no en tanto "objeto de estudio" sino como el "desde donde" o "lugar hermenéutico" englobante en el que se mueve su pensamiento.

El interrogante que abre el contexto sería ¿Cómo dar cuenta de la situación de dependencia, denunciada por las ciencias sociales, por Medellín y las luchas populares, en sede filosófica? La responsabilidad de esta tarea será asumida a través de la elaboración de un "círculo hermenéutico" en el cual el nuevo horizonte de comprensión del ser y de dios alcanzado por el pensamiento filosófico contemporáneo (que Scannone había trabajado en su primera etapa) permitirá plantear bajo nuevas coordenadas la pregunta por el ser de América Latina. Mientras el arraigo de la pregunta por el ser en la situación histórica concreta del continente permitirá el ahondamiento del nuevo horizonte abierto por la filosofía, pues la propia realidad del pueblo oprimido interpretada como la *novedad* que aporta el continente a la reflexión filosófica señalará un nuevo paso de ahondamiento en la reflexión en el itinerario de la filosofía.

En esta etapa el esquema interpretativo medular del pensamiento scannoneano consistirá en la proposición de tres núcleos categoriales fundamentales que se desprenden del círculo hermenéutico y que representan lo más significativo de su estrategia filosófica: 1) una interpretación histórico-ontológica del itinerario del pensamiento filosófico denominada *paso atrás/paso adelante* en el que enmarcará su filosofía de la liberación;

²⁷ Dos sucesos inciden especialmente en esta apertura decisiva de su pensar hacia lo latinoamericano. La situación de la Iglesia al calor del post Concilio Vaticano II expresada en la histórica Conferencia episcopal de Medellín en 1968 con su llamado a la liberación, la transformación de las estructuras y el énfasis en el pueblo pobre, cuyas resoluciones serán asumidas por Scannone como parte integrante de su programa filosófico. El encuentro con Dussel en 1969 al cual atribuye una influencia fundamental "sobre todo a él [Dussel] debo mi interés por el pensamiento latinoamericano" (González & Maddoni, 2018).

²⁸ Los sucesivos "desplazamientos de acento" (liberación, sabiduría popular, gratuidad) se darán en el marco de un horizonte de comprensión latinoamericano considerado cada vez más originario.

2) una interpretación crítico-ontológica (a nivel de la comprensión del ser) de la tríada dependencia/liberación/Latinoamérica en correspondencia con su esquema histórico-ontológico; 3) un soporte metodológico consistente en una especial dialéctica, denominada *analéctica*, como propuesta filosófica que contribuya a la lucha del pueblo (Maddonni, 2017, pág. 41). Veamos con mayor detenimiento los tres pasos de su itinerario reflexivo.

El primer paso de su estrategia liberacionista consistirá en elaborar una interpretación del itinerario histórico-ontológico del pensamiento filosófico, realizando una operación de lectura de la tradición filosófica en el cual la pregunta por el ser desde el nuevo horizonte de comprensión abierto por el siglo XX decanta como pregunta por la trascendencia (Dios), para apropiarse reflexivamente de ella siguiendo el itinerario histórico-ontológico y el modelo de la de-structura ontológica señalados por Heidegger .

La principal clave de lectura del itinerario filosófico será identificar la historia de la filosofía occidental como “la historia del encuentro de la metafísica griega con el cristianismo, esto es, ente la experiencia griega del ser y la experiencia judaico-cristiana” (Scannone, 1972b). El despliegue y entrelazamiento histórico-ontológico de ambas experiencias del ser produce como resultado la “metafísica de la sustancia” ampliamente desarrollada en la teología medieval. En este primer estadio del itinerario filosófico la comprensión del ser como abismo y acontecimiento propia del judeocristianismo fue volcada a categorías que sustancializaban cada vez más a Dios desde un lenguaje objetivante que lo alejó de sus manifestaciones históricas: “Dios se vuelve cada vez más un objeto, es decir, el punto de referencia de una proposición metafísica, de una proposición que tiene su lugar dentro de la conexión total de las proposiciones que constituyen la ciencia metafísica” (Scannone, 1975, pág. 86).

En la segunda fase de la historización filosófica, la *metafísica del sujeto*, comprendida por la filosofía moderna, identificará un camino de radicalización en el cual el pensamiento ha ido ahondando cada vez más en la reflexión hacia un nivel más fundamental y originario. Comenzando por Descartes, pasando por Kant, para llegar a Hegel, considerado el comienzo de la culminación de esta etapa; y Nietzsche, su consumación. La metafísica del sujeto asume, positivamente para el itinerario trazado, el cariz de la desustanciación y desobjetivación de la imagen de Dios: “la negación del dios sustancia y objeto” (Scannone, 1975, pág. 87) en aras de una nueva equiparación de Dios que lo igualará con el sujeto, pues la metafísica moderna posee la pretensión de constituir al *sujeto en fundamento absoluto del ser*. Pero si bien la filosofía moderna ha logrado,

como resultado de su radicalización, la superación de la metafísica de la sustancia (paradigma clásico y medieval) a través del paradigma subjetivo (paradigma moderno) sin embargo:

“Scannone sostiene -en un gesto heideggeriano- que la crítica moderna en todas sus manifestaciones se mueve en la misma experiencia del ser del pensamiento que critica, aunque ya no entendido como sustancia, pero sí como sujeto (Hegel). Esta experiencia lo comprende como fundamento (hypokéimon) y le asigna los caracteres de eternidad, necesidad, identidad e inteligibilidad, propios de la tradición griega [...] Tal comprensión de ser implicó una racionalidad que la justificaba y posibilitaba [...] Esta racionalidad acabó privilegiando e imponiendo por sobre todas las relaciones humanas, la relación sujeto-objeto, tanto en el ámbito epistemológico como el ético y político.” (Maddonni, 2017, pág. 43)

La crítica fundamental de Scannone a la *metafísica del sujeto* es su incapacidad de salirse de los cánones establecidos por las raíces griegas del pensamiento occidental (ser como fundamento eterno, inteligible, necesario e idéntico), y el hecho que desde ahí se instauran las relaciones de dominio del hombre y la naturaleza (relación sujeto-objeto). Al identificar a Hegel y Nietzsche como momentos decisivos de la reflexión moderna abrirá contra ellos verdaderos frentes filosóficos de liberación. La *dialéctica* hegeliana y la *voluntad de poder* nietzscheana serán los dos focos categoriales contra los que disparará su arsenal teórico. La crítica scannoniana se dirigirá, en especial, a la circularidad de la dialéctica por reducir en el proceso la *novedad* a la *mismidad* pues el final está implícito en el origen por lo que no se abre a lo nuevo de la historia. También le criticará que el movimiento dialéctico genera un “nivelamiento de la diferencia” que “no deja ser a la alteridad” reduciéndola a “una nueva identidad de la identidad y no identidad” (González & Maddonni, 2020, pág. 579).

La noción de *voluntad de poder* de Nietzsche marca el momento de culminación de esta etapa del itinerario, al revelar el trasfondo oculto y la quintaesencia de la modernidad: la *absoluta voluntad de fundamentación del sujeto*, erigido en *fundamento* mismo del *ser*; expresada en *voluntad de dominio* a través de la cual se establece la *relación sujeto-objeto* u *hombre-naturaleza* como base de las relaciones sociales por sobre la relación ética persona-persona, desde la cual se justifica la dominación y opresión del *otro*, así como de la naturaleza.

Ante el diagnóstico de la modernidad filosófica como fundamento de la dominación, el primer paso de la estrategia de liberación filosófica consistirá en efectuar un “paso hacia atrás” para advertir como por debajo de las raíces griegas del ser que

alientan en la metafísica de sujeto, la latencia de un paradigma más profundo y originario, de raigambre judeocristiana, con un horizonte de comprensión centrado en la revelación (ser como abismo) en el pensamiento de Heidegger (1993). Con el filósofo de Friburgo se inicia una segunda fase del itinerario filosófico moderno. El giro o *kehre* inaugura un período de búsqueda de superación de la metafísica moderna del sujeto mediante un profundo ahondamiento en la reflexión que logra alcanzar la apertura del pensamiento a un ámbito más originario donde el fundamento se pierde en la *abismalidad* del ser cuyo fondo no es “visible” y descubre en su *gratuidad* un darse sin por qué: “Lo que Heidegger llama fundamento “porque”: se da gratuita y fácticamente, tiene sentido, pero no puede dar razón del por qué, no puede rendir cuentas a la razón en su voluntad de fundamentación” (González & Maddonni, 2020).

En su lectura cristiana de Heidegger, el “paso atrás” habilita al reconocimiento de un *ámbito abismal* que impide la formación de una comprensión absolutamente *inteligible*, llevando a un descentrar al *sujeto* de su moderna pretensión de constituirse en *fundamento absoluto* y lo deja al descubierto como el verdadero motor de la modernidad. Así, al abrirse al *acontecer* del *ser* que se da sin por qué la filosofía heideggeriana des-subjetiviza (renuncia a ser fundamento) y des-absolutiza (renuncia a la voluntad de dominio) superando la relación sujeto-objeto y la subsumisión dialéctica de la diferencia: “supera la filosofía de la subjetividad hacia la apertura de la dimensión abisal originaria anterior a la relación sujeto-objeto” (Scannone, 1971a, pág. 210).

Pero Heidegger se queda a mitad de camino en su propuesta pues “no llega a reconocer a Dios en el misterio que origina el desocultamiento del sentido porque no reconoce que éste acontece como revelación histórica en el rostro del otro y en el diálogo” (Scannone, 1971a, pág. 211) por lo que la superación de la modernidad debe ir “más allá” de Heidegger para dar un paso más en el ahondamiento del pensar. En este nuevo paso el ámbito abierto por el salto ontológico “hacia atrás” será complementado con la atención al *advenimiento del futuro* y en su *realización histórica*. Para ello el itinerario de la filosofía ha dado un nuevo paso *hacia adelante* cuyo precursor es otro autor contemporáneo asociado directamente a la tradición de pensamiento judeo-cristiana: Emmanuel Levinas, en especial su libro *Totalidad e Infinito* de 1961 (Levinas, 2002). En él “la esencia crítica del saber se realiza como ética, es decir, como cuestionamiento de lo Mismo por lo Otro, o en otras palabras, como cuestionamiento del pensar cuestionante por el rostro del otro” (Scannone, 1971a, pág. 211).

En este nuevo paso, el ahondamiento reflexivo heideggeriano adquiere una mayor concreción (ese sería el sentido de la denominación *hacia adelante*). En su concreción, la dimensión *abismal* de *misterio* anterior a la *pregunta por el ser* y a la distinción *sujeto-objeto* se expresa como relación *hombre-hombre* en el *cara a cara*. En el *rostro* del ser se *revela* en palabra el *misterio* que *interpela* y *cuestiona* a la *voluntad de poder*. La revelación del misterio cuya primera palabra es el rostro del otro que nos interpela en la historia “instaura, al comunicarse sustrayéndose, la diferencia radical originante del movimiento fáctico de la historia” (Scannone, 1971a, pág. 214). De este modo el *acontecer* del *misterio* en el *rostro del otro* (que no se instaura como *visión* sino en *palabra*) instala la *relación social originaria* que origina el pensar, en términos levinasianos, una “relación sin relación” anterior a la relación *sujeto-objeto*.

Pero Levinas también precisa ser corregido desde lo concreto de la historia y desde la praxis del pueblo, dos posibilidades que brinda un discurso situado desde América Latina que ahora comienza a jugar el rol de lugar hermenéutico capaz de profundizar la reflexión filosófica. Vale la pena ver el cuestionamiento a Levinas en las propias palabras de Scannone:

“Mientras Levinas habla del rostro del pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es porque está oprimido, y hablamos dialécticamente del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar, latinoamericanamente no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de los muchos, de los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia. Y, en tercer lugar, en América Latina ese clamor muchas veces mudo (o enmudecido) de los pobres y oprimidos es interpretado socioanalítica y sociohistóricamente, es decir, en su encarnación y mediación estructural, tanto en sus causas como en la posibilidad real de su superación. Es decir, no se comprende a los pobres sólo en forma individual e interpersonal, sino también estructuralmente, como pueblo dependiente y como grupos sociales explotados por un sistema injusto. De ahí que la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría el hablar de "los pobres" en plural, sino una praxis ético-política” (Scannone, 1975, pág. 107).

Con el cuestionamiento a Levinas concluye el itinerario reflexivo de la historia de la filosofía. Una vez establecido el diagnóstico de la situación filosófica contemporánea a través de su historización desde el hoy, el segundo paso de la estrategia liberacionista scannoniana será entroncar su propia reflexión con los últimos desarrollos del pensar occidental (Heidegger y Levinas), buscando responder a sus demandas desde la situación

de urgencia latinoamericana. La radicalización del giro europeo será asumida como un *nuevo paso hacia adelante* en la ruptura con la modernidad que adquiere la forma de un *nuevo giro o conversión* hacia el *pueblo*. La conversión supone un ahondamiento en la línea del paso adelante de Levinas para superar el sentido abstracto y equívoco de la definición levinasiana de otro. Ahora *el otro se concretiza*, adquiriendo rostros más definidos. En América Latina *el otro es el pueblo que busca liberarse*. En su rostro se manifiesta (y se oculta) el *misterio* de la *trascendencia*, lo *nuevo* que la filosofía debe pensar.

Para profundizar su reflexión en la situación latinoamericana, el pensamiento requiere abrirse a la praxis histórica del *pueblo oprimido*. Pues desde la praxis del pueblo oprimido será posible dar un paso más en la superación de la modernidad que el itinerario del pensamiento filosófico, permitiendo a su vez establecer un diagnóstico de la situación actual de la dependencia en su nivel más profundo, el ontológico, y proponer líneas programáticas para una *liberación auténtica* (lo que anteriormente definimos como círculo hermenéutico).

En el movimiento de radicalización propio del *giro hacia el pueblo*, Scannone realizará un análisis crítico-ontológico (a nivel de la comprensión del ser) de los distintos proyectos históricos operantes en la realidad latinoamericana, identificando cuatro proyectos: a) el *proyecto neocolonialista de la generación liberal*, b) el *proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático*, c) los *proyectos inversamente subversivos* y d) *proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*. En su análisis, encontrará que todos ellos poseen una inadecuada comprensión del ser:

“El primer proyecto piensa al ser como sustancia objetiva (o más bien su idea subjetiva abstracta) universal e inmutable; el segundo, como idea normativa (similar a la kantiana), que no es sino proyección de la subjetividad; el tercero como posición (e imposición) de la subjetividad; el cuarto, como sujeto dialéctico (es decir, relación dialéctica sujeto-objeto u hombre-naturaleza).” (Scannone, 1972a, pág. 118)

Recurriendo, una vez más, a la definición judeo-cristiana dirá que la comprensión del ser de todos ellos es inadecuada “porque entienden a dicho ser como sustancia o como sujeto, cuyos rasgos son identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad, negando con ello la diferencia (la negatividad), la gratuidad, el misterio y la novedad histórica” (González & Maddonni, 2020, pág. 531) lo que, en definitiva, no hace posible el

reconocimiento de y el respeto a la diferencia, cerrándose a la *alteridad* del *ser* del pueblo latinoamericano, motivo por el cual no pueden ser verdaderamente liberadores.

El problema de fondo de la situación de dependencia son las concepciones modernas del ser que “no reconoce diferencia ni admite novedad” (González & Maddonni, 2020, pág. 527), en donde lo oprimido es “el *ser* mismo del pueblo latinoamericano, por la negación del misterio de su personalidad irreductible y del enmudecimiento de su voz propia y del *tiempo* o la historia propia, entendida como el advenimiento gratuito de lo inesperado” (González & Maddonni, 2020, pág. 527).

Fruto de nuestra *dependencia ontológica* vivimos en América Latina una *modernidad dependiente* de la cual debemos liberarnos. Si el fundamento último de la modernidad -y por consiguiente de la dominación latinoamericana- es la voluntad de poder y su concreción práctica en la voluntad de dominio y poderío imperialista (tanto de EEUU como de la URSS), la *liberación auténtica* “supone la superación de la relación sujeto-objeto que solo puede surgir de la radicalidad del giro que supera a la modernidad” (Maddonni, 2017, pág. 47). Pues, para ser genuina, la liberación debe atacar los fundamentos últimos presupuestos en la acción dominadora, accediendo a una instancia anterior a la distinción *sujeto-objeto* que le permita recobrar la dimensión ética originaria hombre-hombre.

Entonces Scannone se pregunta: “¿Como es posible romper (superar, trascender, criticar) la relación de dominio y no meramente invertirla, o absolutizarla?” (Scannone, 1971b). En su respuesta encontrará que “la “voluntad moderna de dominación y apropiación” no puede traspasar la “inviolable dignidad personal de un pueblo” por más sometido y explotado que este (Scannone, 1972a, pág. 132). Dicho de otro modo: aun en el máximo de opresión o explotación, el sistema configurado como totalidad opresora nunca anula por completo el misterio de la libertad del hombre. Ese misterio es siempre “un *resto* siempre irreductible” (González & Maddonni, 2020, pág. 534). Ese resto irreductible, expresado por el rostro del otro, será el momento originario desde el cual es posible juzgar los proyectos históricos de América Latina con su intrínseca concepción moderna abriendo, a la vez, a la posibilidad de una superación auténtica tanto de la modernidad como de la dependencia, pues el *rostro del otro* en su *misterio* irreductible:

“Cuestiona hoy todo el mundo-de-la-vida latinoamericana, es decir, no solo su estructuración social, política y económica, o la racionalidad que le subyace, sino también la voluntad de lucro y poderío que detrás de ella se enmascara. El imperativo ético absoluto del rostro es quien cuestiona la voluntad de dominio y poder, trascendiendo la

relación de opresión, no invirtiéndola o absolutizando alguno de los términos. Se trata de negar la relación de opresión derivada del esquema moderno sujeto-objeto y de superarla construyendo un nuevo modo de relación: en términos levinasianos, una “relación sin relación” (Scannone, 1971b, pág. 47)

El *rostro de un pueblo* resiste todo intento de *totalización*, permitiendo establecer la crítica a la voluntad de auto-absolutización al recuperar la *relación social originaria*, la “relación sin relación” una nueva relación ética *hombre-hombre* sin relativizar ni absorber al otro como momento de una totalidad dialéctica. Quien oye la palabra del otro y se deja interpelar por ella se “libera de su inmersión en la relación de dominio es quien se hace capaz de instaurar el proceso de liberación de todos” (Scannone, 1971b, pág. 36). El dejarse cuestionar instauro al *tercero*, aquel que renuncia a la auto-absolutización e instauro el diálogo que mata la voluntad de poder, superando la *relación oprimido-opresor* desde una terceridad dialógica:

“Se entiende por tercero a todo aquel que, sea opresor u oprimido, dejándose cuestionar por el dolor de su pueblo, toma conciencia de la relación opresora, y le responde con una opción por el oprimido, luchando por su liberación y buscando instaurar una nueva relación ético-política de respeto y justicia” (Maddonni, 2017, pág. 49).

El tercero es “quien deja ser al otro oprimido” (Maddonni, 2017, pág. 49) al reconocer la alteridad del otro y de los pueblos y abrirse a la irrupción gratuita de la novedad histórica en su rostro y en su praxis, dejándose cuestionar por ella, instauro el inicio del proceso de liberación cuyo liderazgo le corresponde al propio pueblo oprimido. Con la mediación del tercero se rompe la bipolaridad dialéctica al dejarse cuestionar por el sufrimiento del pueblo. Es para dar este paso inicial tan significativo en el proceso de liberación que Scannone propondrá el método analéctico como camino de interpretación del mensaje del otro por el tercero. Scannone llama analéctica a:

“Una “determinación históricamente abierta”, que interpretando analógicamente el mensaje del rostro del otro “determina el próximo paso en la línea de la liberación”, pero “abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas” (idem) pues permanece siempre abierto a la gratuidad, la alteridad y la trascendencia. Se trata, en diálogo crítico con Santo Tomás y Hegel (y con él, Marx), del ritmo dialéctico propio de la analogía aplicado al conocimiento, no de la trascendencia religiosa como en la analogía tomista, sino de la trascendencia horizontal (del futuro y del otro). Se trata, por tanto, de una dialéctica abierta que no se detiene en la negación ni en la negación de la negación (negación de la opresión), sino que llega hasta la negación de la relación misma de opresión heredera del esquema moderno sujeto-objeto y su voluntad de poderío. Con esta propuesta

metodológica, Scannone intenta superar la dialéctica de la totalidad (sea abstracta como la hegeliana o concreta como la marxista) que se cierra sobre sí misma en el plano de la mismidad mediante una analéctica de la alteridad (1972: 124) que permanece abierta a la eminencia “encarnada” en el otro que trae consigo la novedad” (Maddonni, 2017, pág. 48) .

La *liberación auténtica* supone trascender desde adentro los dos momentos del itinerario filosófico moderno ubicados como cúlmines de la modernidad: la voluntad de poder y la dialéctica para indicar momentos más originarios que ellos. Al advertir que la instauración del régimen de dominación sujeto-objeto esconde un trasfondo más originario, Scannone se propondrá correr la reflexión hacia ese fondo, para desde allí cuestionar la dominación latinoamericana. Encontrará así la definición de “relación social originaria” con su preminencia ser humano-ser humano que habilita otro tipo de vínculos sociales en los que no se subsume ni homogeneiza a la alteridad. En dicha relación social primaria, la instancia de la interpelación ética del otro permite la instauración de un método dialógico que rompe con la circularidad del movimiento bipolar hombre-naturaleza/ sujeto-objeto traducido en la praxis en opresor-oprimido para indicar caminos “tridimensionales”, siempre abiertos a la novedad histórica del misterio que acaece en el rostro del otro, donde las polaridades excluyentes se rompen por la mediación de un tercero. En el método analéctico la liberación comienza con la *escucha* que instaaura al tercero, quien en su terceridad puede romper el círculo opresor-oprimido para dar inicio al auténtico proceso de ruptura con el orden ontológico de la totalidad cerrada.

EL ITINERARIO REFLEXIVO DE RODOLFO KUSCH (1953 1970)

Introducción

Gunter Rodolfo Kusch (1922-1979) es hijo de inmigrantes alemanes que llegan a Buenos Aires huyendo de la Primera Guerra Mundial. Su origen alemán le permitirá familiarizarse con el idioma y la cultura desde muy pequeño, accediendo a hablar y leer en el idioma original a muchos de los autores clásicos de la filosofía y la literatura de aquel país. Desde este comienzo un tanto inusual para un filósofo argentino, el itinerario vital trazado por el autor poseerá ribetes distintos a los de Dussel y Scannone. Luego de estudiar filosofía en la Universidad de Buenos Aires (1948) optará por viajar al altiplano boliviano como modo de completar su formación. De esta forma, a la influencia

germánica y el estudio filosófico se le sumará la tradición intelectual indigenista (fundamentalmente de la región andina pero también mexicana) incorporada en su temprana vocación latinoamericana. En tercer lugar -pero no menos importante- su experiencia de vida argentina lo acercará a la tradición política-intelectual peronista a la que el autor adscribirá en los años '50. La triangulación entre estos tres ámbitos extraños entre sí será la marca indeleble de su filosofía cuya resultante será una rareza con pocos antecedentes en el campo intelectual argentino.

Para el momento de la conformación de la Filosofía de la Liberación, Kusch contaba con una trayectoria consolidada aunque sin espacio en el ámbito académico. Será uno de los protagonistas de edad más avanzada del elenco liberacionista (junto con Roig que nace en el mismo año) contando, en su inicio, con la edad de 49 años. Su obra se interrumpe en 1979 cuando el colectivo filosófico comenzaba a atravesar lo que hemos denominado la segunda etapa (1975-1990). La temprana partida física no le ha permitido el despliegue de muchos de los lineamientos esbozados en sus textos, dejando una obra inconclusa.

En las últimas décadas el universo bibliográfico en torno a su obra ha crecido de manera exponencial²⁹, gracias a la labor de instituciones como la UNTREF, la edición de sus obras completas por la editorial Fundación Ross y la labor de difusión de su propia mujer e hija, así como también de intelectuales muy cercanos a su pensamiento como Carlos Cullen. Sin embargo, no hemos encontrado trabajos que realicen un estudio sistemático de su obra, o propuestas de periodización de la misma, así como tampoco abordajes de su itinerario vital e intelectual. No será esta la ocasión de llenar el vacío bibliográfico existente, tan solo nos limitaremos a proponer algunas breves líneas de interpretación de su pensamiento que nos permitan adentrarnos en él de la mejor manera posible.

Sin ánimos de proponer una periodización vamos a distinguir con fines analíticos una gran etapa previa a la FL (1953-1970) y una etapa liberacionista cuyos principales esfuerzos textuales se registrarán entre 1975 y 1979. Vale aclarar que nos encontramos ante una obra coherente que profundiza en los distintos libros perspectivas similares, volviendo sobre las mismas problemáticas desde ángulos nuevos; con el tiempo irá dando un vuelco desde los orígenes más vinculado a la ensayística hacia un perfil más “científico” inspirado en la antropología filosófica. La coherencia interna de su

²⁹ Para una reconstrucción de la bibliografía en torno a la obra del autor, recomendamos “Algunos hitos en la recepción/relectura de Rodolfo Kusch” (González & Maddonni, 2019)

pensamiento nos permite afirmar que en la etapa previa a la FL, Kusch elaborará una serie de premisas que sostendrá hasta el final de su vida. Con la particularidad de que, en el período liberacionista, como tendremos ocasión de ver, incorporará algunas temáticas del colectivo a su acervo propio generando una posición novedosa.

El bagaje de Kusch previo a la FL es muy amplio³⁰. El inicio de su producción textual data de comienzos de los años '50, principalmente con *La seducción de la barbarie* (1953). Prosigue en la década de 1960, de gran elaboración textual, comenzando con *América profunda* (1962) donde elabora las categorías centrales de su pensar. Le siguen *Indios, porteños y dioses* y *De la mala vida porteña* ambos de 1966³¹. Finalmente se editará *El pensamiento indígena y popular* (1970) (Kusch, 2007b). En esta etapa también incursionará como autor de obras de teatro (proyecto que abandonará a comienzos de los años '70). Desde la década del '50 en adelante realizará distintos viajes al norte argentino y al altiplano boliviano donde comenzará a desarrollar métodos de trabajo de campo como complementos indispensables de su construcción filosófica. En su último período esta veta será llevada a una reflexión profunda, en la cual se proponen incluso metodologías de investigación de campo en el área de la antropología filosófica.

No hemos encontrado una bibliografía que aborde el modo de inserción de Kusch en la Filosofía de la Liberación. Se sabe que no fue de la partida en el primer encuentro de Calamuchita, aunque sí participó de algunas de las reuniones que se sucedieron en la localidad cordobesa. Su primera participación en una instancia, que luego se reconocería como fundacional del *polo argentino*, fue en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía cuando presenta una ponencia en el Simposio “América como problema”. Inicialmente trabará amistad con Mario Casalla quien lo acercará a la dinámica del colectivo. Su pertenencia al “Grupo Calamuchita” no es clara, diríamos que tuvo una participación intermitente y más bien tangencial aunque, a medida en que el movimiento liberacionista avanza, su participación comenzará a ser más activa.

Debido la paulatina inserción en el movimiento, en la producción textual de este período es posible distinguir dos momentos. El primero de llamativa escasa producción (1971-1974) en el cual se publica la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular* con la incorporación de un nuevo prólogo que resulta, pese a su reducida proporción, de un valor heurístico fundamental para comprender su intencionalidad político-filosófica en esta nueva etapa de la filosofía y el país. Luego podemos remitirnos

³⁰ Una bibliografía completa de su obra se encuentra en (Kusch, 2007a, pág. XIII).

³¹ Estos cuatro libros conforman el Primer tomo de las Obras Completas del autor (Kusch, 2007a).

a tres artículos presentados en instancias del colectivo: *El estar siendo como estructura existencial y como decisión cultural americana* presentado en el Simposio “América como problema” perteneciente al Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971). *Una lógica de la negación para comprender a América* publicado en el primer libro colectivo de la Filosofía de la Liberación (Kusch, 1973) y *Dos reflexiones sobre la cultura* incluido en el segundo libro colectivo del polo (Kusch, 1975). Tanto la ponencia como el último artículo mencionado serán luego incluidos en su libro *Geocultura del hombre americano* (Kusch, 2007c). La *explosión liberacionista* de su pensamiento, donde despunta su peculiar posicionamiento al interior de la FL, se plasmará centralmente en la redacción de tres libros durante el transcurso de los últimos cuatro años de su vida: *La negación en el pensamiento popular* (1975) (Kusch, 2007b); *Geocultura del hombre americano* (1976); y *Esbozos de una antropología filosófica americana* (1978); los dos últimos incluidos en el Tercer Tomo de las Obras Completas.

Creemos que el modo en que la *explosión liberacionista* del año '71 incide en su pensamiento es distinta al de Dussel y Scannone. De tal modo que la primera estrategia liberacionista kuscheana no es fruto de una torsión resultante del primer ciclo colectivo, más bien es la consecuencia de una adecuación de las problemáticas abiertas por el polo al proceso de creación categorial que previamente el filósofo de Maimará había gestado. Queremos proponer, como hipótesis interpretativa, que los efectos explosivos recién se hacen evidentes a partir de 1975 en los últimos cuatro años de vida del autor, cuando el colectivo está en la antesala del segundo ciclo. En el último período de su vida, debido a los fuertes debates que atravesaban el colectivo en un contexto de radical agudización de las contradicciones políticas, sobreviene la *explosión liberacionista* de su pensamiento. La torsión que aquí acontece irrumpirá en el corazón del colectivo con una mirada potente que logrará traccionar hacia sí un sector importante del elenco liberacionista que se verá cautivado por continuar sus premisas³².

Debido a la coherencia interna que le asignamos a su pensamiento, en la investigación vamos a considerar su etapa previa a la FL y el período perteneciente al primer ciclo liberacionista como un todo. Diferenciaremos una segunda etapa a partir de

³² Es significativo, en este sentido, indicar que la primera recuperación de su pensamiento tras su deceso la realizan autores pertenecientes al propio polo (entre ellos Scannone) en lo que resulta la primera recepción de sus ideas en el ámbito filosófico local. El fenómeno de la continuación crítica ocurrido fronteras adentro del colectivo es una peculiaridad que, hasta donde sabemos, no se repite con tal magnitud en ningún otro caso.

la explosión liberacionista de 1975 cuyos principales frutos se registran entre 1976 y 1979.

Primera etapa del pensamiento de Kusch (1953-1970)

El programa filosófico de la etapa previa a la FL de Kusch (también del primer período liberacionista) se centra en la búsqueda de un pensamiento propio de América, articulada a través de la postulación de una continuidad del pasado indígena en el actual universo popular latinoamericano (vigente en amplios sectores sociales). El hilo de continuidad que ata el pasado remoto con la actualidad lo encuentra en un “estilo de pensar” que impregna toda la trayectoria histórica-ontológica latinoamericana. Para comprenderlo se debe realizar un análisis ontológico que incluya su pasado anterior a España (la prehistoria americana) y sus ramificaciones presentes. Interpretar la ontología propia de América será una verdadera obsesión para Kusch. Toda su obra tiene el sello de esta búsqueda.

En la historización ontológica de América, Kusch reconocerá un corte violento de su historicidad en la Conquista (definida como el choque/encuentro de dos experiencias del ser o modalidades existenciales forjadas en distintos ámbitos vitales que colisionan a partir de 1492) que será el momento constitutivo al cual debemos remitirnos en la búsqueda arqueológica de nuestra actualidad social. Desde entonces toda la historia latinoamericana se resume como el “itinerario conflictivo de dos proyectos” (Azcuy, 1989). La clave fundamental de comprensión del continente es la dualidad, traducida en quinientos años de enfrentamiento entre dos concepciones opuestas del mundo. El gran dilema de América es su bifrontalismo irresuelto, el cual pretenderá afrontar en su dimensión más originaria, la ontológica. Este será, como dijimos, el pulso que marcará todo el itinerario reflexivo del autor.

En su primer libro *La seducción de la barbarie* (1953) (Kusch, 2007a) nos advierte de la necesidad de interpretar el continente como un conflicto irresuelto entre dos proyectos opuestos y superpuestos, el conquistador y el conquistado, cuya principal consecuencia sería una escisión metafísica entre modalidades opuestas de ser que ni la Colonia ni la Independencia lograron resolver. En *América Profunda* (1962) (Kusch, 2007b) su libro medular, avanzará sobre esta distinción proponiendo la dupla ser/estar como un modo de nombrar las diferencias existentes entre la ontología europea conquistadora y la modalidad existencial americana. En *El pensamiento indígena y popular* (1970) (Kusch, 2007b) avanzará en la definición de lo popular. Advertirá que el

pueblo conlleva un tipo de discurso que ha sido dejado de lado como residuo por la tradición de pensamiento occidental. Por detrás de este discurso popular hay una vertebración metafísica que lo forma, algo así como una lógica propia de la razón popular. Atendiendo a dicha lógica, el asunto que los sectores populares aportan al pensamiento filosófico, no es posible determinarlo intelectualmente en categorías, sino que se determina simbólicamente, al margen del lenguaje.

Si lo popular, como tal, hace referencia fundamentalmente a un tipo de discurso simbólico, la tarea de la filosofía será integrarse a la cultura popular latinoamericana para investigar la vida cotidiana de la gente con el fin de traducirla al pensamiento (traducir para la filosofía las nociones de un ámbito pre-filosófico, muy cercano al mundo de la vida de Husserl). El pueblo se constituye así en la raíz que le señala a la filosofía, cual si fuera una brújula, el itinerario a recorrer para alcanzar la autenticidad. De lo que se trata es de *escuchar* lo que el pueblo tenga para decir, esa es la estrategia que Kusch sugiere para la filosofía latinoamericana (Kusch, 2007a). No se trata solo de una búsqueda arqueológica de lo prehispánico, o seguir la pista de un mundo pasado ya fenecido; se promueve una labor de averiguación en el terreno “sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas” (Kusch, 2007b, pág. 4) con la convicción de que la vida americana posee implícita, arrastrándolo desde un pasado inmemorial, un pensamiento propio.

Al comienzo de América Profunda, Kusch afirma que tras “numerosos viajes al altiplano y la investigación sobre religión precolombina” (Kusch, 2007b, pág. 3) cree haber encontrado las “categorías de un pensar americano” (Kusch, 2007b, pág. 3) en un ejercicio de análisis ontológico sobre el *estilo de vida* del pueblo³³.

Las culturas precolombinas se constituyen, por su arraigo al *suelo*, desde una ontología propia, el *mero estar*, que emerge de la tierra (de allí que la mayoría de las culturas precolombinas la denominen *madre*). No se origina en el enfrentamiento con el tiempo -como el ser de Heidegger- sino en una originaria lucha de las comunidades humanas con el ámbito vital en el que se instalan. En el caso latinoamericano, el enfrentamiento con la naturaleza, tiene por resultado la “identificación con el espacio” con la consiguiente subordinación de lo humano a un ámbito que lo trasciende y lo domina, al cual Kusch denomina “ira de Dios” (Kusch, 2007b). En su arraigo a la tierra, con la cual se identifica, brota su peculiar espíritu conformado por tres notas esenciales:

³³ Un verdadero reconocimiento del rol de secundaridad de la filosofía, un corrimiento de su función originadora hacia espacios prefilosóficos que otorgan el sentido de fondo a la filosofía.

el requerimiento de *comunidad* (“estar con”); la constitución del *domicilio existencial* en tanto posibilidad de arraigo de la comunidad en el suelo; y la apelación a un “pensar emocional” que adquiere concreción en una dimensión simbólica.

Por el contrario, el invasor europeo se instituye desde el *ser*, cuyo origen se remonta a Grecia y adquiere su fisonomía actual en la actividad propia de la cultura burguesa que nace en Europa en el siglo XVI. En América ha sido históricamente encarnado por los sectores blancos del continente. Por su inicial enfrentamiento al tiempo y no al espacio, el *ser* se define con los caracteres contrarios al estar: individualidad y no comunidad; desarraigo adjunto a la creación de una segunda realidad (la ciudad) y no arraigo a la tierra; apelación y búsqueda de una racionalidad pura frente a lo que peyorativamente se define como irracional. En su inicial ninguneo a la cuestión espacial el ser reemplaza la ira de dios por la ira del hombre, o sea se pone a sí mismo en el centro del universo y juega a ser dios. La centralidad que adquiere el yo en materia filosófica a partir de Descartes supone una línea histórica que pasa por Kant, alcanza su esplendor con Hegel y se consume con Nietzsche y su famoso decreto de la muerte de Dios (precisamente la evidencia más clara del reemplazo de la ira divina por la humana). En resumen, cuatro notas caracterizan al estar: espacialidad, comunidad, emocionalidad y domicilio. En contraposición el ser se define por la temporalidad, individualidad, racionalidad y desarraigo.

En torno a estos dos ejes (ser y estar) pueden identificarse dos líneas sociales de continuidades que encarnan históricamente los proyectos antagónicos: la continuidad colonial en la elite dirigente de los procesos de Independencia y la continuidad indígena en la cultura popular latinoamericana. Como bien señala Rivala (2016), la observación de estas dos líneas de continuidades no refiere esencialmente a una diferenciación de tipo económica, sino que hace alusión a un modo de pensar y existir que permite establecer una distinción de tipo colonial/cultural que se da en la medida en que los diversos sectores sociales asumen modalidades existenciales opuestas, a partir de lo cual podemos identificar dos grandes clases: clases dirigentes/coloniales ubicadas desde el ser (integradas por las clases altas y medias) y las clases populares compuesta de indios y mestizos que solo “están nomás”. Las clases populares serían los sectores sociales cuyo pensamiento, en parte, no ha sido colonizado; las clases coloniales, por el contrario, serían las clases donde más fuertemente se evidencia la colonización del pensamiento. La distinción entre ambas no es, como decíamos, económica sino que se trata de un

sentimiento de pertenencia, asociado a ciertos parámetros culturales que guían la acción y el pensamiento de los sujetos.

Una vez identificados los dos ámbitos existenciales que operan en el continente, Kusch observará que, en la oscilación entre estos dos polos “América no es entonces un lugar de conquista de españoles e inmigrantes, sino un escenario donde se desarrolla en cierta manera un balance o una liquidación de los elementos adquiridos por la especie. Un balance que se resuelve casi siempre por la fuerza” (Kusch, 2007b, pág. 165). El balance, o enfrentamiento entre *ser* y *estar*, sugiere un especial ritmo dialéctico, una “dialéctica americana” (Kusch, 2007b, pág. 5). Como ocurre con Dussel y Scannone - pero desde otro marco categorial- el autor se medirá con Hegel en su pretensión de establecer un diagnóstico para comprender América:

“Una interpretación dialéctica no se podrá pensar a la manera como lo hizo Hegel, porque este ponía al final de su filosofía conceptos que quizá no cuadren, ni serán tampoco los que se jugarán en América. Para Hegel, la síntesis es una *Aufhebung* o sea, literalmente, “una elevación sobre lo finito”. Esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el *ser* en América” (Kusch, 2007b, pág. 194)

Si bien no profundiza demasiado en su crítica a la dialéctica, queda claro que la ubica como un elemento central de la tradición filosófica a la que se debe combatir principalmente por su tendencia a cerrarse sobre sí misma en su pretensión de totalización. La autoctonía americana requiere romper con el momento de la “elevación” (*Aufhebung*) como modo de lograr ser sí misma. Para ello, a través del análisis del continente, propondrá un ritmo inverso al atribuido a Hegel: “No cabe hablar de una elevación sino más bien -en tanto se trata de un planteo nuevo para el occidental- de una distensión o mejor, fagocitación del ser por el estar, ante todo como un ser alguien fagocitado por un estar aquí” (Kusch, 2007b, pág. 195)

En *El estar siendo como estructura existencial y como decisión cultural americana*, el primer artículo escrito en el ciclo liberacionista (aunque su pertenencia al *polo* aún no estaba clara), Kusch avanzará respecto a este planteo de América Profunda, al clarificar lo que se podría considerar la “maniobra de lucha” de cada uno de los polos. El *ser* embiste al *estar* con las armas de su cultura consistente en una forma de esencializar totalizante, cerrada y excluyente que provoca, como su principal característica, la delimitación y creación permanente de un campo objetual: el “Patio de los objetos”

(Kusch, 2007b) . La objetualidad constituye la modalidad existencial propia de Occidente que se ha impuesto con la colonización del continente. La forma de su imposición fue situar lo americano como parte de la realidad objetual para así dominarlo y reducirlo a la nada. Así lo afirma en América Profunda: “Los objetos crearon la posibilidad de hacer colonias y éstas finalmente dieron las naciones. Y una nación no es más que la obra de una burguesía voluntariosa” (Kusch, 2007b, pág. 161). Y lo reafirma en 1971, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía: “Occidente esgrime el patio de los objetos como su principal originalidad, como un área de determinación, de institucionalización de América. Todo el quehacer histórico de la invasión española, así como el de la implantación liberal, consiste en una instalación de entes como constitución, estado, organización nacional” (Kusch, 2007c, pág. 226).

La subjetividad, voluntarista y creadora de objetos, ha logrado imponerse a un nivel material “superficial” de la vida cosificando a América. Pero en su imposición ha dejado de lado el único contenido nacional posible: los sectores populares con su antiguo aliento comunitarista han permanecen segregados, aunque su presencia se ha hecho sentir de diversas formas. Pues el estar posee un contacto emocional con la realidad conformando una dimensión anterior más originaria y fundamental, previa a la constitución ontológica del ser. Desde ese ámbito de originariedad tan solo “señala” permaneciendo en estado de apertura; poseyendo así una esencialidad siempre transitoria. Su condición de “pre”, la esencialidad transitoria y el señalamiento son herramientas que el estar utiliza para situar al ser en su terreno:

“La fagocitación se da ante todo al margen del crecimiento material, en esa trampa que es la intimidad de cada uno. Indudablemente la adquisición de objetos, seguirá hasta el infinito, pero es evidente que nunca podrá convertirse en el móvil central de la vida. El objeto no es más que cantidad o cualidad, pero nunca es algo sustancial. Más aún, vivir es estar firmemente aquí y eso se da al margen del objeto: en el terreno de la comunidad, el fruto y la presencia de la ira” (Kusch, 2007b, pág. 210)

En función de este proceso, Kusch sostiene que el estar estaría subsumiendo al ser de manera muchas veces imperceptibles. Su acción genera un proceso de asimilación o incorporación de un código cultural por parte de otro código cultural: la fagocitación de lo blanco por lo indígena. Este segundo proceso, si bien por momentos resulta imperceptible, es la razón por la cual occidente nunca logra imponerse totalmente en América pese a su permanente pretensión de totalización.

Tenemos entonces que, en su lucha por prevalecer, se da la acción simultánea de dos procesos. Un proceso de aculturación que objetualiza y mercantiliza al estar como parte de la estrategia de vida occidental. Y un proceso de fagocitación, asimilación o incorporación del ser por el estar que se expresa fundamentalmente en la dimensión simbólica. Este núcleo conflictual define la dinámica cotidiana de la vida americana, situada a mitad de camino del *ser* y el *estar*, debatiéndose en un mundo de dioses y de objetos, pero con la preponderancia, en el fondo según Kusch, del proceso de fagocitación.

Por esta razón “nuestro modo de vivir se concreta en un ‘estar siendo’ mucho antes que en un ahí referido al ser” (Kusch, 2007c, pág. 236). El *estar-siendo* es la primera categoría nueva del ciclo liberacionista. Con ella se quiere nombrar el resultado del proceso de fagocitación que impregna nuestra existencia y se manifiesta sobre todo en el peculiar modo de comportamiento americano. Un ejemplo político paradigmático de este proceso acontece con el *peronismo* en Argentina, un intento de americanización del país a través de la justificación de aquellos sectores marginales que Occidente había excluido con el fenómeno de la objetualización. Culturalmente representa la expresión de la cultura implícita de América (Kusch, 2007b, pág. 210).

En este punto vale recordar que en 1973 el peronismo vence la proscripción y resulta nuevamente electo tras 18 años. Esta es la vía política que Kusch avizora como potencialmente liberadora para Argentina. Por eso en el prólogo a la segunda edición de *El pensamiento indígena y popular* avanzará en su definición de liberación principalmente a través de su vinculación con la noción heideggeriana de autenticidad:

“Esta segunda edición responde a un motivo evidente. El año 1973 marca una etapa importante en el país. Argentina ha puesto en marcha la posibilidad de su autenticidad. Entre todas las propuestas económicas y sociales, surge una clara propuesta cultural brotada de las raíces más profundas del pueblo. Quisiera yo que estas páginas sirvan para entender esa propuesta, a fin de que no sean malversadas una vez más” (Kusch, II, 257)

Cabe indicar que lo que convierte a tal propuesta política en una posible vía hacia la autenticidad nacional es su carácter de propuesta cultural que brota de las raíces del pueblo. Podemos preguntar entonces cuáles son las raíces culturales en las que está pensando. Pues bien, la respuesta surge evidente: son las raíces que constituyen históricamente al estar, propio de las tradiciones culturales autóctonas luego

transfiguradas en el pensamiento popular. Como nos advierte en el prólogo, cabe la posibilidad de que la propuesta sea “malversada”. No queda claro si esta malversación puede deberse a propios o ajenos al “proyecto auténtico”. A su vez sugiere en el proceso histórico el rol de la filosofía al indicar que anhela que estas páginas sirvan para entender la propuesta. Lo cual pareciera indicar que la propuesta política no posee una comprensión simple, directa, sino que requiere de la mediación de la filosofía para determinar su cabal intención.

Si lo fundamental en América es el proceso de fagocitación del *ser* por el *estar*, pues incluso nos brinda las pautas para comprender fenómenos tan recientes como el peronismo en Argentina ¿Cómo acceder a este ámbito crucial para la comprensión de lo que somos y de lo que ocurre? El acceso al estar requiere la indagación sobre los símbolos que lo expresan. Dichos símbolos se encuentran, no en la filosofía académica, sino en el pensamiento indígena y popular del continente. La posibilidad de acceder al pensamiento profundo de América precisa reconocer al *pueblo* no ya solo como sujeto de la liberación sino como sujeto del conocimiento filosófico para lo cual es necesario una transformación radical de la perspectiva de investigación científica/filosófica occidental.

En primer lugar, la relación no es de un sujeto que conoce y un objeto a conocer porque en los fenómenos sociales no intervienen objetos sino sujetos. En la relación sujeto-sujeto el sujeto cognoscente debe dejarse condicionar, ser fagocitado o “ser absorbido” (Kusch, 2007b, pág. 574) por el sujeto comprendido, rompiendo así el modelo del universo que suele acompañar la investigación. La recuperación del *estar* se alcanzará al traducir la vivencia cotidiana y sus símbolos al lenguaje filosófico lo cual nos llevará a comprender lo cotidiano a través de la creación de categorías propias.

Desde estas indagaciones se insertará en el colectivo liberacionista. En la “voz Kusch” la tríada dependencia-liberación-Latinoamérica poseerá una tonada muy propia asociada a distinciones construidas previamente por él mismo. Desde su peculiar enfoque, la dupla dependencia/liberación se encuentra, como tal, prácticamente ausente; y el horizonte liberacionista se inscribe en otro campo semántico en el cual la centralidad la adquiere la contraposición América/Occidente (González & Maddonni, 2018a) interpretada con su viejo planteo de la distinción ser/estar que sugiere una especial dialéctica histórica-ontológica del continente.

Kusch asumirá una estrategia liberacionista radical al pregonar la inutilidad del instrumental filosófico occidental a la hora de pensar el sentido de lo que acontece en América. Pues no solo las categorías occidentales en torno a la tematización del ser

resultan inadecuadas en nuestro caso, sino que incluso llegan a invertir la fórmula de ser propia de América resultando la causa de la inautenticidad de la vida.

Su apuesta liberacionista se caracterizará por considerar la dependencia latinoamericana en sede ontológica desde un corrimiento hacia un lugar más esencial y más propio, anterior a la tradición filosófica occidental (ser): el *estar*. El acceso a dicho ámbito supone una transformación radical del rol de la filosofía y del filósofo, como indicamos, al reconocer sus auténticos orígenes en el *pueblo americano*, el lugar privilegiado para trascender la cultura invasora de dominación.

Su tesis central será que solo accediendo a la comprensión profunda del desarrollo pre-ontológico de América representado por lo popular podremos encontrar las pautas de su liberación auténtica, de lo contrario, permaneceremos enredados en telarañas de viejos conceptos europeos que hemos heredado de la colonización. La dependencia ontológica latinoamericana requiere de un análisis filosófico que la desoculte permitiendo mostrar el proceso real de constitución del pueblo americano desde su adscripción a una ontología de raíz indígena, soterrado en el proceso de colonización. Con este diagnóstico, Kusch será el pionero de una tradición reflexiva al interior de la FL que intentará pensar lo propio de América desde un análisis ontológico propio, anclado en la realidad latinoamericana.

TERCERA PARTE

En esta tercera y última parte abordaremos la segunda estrategia liberacionista de los tres autores, la cual comienza luego de la segunda “explosión liberacionista” de su pensamiento en el “largo 1975”. Se presentará la forma que adquiere la readecuación categorial y metódica del pensamiento de los protagonistas, luego de la debacle del proceso de liberación en Argentina. Se hará énfasis en el doble juego balance/perspectiva para indicar cómo opera en la readecuación una necesidad de dar cuenta de lo acontecido, así como también de las perspectivas que se abren en la nueva etapa del país y el continente. Se seguirá con el orden lógico establecido en la primera parte (se presentará en primer lugar el pensamiento de Dussel, luego la perspectiva de Scannone, y se finalizará nuevamente con Kusch).

TERCERA ETAPA DEL ITINERARIO REFLEXIVO DE DUSSEL: ECONÓMICA DE LA LIBERACIÓN (1975-1990)

Introducción

Aproximadamente en 1975 se inicia la tercera etapa de la obra de Dussel, denominada “Económica de la Liberación” (1975-1990). El proceso de los dos años anteriores, principalmente desde el 2 de octubre de 1973 (día que Dussel sufre un atentado contra su vida³⁴) hasta su definitivo exilio en 1975 se constituye en un hito clave en su vida. En el contexto del recrudecimiento de la situación política en Argentina, su destacado rol de filósofo-militante desencadena su expulsión de la universidad y la necesidad de huir del país. Estos acontecimientos -sin duda traumáticos- irán acompañados de un paulatino giro en su pensamiento que se materializará con claridad en los primeros años de su estancia en México.

³⁴ Curiosamente en la fecha aniversario de la masacre de Tlatelolco en México, país que, pocos años después, será su patria adoptiva hasta la fecha.

Luego de la “derrota argentina” de los proyectos de liberación (en los cuales se insertaba en calidad de filósofo) Dussel se verá en la necesidad de revisar muchos de sus postulados anteriores. La necesidad de un balance filosófico-político capaz de asumir la experiencia histórica reciente en una nueva readecuación discursiva tendrá en su voz una tonalidad confrontativa con otras voces liberacionistas. Las polémicas filosófico-políticas abiertas en el último período del polo, encontrarán en el exilio mexicano la posibilidad de ser revisadas desde una meditación pausada, sin la urgencia que caracterizó al ciclo anterior.

Con el arrastre de estas polémicas y el peso de la derrota en su espalda, Dussel situará su estrategia liberacionista al interior del marxismo. Desde este nuevo locus enunciativo se propondrá proseguir el debate abierto con otras posturas al interior de la FL. Marx había sido un autor poco tenido en cuenta en sus dos primeras etapas³⁵, pero la necesidad de establecer una distancia clara con el populismo filosófico y político, lo llevará a buscar en el filósofo de Tréveris nuevas coordenadas de interpretación de la realidad.

En su “relectura” de Marx, Dussel encontrará la posibilidad de repensar sus posiciones anteriores, avanzando en una serie de definiciones que le permitirían clarificar aspectos de su etapa anterior que ahora considera “oscuros” o insuficientes. En su readecuación categorial, buscará establecer un balance del ciclo político cerrado en Argentina y de las líneas por donde la liberación latinoamericana podía seguir su curso en el nuevo contexto histórico (piensa principalmente en Centroamérica). En uno de los escritos autobiográficos del período, el mendocino señala:

³⁵ En la primera etapa de su obra (1964-1971) no hemos encontrado referencias a Marx, aunque debido a la vastedad de los textos de este período es posible que existan. No obstante, podemos afirmar que es una referencia sin duda menor. En la segunda etapa (1971-1975) Marx adquiere un lugar más destacado pero “por la negativa”. Pues Dussel buscará diferenciar su Filosofía de la Liberación de las propuestas liberacionistas (y las propuestas intelectuales en general) que se inscriben al interior del marxismo. Para ello recurrirá al marco categorial de Levinas.

Hay dos referencias a Marx que consideramos fundamentales en el período. La primera, creemos, explicita su posición frente a la tradición marxista de manera taxativa: “El marxismo es incompatible ontológicamente no solo con la tradición latinoamericana sino con la Metafísica de la Alteridad” (Dussel, 1971b, pág. 84). Aquí se expresa a las claras el recurso a Levinas (metafísica de la alteridad vs. Ontología de la totalidad) para desechar al marxismo como vía de la liberación latinoamericana. Sin embargo, en un artículo presentado en 1973 (Dussel, 1973b) y luego incluido como apéndice en *Método para una Filosofía de la Liberación* (1974a, pág. 244), Dussel recuperará a Marx en la línea de los profetas de Israel. El hilo de continuidad entre ambas experiencias lo brinda la negación efectuada hacia una totalidad cerrada, un sistema endiosado, fetichizado, porque aplasta a la exterioridad. Con esta recuperación Dussel inicia un proceso de reconocimiento al filósofo de Tréveris, diferenciando a Marx de la tradición fundada en su nombre (marxismo), pues a esta sí le cabe la crítica de ser incompatible con la Metafísica de la Alteridad. En este ejercicio abrirá el camino a su tercera etapa (1975-1990), en la cual la recuperación de Marx desde la óptica de Levinas será la principal clave interpretativa.

“El intelectual es real cuando está integrado orgánicamente con el pueblo. La Argentina de los años 1972-1975 nos dio esta oportunidad. Esta experiencia es irreversible en la vida de un filósofo. Ahora tiene un punto de comparación. De todas maneras el populismo nos envolvió con sus equívocos. La "vía corta" de la crítica radical y global debe ahora dejar lugar al tiempo de la reflexión pausada. Es el tiempo de la "vía larga", de las mediaciones, de los métodos analíticos que nos permitan comprender los errores, las ambigüedades, las faltas de fundamento, la claridad, los compromisos no descubiertos con la pequeña burguesía, nuestra clase de origen” (Dussel, 1983, pág. 16)

Al igual que Scannone, entiende esta nueva etapa como la necesidad de volcarse hacia la “vía larga” aunque en su caso la expresión es más bien metafórica pues no implica asumir la metodología ricoeuriana sino adentrarse en la “filosofía económica” de Marx. La experiencia inmediata del cara-a-cara debe ser mediada por las instancias productivas para avanzar en el grado de concreción de la alteridad metafísica que había quedado en un nivel muy abstracto en la etapa anterior. El reconocimiento de lo “abstracto” de su primera posición liberacionista es una de las grandes líneas de balance que se buscará superar.

En este camino, un segundo objetivo programático será dejar en claro sus diferencias tanto con el populismo intelectual peronista como con el dogmatismo marxista ambos operantes al interior de la FL. Toda su obra del período parece deambular entre el filo de estas dos corrientes. Para no caer en ellas la tarea será avanzar en el establecimiento de un método y un marco categorial que permita superar ambos equívocos:

“De inmediato, en México, fue necesario clarificar ambigüedades que la filosofía de la liberación había contenido en su primera historia. Entre los filósofos de la liberación (todos ellos fueron perseguidos en las universidades argentinas por el militarismo pronorteamericano, neoliberal y "modernizador" desde 1976, lo cual prueba al menos el grado de compromiso histórico que el movimiento había logrado) los hubo que apoyaron a la derecha peronista, llegando a posiciones nacionalistas extremas; otros retornaron a la hermenéutica de la simbólica popular cayendo en un populismo político ingenuo; los más debieron guardar silencio (con censura externa e interna). La cuestión "populista" se tornó central. Era necesario clarificar las categorías "pueblo" y "nación" (como lo "popular" y "nacionalista"), para evitar el fascismo, pero al mismo tiempo la falacia abstractiva del marxismo althusseriano clasista o del pensamiento analítico anglosajón, ambos en boga. Fue así que comencé a internarme en Marx. Esto me alejaría por años de la empresa hermenéutica (a la que volvería por momentos, pero con diferenciaciones claras acerca de las asimetrías existentes)” (Dussel, 1993, 145)

Como él mismo dice, la “cuestión populista” se torna central, al punto de provocar nuevas bifurcaciones en los itinerarios reflexivos de los protagonistas del polo que prontamente se reflejarán en nuevas modulaciones textuales. Detrás de este amplio “paraguas” se enconden diversas problemáticas: la definición de lo popular, la cuestión nacional, la pertinencia o no de las categorías marxistas para estudiar la realidad latinoamericana, en especial la categoría clase, la experiencia del peronismo y los claroscuros que lo relacionan con la avanzada represiva, deben ser reevaluadas con la distancia que permite el término de un proceso histórico y también la lejanía espacial. Avanzar en la clarificación de estas cuestiones es considerado de vital importancia, al grado de constituir el programa de base del período.

En este contexto el retorno a la hermenéutica de la simbólica popular (giro que marcará el pensamiento de Scannone en esta misma fase) es leído como una “retorno” en un “populismo político ingenuo” en el cual Dussel no quiere “caer”. Creemos que en esta cita queda evidencia la distancia abierta por las diferencias en el balance y en las perspectivas respecto a Scannone y Kusch (a quien se podría ubicar tanto en el “nacionalismo de derecha” como en la “hermenéutica simbólica”). La “ingenuidad” que les adjudica se asocia fundamentalmente al uso ambiguo de la categoría “pueblo” que no clarifica con exactitud su diferencia con la “nación”. Así como a una mirada tildada de “culturalista” que muestra “una cierta ceguera ante las asimetrías de los sujetos” (Dussel, 1993, 143) y no repara lo suficiente en la situación de dominación que los atraviesa³⁶. Volveremos sobre este punto más adelante.

Una vez instalado en lo que finalmente se va a constituir en su segunda patria, no habrá tiempo para lamentaciones o añoranzas del pasado. México lo aproximará a la

³⁶ La crítica de Dussel a Scannone -y con él a Kusch, pues cuestiona centralmente el concepto de *estar-se* plasmará en la *Ética del 98*. Libro que, por ser ajeno al período estudiado por nosotros, no hemos incluido. Allí Dussel indica que para Scannone en el libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*: “La «sabiduría popular», la hermenéutica de los símbolos (con gran influencia de Ricoeur), sería el *nuevo punto de partida*” (Dussel, 1998, pág. 407). Y enseguida emite su juicio al respecto: “Y bien, pienso que se ha recaído en la ontología, en el mundo, en la Totalidad, en una mera comunidad de comunicación, ya que el «estar» (aun el «nosotros estamos») abstracto es un «mundo» mas, una eticidad (a lo Hegel) concreta, sin criterios universales para explicar el por qué de la pobreza (no-vida) de ese pueblo, sin criterios críticos para el diálogo entre culturas asimétricas, ni para la determinación de la factibilidad de las transformaciones necesarias. Es una recaída en el punto de partida superado por la Filosofía de la Liberación a fines de la década de los 60” (Dussel, 1998, pág. 407).

Inmediatamente después se pregunta por las causas que llevaron a dicha recaída, y su respuesta es por demás sugerente: “¿Por qué acontece esta «recaída»? Históricamente, por la horrible represión de las dictaduras desde 1973; políticamente, por la influencia del peronismo populista al que con extrema y riesgosa fidelidad muchos filósofos pensamos que era un «estar junto al pueblo», Filosóficamente, en su fundamento, el «estar», el «nosotros estamos» resistiendo desde la sabiduría de los símbolos de nuestro pueblo, abstractamente, se torna ambiguo cuando no se establece relación alguna con el «sistema formal capitalista»” (Dussel, 1998, pág. 408).

candente realidad centroamericana, espacio donde se libraban las batallas más importantes del continente. A la permanencia de la Revolución Cubana (a la cual ahora adscribirá) se suma el triunfo del sandinismo en Nicaragua en 1979 que despierta grandes esperanzas y genera adhesiones y compromisos en todo el mundo. También en El Salvador el FMLN resultaba una referencia central, en pleno proceso de lucha revolucionaria. Desde la perspectiva marxista, Dussel se propondrá “colaborar con la transformación revolucionaria de nuestro continente” (Dussel, 1985a), con Centroamérica como la referencia práctica fundamental que guiará sus indagaciones. Nótese los nuevos términos que comienzan a emerger en su discurso con la nueva torsión: la idea de “revolución” ausente en la etapa previa, también la noción de “socialismo” tendrá un uso más frecuente y más “clásico”. El programa de clarificar las nociones de pueblo y nación encontrará su inspiración práctica también aquí.

Para pensar la revolución centroamericana y establecer líneas de balance de la etapa anterior, Dussel se propondrá establecer una “relectura latinoamericana” de Marx mismo, “puenteando” la historia de sus interpretaciones, aunque incluyéndolas (Dussel, 1990, pág. 297). En su metodología de investigación –la “relectura latinoamericana”– pareciera retomar la metodología de-estructiva heideggeriana tan empleada por él en el período inmediatamente previo a la FL. Si bien no hemos encontrado referencias explícitas que avalen nuestra interpretación, resulta claro que lo central de su operación consiste en pensar lo “no pensado” por Marx en su discurso. La premisa de lectura -ahora sí explicitada- es: “‘desde-donde’ piensa el pensar de un pensador nunca es explícitamente pensado por él mismo. Es lo supuesto, lo obviamente tenido por punto de partida, el hontanar no pensado desde-donde se piensa todo” (Dussel, 1988, pág. 365). Desde esta base epistemológica realizará una lectura arqueológica de Marx para descubrir la génesis y el modo en que su pensamiento se fue, paso a paso, desarrollando. Para ello fundará su reflexión en el desarrollo del concepto de “capital” y en las categorías construidas para dar cuenta de este fenómeno. Irá a Marx mismo, a sus textos, para preguntarles el “cómo” Marx desarrolla sus conceptos.

En este proceso leerá a Marx desde su propia perspectiva y estrategia de investigación desarrolladas anteriormente, o en otras palabras, confrontará su propio posicionamiento filosófico alcanzado en la primera etapa liberacionista con las formas y los contenidos alcanzados por el “Último Marx” (1857-1882). En el ejercicio de medirse con Marx recurrirá entonces al marco categorial propio cuya base es la equiparación ontología/totalidad y metafísica/alteridad como dos vectores antagónicos. Desde esta

perspectiva y tras una atenta lectura, Dussel elaborará su “trilogía sobre Marx”: *La producción teórica de Marx* (1985); *Hacia un Marx desconocido* (1988); *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1990).

En nuestra investigación dejaremos de lado el modo en el cual Dussel se inserta en la tradición marxista y los debates que suscita en su interior, así como el “paso a paso” de su detallada investigación. Nos abstendremos también de desarrollar una crítica propia del modo en que Dussel “lee” a Marx. Tampoco profundizaremos en el vínculo que establece entre la lectura latinoamericana de Marx y la Teoría de la Dependencia, todos aspectos fundamentales de su trabajo. por las características de nuestro estudio, queremos centrarnos en el modo en que la lectura de Marx contribuye a reformular la estrategia liberacionista de Dussel. En función de nuestro objetivo proponemos dividir la exposición siguiente en dos apartados. Abordaremos en primer lugar las tres conclusiones fundamentales a las que, entendemos, llega Dussel en su lectura; en un segundo lugar, analizaremos la forma en la que estas conclusiones contribuyen a la reformulación, ampliación y clarificación de la categoría *pueblo*, diferenciándola de *clase*, *nación* y *populismo*. De tal modo, podemos decir, que Marx resulta el interlocutor fundamental en la consecución de los objetivos programáticos fijados por Dussel en este nuevo ciclo.

Dussel y Marx

Tres son, a nuestro entender, las conclusiones centrales a las que arriba Dussel luego de su ejercicio de “relectura latinoamericana de Marx”: 1. Un peculiar modo de concebir la famosa “inversión hegeliana” de Marx; 2. El descubrimiento de la categoría de *trabajo vivo* como el “punto de partida” del discurso definitivo de Marx; 3. Una caracterización de base de *El capital* como una obra fundamentalmente ética (la economía ocupa un segundo lugar).

La primera conclusión a la que Dussel llega (no primera en el orden del texto sino lógica) es que la inversión de Hegel que Marx realiza no es un trastocamiento de un orden idealista a un orden materialista: “Marx produce una inversión metafísica de la estructura ontológica hegeliana” (Dussel, 1990, pág. 385). Nótese como se observa en esta fuerte afirmación la distinción de fondo ontología/metafísica que el autor había construido previamente. Según Dussel, el punto de apoyo metodológico que permite la inversión lo proporciona la crítica de Hegel realizada por el viejo Schelling, aunque Marx pareciera no tener conciencia de ello (Dussel, 1990, pág. 351). En la *Filosofía de la Revelación* (1841-1842) Schelling propone la hipótesis de la creación desde la nada e indica que el

“creador” (Señor del Ser) es anterior y otro que el ser. No hay, por consiguiente, identidad entre ser y absoluto como en Hegel sino que el fundamento se encuentra en la “exterioridad” del ser.

Para Dussel, Marx invierte a Hegel desde Schelling y supera el inicio ontológico de la lógica hegeliana desde el “no ser” que, en el discurso de Marx, supone que la creación desde la nada (no ser) es la fuente esencial del capital, creadora de plusvalor. Hegel comienza por el ser que deviene ente. A partir de allí “lo mismo” se desarrolla (paso del “en sí” al “para sí”) pero permanece “lo mismo”, no hay “novedad” desde la nada. La superación de Hegel en Marx, su inversión, es comenzar por el “no ser” en vez del ser. Marx comienza por el no ser que es nada, el cual crea el ser para luego ser subsumido por él. El “creador” se convierte, como ente, en mediación. En función de esta interpretación, la crítica de fondo de Marx a Hegel es su pretensión de construir una ontología cerrada como totalidad sin anterioridad de una fuente creadora. El sentido de fondo de la inversión sería el de un desfundamiento debido al encuentro de una causa que se sitúa más allá del fundamento o la identidad (Dussel, 1990, pág. 397). En Marx, frente al capital se encuentra originariamente el no-capital con su capacidad intrínseca de crear valor desde la nada. Este momento, que Schelling sitúa en referencia al absoluto, Marx lo sitúa en relación al trabajo vivo (la categoría fundamental que Marx construye). Schelling le brinda la posibilidad de acercar Levinas a Marx (Fornet Betancourt, 2001, pág. 338) al indicar que el no ser es la fuente creadora del ser y que además posee anterioridad respecto a este.

La segunda gran conclusión que Dussel defiende en su investigación es la hipótesis de que “el fundamental descubrimiento teórico de Marx es la distinción entre trabajo vivo y trabajo objetivado” (Dussel, 1990, pág. 374). Con la categoría de trabajo vivo, Marx mentaría la existencia concreta del trabajador en tanto persona irreductible a todo sistema. El trabajo vivo es así la fuente metafísica creadora de valor que guarda exterioridad respecto al capital como totalidad: “La cuestión de la exterioridad del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave para descifrar el discurso marxista” (Dussel, 1985a, pág. 16).

El trabajo vivo en tanto actividad creadora no tiene valor, pero es el fundamento del valor. Sin embargo, el capital compra su capacidad y lo subsume como un momento interno suyo. La subsunción niega al trabajo vivo como exterioridad y lo transforma, afirmándolo como ser del capital (trabajo objetivado). Desde este momento el trabajo vivo queda oculto en el plano fenoménico. Deja de ser “el otro que el capital” para ser

incorporado en él: “El otro es negado en su alteridad y subsumido en la identidad del capital” (Dussel, 1985a, pág. 351).

Así el trabajo tiene una definición plurívoca fundamental para comprender la actualidad latinoamericana. Mientras no ha sido totalizado, el trabajo vivo es exterior al capital (momento alterativo del otro). Una vez subsumido es solo un momento al interior del sistema. De este modo es al mismo tiempo “pobreza absoluta” y “posibilidad de la riqueza” (Dussel, 1985a, pág. 139). Este descubrimiento de Dussel tendrá, como veremos en el apartado siguiente, múltiples consecuencias en su discurso.

En último término, para concluir con esta sucinta revisión que bien merecería un trabajo de una extensión mayor, Dussel afirma que *El capital* es primariamente una ética, pues otorga primacía a la relación persona-persona por sobre la relación de producción persona-naturaleza. Lo ético sería el nivel fundamental de la economía al conformar la relación social base de la relación de producción. Según su percepción todo el discurso de Marx se basa en una “sospecha ética fundamental: el intercambio no equivalente entre capital y trabajo” (Dussel, 1985a, pág. 164). Todo el esfuerzo de la investigación de Marx radica en descubrir la perversidad ética del capital que no paga la totalidad de la fuerza de trabajo y encubre la relación de dominio bajo el aspecto de trabajo asalariado. El gran mérito de Marx es demostrar que el capital crea plusvalor desde el trabajo vivo impago, por lo que la relación capital-trabajo (ahora vislumbrada como relación persona-persona) es una relación ética desigual (asimétrica); éticamente injusta entre dinero/capital y trabajo. Cuya finalidad es subsumir la vida ajena no pagada. Ese es el ser más íntimo del capital, así como también su estatuto ético originario.

¿Qué es el pueblo?

Responder el enigma que se esconde detrás de esta pregunta pareciera ser el eje articulador de las búsquedas de Dussel en esta etapa. Pues aquí radica la clave de comprensión del balance de la primera etapa liberacionista y del proceso histórico argentino, así como también de los procesos de liberación en curso en Centroamérica. Nos atrevemos a afirmar que todo su acercamiento a Marx tiene como una de sus grandes motivaciones de fondo responder este interrogante. La problemática definición de lo popular es un eje estructural y estructurante de toda su propuesta teórica.

La “cuestión popular” cobra una relevancia fundamental en el contexto latinoamericano y en todo el tercer mundo. La experiencia de todas las revoluciones del siglo XX (Dussel menciona entre otras a Rusia, China, Vietnam, Cuba y Nicaragua)

muestran la centralidad de un sujeto plural -irreductible a una clase determinada- con gran participación campesina y de sectores medios, no hubo una centralidad del proletariado urbano como indicaba la teoría. Pensar solo desde la categoría clase y confundir pueblo con populismo es entonces un grave error teórico y práctico del marxismo ortodoxo latinoamericano (centralmente está pensando en las posiciones marxistas al interior del polo argentino y en el debate en torno al populismo). Pero también es un error la afirmación abstracta del pueblo que no delimita su contenido. La no delimitación analítica del término conlleva caer en la *ambigüedad*, elemento clave del paso de lo popular al populismo. El peligro radica en la equiparación acrítica de pueblo y nación que habilita la inclusión en su seno de sectores de las clases dominantes de los países colonizados. Su hegemonía en el proceso de liberación (el caso argentino) concluye por traicionar las aspiraciones populares de transformación estructural profunda. Dussel se pregunta entonces ¿Cómo hacer, pues, para no caer en las dos posiciones extremas del dilema abierto? ¿Cómo evitar el populismo y el dogmatismo? Veámoslo en sus palabras:

“Sin embargo, hay dos extremos que habrá que sortear. Por una parte, "la utopía de un pueblo que podría autoconducirse críticamente -escribíamos en 1973 contra el populismo de muchos en ese entonces en Argentina-; esta ilusión espontaneísta (indicada por Franz Fanon) es manipulada por los inescrupulosos o los ilusos". Otro extremo es el de ciertos "vanguardismos" que todo lo confían en el "grupo de esclarecidos"” (Dussel, 1985b, pág. 104)

El “dogmatismo clasista” solo pretende analizar la realidad desde la categoría “clase”. El “populismo culturalista” hipostasia la categoría “pueblo” acríticamente, otorgándole de manera espontánea una verdad infalible de su propio destino y camino para alcanzar la liberación (Dussel, 1985b, pág. 105). Pero entonces, ¿Cómo superar la ambigüedad del término pueblo (populismo) sin darle el sentido unívoco de “clase” o “alianza de clases” para expresar en su heterogeneidad constitutiva el potencial revolucionario que históricamente ha mostrado? Siguiendo a Marx ahora puede afirmar que “pueblo” incluye dos aspectos: 1. Lo que el sistema ha introyectado en él, que conforma la “clase” en tanto sujeto oprimido por un sistema determinado (capitalista en nuestro caso); 2. La positividad que cumple una existencia con alteridad, el oprimido como distinto del sistema.

Para evitar el peligro de la instrumentalización populista en la cuestión de la liberación nacional se debe diferenciar en las naciones oprimidas entre opresores y

oprimidos, Dussel precisa que el proceso nacional de liberación debe significar “liberación en la nación del pueblo oprimido” (Dussel, 1988, pág. 360) de aquí que no la entienda solo como liberación nacional sino como “liberación nacional y popular” (Dussel, 1988, pág. 360). Por otro lado, Dussel rechaza la categoría clase como única categoría rectora para la explicación histórica de procesos nacionales y populares de liberación porque reconoce la necesidad de introducir complementariamente la categoría pueblo (Fornet Betancourt, 2001, pág. 350).

“En su planteamiento, "pueblo" no se entiende como una categoría alternativa frente a "clase", sino como el concepto más abarcador, un concepto que subsume al de "clase", puesto que representa la comunidad que se realiza históricamente por la solidaridad de todos aquellos grupos sociales que son oprimidos en el sistema, y que, sin embargo, mantienen críticamente su exterioridad frente al sistema, cultivando así en el sistema una "cultura de resistencia" que les permite identificarse como sujeto histórico del proceso de liberación. "Pueblo" significa, pues, para Dussel, la unión de clases oprimidas, resistentes, que surge en y desde el mismo proceso de liberación: "El pueblo no es un conglomerado, sino un 'bloque' como sujeto. Sujeto colectivo e histórico, con memoria de sus gestas, con cultura propia, con continuidad en el tiempo... Pueblo es el colectivo histórico de pobre en los momentos límites del aniquilamiento de un sistema y el pasaje a otro nuevo" (Fornet Betancourt, 2001, pág. 351)

Si en su primera etapa liberacionista, con la recepción de Levinas, Dussel descubre y hará suya la categoría de “exterioridad”, la cual representa la piedra angular de su sistema. Desde ella buscará constituir una FL capaz de articular una alternativa teórica frente al marxismo (pues entiende que este es incompatible con la metafísica de la alteridad). Luego de 1975 con la derrota de los procesos de liberación en Argentina y con dos “frentes filosóficos” abiertos (populismo y marxismo ortodoxo) recorrerá el camino de Levinas a Marx en busca de respuestas certeras a los debates y las polémicas suscitadas al interior del colectivo liberacionista. En este camino descubrirá a Marx como pensador de la exterioridad.

La afirmación del trabajo vivo como no subsumido en el capital le permite resituar sus tesis anteriores en un nuevo marco interpretativo que supera las abstracciones de la primera estrategia liberacionista y clarifica la opción por el pueblo sin desdecirse ni abjurar de ella. Dussel confirma la exterioridad del otro como el “punto arquimédico” (Dussel, 1988, pág. 372) de su propuesta, resituando la afirmación de la alteridad como la afirmación del trabajo vivo (no subsumido en el capital) desde el cual es posible efectuar una crítica al ser del capital (una nueva forma de resituar la totalidad).

El pueblo oprimido es ahora definido como la exterioridad del trabajo vivo. El pobre fuertemente tematizado en su primer liberacionismo puede clarificarse (¡sin la necesidad de abandonar tal noción!) como el “no ser del capital”. Sobre la base de estas dos definiciones, con las cuales alcanza el objetivo de “clarificar” su propuesta (la base de su programa filosófico en esta etapa) puede delinear una definición de lo popular que diferencie lo que este tiene de introyectado por el sistema y que hace a la constitución de la clase social y su positividad histórica, el aspecto de novedad inherente a toda alteridad radical desde la cual es posible proyectar una apertura hacia el futuro, la cual ahora es llamada por si inclusión al marxismo, negación de la negación del ser del capital.

LA TERCERA ETAPA INTELECTUAL EN EL PENSAMIENTO DE J.C. SCANNONE: EN EL HORIZONTE DE LA SABIDURÍA POPULAR

Introducción

A partir de 1973 paulatinamente comenzará a observarse una nueva torsión en el pensamiento de Scannone, en la cual iniciará un proceso de transformación de los marcos categoriales forjados al calor del nacimiento de la Filosofía de la Liberación (Maddonni, 2020). Luego de un breve recorrido liberacionista (1971-1972), el filósofo de San Miguel advertirá “el riesgo de diluir lo positivo propio de América Latina exclusivamente bajo la dialéctica dependencia-liberación”. En consecuencia con el diagnóstico, la preocupación creciente se orientará en torno a la necesidad de elaborar una hermenéutica que dé cuenta de las anticipaciones simbólicas de liberación existentes de manera positiva en el sujeto popular y expresadas en su cultura. De este modo desarrollará una nueva estrategia liberacionista cuya dirección será la necesidad de mediar la reflexión fenomenológica “paso atrás/paso adelante” a través de la hermenéutica histórico-cultural de los símbolos y narraciones populares que refieren al núcleo ético-mítico de la cultura latinoamericana.

Para el año 1976 puede decirse que la torsión se ha consumado y comienza a plasmarse de lleno en sus escritos. En 1980 redactará un artículo central para el período, -en el cual vamos a detenernos especialmente- donde tempranamente expone su visión del desarrollo de la Filosofía de la Liberación proponiendo una periodización histórica de la FL que parte del reconocimiento de un “cambio de etapa” en el colectivo, ubicado “entre Medellín y Puebla” (Scannone, 1990a). Este período de su pensamiento alcanzará

su madurez entre 1987 y 1990 con la redacción de la llamada “trilogía”: *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia* (1987); *Evangelización, cultura y teología* (1990); y *Nuevo Punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990). Ya en 1991 su pensamiento dará paso a una nueva torsión en función de la necesidad de una aún mayor concretización del sujeto de la reflexión³⁷. Veamos, entonces, cuales son los motivos extra e intra filosóficos que Scannone nos brinda para justificar el desplazamiento que acaece en esta tercera etapa. Ya para finalizar con el recorrido de su pensamiento, en el último párrafo daremos cuenta del esquema interpretativo medular que constituye su segunda estrategia liberacionista, en donde se evidenciarán nuevos énfasis cuyo centro de gravedad se construye en torno a la cuestión de la sabiduría popular como nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana.

Los motivos de Scannone para iniciar una segunda etapa

La detección de limitaciones estructurales en el primer paradigma filosófico liberacionista se verá cotejada por elementos externos a la propia dinámica filosófica que influirán notablemente en los nuevos rumbos. Varias son las causas externas a la filosofía que influirán en el cambio de orientación. El influjo de los debates pastorales y teológicos es, en este sentido, un motivo central para explicar la profundización que acontece en su perspectiva. Recordemos, como ya señalamos anteriormente, que su pertenencia a la Compañía de Jesús (protagonista central de las nuevas ideas teológicas y pastorales de América Latina en Argentina) lo llevará a emprender tanto opciones pastoral y teológica como también filosóficas en consonancias con los planteos episcopales en curso. Así como Medellín y su llamado a la liberación en la primera etapa liberacionista lo impulsará a hacer de la reflexión sobre la liberación su eje central, la revalorización teológico-pastoral de la cultura que sucede con la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en 1978 (que retoma las temáticas de liberación propias de Medellín y las integra en la clave de evangelización de la cultura) señalará un itinerario a transitar que el filósofo de San Miguel aceptará e impulsará.

En Argentina surgirá una línea al interior de la Teología de la Liberación nucleada en torno a la figura de Lucio Gera³⁸ y de la cual Scannone es un destacado representante, que desde comienzos de los años '70 por influencia de la historia propia del país y de su realidad política contemporánea, privilegiará el análisis histórico-cultural por sobre las

³⁷ Para una introducción al pensamiento de Scannone en la década del '90 ver Maddonni (2021).

³⁸ Influencia central junto con Kusch para el Scannone de este período.

perspectivas de clase. El documento de San Miguel, la creación de la COEPAL y, posteriormente, la Teología del Pueblo son distintas expresiones que adquieren estas inquietudes que tienen como trasfondo la necesidad de establecer una teología y una línea pastoral alejada del influjo del marxismo y centradas precisamente en el particular caso argentino donde la experiencia del peronismo indicaba otro camino práctico hacia la liberación. Esta experiencia, previa a Puebla, influirá poderosamente en la filosofía de Scannone. Al punto de considerar que en la Filosofía de la liberación se da una corriente que corresponde a este enfoque teológico, en la cual incluye a Cullen y a sí mismo (Scannone, 1987, pág. 67)³⁹.

También su experiencia pastoral como sacerdote en el conurbano bonaerense, a la cual se ha referido como “escuela de contacto con el pueblo”, ejerce un influjo en su pensamiento. Luego de definirse en 1971 por la opción por los pobres, abandona el trabajo en la catedral de San Miguel e inicia sus labores pastorales en el humilde barrio de Villa Manuelita, es probable que tras dos años de trabajo pastoral en el barrio (nunca escindido de su reflexión teológica y filosófica) lo llevaran a visualizar la necesidad, en el plano filosófico, de dar cabida a una concreción mayor de ese *otro* con quien se encontraba *cara a cara* cotidianamente en el barrio.

En segundo lugar, las circunstancias políticas argentinas del período 1973/1976 sin duda representan, como dijimos, un parteaguas para toda la intelectualidad. La dramaticidad de este momento histórico influye en el jesuita de múltiples formas. Por un lado, la etapa represiva que se abre en Argentina en 1974 y se acentúa con la dictadura militar en 1976 conlleva la necesidad -para quienes se quedaron en el país, como es el caso de Scannone- de dejar de hablar de liberación por las implicancias represivas directas que su invocación pudiera ocasionar. La difícil situación obligaba, sobre todo desde 1976, a encontrar otra jerga que pueda ser aceptada en el nuevo contexto para sortear las posibles consecuencias negativas. Es un elemento nada desdeñable a la hora de entender la nueva torsión.

Pero, además, entra a jugar aquí un balance personal del autor respecto a la situación nacional en el cual se entrecruzan varias líneas. Si, como veremos a continuación, ya desde el año '71 había identificado la necesidad de atender a lo positivo de la cultura latinoamericana porque allí se daban anticipadamente los elementos que prefiguraban nuevas relaciones sociales, en el transcurso de los años -no podemos precisar

³⁹ Cabe recordar que, pese a las estrechas afinidades filosófica con Kusch en este período, el filósofo de Maimará nunca centró su reflexión en problemas vinculados al cristianismo.

con exactitud en qué momento ocurre este pasaje- Scannone comenzará a identificar esta positividad popular con la experiencia histórico-política peronista. En la primera etapa liberacionista no se encuentran referencias explícitas al peronismo, tan solo un breve indicio -por la negativa- en su caracterización de los proyectos históricos. Pues, si bien en los cuatro proyectos que identifica no incluye al peronismo como una variante posible, comienza a despuntar, por negación, su posición “tercerista” cuando señala que los cuatro proyectos el conservador, el liberal y los marxistas no representan alternativas viables de liberación. No se indica aún ninguna alternativa viable, el peronismo está ausente pero, como bien señala repetidas veces el autor, la ausencia es una forma de la presencia⁴⁰. En la segunda etapa liberacionista el peronismo será una referencia fundamental de su estrategia discursiva. Incluso llegará -como tendremos ocasión de ver-incluso a reescribir y profundizar el análisis de los proyectos históricos del continente para incluir, ahora sí, al peronismo como una nueva variante.

La resolución filosófica scannoniana al dilema abierto por la debacle de los proyectos de liberación tendrá en el sostenimiento del peronismo como elemento positivo una veta de indagación hacia adelante que marcará la etapa de su obra que ahora estamos estudiando. La revalorización filosófica de la experiencia política peronista será un elemento notable en la nueva estrategia liberacionista scannoniana. El autor señalará que su evaluación positiva del movimiento político fundado por Juan Perón se enmarca en una revalorización cada vez mayor del propio pueblo y de su cultura por parte de los intelectuales que se fue operando desde 1955 a 1973. Debido a su creciente oposición a los nuevos esquemas de dependencia pero también a la experiencia de resistencia del pueblo frente a aquella (Scannone, 1990b, pág. 248). Entre estos sectores intelectuales, los llamados “post-revisionistas” (Hernández Arregui, Abelardo Ramos entre otros) comenzaron a comprender la formación del pueblo argentino y detectar una línea de continuidad histórica entre distintas experiencias de resistencia que incluye al peronismo como manifestación actual del ser nacional. La influencia de estas ideas le permitirán plantear una “filosofía de la historia nacional” (Scannone, 1990b, pág. 195) estructurante de su nueva visión filosófica.

Respecto a los motivos filosóficos que llevarán a Scannone a realizar la torsión de su pensamiento, el propio autor atribuye el comienzo del viraje a un comentario de Carlos Cullen en las Segundas Jornadas Académicas, realizadas en 1971 (parte del tríptico

⁴⁰ Ver en Scannone “Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento de hoy” (1971).

acontecimiento fundacional de la FL). En ellas, Scannone había expuesto su ensayo sobre la ontología del proceso liberador latinoamericano. En la crítica a este trabajo, Cullen le advierte que su enfoque corre el riesgo de encerrarse en la vía corta de la fenomenología, al decir de Ricoeur, y se vedaba de usar la vía larga que trata de “leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales” que resulta un camino más conducente para el tema de la liberación. Este es quizás el ejemplo más palpable y documentado de la influencia mutua que sufren los autores con los diálogos sostenidos por el colectivo en las instancias de debate (que enfatizamos en la primera parte). En la crónica de la discusión en torno a su exposición quedó registrada la “polémica”:

“El Lic. Carlos Cullen manifestó que también es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el problema que se plantea es el camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc... de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina” (1972: 156-157).

Asintiendo a la recomendación de Cullen, Scannone respondió:

“El diálogo entre ambos caminos –corto y largo, según la expresión de Ricoeur– será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura. Por ello es que somos desafiados por la tarea del encuentro y la dialéctica (o analéctica) de ambas metodologías” (1972: 157).

Al señalar las limitaciones estructurales de su paradigma filosófico, la observación de Cullen comenzará a marcar el giro del pensamiento de Scannone. También por medio de Cullen, Scannone entrará en contacto con Kusch. La influencia de estos autores lo llevará a reconfigurar el horizonte de su filosofía. Llegará a considerar este influjo uno de los motivos del comienzo de su segunda etapa (Scannone, 2013). El autor “utilizará” a Kusch y a Cullen en el marco de sus propios proyectos, motivo por el cual se pueden identificar perspectivas diferentes, avances significativos, y un conjunto de tensiones o polémicas inherentes a esta nueva *tradición reflexiva* que comienza a surgir⁴¹. Ya para el

⁴¹ Uno de los grandes avances es incorporar a los planteos de Kusch un momento ético (en sentido levinasiano) del *estar* ausente en el precursor de esta línea de investigación.

año 1980, la nueva perspectiva asumida se afianza y Scannone está en condiciones de cuestionar sus primeros pasos liberacionistas:

“Según mi opinión, el enfoque centrado en la oposición ‘dependencia-liberación’ corría el peligro de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina [...] o, al menos, el riesgo de hablar de ello en forma abstracta, empleando solamente la terminología levinasiana de la alteridad, sin determinarlo suficientemente desde su misma novedad, mediante una hermenéutica de la historia y la cultura latinoamericanas” (Scannone, 1990a, pág. 17)

En función de esta nueva perspectiva distinguirá dos momentos lógico-cronológicos al interior de la Filosofía de la Liberación que, creemos, nos indican fundamentalmente los pasos de su itinerario. “Un primer paso en ese camino es el movimiento que se autodenomina “filosofía de la liberación”, del cual Enrique Dussel es uno de los principales representantes” (Scannone, 1990a, pág. 16). En este primer paso, continua el autor, se privilegió la perspectiva de la alteridad con la influencia central de Levinas asumida “no solo éticamente, sino también ético-históricamente, es decir, no en forma privada o intimista sino socialmente estructurada e históricamente situada” (Scannone, 1990a, pág. 17). Desde la asunción levinasiana, y también su crítica, se logró avanzar en el cuestionamiento ético-histórico de la dominación latinoamericana: “La exposición fenomenológica de la alteridad y trascendencia éticas del rostro del otro (del pobre) pone en cuestión toda totalización dentro de la relación sujeto-objeto (sea esta trascendental o dialéctica) y aún la mismidad del pensar heideggeriano del ser, haciendo estallar esos marcos de pensamiento” (Scannone, 1990a, pág. 16). Pero, en función de las críticas que anteriormente nombramos (peligro de no ver lo positivo de América por quedarse solo en la terminología levinasiana) la filosofía dará un nuevo paso:

“En un segundo momento cronológico, que ya se daba como momento lógico dentro del anterior, pero que metodológicamente conviene distinguir, se acentuó la búsqueda de esa positividad latinoamericana a través de una hermenéutica histórico-cultural. Entonces los trabajos de Kusch, se mostraron como precursores de tales perspectivas” (Scannone, 1990a, pág. 17). “Dicho segundo momento de la evolución [...] para no caer en romanticismos y populismos, intentó asumir todo lo válido del momento anterior, pero criticándolo en algunos presupuestos de su análisis, avanzando en concreción con respecto al mismo, según una línea determinada. Según mi apreciación ello no supuso la superación de la filosofía de la liberación, sino el desarrollo de una de sus líneas internas, mientras que, por otro lado, fuera de la Argentina se desarrollaban también otras líneas, a partir de otras experiencias históricas” (Scannone, 1990a, pág. 18)

Finalmente:

“Un tercer paso avanzó más allá de las intuiciones globales, del planteo de perspectivas, del mero programa y de las cuestiones de método para intentar la elaboración de nuevas categorías y la reelaboración de otras desde la sabiduría popular latinoamericana como lugar hermenéutico.

Una manera de caracterizar el tránsito a esa tercera etapa es usando la distinción de Ricoeur entre la ‘vía corta’ de la fenomenología existencial (denominación que también podríamos aplicar a la fenomenología levinasiana de la alteridad ética), y la ‘vía larga’ de una hermenéutica de los símbolos y obras de cultura.” (Scannone, 1990a, pág. 19)

Tenemos entonces tres momentos de la filosofía de la liberación “entre Medellín y Puebla”⁴². El primero lo asocia a Dussel, el segundo a Kusch y el tercero, sin decirlo, podría afirmarse que a sí mismo. En su historización queda registrado el “paso” de Dussel a Kusch en tanto principal referencia e interlocución al interior de la FL. Es el momento donde la tradición reflexiva Dussel-Scannone se escinde y Scannone se acerca a la perspectiva de Kusch (¡sin abandonar lo anterior!) para reformular su estrategia.

Este segundo momento de su estrategia se acentuará la búsqueda de la “positividad latinoamericana” que será asociada a la *sabiduría popular* convertida en el *nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. La nueva estrategia liberacionista consistirá en establecer un círculo hermenéutico entre la *vía corta* de la fenomenología heideggeriana y levinasiana tal como se las había reinterpretado desde el cuestionamiento ético-histórico del continente (paso atrás/paso adelante) y la *vía larga* de la hermenéutica histórico-cultural de la sabiduría popular latinoamericana. Al entablar un diálogo entre la posición lograda en el período anterior y la nueva novedad de sentido que se descubre en la cultura popular, a través de un enfoque que priorizará las mediaciones de la antropología, la historia y categorías político-simbólicas (Scannone, 1990b, pág. 116); se propondrá ir “liberando” de sus limitaciones a ambas perspectivas. Pues la hermenéutica será reinterpretada desde el cuestionamiento ético-histórico del rostro del otro, a la vez que este será cuestionado, reinterpretado y reasumido desde el nuevo horizonte de sentido que la sabiduría abre.

⁴² Scannone aclara que habla de Medellín y Puebla “no específicamente en cuanto acontecimientos eclesiales, sino en cuanto hitos importantes que marcan la historia de la conciencia cultural latinoamericana” (Scannone, 1990a, pág. 15).

La segunda estrategia liberacionista de Scannone: en el horizonte de la sabiduría popular

La nueva estrategia filosófica incluirá a la anterior en un horizonte más amplio (tanto en lo teórico como en lo metodológico). En esta etapa tendrá como principales interlocutores a la hermenéutica de Paul Ricoeur, la teología popular de Lucio Gera y la filosofía latinoamericana de Kusch y Cullen. A estos últimos los reconocerá como antecesores de su propia propuesta (aclarando siempre que las categorías compartidas adquieren un sentido particular en el contexto de cada autor). De ellos retomará principalmente la categoría de *estar* en Kusch y el *nosotros estamos* como deriva fenomenológica de Cullen quien sigue también las indagaciones sobre el horizonte del *estar* (Cullen, 2015, 2017).

El movimiento fundamental para definir el camino emprendido será establecer un nuevo corrimiento, que apunta hacia el reconocimiento de un tercer horizonte ontológico: el *estar*. De este modo, un tercer ámbito vital es incorporado a los dos trabajados en la primera etapa, el *ser* y el *acontecer*. El *estar* será definido como más originario respecto a los otros dos, por tal motivo este nuevo horizonte señala a la filosofía latinoamericana un *nuevo punto de partida*: la *sabiduría popular*. Se trata de una sabiduría propia de América (aunque señala hacia una dimensión universal) que tuvo lugar a partir de un hecho distintivo característico del continente: el *mestizaje cultural* acaecido en el choque/encuentro entre la América indígena y el talante español. En el cual la evangelización tuvo un rol decisivo, al otorgar un sentido cristiano de la vida (Scannone, 1990b, pág. 27).

Scannone retomará en su análisis la definición de “evangelización constituyente” elaborada en el documento de Puebla que sitúa el origen histórico de la religiosidad popular latinoamericana contemporánea (el acento de Puebla en la cultura posee una mirada fundamentalmente religiosa de la misma) en el fenómeno de evangelización profunda (de valores últimos) que significó la Conquista de América en tanto hecho fundante de la “latinoamericanidad”; de extrema violencia pero también de encuentro y síntesis vital (mestizaje cultural) logrados a pesar de ella. Puebla le permitirá afirmar que en América Latina existe una cultura común (aunque no sea uniforme ni homogénea) resultado de esta historia en común iniciada en la Conquista que genera también una unidad de destino para los pueblos de la región.

Dicha unidad cultural forjada en la región ha logrado persistir pese a las sucesivas oleadas colonizadoras que ha sufrido el continente, evidenciando una gran capacidad de

resistencia cultural frente a las agresiones. Esta capacidad de resistencia, el oponerse a la imposición cultural de otros códigos culturales y la capacidad de absorberlos dentro de sus propios parámetros es el rasgo más importante de esta cultura. Tanto el iluminismo racionalista del siglo XIX, como el liberalismo y el marxismo, las dos formas modernas que asume, para Scannone, el siglo XX han chocado con esta resistencia cultural.

El corrimiento hacia un tercer ámbito quedará claramente expresado en el sujeto de la reflexión. Si la primera etapa de la estrategia el gesto fundamental consistió en un corrimiento del *yo* al *otro*, ahora la reflexión en torno al *otro* dará paso a una constitución previa que lo incluye: el *nosotros*. Pues el sujeto de la sabiduría ya no es un *yo* autocentrado que pregunta por el ser y encuentra la respuesta en la intimidad de su propio pensamiento. Tampoco es el *otro* -aunque lo incluye- que interpela con su llamado para constituir al *yo*. EL nuevo sujeto es el *nosotros* de la comunidad que se arraiga a la tierra a través de una constitución simbólica. El *nosotros* es el *pueblo latinoamericano* que ahora no solo refiere al *rostro interpelante de un otro* definido como plural y oprimido (el sentido levinasiano ampliado de la etapa liberacionista anterior). Pero tampoco adquirirá una significación socio-económica como en el marxismo, sino centralmente histórico-cultural. Para el Scannone de este período *pueblo* es una categoría política que designa al sujeto comunitario de una historia y una cultura:

“La comprendemos como categoría histórica, pues solo en la historia concreta se define lo que es ‘pueblo’, en relación con una memoria, una praxis y un destino histórico comunes. La comprendemos también como una categoría cultural porque se refiere a la creación, defensa y liberación de un ethos cultural o estilo humano de vida propio de una comunidad, es decir, su modo determinado de habitar en el mundo y de relacionarse con la naturaleza con los otros hombres y pueblos, y con Dios” (Scannone, 1990b, pág. 187)

Scannone dará otro paso fundamental en su definición, con la cual intercederá en el debate en torno a lo popular y el populismo desde su peculiar mirada, al afirmar que el término *pueblo* posee una *ambigüedad* “por riqueza” y no en sentido peyorativo. La ambigüedad se debe a que *pueblo* se dice en dos sentidos: en un sentido amplio de *pueblo-nación* y en un sentido más restringido de *pueblo-oprimido* identificado con los sectores pobres quienes supieron “resistir culturalmente a la opresión y preservar mejor que otros los valores humanos y cristianos de la cultura nacida de un mestizaje cultural” (Scannone, 1990b, pág. 166). A su vez, al pueblo se le opone el *anti-pueblo* aquellos que siendo parte del pueblo-nación optan por oprimir a otras personas excluyéndose a sí mismos del pueblo. Esta no es, como aclaramos, una distinción socio-económica sino que, en clara

sintonía con la escuela ignasiana de la Compañía de Jesús anclada en los Ejercicios Espirituales, la pertenencia pasa por una “decisión del corazón”.

La valoración positiva de la cultura latinoamericana le permitirá a la filosofía de Scannone abrirse al horizonte ontológico del estar. Pues la sabiduría popular (encarnada en el pueblo) articula su experiencia y su pensar en un horizonte propio de comprensión cuyo estudio ha facilitado el descubrimiento de un horizonte de comprensión distinto a los dos trabajados por Scannone en la etapa anterior (ser y acontecer). Un ámbito anterior a la pregunta especulativa por el ser y al cuestionamiento ético-histórico del otro interpelante en la dimensión en que se manifiestan (y ocultan) en los símbolos: el estar. En esta apertura se muestra la influencia y la prioridad otorgada a las nuevas interlocuciones (Kusch y Cullen). Si en la anterior estrategia Heidegger y Levinas (y con él Dussel) le habían habilitado la tematización de un ámbito previo a la pregunta por el ser (la interpelación ética del otro y su misterio) desde el cual le fue posible encontrar un punto de apoyo en la realidad americana (el pueblo como otro interpelante) para poner en cuestión toda la tradición filosófica y posicionar a la nueva filosofía a la altura de las demandas epocales; ahora el nuevo punto de partida le permitirá reconocer un estadio anterior de interpretación. No solo la tradición filosófica constituida con el hilo vector de la pregunta por el ser sino también el otro inicio del pensar que parte del *otro* y no del *yo*, del cual la ética de la alteridad levinasiana es una exponente y que fue la base de la primera estrategia liberacionista de Scannone (asimismo de Dussel) suponen un momento de arraigo en un horizonte previo (de anterioridad lógica, no cronológica) en el ámbito donde se manifiestan y ocultan los símbolos.

El concepto de *estar* aunque es experienciado y nombrado por el lenguaje se sustrae, por eso, lo caracteriza su índole de “pre”: “el ‘estar’ es el nombre que desde la filosofía (por tanto, desde el ámbito de la pregunta por el ser) se da al ámbito previo tanto al logos como a la interpelación ética, por consiguiente, previo al sentido y al lenguaje como al bien moral y a la libertad”⁴³ (Scannone, 1990a, pág. 48). En tanto ámbito originario y previo está íntimamente relacionado con los conceptos de *tierra* no reductible a la naturaleza (relación sujeto-objeto) sino como *Madre-tierra* “raíz telúrica del arraigarse común de un pueblo y trasfondo semántico de los símbolos de su cultura” (Scannone, 1990a, pág. 45) y *símbolo* que expresa el lenguaje propio del estar que, por su adherencia a la tierra y a lo sagrado, nunca pasa totalmente al lenguaje e implica una

⁴³ Por supuesto que no hablamos de una anterioridad temporal, sino de una prioridad de orden.

reserva inagotable de sentido. El estar da raíces al símbolo pero se sustrae guardando algo de previo respecto al pensar, por lo que su ambigüedad (se expresa y se sustrae) queda mejor reflejada en la sobredeterminación y plurisignificatividad de lo simbólico.

El horizonte del estar recoge la herencia amerindia apuntando a una tercera dimensión distinta a la del ser y el acontecer propias de la tradición filosófica de occidente que representan la herencia helénica y judeocristiana respectivamente. Las notas esenciales que distinguirán al estar son: a. Ambigüedad; b. Destinalidad; c. Abismalidad; d. Arqueicidad. Diferenciándola de las notas con las que había caracterizado en la primera etapa liberacionista (caracterización que se mantendrá invariante en la segunda) al ser: a. Identidad; b. Necesidad; c. Inteligibilidad; d. Eternidad; y al acontecer: a. Alteridad o diferencia; b. Gratuidad; c. Misterio; d. Novedad histórica.

Estos ámbitos u horizontes metafísicos “no se excluyen mutuamente, sino que entre ellos se da una “circumincisión” y entre las filosofías que los explicitan puede darse una “fusión de horizontes” (Scannone, 1990a, pág. 92) que corresponda al mestizaje cultural latinoamericano entre la tradición de orígenes greco-latinos y judeo-cristianos y la amerindia. La sabiduría popular latinoamericana, hija del mestizaje cultural, se mueve ya en los tres planos, siendo por tanto portadora de un “horizonte triunitario”. Pues ella implica tanto arraigo en la tierra, cuanto orientación ética y una comprensión sapiencial inteligente (Scannone, 1990a, pág. 92).

El desafío de la filosofía, en este contexto, es promover su propia inculturación en la sabiduría de América. El filósofo en tanto filósofa inculturadamente es, en su función específica, intérprete de la sabiduría popular pero como parte orgánica del pueblo. Ya no representa un rol de terceridad como antes sino que debe reconocerse integrante del *nosotros*. Vivir su propia cultura desde adentro es la clave del rol del filósofo inculturado.

La hermenéutica filosófica de la sabiduría popular que Scannone emprenderá tendrá, principalmente, dos dimensiones: una cultural y una histórica (englobadas desde la política). De lo que se trata en ambas es de “prestar oído” a las mediaciones poéticas, simbólicas, políticas y pastorales en las que el pueblo se autoreconoce. Pues el autorreconocimiento popular con determinadas expresiones de esta índole evidenciaría su autenticidad (Scannone, 1990b, pág. 233). Moviéndose en el círculo hermenéutico entre la interpretación de experiencias histórico-culturales latinoamericanas y la nueva comprensión ontológica (descubrimiento en el fondo de América de un horizonte triunitario) buscará captar el sentido que la comunidad del *nosotros-pueblo* pone en juego para traducirla a la filosofía.

El *nosotros-pueblo* en tanto sujeto histórico-cultural se constituye a través de su núcleo cultural ético-simbólico articulado en un mundo de símbolos que se ponen dialógicamente en acción y así van formando una tradición. Esta determinación o desambiguación de lo simbólico al concretarse contextualmente posibilita la ulterior categorización filosófica que piensa a partir del símbolo. Es importante destacar que la racionalidad simbólico-sapiencial popular no procede argumentando como la filosofía (desarrollando conceptos) sino narrando historias, plasmando costumbres y obrando ritos. Es en la historia y en la cultura donde se muestra la autenticidad popular de determinados símbolos y praxis y las de sus interpretaciones en cuanto se van ubicando en la línea histórica de una genuina autorrealización en las que el pueblo ha logrado autointerpretarse a través de las interpretaciones sobre sí mismo.

El estudio histórico-cultural de la sabiduría popular le permitirá ubicar los lugares donde *ya* se viene gestando un horizonte de sentido propio, efectivizado en su despliegue heroico como un conjunto de símbolos, valores, praxis y actitudes que, proviniendo de los momentos más recónditos y constitutivos de nuestra nacionalidad, prefiguran en germen la sociedad liberada del futuro.

Las mediaciones histórico-culturales, ya sean políticas, poéticas o religiosas en las que el pueblo se identifica y se autoreconoce son las que van delineando su propio ethos y formando una línea histórica posible de discernir y analizar. En la historia de luchas y resistencias populares buscará aquellos elementos de condensación del núcleo de sentido que constituye su racionalidad propia. Las experiencias fuertes forman una línea en nuestra historia que ha posibilitado que en el ethos cultural prevalezca el sentido de la propia identidad. Tres estudios sobresalen en la obra de Scannone. El estudio poético-simbólico del Martín Fierro⁴⁴ (Scannone, 1987, pág. 133), el del ritual de Tinkunaku en La Rioja (Scannone, 1990b, pág. 239); y el transversal estudio del peronismo (concebido, no como una organización política, sino como un fenómeno cultural que abarca también a los no peronistas).

En el contexto argentino de la “primavera democrática” ya lejos de la sombra de la dictadura, y desde la nueva perspectiva ontológica asumida y desarrollada en las categorías de análisis fundamentales que presentamos, Scannone reescribirá su ensayo sobre los proyectos históricos latinoamericanos. Varios aspectos distinguirán su reinterpretación histórico-política del continente. La fundamental, en nuestra opinión, es

⁴⁴ Respecto a la construcción conceptual de Kusch, Cullen y Scannone en torno al Martín Fierro recomendamos nuestro artículo “El Martín Fierro como mito americano” (Lago, 2021)

que ahora siente la posibilidad de afirmar de manera positiva que en la historia de América Latina se han dado proyectos liberadores que si bien no han logrado, por cuestiones históricas, imponer un rumbo distinto a la región, representan fenómenos de resistencia que han sabido evitar el despliegue total de los proyectos de colonización y que además no adolecen (como es el caso de los proyectos “populistas” y de “resistencia” que también incorpora al análisis) de una deficiencia estructural constitutiva.

Estos proyectos han sabido construir una interpretación del ser nacional-popular en los que “el pueblo se interpreta a sí mismo a través de sus intérpretes” (Scannone, 1990b, pág. 185). Los distintos puntos salientes en los que el pueblo se ha reconocido van dibujando entre sí una línea histórica discontinua (de flujos y reflujos, avances y retrocesos) donde se evidencia pasos sucesivos de crecimiento con la suficiente capacidad de aunar resistencia ética y creación simbólica en nuevas síntesis vitales de asimilación de los valores modernos/ coloniales y nuevos “mestizajes de base”⁴⁵.

Scannone interpretará bajo el ritmo analéctico (afirmación, negación, eminencia) la dinámica de resistencia, lucha y prefiguración del futuro de los proyectos históricos liberadores. El ritmo analéctico muestra en los procesos de resistencia el arraigo en una “primera autoafirmación resistente” (afirmación ética primera de la propia identidad cultural). Pero lo que los hace genuinamente liberadores -y los diferencia del proyecto de resistencia- es no permanecer en la pura resistencia, quedándose en un “mero estar nomás” sino que tienen la capacidad de comprender el proyecto agresor y asumir sus valores transformándolos. De este modo logran pasar de la mera resistencia de *estar nomás* a *ser*, alcanzando la síntesis propia: el *estar-siendo*. Para dar este paso es necesario el recurso a las mediaciones históricas que, enraizándose en la primera afirmación, pase por la “negación alterativa” (Scannone, 1990a, pág. 167) y la transforme en una nueva afirmación que asuma lo válido del proyecto agresor, trascendiendo los momentos anteriores en una nueva síntesis.

Cada uno de estos acontecimientos históricos cuyo resultado fue una nueva síntesis vital contienen una reserva de sentido, por eso son experiencias que dan que pensar a la filosofía (Scannone, 1990a, pág. 166) pues es posible realizar una interpretación teórica de nuestra historia nacional (de validez continental) y del ethos

⁴⁵ Con esta noción Scannone se refiere a la construcción de identidades plurales y analógicas que suceden en los fenómenos políticos genuinamente populares. El “mestizaje de base” nombra el hecho de que distintas clases sociales -incluso antagónicas- se vean convocadas e identificadas en un proyecto común constituyendo una unidad plural en el respeto de la diferencia.

cultural que a través de ella se fue formando. El círculo hermenéutico entre ontología e historia permite que la línea histórica se haga más nítida a la luz de la crítica ontológica y esta se ilumine a partir de la experiencia histórica. Para que esto sea posible es necesario que el pueblo prevalezca en la interpretación de nuestra realidad por sobre la clase (Scannone, 1990b, pág. 192) pues es la categoría clave para comprender los fenómenos de nuestra historia.

En esta etapa Scannone ubicará como tarea central la explicitación del horizonte de comprensión abierto por el nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana: la sabiduría popular. En el desarrollo de esta tarea reelaborará su estrategia discursiva. Ante la demanda histórica de enfrentar el conflicto entre la actual racionalidad moderna y la racionalidad triunitaria latinoamericana, con el desafío de

Reconocerá, siguiendo a Puebla, que el actual desafío es la realización de una nueva síntesis vital capaz de integrar los aportes de la colonización actual reposicionándolos desde los parámetros del *estar* (Scannone, 1990b, pág. 130) que logre reubicar la primera a través de la segunda (Scannone, 1990a, pág. 98). Verá en el *estar* una gran capacidad de síntesis vital, demostrada histórica, cultural y conceptualmente; desde la cual es posible reasumir sapiencialmente las otras perspectivas. Con este diagnóstico, retomará la problemática de la *fagocitación* y *estar-siendo* de Kusch transformándolos en elementos fundamentales de su nueva estrategia de liberación. Frente al sistema cerrado de la dialéctica, la síntesis de *analéctica* y *fagocitación* permite el surgimiento de algo nuevo que no rechaza los aportes de la modernidad sino que los reintegra provocando la novedad: una nueva *síntesis vital*. Esa es la estrategia que Scannone avizora en este nuevo período de la historia latinoamericana.

De este modo, en la estrategia de Scannone de esta etapa se conjugan creativamente dos vertientes de la Filosofía de la Liberación: la metodología analéctica desarrollada por el propio Scannone junto a Dussel en el primer ciclo del *polo*, y la dinámica de la *fagocitación* propuesta por Kusch como una forma de nombrar un fenómeno típicamente americano de absorción de una cultura por otra. En la conjunción de ambos enfoques Scannone encontrará una vía para proseguir las indagaciones sobre la “positividad” latinoamericana encarnada en la historia y la cultura popular con especial énfasis en el estudio del fenómeno cultural peronista.

LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN DE RODOLFO KUSCH (1975-1979)

Introducción

La última etapa de la vida de Kusch se divide en dos períodos claramente definidos. En el año 1974 se trasladará a la ciudad de Salta, invitado por la recién creada Universidad Nacional de Salta (UNSa) para impartir clases en la carrera de Filosofía. Será su primera experiencia (a los 52 años) como profesor de una Universidad Nacional con dedicación exclusiva. En la experiencia salteña se encontrará con Mario Casalla, Cerutti Guldberg, Severino Croatto y Manuel Santos, en una muy interesante y poco estudiada coincidencia biográfica e intelectual de cinco integrantes del elenco liberacionista. La experiencia salteña logrará encauzar institucionalmente muchas de las búsquedas del colectivo⁴⁶. Asimismo, no resulta muy aventurado afirmar que los debates al interior del polo argentino de la FL, sobre todo respecto al populismo, tendrán su epicentro en esta Universidad. Puede decirse que en Salta se encuentran los dos extremos de la experiencia liberacionista, caricaturizándolo un poco se puede definir como el encuentro del marxismo ortodoxo con el peronismo de derecha. Es una experiencia que aún requiere un estudio profundo.

En segundo lugar, una vez intervenida la universidad y en un contexto represivo cada vez más adverso, Kusch optará por establecer un “exilio interno” retirándose a vivir a la localidad jujeña de Maimará. La Quebrada de Humahuaca como se conoce a la región en la que se encuentra Maimará es una de las zonas de mayor presencia indígena de Argentina, por este motivo la decisión vital de Kusch, plenamente coherente con sus búsquedas, implicó la adopción de ciertas formas de vida y un acercamiento radical (prácticamente una integración) al campo de estudio que desde hacía años había adoptado como central en su investigación⁴⁷. El autor de *América Profunda* fallecerá el 30 de septiembre de 1979 para ser enterrado en el cementerio de Maimará donde permanece hasta la fecha.

⁴⁶ Consecuencia de esta experiencia será la formulación de un plan de estudios de avanzada para la carrera, así como también la emergencia de disputas político-filosóficas entre los integrantes. Un claro ejemplo de ello es que el “Grupo de Salta” realizará un Congreso de Filosofía de la Liberación en el '74 y construirá un documento conjunto que no incluye ni a Kusch ni a Casalla.

⁴⁷ Para profundizar en la significación de su estadía en Maimará recomendamos el breve ensayo que Kusch escribiera al respecto “Vivir en Maimará” (Kusch, 2007d, pág. 273).

En esta última etapa intelectual escribirá tres libros vertebrales en su itinerario reflexivo: *La negación en el pensamiento popular* (1975); *Geocultura del hombre americano* (1976); y *Esbozos de una antropología filosófica americana* (1978). En estos textos se observa la tardía “explosión liberacionista” de su pensamiento que posee en común con el contexto colectivo de su producción (FL) la emergencia de una producción textual cuantitativamente numerosa y cualitativamente densa pero, a diferencia de los otros dos autores estudiados, no supone tanto una torsión de las temáticas anteriores de su obra sino una incorporación de nuevas problemáticas propias del contexto liberacionista a su esquema anterior. A diferencia del ciclo 1971-1974, en este período se advierte con claridad la influencia de los debates liberacionistas, de los cuales incorporará centralmente la problemática de la alteridad (aunque alejada de la influencia de Levinas y resituada en clave simbólica) y de la liberación. En esta adopción temática situará una serie de desafíos que influirán notablemente en el colectivo, generando adhesiones y rechazos.

En su estrategia liberacionista, Kusch anclará la reflexión filosófica en una sede cultural. Situará en dimensión cultural la problemática del estar trabajada anteriormente desde el ámbito ontológico, para profundizar en la cuestión de la *fagocitación*, visualizada ahora como la principal clave del proceso de liberación latinoamericano. Desde esta perspectiva buscará establecer un análisis del peronismo como la vía política avizorada para llevar a delante dicho proceso en Argentina. Finalmente desarrollará un enfoque personal en relación a la problemática de la alteridad que discutirá con la metodología fenomenológica levinasiana, intentando otorgar una mayor concreción al otro a través de una metodología simbólica (elemento clave de la cultura). Aporte que le permitirá irrumpir en el corazón de los debates del colectivo liberacionista, para insertarse con fuerza en su curso.

El problema de la cultura en América

El primer paso de su estrategia liberacionista será anclar la reflexión filosófica en dimensión cultural para lo cual recurrirá a la mediación de la antropología cultural. De la inserción en el ámbito antropológico de la época dos líneas de influencia son fácilmente reconocibles: la definición simbólica de la cultura, muy en boga en aquel entonces, y la discusión -desde esta perspectiva simbólica- con el determinismo marxista que otorga centralidad “en última instancia” a la economía. Frente al marxismo ortodoxo, con el cual se encuentra discutiendo estrategias de liberación ubicándose en sus antípodas, afirmará

que la cultura es el factor primordial de una estrategia de liberación pues encierra “la voluntad total de ser de un grupo humano” (un pueblo) (Kusch, 2007c, pág. 185). Por otro lado, en su definición de cultura retomará y ampliará la problemática del suelo como factor fundamental en el proceso de conformación de un modo de ser.

La compleja definición de cultura que Kusch construye tiene como base una idea integral y abarcativa: cultura es esencialmente una “estrategia para vivir” (Kusch, 2007c, pág. 146) que se efectiviza -se hace concreta, material y tangible- en la *decisión cultural* de un grupo mediante la cual logra integrar los “límites” inferiores y superiores de su cultura: el suelo y el horizonte simbólico.

El modo de ser de una cultura abarca una totalidad significativa que incluye el “horizonte inferior”, el suelo (base o fundamento de toda cultura, espacio en el cual se “arraiga”); y un “horizonte superior” conformado por los signos y símbolos con los que cada cultura “puebla el mundo” con el fin de alcanzar un domicilio existencial. Todas las demás dimensiones de la vida responden y adquieren su sentido a partir de este núcleo originario integrado por una comunidad que encuentra su ubicación (se instala para alcanzar un domicilio existencial en el mundo) para lo cual construye un semblante simbólico peculiar efectivizados en la decisión cultural (práctica de la cultura a través de circuitos arquetípicos) que la distingue de otras comunidades. En la globalidad abarcante del suelo, el horizonte simbólico, la instalación en el mundo y la decisión cultural, se conforma el *código cultural* de un pueblo.

Desde esta definición de cultura como eje fundante de la reflexión afrontará la cuestión de la dependencia latinoamericana. Entenderá que el problema de América en materia de cultura es su pluriculturalidad. Obviamente, no es la pluralidad de culturas un problema en sí mismo, sino que se convierte en una situación problemática en la medida en la que se da un enfrentamiento asimétrico entre culturas como legado y vigencia de la colonización. Dos códigos culturales coexisten desde 1492 repartiéndose de manera desigual el continente.

El código cultural, que Kusch define como “occidental”, abarca diversos sectores sociales latinoamericanos, identificándose centralmente con las clases dominantes. Lo esencial de este código es su ver óntico, la fijación de la realidad en el ente, donde opera una distancia entre el sujeto y el objeto que cosifica lo que no es sujeto para exponerlo a nivel de la onticidad del ente. Esta es la estrategia fundamental de la dominación occidental en América, así como la solución occidental ante la necesidad del arraigo y la elaboración simbólica. Dicha solución se extiende al modo de relacionarse con la

naturaleza y los demás códigos culturales, convirtiendo todo en “cosas” (no solo Europa y Estados Unidos también el modelo soviético incurriría para Kusch en esta práctica). El resultado es el enfrentamiento y la explotación de la naturaleza (que hoy muestra realmente sus consecuencias nefastas) y de otras personas. Así como la atomización social sintetizada en el modelo de una sociedad contractual; y la culminación de su pensar en la ciencia con su pretensión técnica de matematización de la realidad para incluirla en sus esquemas lógicos.

Por otro lado, se da en América el código americano en el que Kusch incluye -sin diferenciar demasiado- a todos los pueblos indígenas de la región y su prolongación (a través del mecanismo de la transfiguración) en las culturas populares latinoamericanas. Tal código se caracteriza por construir un sentido no cósmico de la realidad cuya principal característica es que condiciona a la realidad “por la significatividad de la conciencia mítica” (Kusch, 2007c, pág. 196). El objeto es así sometido a un proceso de significatividad propia del requerimiento de lo sagrado. Este requerimiento monta todo el resto y el objeto es tan solo una consecuencia ritual de este montaje. El acontecer de lo sagrado norma el significado del mundo y de los objetos que, en este esquema, no son más que circunstancias sometidas a la presión de lo sagrado. Para el código americano entonces no hay ruptura entre cultura y naturaleza sino una continuidad profunda. Desde su arraigo en la tierra no emergen como individuos atomizados sino como comunidades que comparten un destino. Ni la naturaleza ni las otras personas son esencialmente explotables. El pensamiento se conforma desde una radical apertura a lo mítico y simbólico que permite el encuentro con lo sagrado.

Estas dos culturas se enfrentan en América. En el devenir histórico de este conflicto desigual se ha generado una sectorización de las distintas culturas nacionales. La supervivencia del código cultural prehispánico se sitúa por debajo de las estructuras nacionales, subyaciéndoles. El “arriba” institucionaliza la cultura de Occidente en desconexión con las bases populares y con un centro centrífugo con eje en Europa y Estados Unidos. Desde su posición hegemónica la cultura occidental ha pretendido y aún pretende generar una mutación del código cultural popular reemplazándolo por uno impropio (el occidental), fenómeno definido como de aculturación que intenta desplazar los elementos centrales del código popular. La colonización ha consistido en no advertir lo sagrado del mundo y poblarlo de entes:

“Todo el quehacer histórico de la invasión española, así como el de la implantación liberal, consiste en una instalación de entes como constitución, estado, organización nacional, etc. Y el hecho de que predomine entre nosotros el acontecer y no el ente, lo prueba el regreso de Perón que no fue provocado precisamente por el voto de los sectores medios, sino por el del pueblo” (Kusch, 2007c, pág. 226)

Pero la principal hipótesis de Kusch es que la aculturación del código popular no se logra sino a medias porque el pueblo logra subordinar los objetos a su propia cultura haciendo prevalecer el acontecer de lo sagrado por sobre la objetualidad. Si bien es cierto que somos víctimas de la implantación de objetos y estamos constantemente sometidos al *patio de los objetos*: “los objetos solo llegan a la frontera donde comienza el pueblo que se mantiene en la autenticidad cultural” (Kusch, 2007c, pág. 187). En su estrategia de resistencia el código americano parece lograr librarse de las limitaciones impuestas por Occidente (no ver más allá del ente) y evitar la cosificación realizando el ejercicio de ubicarse por detrás del ente para operar en el campo de lo pre-óntico, al cabo de un “salto atrás” hacia una dimensión más originaria que la división sujeto-objeto. Lo más propio de código americano es su resistencia silenciosa a la imposición cultural de occidente y el ejercicio encubierto de una presión sobre la cultura dominante que se mueve en un ámbito previo al quehacer consciente.

Kusch pareciera sugerir que los pueblos son estrategias que nos están indicando el camino a seguir. Por eso debemos aprender a interpretarlos. El proceso de fagocitación que acontece en América es el elemento clave para su liberación. “Fagocitar a Occidente” será la estrategia que Kusch sugiere para el continente. En este camino abordará diversos ejemplos en los que se patentizan los mecanismos populares de fagocitación del código cultural occidental e identificará centralmente al peronismo como el vehículo de la liberación nacional en Argentina. La estrategia de liberación no debe consistir en un moverse en el patio de los objetos porque nunca lo superaría sino en un acontecer por sobre éste. Hay que facilitar el acontecer de lo sagrado que el pueblo promueve desde antaño como estrategia de liberación. Dejar ser al código americano que es lo mismo que dejar ser a su pueblo en su intento de fagocitar o americanizar a Occidente. Dejar ser al ser americano, o *dejar ser al estar*, esa pareciera ser la estrategia que Kusch sugiere para América.

En este intento de interpretación, Kusch mostrará a través de distintos ejemplos obtenidos en su trabajo de campo y también de la historia latinoamericana que el fenómeno contrario a la aculturación posee gran vigencia. Un ejemplo particularmente

significativo, al que vuelve en reiteradas ocasiones, es el ritual de sacralización de un camión oficiado por un yatiri en el departamento de Oruro, en Bolivia. En este ejemplo, no obstante la compra del camión y su utilización comercial en los marcos del capitalismo mundial (aculturación evidente), los camiones deben ser sacralizados para, recién después, poder ser utilizados. Lo cual demuestra no solo la supervivencia de un código cultural distinto al occidental sino también la capacidad de este de extender ese pensar a los utensilios que provienen de la cultura occidental. O dicho de otro modo, la capacidad de absorber la cultura occidental -manifestada en sus objetos- y reubicarla en los marcos internos del propio código. Esta facultad de subordinar los objetos a su cultura para restituir el trasfondo mítico desde donde se ubican resulta para Kusch una estrategia mucho más viable que la pretensión de mudar de ethos. Sería una forma de incorporar por deglución al otro código para neutralizarlo en un proceso complejo, no exento de violencia.

La filosofía en búsqueda de su sujeto

La problemática de la cultura ha indicado un sujeto y una estrategia para una filosofía que se proponga la liberación latinoamericana. La forma de resistencia popular ante la imposición occidental es la base de la estrategia de liberación que ya se está dando en Latinoamérica. Tal proceso se ubica al cabo de un “salto atrás” respecto al mundo de los objetos. Por lo que para acceder a dicho ámbito es necesario llevar la indagación filosófica al campo de lo “pre-óntico” un capítulo “olvidado” por el pensamiento occidental. Desde este ángulo podremos recuperar la plenitud americana y comprender su universo simbólico. La tarea de la filosofía será asumir el acontecimiento que nos proporciona el *otro*.

La cultura tiene raíces en la vida cotidiana. La forma de captar la cultura implícita del continente -esa que les hace frente a las imposiciones coloniales del imperio- es a través del análisis de la cotidianeidad, por esta razón Kusch se propondrá hacer una filosofía que arranque de la vida popular cotidiana. La principal premisa de su análisis será que “vivir es doxa” (Kusch, 2007c, pág. 149). Ante esta afirmación se entiende que el desprecio de la filosofía por la opinión popular nos lleva a un callejón sin salida, pues ¿no estamos acaso en la penosa situación de no poseer formas de pensamiento para interpretar el fenómeno que se da por detrás de la aculturación? En un gesto de herejía irreverente respecto al canon filosófico, Kusch propondrá anclar la reflexión filosófica en la opinión popular. Pues la doxa (desechada por la filosofía desde la famosa distinción

platónica entre doxa y noesis) puede ser una vía de acceso al pensamiento profundo de América. Esa es la razón que llevará a Kusch a asumir el pensamiento popular como propuesta para la filosofía: “Parto de la tesis, entonces, que preguntar por un pensamiento popular, encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio” (Kusch, 2007c, pág. 222).

El filósofo de Maimará retomará, en el campo de la filosofía, la distinción entre *clase media* y *pueblo americano* elaborada en la etapa previa aunque ahora resituada desde la problemática de la cultura⁴⁸. En la intersección de estos dos campos elaborará lo fundamental de su propuesta filosófica de esta etapa. La clase media participa de la cultura occidental, autoexcluyéndose del ámbito popular. Y es precisamente la clase media la que puebla, según Kusch, las universidades. De esta forma debido a sus prejuicios típicos de una “cultura de objetos”, el *sujeto de la filosofía* no logra participar de la cultura latinoamericana. Pero filosofía es precisamente “el discurso de una cultura que encuentra su sujeto” (Kusch, 2007c, pág. 183). Esta definición de filosofía, al calor de la reflexión cultural, genera una situación paradójica:

“En Latinoamérica no somos el sujeto de la cultura, sino solo sujetos pensantes. Sentimos que el sujeto cultural es otro, y ese otro presiona. Eso se advierte en los vaivenes históricos o en la política. El peronismo surge como una presión del sujeto cultural latinoamericano sobre nosotros, los sujetos pensantes.

Y la situación se da así en filosofía: no obstante ser nosotros los sujetos pensantes, la presión del otro hace que no podamos asumir el sujeto cultural, y por consiguiente no logramos hacer filosofía.” (Kusch, 2007c, pág. 184)

El primer paso en la elaboración de una filosofía auténticamente propia es identificar la situación problemática a la que nos lleva la colonización a nivel de pensamiento, pues estamos inmersos en un itinerario falso que se propone recorrer los estadios filosóficos trazados por Europa sin percatarse de que podrían carecer de sentido en América por estar insertos en otro ámbito cultural que no logran aprehender. Para romper con la falsedad del itinerario filosófico colonial debemos identificar cual es el sujeto de nuestra cultura que puede proporcionar las pautas de un verdadero filosofar propio: “El problema de América en materia de filosofía es saber quién es el sujeto del filosofar” (Kusch, 2007c, pág. 183).

⁴⁸ Para un desarrollo de la problemática de la clase media y el pueblo en el pensamiento de Kusch, así como también para una introducción a sus categorías fundamentales recomendamos nuestro artículo “Ontología y nación en Rodolfo Kusch” (Lago, 2018).

¿Cuál es el sujeto cultural de Latinoamérica que debe brindarnos las pautas para un filosofar auténticamente nuestro? En la respuesta a este interrogante se muestra el influjo de los debates liberacionistas en la reformulación de su pensamiento: “El sujeto es el *otro*, el que nos presiona, que es en suma el verdadero sujeto cultural de Latinoamérica” (Kusch, 2007c, pág. 184). La filosofía siente “la presión del otro, que ahora llamamos pueblo” (Kusch, 2007c, pág. 185). Ahora Kusch retomará la propuesta que Dussel y Scannone habían formulado en 1971 pero asociado a los parámetros que él mismo había construido al respecto. El otro es el pueblo, en este caso identificado con lo que previamente había llamado *pueblo americano*.

De este modo el autor de *América Profunda* introduce la problemática de la alteridad para dar cuenta de la necesidad de renovación filosófica. Pero ahora el *otro* no es una alteridad interpelante que provoca a la filosofía exigiendo la conversión a su causa, por tanto, la tarea del filósofo de la liberación no será una escucha “abstracta” como punto de partida de su propia discursividad. Sino que la presión del otro-pueblo implica un grado de compromiso en alguna medida mayor: “Queda entonces la tarea de asumir el sujeto filosofante de América, que no somos nosotros sino lo que llamamos pueblo, o el otro de Dussel, pero que en nuestro caso es el otro corporizado, real. ¿Cómo acceder a ese sujeto filosofante? (Kusch, 2007c, pág. 188).

En esta última cita se resume toda la novedad temática planteada por Kusch: 1. La filosofía tiene la tarea de asumir al sujeto cultural-filosofante del continente al cual define como el *pueblo* o el *otro*; 2. Pero el otro es ahora un otro *corporizado, real*, es decir que asume de manera implícita que el primer planteo liberacionista de la otredad estaba orientado en el buen sentido pero se mantenía abstracto; 3. Y entonces se pregunta ¿Cómo acceder al sujeto del filosofar?

En la vía de acceso propuesta estará su principal originalidad. Dijimos que en América Latina se da la situación paradójica de que el pretendido sujeto de la filosofía (el filósofo) y el sujeto cultural, que debería brindar las pautas de la filosofía, están escindidos. La primera misión de la filosofía será entonces ir a la búsqueda de su verdadero sujeto para acortar las distancias y remediar la problemática situación. Esta idea de una filosofía que vaya en búsqueda de su sujeto (Cullen, 2010) será el desafío que Kusch lanzará al grupo (Fresia, 2020) el cual será asumido por otros filósofos de la liberación (caso de Cullen y Scannone).

Se trata, metodológicamente, de discutir e innovar respecto a las formas de acceder al pensamiento popular. En su reflexión en torno a la cultura, Kusch había

afirmado que todo grupo humano estructura su propuesta cultural en base a símbolos. Es a través de los símbolos de una cultura donde se advierte su planteo filosófico. El horizonte simbólico “es lo que hace que el pueblo pueda tener también algo así como una filosofía” (Kusch, 2007c, pág. 260).

Las vías de acceso a los símbolos populares llevarán al filósofo de Maimará a recurrir a renovaciones metodológicas que aún aguardan una seria revisión de sus postulados esenciales. Fundamentalmente advertirá “la importancia del trabajo de campo como uno de los medios para determinar que ocurre con el sujeto filosofante” (Kusch, 2007c, pág. 189). El trabajo de campo le permitirá dar una mayor concreción al otro. Ahora no se trata solo de estar abierto a su interpelación, sino de escuchar realmente en concreto lo que la alteridad tenga para decir. Para ello recurrirá a la grabación de su voz y la posterior desgrabación y análisis del discurso: “En dicho trabajo el otro se convierte en símbolo, aun cuando pudiera aparecer como hombre real, pero ante el cual debo operar dentro de una hermenéutica que me dé el contenido del filosofar” (Kusch, 2007c, pág. 189).

En este punto de su propuesta, transforma las vías de acceso al otro. Ya no es la fenomenología levinasiana con su relación cara-a-cara la metodología que puede orientarnos en la indagación. Ahora se trata de elaborar las pautas de una interpretación del discurso capaz de desentrañar el trasfondo desde el cual el informante habla. La filosofía admite su secundidad respecto al discurso primario de un “informante popular” al estilo de las metodologías antropológicas de trabajo de campo. Su labor será de traducción a un registro filosófico de aquellas pautas orientadoras que el pueblo proporcione.

Kusch abrirá un debate al interior del polo, al discutir el sentido de la alteridad y proponer una interpretación desde la temática del símbolo. Desde la simbólica replanteará la cuestión del *otro-pueblo* hasta diluirla en un espectro más amplio al cual denomina *nosotros*, noción que luego será ampliada por Cullen y Scannone. Pues el símbolo dice referencia a una instalación comunitaria originaria. Entonces la relación entre el *otro* y el *yo*; o en este caso la filosofía ya no es de *exterioridad* sino que el filósofo y el *otro* se integran en el nosotros-pueblo: “El pueblo en América nos afecta, pero no como algo exterior, sino también porque somos todos un pueblo afectado” (Kusch, 2007c, pág. 375). El nosotros-pueblo incluye al otro en su interior pero lo trasciende por abajo, en el sentido de la tierra. La tarea de la filosofía será asumir el acontecimiento que nos proporciona el *otro* y que nos constituye a *nosotros*. La filosofía debe dejar fagocitarse por el pueblo,

recién allí asomará la posibilidad de su autenticidad. Por ese lado encontraremos también el camino de la liberación.

CONCLUSIONES

El estudio de las distintas estrategias liberacionistas de los autores arroja luz sobre una serie de problemáticas y promete ser un campo fecundo para la profundización de las investigaciones en torno a las distintas propuestas que coexisten al interior de la Filosofía de la Liberación. En función del despliegue realizado, en esta parte final estamos en condiciones de establecer una mirada interseccional capaz de situarse en aquellos puntos donde los pensamientos de los autores se tocan. Queremos llevar nuestra última reflexión hacia dos lugares centrales del desarrollo de nuestra Tesis: la formación de *tradiciones reflexivas* y la definición de *pueblo*.

Respecto a la primera cuestión, vemos que una vez realizado el itinerario reflexivo de tres integrantes del elenco liberacionista es posible observar en su historización el modo concreto que asumen las *tradiciones reflexivas*; en la medida en que los distintos autores retoman elementos categoriales y metódicos de otros, reinterpretándolos en función de sus propias búsquedas e intereses. La transmisión categorial y metódica genera un fenómeno bien curioso y muy característico de esta filosofía donde se producen agrupaciones complexivas, cuyos rasgos son siempre versátiles pues dependen en gran medida de las variaciones epocales y también de los vuelcos que el pensamiento de cada autor va tomando. En nuestro estudio, este fenómeno se ha hecho evidente en reiteradas ocasiones: la utilización de la metodología *analéctica* por parte de Dussel y Scannone tanto al comienzo del ciclo liberacionista como en su resignificación posterior (luego de la explosión de 1975); la recuperación de la *fagocitación* por parte de Scannone en su tercera etapa intelectual y su compleja vinculación con el método analéctico; la cuestión de la *alteridad* planteada también por Dussel y Scannone como una temática central en el inicio, luego resignificada por ambos y asumida también de un modo muy particular por Kusch; la categoría de *estar* acuñada por Kusch en los '60 y reinterpretada por Scannone en su tercera etapa; son algunas de las transmisiones y resignificaciones categoriales y metódicas que hemos observado en nuestra lectura.

Por otro lado, se observa también una serie de coincidencias a nivel de los núcleos problemáticos que articulan la *tradición liberacionista*. En este punto nos parece

fundamental la definición de *pueblo*, pues ahora podemos afirmar con seguridad que es un núcleo categorial estructural y estructurante del resto de la reflexión filosófica: el *estar* y el *otro* los dos “puntos de partida” empleados por todas las filosofías estudiadas se construyen en referencia esencial a dicho sujeto colectivo; el debate sobre peronismo y marxismo se explicita alrededor de la constitución de lo popular; la polémica sobre populismo gira en gran parte en torno a la definición de *pueblo*; la definición de dependencia/liberación/Latinoamérica también se formula desde la noción de *pueblo* como base, asimismo las metodologías escogidas (fenomenología, hermenéutica) presuponen una cierta definición de lo popular y se presentan como un modo de acceso a este “núcleo” primero. Para finalizar con nuestro estudio veamos, pues, con mayor detalle cómo se conforma la *tradición reflexiva* Dussel-Scannone y como, en un segundo momento se reconfiguran las alianzas y se forma la *tradición reflexiva* Kusch-Scannone. En último término, analicemos los núcleos problemáticos abiertos en torno a la definición de *pueblo*.

El encuentro de Dussel y Scannone a finales de la década de los 60 ha significado el punto inicial en la conformación del colectivo argentino de las filosofías de la liberación. Su mutua influencia y reconocimiento signa el periplo del grupo liberacionista argentino en el proceso de su constitución (1969 y 1975). Podemos definir a estos dos filósofos como los representantes más destacados de un agrupamiento efectivamente existente al interior de las FL, el más dinámico sin dudas, denominado “Grupo Calamuchita”. Pero para comprender el alcance del encuentro entre dos potencias del pensamiento latinoamericano es necesario dar un paso más, porque a partir de Calamuchita entre ambos han desarrollado categorías y metodologías filosóficas compartidas, aunque desde perspectivas propias. La elaboración compartida de una nomenclatura categorial y metódica los ubicaría como una *tradición reflexiva* al interior del polo argentino e incluso hacia dentro del Grupo Calamuchita, constituyendo en un nivel más cercano al paradigma de las relaciones políticas propio de esta esfera de actividad, un primer *marco de alianza* dentro del colectivo.

Hay un punto de encuentro interesante en las búsquedas de Dussel y Scannone previas a la FL que explica, de algún modo, la posterior afinidad que habrá entre ambos. En el período previo a la FL, cada uno de ellos por separado identificará dos vectores en la historia de la filosofía: el vector griego hegemónico y un vector judeo-cristiano al cual se le otorga centralidad hermenéutica. Si bien cada uno definirá desde un peculiar enfoque esta doble vectorialidad de la filosofía (enfoque anclado en la Escuela Heideggeriana

Católica en el caso de Scannone; inspirado en la hermenéutica ricoeuriana así como también en la fenomenología de Heidegger en el caso de Dussel). Luego de su encuentro en 1969, la recuperación, realizada de manera conjunta, del pensamiento judeo-cristiano resituada desde América Latina, será la clave que los llevará a desmarcarse de la tradición filosófica occidental nacida en Grecia y que culmina en la actual modernidad dominadora. En esta operación de corrimiento estratégico de la filosofía hacia un ámbito subyacente, dos son las vertientes fundamentales de la larga tradición de pensamiento judeo-cristiana –sin ser, no obstante, las únicas- de las que se nutren: 1. La recepción crítica de la filosofía de Emmanuel Levinas, en particular su propuesta de establecer una metafísica de la alteridad; 2. La reflexión sobre analogía tal como la formula Tomás de Aquino y la reformulan Kant, Hegel y Heidegger. Ambas recepciones creativas los llevarán a proponer un punto de partida común en su filosofía (la interpelación ética del otro); un método (la analéctica); y un horizonte filosófico (la liberación). Estos puntos de contacto forjados al calor de los debates del primer ciclo liberacionista (1971-1975) los instala como la *tradición reflexiva* más destacada e influyente de la primera época.

Levinas les brindará la principal clave que les permitirá desmarcarse de la filosofía occidental comprendida, desde el influjo del filósofo lituano, como una filosofía de la Totalidad cuyo movimiento dialéctico la cierra sobre sí misma, haciéndola incapaz de descubrir y respetar la alteridad del Otro, a quien solo se considera una fase en su propio devenir interno. Al ubicar el centro de la filosofía en la responsabilidad por el otro para correrse así de las implicancias totalitarias de la Totalidad, llegarán a proponer a la *ética* como filosofía primera, y a la *alteridad* como el verdadero punto de partida, la categoría fundamental de su filosofía de la liberación.

Pero pronto entenderán que la categoría levinasina de alteridad, asumida como punto de partida de su filosofía de la liberación, contiene un equívoco fundamental: Levinas ha hablado del otro absolutamente otro, adquiriendo un cariz abstracto, indeterminado, ético pero ahistórico. Por eso ambos filósofos asumen a Levinas pero prontamente se propondrán ir más allá de él. Para ello sugerirán, también de manera conjunta, que el *rostro del otro* es un rostro concreto y plural, el *rostro de un pueblo*, de una etnia, de una clase, el rostro de los pobres y oprimidos en general. La aplicación de la categoría de alteridad a América Latina los llevará a pensar un otro plural y situado: el *pueblo latinoamericano*.

Metodológicamente será la recepción crítica de la concepción analógica de la tradición Aristotélico-Tomista la que les permitirá resituar la cuestión del otro

históricamente para superar los equívocos de Levinas, superando al mismo tiempo a la tradición analógica que no lograba dejar atrás el ámbito de la mismidad ontológica (Totalidad). Será, una vez más, Levinas quien les permitirá transformar la concepción de analogía de la tradición filosófica occidental (en su presuposición de una identidad ontológica del ser que permanece –ahistóricamente- siempre igual a sí misma). La afirmación de la historia, que tiene su fundamento en la manifestación gratuita de la libertad del otro, los llevará a replantear el método analógico para comprenderlo como un proceso reflexivo esencialmente abierto (no recubierto por una lógica de la necesidad donde su movimiento queda de antemano encerrado en una estructura prefijada cuyo devenir está implícito ineludiblemente en su principio, como la dialéctica hegeliana) que al aceptar el momento originario de la interpelación del otro, supone su dignidad como persona y, por tanto, el respeto a su palabra; aunque esta escape a las categorías del entendimiento ontológico. La *analéctica* se abre así a un futuro no previsible, de tal modo que no sea posible ser cerrado (totalizado) por ninguna dialéctica.

También ambos entenderán que para dar lugar a la irrupción del otro en el pensamiento, el método requiere un primer momento de apertura, de *escucha* ante la novedad que el otro tenga para decir: “el saber oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar” (Dussel, 2012, pág. 188). El rostro del otro, su interpelación, lleva a la reconstitución del método quebrando el sentido de la Totalidad, categoría central de la dialéctica hegeliana y proponiendo una dimensión analógica no solo vertical –hacia Dios- sino también horizontal a la apertura del otro. Esta *palabra analéctica del pueblo latinoamericano* permitirá a la filosofía comenzar el proceso de su liberación al romper los márgenes de la Totalidad opresora del Ser.

De este modo, en resumidas cuentas, observamos cómo el corrimiento hacia una problemática judeo-cristiana ha permitido a los autores identificar una instancia previa a la constitución de la filosofía como tal: la interpelación ética del otro. Esta es entendida por ambos como un cuestionamiento metafísico anterior a la *pregunta por el ser* que constituye a la tradición europea de la filosofía. Desde donde se hace posible cuestionar la modernidad en clave latinoamericana, reubicándola bajo nuevos parámetros. El nuevo punto de partida de la filosofía desde Latinoamérica (que permitirá la de-STRUCCIÓN de la filosofía y su nuevo comienzo) será el pueblo oprimido en tanto alteridad cuestionante de la mismidad.

En un segundo momento del itinerario vital y reflexivo de la FL, la dictadura militar de 1976 disgregó al polo argentino obligando a muchos de sus integrantes a partir

rumbo al exilio. En este contexto la diversidad inicial del grupo se ahonda, delimitando distintos caminos, estableciendo nuevamente subgrupos a partir de determinados balances y posiciones respecto al ciclo que se cierra y al que comienza. Tras sufrir un atentado contra su vida Enrique Dussel deberá exiliarse del país comenzando su etapa mexicana, desde el comienzo de este período su pensamiento establecerá un giro hacia el marxismo, buscando en su primera etapa establecer una “Económica de la Liberación”. Por su lado, algunos de los que quedaron en el país, entre ellos Scannone y Kusch, pensaron una filosofía a partir de la sabiduría popular y de sus símbolos, articulando una reflexión que incluso llegará a ser compartida en un proyecto de investigación con el apoyo de la Fundación Thyssen de Alemania⁴⁹. El desplazamiento gramatical de los autores, hacia la económica y la sabiduría popular respectivamente, conlleva la necesidad de redefinir el sentido de lo popular en América Latina, en tanto alteridad interpelante, elemento medular para la comprensión del cambio de etapa vivido y del “giro filosófico” de ambos. Esta redefinición representa un balance del primer periodo del proyecto liberacionista del polo (1971-1976) y una readecuación de la arquitectónica filosófica de ambos autores que, a partir de este momento, establecerán diversos “giros” en sus filosofías.

A mediados de la década del 70 Juan Carlos Scannone entrará en contacto con Rodolfo Kusch por medio de Carlos Cullen. De este último recogerá la sugerencia de complementar sus análisis, hasta entonces basados en la fenomenología heideggeriana y levinasiana, con la mediación de la “vía larga” de inspiración ricoeuriana, consistente en

⁴⁹ La Filosofía del Pueblo generará un avance significativo respecto a la experiencia de la FL que lo antecede, al delinear una perspectiva conjunta plasmada en un Proyecto de Investigación financiado desde Alemania. Para ese entonces la fundación Thyssen de aquel país se había propuesto la constitución de equipos de trabajo dedicados al estudio de los fundamentos de la filosofía de la religión. Bajo el influjo de Scannone, se conformará en Argentina uno de estos equipos denominado “Investigación filosófica de la sabiduría del pueblo argentino como lugar hermenéutico para una teoría de filosofía de la religión acerca de la relación entre religión y lenguaje”. El equipo de trabajo argentino establecerá, en función de un plan integral de investigación, una división interna de tareas recurriendo a distintos especialistas a los cuales se integra al Proyecto (este es un aspecto por demás relevante si consideramos que hasta entonces no había existido una investigación colectiva de carácter orgánico en la FL). Según la planificación del estudio se entrecruzarán cuatro líneas de investigación: dos niveles científicos, el primero ocupado por la antropología cuyos responsables eran Kusch y Mareque que proponía una peculiar concepción del trabajo de campo. El segundo vinculado a las ciencias de lenguaje donde se encuentran los trabajos de Eduardo Sinnott y José Pablo Martín dedicada a interpretar la tradición oral. El tercer nivel o línea de investigación se enfocaba en la fenomenología, área cuyo responsable fue Cullen. El cuarto nivel se conformaba por el área especulativa a cargo de Scannone, quien además era el coordinador del Proyecto de Investigación. En 1981 este equipo se encontrará en Francia con su par europeo coordinado por el Profesor Bernhard Casper y que contaba con la presencia, entre otros, de Emmanuel Levinas. En dicho encuentro confrontaran los primeros resultados de sus investigaciones. La presentación de las distintas ponencias, junto con los debates suscitados en torno a ellas, fue plasmada en el libro *Sabiduría popular, símbolo y filosofía* del año 1981 (Scannone, 1984) que constituye la principal referencia teórica donde puede observarse la producción del grupo argentino.

la hermenéutica de los símbolos de una cultura (que para nuestro autor será la cultura popular latinoamericana). La influencia de estos autores lo llevarán a reconfigurar el horizonte de su filosofía, llegando a considerar este influjo uno de los motivos del comienzo de su segunda etapa (1975-1992).

En esta etapa experimentará el corrimiento del punto de partida de su filosofía hacia la *sabiduría popular* (lo cual no supone un abandono de la etapa anterior sino una profundización crítica de sus postulados en una línea específica de indagación). Ahora *pueblo* ya no es solo una *alteridad plural interpelante* sino que define, fundamentalmente, una relación comunitaria con lo sagrado. Relación que es vertical (hacia arriba con Dios, hacia abajo con la tierra) y horizontal (con los demás seres humanos). Desde estos parámetros se constituye la experiencia existencial propia de América Latina: el *estar*. Para Scannone esta dimensión existencial autóctona no solo es distinta al *ser* que caracteriza a la tradición griega, sino que también se diferenciará del *acontecer* propio del ámbito judeo-cristiano; desde el cual en su etapa liberacionista había intentado desmarcarse de la tradición filosófica clásica, la modernidad europea (aún hoy hegemónica en las universidades). El nuevo sujeto del filosofar en el caso latinoamericano no será el *yo* como en la modernidad filosófica europea o la relación intimista *yo-tú* (y el Él) de la tradición semita sino que abarca al *yo*, el *tú* y los distintos *él* (y supone el Él); en una relación de arraigo en la tierra que se define como ética (ser humano- ser humano) y religiosa (humanidad-Dios).

Será la influencia de Kusch lo que lo llevará a reconocer un tercer ámbito vital de la humanidad, el latinoamericano, desde el cual es posible reubicar a los otros dos. En la redefinición de su punto de partida el autor “utilizará” a Kusch -también a Cullen y Casalla- incorporando al *estar*, categoría central de la filosofía de Kusch, el momento ético (en sentido levinasiano) ausente en el filósofo de Maimará. Releyendo creativamente a Kusch concebirá al *mero estar* como un logos sapiencial de arraigo, religación y simbolicidad, llegándolo a proponer como un “nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana” (Scannone, 1990). Pues el *estar* se ubica en un momento previo a la *interpelación ética del otro* (punto de partida propuesto tanto por él como por Dussel en la primera etapa liberacionista) por lo que su indagación requiere la realización de un nuevo “paso hacia atrás” hacia un ámbito más originario. Pues si el *cara a cara* se concebía como un momento anterior a la pregunta por el ser (punto de partida de la filosofía europea) el *nosotros que está* supone un momento de arraigo a la tierra previo a la *interpelación ética del otro*, aunque la incluye. Este nuevo “desde donde” se ubica en

el trasfondo sapiencial de la cultura latinoamericana, cuyo sujeto es el *nos-otros* (*yo, tú y los él*) donde la alteridad del otro está incluida al interior de un *nosotros ético-histórico*. Ahora el pueblo latinoamericano será definido desde su “núcleo ético-mítico”, el *estar* o el *nosotros estamos en la tierra*, para ser considerado como el sujeto del discurso filosófico. Esta es quizás la principal característica de la profundización scannoniana del concepto de alteridad en su nueva etapa.

La característica primordial del pensamiento popular en esta nueva etapa de su obra es la simbolicidad. Por ello para aprehender este ámbito será preciso el abordaje de la cultura popular como apuesta para la formulación de una filosofía propia. Como el símbolo es esencialmente ambiguo, la *ambigüedad* será el rasgo fundamental de lo popular. La defensa del sentido plurívoco del pueblo como reivindicación positiva a partir del análisis de sus símbolos, es uno de los rasgos que caracterizan la segunda etapa de Scannone. Creemos que la reivindicación de la *ambigüedad* se debe a la valorización positiva de la experiencia política del peronismo: la necesidad de dar cuenta de este fenómeno que considera popular desde un aparato conceptual propio, será una fuente de inspiración en la elaboración teórica, que lo llevará incluso a retomar formulaciones de esa experiencia política, tales como “pueblo”, “nación”, “cultura popular”. También lo llevará a identificar al pueblo, en la medida en la que se organiza colectivamente, con la nación en un intento de justificar el peronismo en la ambigüedad policlasista que lo constituye. La posición de Scannone es una posición asumida colectivamente por un sector de la Filosofía de la Liberación a finales de la década de los '70. A esta nueva agrupación al interior de la FL que se propone dotar de una armadura filosófica al movimiento político fundado por Juan Perón en Argentina, lo hemos denominado, siguiendo a Fresia al interior de la FL *Filosofía del Pueblo*.

La tradición reflexiva *Filosofía del Pueblo* se forma en Argentina, una vez comenzada la dictadura militar de 1976 que, como dijimos, disgregó al *polo argentino* obligando a muchos de sus integrantes a partir rumbo al exilio. Durante el transcurso de la última dictadura militar en Argentina algunos de quienes quedaron en el país se propondrán, en condiciones adversas, la profundización de una línea al interior de las Filosofías de la Liberación: el estudio ético-histórico de la cultura latinoamericana. Desde este nuevo enfoque llegarán a proponer un *nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* como principio de orientación de su reflexión, ubicado en un momento previo a la interpelación ética del otro pobre u oprimido.

La tradición conformada centralmente por Kusch, Cullen y Scannone, en este orden cronológico de los autores, propondrá un *nuevo paso hacia atrás* cuya posibilidad lo brinda el descubrimiento de un ámbito anterior a la *pregunta por el ser* de la tradición filosófica helénica y europea, y que posee anterioridad también respecto a la interpelación ética del otro, comienzo propio del ámbito formado por la tradición de pensamiento judeo-cristiana de la cual Levinas es un referente contemporáneo. Este ámbito originario está dado por el trasfondo sapiencial de la cultura popular, de la cual el caso latinoamericano es un universal pero situado, es el lugar donde se manifiestan y ocultan los símbolos populares y cuyo sujeto es el *nosotros-pueblo*. El *nuevo punto de partida* de la filosofía latinoamericana será la *sabiduría popular* fruto de un proceso de mestizaje cultural complejo entre amerindios y españoles.

La filosofía del Pueblo encarará el proyecto de elaborar un *filosofar inculturado desde América Latina* que se define como “una tentativa consciente y metódica de traducir, para la filosofía un sentido provocado por instancias histórico-culturales que no se originan en ella” (Costa Santos, 2002, pág. 8), donde la tarea de la filosofía será explicitar, conceptualizar y articular especulativamente las narrativas e imágenes simbólicas populares a través de una hermenéutica histórico-cultural del lenguaje simbólico en que el pueblo se expresa, donde descubrirán un horizonte de comprensión propio de América Latina.

Su apuesta a indagar en el pensamiento popular será, quizás, la principal característica de este sub-grupo al interior de las FL que intentará situar su proyecto filosófico en la intersección de la tradición filosófica y la sabiduría popular. El pueblo será el punto de partida de renovación de las nuevas filosofías nacientes en el continente al indicar su sujeto y brindar las pautas de la forma del filosofar. El *giro hacia la sabiduría popular* revelará posibilidades poco exploradas y escasamente advertidas por la tradición filosófica que abren caminos nuevos y poco transitados al filosofar.

Entenderán que para trascender la ontología colonial impuesta y alcanzar la dimensión propia olvidada, la filosofía deberá partir de lo popular que esconde en su interior la sabiduría profunda de América para cuestionar la raíz ontológica de la dominación latinoamericana. La estrategia metodológica para superar la ontología europea será *escuchar al pueblo*, anclando la reflexión en la *doxa*, u opinión popular y sometiénola a un ejercicio hermenéutico de crítica de su discurso como apuesta para establecer una filosofía propia, lo cual significará una verdadera herejía con respecto a la tradición occidental de la filosofía. Para justificar tal herejía se afirmará la inteligencia

simbólica de la razón, o *sabiduría popular*, definida como experiencia originaria de la razón en general -y por tanto anterior a la racionalidad filosófica y científica- desde la cual es posible reubicar y reinterpretar la tradición filosófica occidental.

La originariedad se constituye como tal en el momento de instalación existencial de una comunidad en la tierra, pasado inmemorial que opera en la subjetividad contemporánea y del cual heredamos viejos arquetipos de pensamiento. El momento de instalación raigal es una instancia pre-filosófica anterior a la reflexión y olvidada, generalmente, por la racionalidad moderna que en su pretensión de absoluto ha negado otras racionalidades. Al reparar en este lugar previo, en tanto dimensión reprimida y olvidada se ubicarán los auténticos orígenes de la filosofía en el pueblo, depositario de una antigua sabiduría desterrada, portador material privilegiado del discurso filosófico en bruto. De este modo se cuestionará de raíz toda la tradición filosófica nacida en Grecia así como también la tradición judeo-cristiana.

La filosofía deberá ir en búsqueda de su sujeto (Cullen, 2010). Su nueva tarea será escuchar lo que el pueblo tenga para decir, ya que en él reposan y resisten los símbolos que esconden el pensamiento propio. En este novedoso camino el grupo elaborará una serie de categorías nuevas que brindarán la posibilidad de nombrar el *núcleo ético-mítico* que constituye el fondo cultural del pueblo latinoamericano: *estar, nosotros, tierra y símbolo* son las cuatro categorías utilizadas para nombrar al *pueblo* que permiten identificar a esta tradición reflexiva que aún espera una seria revisión de sus postulados fundamentales, a la vez que nos incita a seguir pensando en las vías de acceder a la comprensión profunda de América.

Tras la dictadura militar argentina de 1976 Enrique Dussel optará por un camino distinto. Para este autor las ambigüedades del peronismo, en tanto movimiento populista y el período represivo que este movimiento inaugura en los años previos al Golpe lo llevarán a diferenciarse de los filósofos de la liberación más próximos a esta corriente política. Para lo cual buscará la clarificación de ciertas categorías utilizadas en el primer periodo liberacionista, principalmente pueblo y nación, deslindándolas del populismo filosófico de la liberación. Motivo por el cual, en su primer periodo mexicano, se acercará a la teoría marxista tematizando la dimensión económica y la política, en un intento de comprender el cambio de etapa vivido; para lo cual considera imprescindible la desambiguación del marco categorial liberacionista. La pretendida desambiguación del análisis dusseliano, en su desmarque de los planteos populistas del *polo*, se enfrenta a la

reivindicación de la ambigüedad de Scannone: aquí vemos un posible grado cero de la polémica.

Dussel ubicará el debate sobre lo popular al interior del marxismo, encontrando en Marx mismo una instancia alterativa que le permite superar la dialéctica de la Totalidad. Desde su influencia marxista entenderá al *pueblo* como el conjunto de las clases populares, o el bloque social de los oprimidos. Considerará a este bloque el sujeto revolucionario por excelencia, al concebir como contradicción principal, el enfrentamiento entre el capital global y el trabajo asalariado de los países periféricos. La reivindicación filosófica del *pueblo pobre* se seguirá expresando en Dussel bajo la figura de la *exterioridad al sistema*. En esta nueva etapa, seguirá sosteniendo como punto de partida el *cara a cara*, la *interpelación ética del otro* y, desde allí, construirá su arquitectónica, la cual reconoce en un segundo momento una económica (Marx). Si Scannone considera necesaria a partir del 76 establecer una hermenéutica de los símbolos populares, Dussel considerará necesario asumir la dimensión económica y política de la realidad conjugándolas recíprocamente para adquirir mayor claridad en la elaboración categorial que permita la comprensión profunda, en el sentido de concreta, de la realidad continental. Esta nueva arquitectura articula el pensamiento marxista con la influencia de Lévinas para renovar su filosofía de la liberación.

Tiene razón Fresia (Fresia, 2018) cuando dice que Scannone asume el desafío planteado por Kusch; lo mismo podría decirse a su vez de Cullen y en menor medida de Casalla, pero este paso no será compartido por Dussel quien insistirá en sostener el momento originario alterativo para lo cual propondrá una lectura muy original de Marx, fundamentalmente ética, para darle a la categoría de exterioridad una dimensión económica y política consistente. La *simbólica popular* y la *económica de la liberación* serán dos vías de acceso al *otro* cuyo entrelazamiento es complejo, diríamos que no se ha intentado de momento establecer una relación desde la integralidad del problema.

En este repaso de las distintas *tradiciones reflexivas* se observa, una vez más, la importancia de la categoría *pueblo*. La definición de lo popular en cada una de las estrategias filosóficas ha resultado una cuestión de gran relevancia en nuestra investigación pues es, sin duda, un factor fundamental en la constitución de todo el pensamiento liberacionista al operar como un núcleo de condensación de gran parte de las problemáticas desplegadas por la FL. En nuestro estudio ha quedado en evidencia como aspectos tan diversos, como el punto de partida de la filosofía, las definiciones políticas, el debate sobre populismo, la cuestión del marxismo, las metodologías

empleadas, se construyen en relación a una definición explícita o implícita de lo popular. Por tal motivo el pueblo abre a una serie de debates (de encuentros y de desencuentros) entre los autores cuyo desarrollo bien merece una investigación específica. Nos limitaremos de momento a sugerir algunas líneas de cruce que resultan sugerentes para la profundización de posteriores investigaciones.

Un núcleo central de las perspectivas entreveradas en los autores es la definición del *punto de partida* de la filosofía. En los tres casos el punto de partida se constituye alrededor del *pueblo*, ya sea definido como una *alteridad interpelante* cuya *escucha* da inicio al filosofar (método analéctico) o en tanto sujeto poseedor de una comprensión del ser propia, el *estar*, cuya explicitación llevaría a la renovación raigal de los planteamientos de la filosofía. En la voz de Scannone estos dos puntos de partida poseen un lugar de encuentro y de desencuentro al mismo tiempo. Pues en su discurso el filósofo de San Miguel es capaz de sintetizar ambas categorías en un planteamiento integral. Pero esta síntesis supone una polémica, pues parte del reconocimiento del *estar* como ámbito previo a la *interpelación del otro*. Esta definición no es ingenua, está sugiriendo que al edificio arquitectónico categorial construido sobre la base de la alteridad (que sería algo así como los cimientos del edificio si seguimos la metáfora arquitectónica) se le reconoce un “fondo” no visto con anterioridad y que, por eso mismo amenaza con destruir todo lo construido si no se reconfigura a tiempo. En nuestra lectura el *corrimiento hacia el estar* nos ha resultado de una envergadura tan grande como el primer corrimiento ocurrido del *yo* al *otro*. Por supuesto en la mirada del jesuita la cuestión de la otredad nunca es abandonada o criticada sino tan solo resituada en nuevos parámetros. Dussel nunca admitirá este paso e incluso lo cuestionará en la *Ética del 98* (como indicamos en una nota al pie) que no hemos considerado en la Tesis por ubicarse por fuera del límite temporal que nos propusimos.

Respecto a la discusión filosófico-política sobre el camino político de la liberación, la opción por el peronismo o el marxismo y los debates teóricos/prácticos en torno al populismo, el *pueblo* y la *clase*, resulta un factor primordial en el reacomodamiento interno estudiado. La distancia de Dussel y Scannone y el acercamiento de Scannone a Kusch parece encontrar una vía de explicación posible alrededor de los posicionamientos en torno al peronismo y la valorización del marxismo. La experiencia argentina de 1974-1975 resulta clave en este proceso. Para Dussel el peronismo evidencia sus límites estructurales y su incapacidad de convertirse en una vía de la liberación en Argentina (algo que podía admitir hasta 1973) luego del giro hacia la derecha de Perón y

la represión desatada. Por el contrario, Scannone y Kusch no solo afirman la vocación de proseguir sosteniendo al peronismo como vía política de la liberación, sino que se sienten convocados a establecer un ejercicio hermenéutico capaz de dar cuenta, en clave filosófica, de dicha experiencia política. *La tradición reflexiva* Filosofía del Pueblo es, en lo más íntimo, un esfuerzo por dotar de carnadura filosófica al peronismo.

La influencia del debate sobre populismo, se hace presente en todos los casos. Ya lo hemos explicitado con Dussel pues creemos que su programa filosófico de los '80 se articula para dar cuenta de tal fenómeno ubicado como "limitante" del primer ciclo. La necesidad permanente de desmarcarse del populismo pareciera ser otro factor que lo aleja de Scannone. Mientras que en el caso de Kusch y Scannone la polémica parece haber fungido como catalizador hacia adelante, sobre todo en el caso de Scannone en quien la reflexión sobre peronismo no era usual en la primera etapa liberacionista y se torna recurrente en la segunda. Kusch se mantiene constante en su línea de reivindicar, desde un lugar muy extraño a la intelectualidad peronista, dicho movimiento político en sus virtudes ambivalentes.

Además, Scannone y Kusch coincidirán hasta el final en su rechazo al marxismo, definido como una filosofía moderna y de la totalidad y principalmente contra la ortodoxia marxista latinoamericana que en sus anteojeras no logra valorar positivamente a Perón. Por el contrario, la experiencia de la derrota argentina lleva a Dussel a modificar sustancialmente su apreciación de Marx. Si en la primera etapa liberacionista le resultaba un pensador incómodo, difícil de definir, una lectura atenta lo moverá a ubicarlo como un pensador de la exterioridad. Esta lectura abrirá una serie de puertas que lo conducirán a clarificar muchas de sus categorías fundamentales.

En lo referido a las metodologías empleadas, se puede observar en los tres casos el paso de metodologías más "directas" en el sentido de no tener mediaciones, principalmente la fenomenología (de raigambre levinasiana, husserliana o heideggeriana según el caso y el momento) a paso de reflexiones más "largas", pausadas y que recurren a algún tipo de mediación ya sea histórica, antropológica o económica. Es importante remarcar que este paso parece obedecer al cambio de etapa vivido pues la década de los '70 en Argentina con un proceso de liberación abierto con cierto carácter de "eminente" propiciaba una reflexión "corta" más directa, a la altura de la circunstancia. Mientras que en el exilio (ya sea interno o externo) y en la derrota, la inmediatez sede paso al largo plazo. Aquí se impone la necesidad de una meditación más honda y por ello más pausada: la "vía larga". En este paso la referencia a lo popular, si bien se modifica, opera como

factor primero, determinante del camino metodológico escogido. Si se parte de la presuposición de que el *pueblo* se mantiene en la autenticidad cultural del *estar* y “sabe” lo que hay que hacer aunque no lo dice, la tarea de la filosofía será emprender una hermenéutica de los símbolos populares para determinar qué pasa con el *pueblo*. Mientras que, si la opción filosófico política por el *pueblo* ha demostrado históricamente que esconde en su interior equívocos que han llevado incluso a la debacle de los proyectos de liberación en el caso argentino, la necesidad de la filosofía será una clarificación de qué se entiende por popular, que supone recurrir no a la simbólica de Ricoeur sino a la económica de Marx para delimitar de qué hablamos cuando decimos *pueblo*. Ahora bien, en los tres casos la readecuación metodológica y categorial del largo año '75 parte de advertir limitaciones en su primera estrategia liberacionista, lo cual genera nuevas apuestas, el abandono de ciertas problemáticas y la incorporación de otras provocando distintas “capas arqueológicas” en el pensamiento de los autores que aún siguen aguardando por una reflexión más profunda, y necesariamente colectiva, que aborde sus múltiples interacciones, vías y desafíos hacia adelante para permitirnos, de este modo, profundizar en el presente los caminos filosóficos de la liberación latinoamericana.

Referencias

- Ardiles, Osvaldo., Assman, H., Casalla, M., Ceruttu Guldborg, H., Cullen, C., De Zan, J., . . . Scannone, J. (1973). *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum.
- Arpini, Adriana. (2007). La <<filosofía de la liberación>> en el lanzamiento de la<<Revista de Filosofía Latinoamericana>>. *Argentina entre el optimismo y el*, 193-230.
- _____ (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación. *Solar*, 125-149.
- _____ (2013). Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *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*, 1-24.
- Azcuy, Eduardo. (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Garcia Cambeiro.
- Beorlegui, Carlos. (1997). La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C.Scannone y E. Dussel (2ª parte). *Realidad*, 243-273.
- _____ (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Deusto.
- Cerutti, Horacio. (2006). *Filosofía de la Liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- _____ (2012). Filosofías para la liberación: ¿Relevos generacionales... nuevos aportes? *Intersticios 1(1)*, 3-19.
- Costa Santos, Luciano. (2002). Lo sagrado y lo santo. Notas preliminares al diálogo intercultural según J.C. Scannone y E. Levinas. *Boletín de Filosofía*, 7-28.
- Cruz, Gustavo. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba : Educc.
- Cullen, Carlos. (2010). La América Profunda busca su sujeto. De como entiende la filosofía Rodolfo Kusch. *Espacios*, 88-97.
- _____ (2015). *Fenomenología de a crisis moral: la sabiduría de la experiencia de los pueblos* . Buenos Aires: Las Cuarenta.
- _____ (2017). *Reflexiones desde Nuestra América*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Dip, Nicolás. (2017). La peronización de universitarios en los años sesenta y setenta. *IIGHI - IH- CONICET/UNNE*, 55-60.
- Dussel, Enrique. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las Weltanschauungen*. Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste.
- _____ (1969). *El humanismo semita. Estructuras intensionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (1971a). Metafísica del sujeto y liberación. *CEL*, 240-257.

- _____ (1971b). Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana.
- _____ (1973a). El método analectico y la filosofía latinoamericana. *Nuevo Mundo*, 117-135.
- _____ (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1973b). El momento negativo: el ateísmo de los profetas y de Marx. Propedéutica de la afirmación ética de la alteridad. En S. A. (ed.), *Fe y Política* (págs. 67-89). Buenos Aires: Guadalupe.
- _____ (1974a). *Método para una filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones Sígueme.
- _____ (1974b). *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____ (1975a). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.
- _____ (1975b). *El humanismo helénico*. Buenos Aires: Eudeba.
- _____ (1977). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.
- _____ (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (1985a). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los GRUNDRISSE*. México: Siglo XXI.
- _____ (1985b). Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo). *Latinoamérica*, 77-128.
- _____ (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- _____ (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El capital"*. México: Siglo XXI.
- _____ (1993). *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la Liberación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- _____ (1994). *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____ (1998). *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Fornet Betancourt, Raúl. (1992). *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2001). *Transformaciones del marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Fresia, Ariel. (2018). La filosofía de la liberación como filosofía del pueblo. La experiencia del grupo argentino: la línea Kusch, Cullen, Scannone. *Cuadernos de filosofía latinoamericana N° 118*, 77-94.
- _____ (2020). *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Buenos Aires: Ciccus.
- _____ (2020). *Kusch y Scannone. Estar con lo sagrado*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus.

- Fresia, Ariel., & Maddonni, Luciano. (2021). *Liberación, sabiduría popular, gratuidad*. Buenos Aires: Poliedro.
- Galli, Carlos. (2013). Historia, filosofía y religión. Un diálogo teológico con el 'nuevo pensamiento' del ante-último Scannone (2005-2012). En J. Cantó, & P. Figueroa, *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone en su 80 cumpleaños* (págs. 79-144). Córdoba: Educc.
- García Ruiz, Pedro Enrique. (2003). *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México: Dríada.
- González, Marcelo. (2017). Ensayo de análisis del "trabajo filosófico efectivo" a partir de las hipótesis para el estudio de América Latina en la historia universal (1966) de Enrique Dussel . *CEL*, 103-130.
- _____ (2020). "Novedad, irrupción, explosión": Los inicios del <polo argentino> de la Filosofía de la Liberación en la caracterización de sus protagonistas . *CEL Vol. IV, N° 8*, 27-65.
- González, M., & Maddonni, Luciano. (2018a). El segundo congreso nacional de filosofía (1971) como espacio de encuentro y de despunte del "polo argentino" de la filosofía de la liberación. *Cuadernos del CEL*, 72-109.
- _____ (2018b). La filosofía de la liberación en su "polo argentino". Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. *Cuadernos del CEL*, 63-71.
- _____ (2018c). El primer encuentro del Grupo Calamuchita. *Cuadernos del CEL*, 143-162.
- _____ (2019). Algunos hitos en la recepción/relectura de Rodolfo Kusch (1980-2017). *Cuadernos del CEL, AÑOIV, N°7*, 210-247.
- _____ (2020). *La explosión liberacionista en la filosofía latinoamericana. Aportes iniciales de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone (1964-1972)*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Heidegger, Martin. (1993). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Kusch, Rodolfo. (1973). Una lógica de la negación para comprender a América. En O. Ardiles, H. Assman, M. Casalla, H. Ceruttu Guldborg, C. Cullen, J. De Zan, . . . J. Scannone, *Hacia una filosofía de la liberación* (págs. 178-186). Buenos Aires: Bonum.
- _____ (1975). Dos reflexiones sobre la cultura. En O. Ardiles, M. Casalla, M. Chaparro, J. De Zan, E. Dussel, A. Kinen, . . . J. Scannone, *Cultura popular y Filosofía de la Liberación* (págs. 203-220). Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- _____ (2007a). *Obras Completas Tomo I*. Rosario: Fundación Ross.
- _____ (2007b). *Obras Completas Tomo II*. Rosario: Fundación Ross.
- _____ (2007c). *Obras Completas Tomo III*. Rosario: Fundación Ross.
- _____ (2007d). *Obras Completas Tomo IV*. Rosario: Fundación Ross.
- Lago, Ramiro. (2018). Ontología y nación en Rodolfo Kusch. *Cuadernos filosóficos. Segunda época*, 1-29.
- _____ (2020). Las filosofías del pueblo. Kusch, Cullen y Scannone: una tradición reflexiva al interior de las Filosofías de la Liberación. *Erasmus*, 261-281.

- _____ (2021). El Martín Fierro como mito americano. En J. G. (Comp.), *El Mito Gaucho (Derivaciones del Matín Fierro)* (págs. 177-188). Rosario: Libres.
- Levinas, Emmanuel. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Lima Rocha, Orlando. (2020). *Militancia en la vigilia. Filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Buenos Aires: TeseoPress.
- Liotard, Jean-François. (1989). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Buenos Aires: Teorema.
- Maddonni, Luciano. (2017). Dependencia ontológica y liberación auténtica. La filosofía de la liberación del "Primer Scannone" (1968-1974). *CUADERNOS DEL CEL, 2017, Vol. II, N° 3*, 39-59.
- _____ (2019). ¿Un Scannone pre-liberacionista? Primeros pasos de un apostolado intelectual. *Cuadernos del CEL Vol. IV, N° 7*, 154-187.
- _____ (2020). 1973. El asomar de la cuestión de la sabiduría popular en el pensamiento de Juan Carlos Scannone. *Erasmus Año XXII*, 349 - 378.
- _____ (2021). Notas para una introducción al pensamiento de Juan Carlos Scannone. En E. Asprela, S. Liaudat, & F. Parra, *Filosofar desde Nuestra América. Liberación, alteridad, situacionalidad* (págs. 62-89). La Plata: Edulp.
- Rivala, Lautaro. (2016). *Rodolfo Kusch: Tesis para la descolonización. Tesis de Grado Universidad Nacional de La Plata*.
- Romero, Francisco. (1947). *Filosofía de ayer y de hoy*. Buenos Aires: Argos.
- _____ (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Rosolino, Guillermo. (2004). J.C. Scannone: la conciencia histórica en la reciente teología argentina. *La teología como historia. Aportes recientes a la relación entre teología e historia*, 303-384.
- Scannone, Juan. Carlos. (1971a). Ausencia y presencia de Dios en el pensamiento de hoy. *Stromata*, 207-215.
- _____ (1971b). Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante hoy. *Stromata*, 23-60.
- _____ (1972a). La liberación latinoamericana. Ontología del proceso autenticamente liberador. *Stromata*, 314-319.
- _____ (1972b). La pregunta por el ser en la filosofía actual. *Stromata vol. 27, 2*, 207-215.
- _____ (1975). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. En E. Sladoc, *Panorama de la teología latinoamericana II* (págs. 83-117). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (1984). *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____ (1987). *Teología de la Liberación y Doctrina social de la Iglesia*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____ (1990a). *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe.

- _____ (1990b). *Evangelización, cultura y teología*. Buenos Aires: Guadalupe.
- _____ (2009). La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual. *Teología y Vida*, 59 - 73.
- _____ (2013). Autobiografía intelectual. En J. Cantó, & P. Figueroa, *Filosofía y teología en diálogo desde América Latina. Homenaje a Juan Carlos Scannone en su 80 cumpleaños* (págs. 19-39). Córdoba: Educc.
- Seibold, Jorge. (1991). Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de J.C. Scannone. *Stromata*, 41-52.
- Solís Boello, N., Zuñiga, Jorge., Galindo, M., & González Melchor, M. (2009). La filosofía de la Liberación. En C. Bohórquez, E. Dussel, & E. Mendieta, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos* (págs. 399-417). México: Siglo XXI.
- Williams, Raymond. (1977). *Marxism and literature*. New York: Oxford University.

