

ISIDORO REQUENA TORRES
Universidad del Zulia
Maracaibo

ARTURO ROIG,

FILOSOFO DE LA LIBERACION

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

En el panorama filosófico latinoamericano brilla hoy con luz propia un movimiento que se ha denominado 'Filosofía de la liberación latinoamericana' 1.

¿Y qué es realmente FLLA? La respuesta no es sencilla, como bien se sabe.

En primer lugar, por dificultades externas. Su autoidentificación la está llevando a cabo en un clima entre hostil y despectivo. Y esto no sólo a nivel político sino también filosófico. En el mejor de los casos, una curiosidad ignorante —simpática o recelosa— lo acompaña. Tengo la impresión de que la mayoría que opina sobre FLLA no se ha molestado en preguntarse en serio por dicha filosofía y menos aún en leer seriamente a dichos filósofos. Pero los juicios, sin embargo, se emiten queriendo —desde un sordo sentimiento nihilista— borrarla del panorama filosófico. "No es filosofía seria", se arguye. O acaso es filosofía demasiado seria.

En segundo lugar, por dificultades internas. Si atendemos a los rasgos epidérmicos de esta filosofía, constatamos que se trata de un 'pensamiento viviente', es decir, que se está gestando todavía. De ahí la dificultad de su historización. Aunque hay que reconocerle a la vez que es ya un pensamiento suficientemente formulado, al menos en sus intenciones y en su metodología.

Y además porque esta filosofía se configura como 'tarea común', como quehacer conjunto. Aunque su breve historia está ya constelada de nombres y obras importantes, destaca el trabajo común explicitado en encuentros colectivos, que han dejado sus resultados también contabilizados en escritos colectivos 2.

-
1. Vamos a nombrarla a lo largo de este ensayo bajo la sigla FLLA.
 2. Recordemos los Encuentros colectivos de San Miguel (Buenos Aires) de 1971-1974, recogidos en la revista *Stromata*, 27-30 (1971-1974) y en otras publicaciones:

Seis nombres encabezan este movimiento: los mexicanos Leopoldo Zea (1912) y Abelardo Villegas (1934), los peruanos Augusto Salazar Bondy (1925-1974) y Francisco Miró Quesada (1918), los argentinos Arturo Roig (1922) y Enrique Dussel (1934) 3. Su pensamiento condensa lo sustancial de esta filosofía. A través de sus coincidencias busco, en trabajo de síntesis, presentar los rasgos que configuran y sistematizan a FLLA. Pero buscando mayor precisión me apoyo principalmente en el pensamiento de Roig.

¿Qué es FLLA? La respuesta la deslío en tres 'pasos', de los cuales los dos últimos son explicitación del primero.

1- TRAS LAS HUELLAS DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA.

La tesis que vertebra toda nuestra interpretación es esta:

1.1. FLLA se sitúa conscientemente tras las huellas del pensamiento filosófico latinoamericano continuando:

1.1.1. Su mismo talante práctico y humanista.

1.1.2. Sus mismas tareas.

1.2. Pero lo hace desde un prejuicio diverso, desde una filosofía de la praxis.

ARDILES O. y Otros. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum, 1973; y en

SALAZAR BONDY A. y Otros. *América Latina: filosofía y liberación*. Buenos Aires, Bonum, 1974.

—La reunión de Expertos en Historia de las Ideas, México, 1973, convocada por la UNESCO para discutir la obra *América Latina en sus ideas*.

—El Primer Congreso Nacional de Filosofía de México en Morelia 1975.

Recogido en: ARDAO A. y Otros. *La filosofía actual en América Latina*. México, Grijalbo, 1976. Y *Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975) Nº 2.

—La Reunión de Expertos de Historia de las Ideas convocada por el Centro de Estudios Latinoamericanos 'Rómulo Gallegos' en Caracas 1976. Recogido en: *Latinoamérica*, no. 9 (1976).

—El 30 Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y Africa del Norte. Recogido en:

ZEAL. y Otros. *Filosofía e Independencia*. México, 1976.

3. Acotar estos nombres es no hacer justicia a otros. Por ejemplo, el uruguayo ARDAO. Y en el grupo argentino ARDILES, CASALIA, SCANNONE, CERUTTI, PARISI.

1.1.1. Un talante práxico y humanista ha caracterizado siempre a la filosofía latinoamericana.

En primer lugar, el talante práxico de la filosofía latinoamericana, sobre todo desde la época de la independencia política, es fácil de rastrear.

“Dentro de lo que es la filosofía latinoamericana, por lo leído como por lo conversado —tanto lo leído en la literatura nuestra contemporánea como la del siglo XIX que es la que más conozco—, es indiscutible, a mi juicio, una especie de presencia, yo diría brutal, de la realidad o del ente. A tal extremo, que esta presencia del ente ha hecho olvidar muchas veces la función ontológica: la de preguntar por el ser del ente. Ahora ¿condicionada por qué? También por factores históricos y fundamentalmente por una larga opresión sufrida por los pueblos latinoamericanos” 4.

También Zea, por su parte, confirma esta tradición de “una filosofía en la que no han cabido disquisiciones sobre Dios, el Alma, la Vida, la Muerte, el Mundo o el Ser, sino una filosofía del orden social o político que nos correspondió una vez que formamos parte de Europa, del orbe llamado occidental (...) La filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano (...) La historia de nuestras ideas nos ofrece un panorama y un horizonte que no es, en nada, inferior al que ofrece la historia de las ideas y las filosofías europeas, sino simplemente distinto” 5.

La radicación de este talante práxico está en la historia. América nació a la Modernidad, es decir, a la Cultura de Occidente, no por su propia voluntad, sino que fue ‘descubierta’, dominada. Latinoamérica nació esclava y así permanece: dominación ibérica y anglosajona. El siglo XIX fue el momento de despertar a la conciencia de esa dependencia y a las ansias de independencia. Al filo de esta conciencia y como conciencia de dominación y ansias de liberación surgió la filosofía latinoamericana.

Toda esta tradición práxica se consume en FLLA.

Roig adivina en toda la filosofía actual latinoamericana una intención común: “Todo lo que se quiere hacer es para hallar respuesta” 6.

4. En conversación que mantuve con Roig en abril de 1975 en Mendoza y que recogí en cinta magnetofónica.

5. ZEA L. *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1969. pp. 39-40.

6. ROIG A. Entrevista mantenida con él. Cfr. nota 4.

Esta impresión la confirma Miró Quesada. En la ancha geografía de América Latina muchos filósofos están aunados hoy en un mismo proyecto. "En todos ellos se nota, a pesar de que utilizan ideas diferentes, un rasgo común: el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis (...) Creemos que en este sentido América Latina está haciendo aportes que confieren un significado especial a su pensamiento filosófico" 7.

Por su parte, Villegas corrobora: "No tiene nada de extraño que muchos cultivadores de la filosofía en Latinoamérica aspiren a que su disciplina pueda fungir como instrumento de la transformación social. Con eso no sólo obedecen a un conocido imperativo socialista sino a una ya vieja tradición latinoamericana de pensadores interesados en las cuestiones sociales e impelidos muchas veces a la acción política" 8.

Y Zea, buscando lo que comparten los filósofos de FLLA, escribe: "Todos ellos empeñados en la búsqueda de la liberación nacional y latinoamericana a partir de la conciencia crítica de la misma" 9.

En esta tradición la misma vida de los filósofos brota del compromiso con la realidad histórica concreta. Roig se expresa así: "La filosofía no se enriquece por sí misma. Depende en su progreso de horizontes de comprensión y de una apertura hacia esos horizontes, que no responde estrictamente a problemas teóricos. La filosofía se instala sobre ellos como un proceso de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, el sentido en última instancia de la vida. Esta fue la experiencia argentina de los años 70: un descubrir, más allá de las aulas de las academias, la existencia de una realidad afligente que abría hacia una nueva comprensión y con ello hacia un nuevo descubrimiento de la filosofía. Y esto como una cuestión jugada desde una clara conciencia de la realidad de una estructura social injusta e inhumana, en medio de una situación general de dependencia. De ahí que surgiera una generación que sintió vergüenza de haber

-
7. MIRO QUESADA F. *Función actual de la filosofía en América Latina. Revista de Filosofía latinoamericana*, 1 (1975) p. 208.
 8. VILLEGAS A. *Proyecto para una filosofía política de América Latina. Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975) p. 191.
 9. ZEA L. *Latinoamérica y Tercer Mundo*. México, Extemporáneos, 1977. p. 150.

hecho filosofía y que comenzó a hablar de filosofía de la liberación' (24,20) 10.

Y esto es verdad en todo su acontecimiento: la actitud de compromiso histórico de FLLA. En el contexto en que hemos delimitado nuestra presentación, las tres versiones de FLLA —mexicana, peruana, argentina— han surgido en el panorama ya viejo y desesperanzado de Latinoamérica —mosaico monocolor de dictaduras militares, paisaje eternamente en dependencia— como expresión y conciencia lúcida de tres rebrotes esporádicos de libertad política. Recordemos.

La versión mexicana de FLLA tiene que ver —si creemos a Zea— con la vieja revolución mexicana nunca abortada y nunca realizada 11.

En Perú, a su vez, Salazar Bondy fue el ideólogo de la llamada 'revolución peruana' que se inició en 1968.

¿Y la filosofía argentina de la liberación cómo surgió? Dussel ha trazado sus comienzos 12 En entrevista mantenida con él en abril de 1975 en su casa de Mendoza, yo le preguntaba por el origen de esta corriente filosófica. "Creo ciertamente que surgió como una experiencia de un grupo argentino en una situación de oposición a la dictadura —o mejor, tiranía— de Lanusse y ante la esperanza y la posibilidad de un gobierno popular en Argentina. Eso nos dio un 'pathos' de oposición al sistema, de gran confianza en el pobre y al mismo tiempo un gran riesgo de abrirnos al futuro".

En segundo lugar, FLLA comparte con toda la tradición filosófica latinoamericana su fuerte preocupación humanista.

Zea nos recuerda que aun el mismo positivismo tuvo en Latinoamérica una fuerte acentuación humanista: las tesis de Comte se vieron rectificadas, situándose la libertad individual sobre la sociedad y el orden establecido 13.

10. Los números entre paréntesis hacen referencia: el primero a la bibliografía de Roig que aquí se inserta, el segundo a la página correspondiente.

11. ZEA L. *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza, 1976. p. 156.

12. DUSSEL E. *La filosofía de la liberación en Argentina*. *Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975) pp. 217-222.

13. ZEA L. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona, Ariel, 1976³.

Otro dato elocuente es que el marxismo latinoamericano nunca sintió la tentación científica, sino que siempre se expresó como marxismo humanista. Anibal Ponce o Mariátegui son dos ejemplos elocuentes.

1.1.2. A través de la historia de la filosofía latinoamericana se han ido transmitiendo dos quehaceres: historiar las ideas filosóficas latinoamericanas y preguntarse ¿existe una filosofía latinoamericana?. Ambas cuestiones van a llenar también el quehacer de FLLA.

Pero dilucidar estas afirmaciones va a ser la tarea de nuestra segunda parte.

1.2. Este doble quehacer común ha sido, sin embargo, encarado desde presupuestos distintos, desde filosofías diversas, en cada época de la historia breve de la filosofía latinoamericana:

- los 'emancipadores mentales' partieron del prejuicio evidente del positivismo en boga del siglo XIX.
- los 'fundadores'; desde Bergson sobre todo.
- los 'historiadores de las ideas; desde el historicismo, desde el generacionismo orteguiano, desde la fenomenología existencial.
- FLLA, desde una filosofía de la praxis, de evidente ascendencia marxista, pero que rebasa los límites estrictos de una filosofía marxista de la praxis, como tendremos ocasión de mostrar después.

Esta peculiaridad de perspectiva va a delinear los perfiles de originalidad de FLLA no sólo frente a otras filosofías occidentales, sino aun dentro de la historia de la filosofía latinoamericana y de su momento actual.

Esta evolución en cuanto al prejuicio filosófico del que se ha partido es evidente aun en los propios componentes del grupo de filósofos de FLLA, por lo que respecta a la tarea de historiar las ideas: desde historiarlas en los primeros tiempos con el prejuicio del historicismo hasta hacerlo actualmente con el prejuicio de una filosofía de la praxis. Este es el caso evidente de Roig.

Dilucidar la articulación concreta de una filosofía de la praxis en FLLA va a ser la tarea de la tercera parte.

2. LA HISTORIA DE LAS IDEAS Y LA PREGUNTA POR LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA.

Estas, como recordábamos, han sido las dos tareas fundamentales que han embargado siempre a la filosofía latinoamericana.

2. 1. *Historiografía de las ideas filosóficas*

En Latinoamérica se ha hecho siempre historia de las ideas filosóficas como quehacer de autoconocimiento y a la vez de compromiso con la realidad histórica.

La historia de esta historiografía la ha trazado, entre otros, el mismo Roig. “La historia de las ideas, referida en particular a la filosofía, tuvo sus comienzos en las polémicas del siglo XIX, que movidas por rechazos del saber filosófico instaurado, anticiparon el género historiográfico. Las polémicas a las que nos referimos pusieron énfasis en la función social de las ideas, respecto de nuestra realidad americana (...) Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la historiografía de las ideas y dentro de ella en particular de las ideas filosóficas, se generaliza en los principales centros culturales del Continente (...) Lo que podría ser considerado sin embargo propiamente como la constitución de la historia de las ideas, se produce alrededor de 1940 bajo la influencia del vasto movimiento historicista contemporáneo (...) Francisco Romero, desde Buenos Aires, y Samuel Ramos y José Gaos, desde México, generan un interés continental por estas investigaciones, seguidos de grupos discipulares de singular fuerza, especialmente en la nación mexicana” (23, 50)

Ardao nos recuerda el último eslabón de esta cadena. “En el transcurso de un prolongado viaje de investigación por toda Latinoamérica, de mediados de 1945 a mediados de 1946, un joven pensador formado en el Seminario de Gaos, unificó de hecho ambos focos. Tal fue la histórica misión cumplida entonces por Leopoldo Zea, llamada a institucionalizarse a su vez en el Comité de Historia de las Ideas en América, con sede en México, fundado en 1948 y dirigido por el mismo Zea desde entonces hasta la fecha” 14.

El comentario a hacer a estos textos es que se adivina en todo este fuerte movimiento historiográfico una continuidad histórica y a la vez el mismo talante práxico, al que antes hicimos alusión.

FLLA recoge esta tradición. Pero entre el modo de historiar previo y el de los filósofos de la liberación media un corte radical.

14. ARDAO. *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina*. Ponencia leída en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, Caracas, 1977. pp. 12-13.

Refiriéndose en concreto al historicismo de los años cuarenta, Villegas ha vislumbrado claramente el cambio: “Se debe trocar la noción existencialista de compromiso, la filosofía como compromiso, por el de la filosofía como saber transformador de la realidad (...) La idea de transformar las relaciones sociales con un sentido revolucionario. El historicismo nos proporcionaba conciencia de nuestra historicidad pero a la historia hay que enfrentarse críticamente, es decir, escudriñando la posibilidad de operar transformaciones de fondo de las estructuras de la sociedad” 15.

Dos rasgos originales se perciben en el historiografiar de los componentes de FLLA:

—Una línea ascendente de universalización que cubre dos pasos: desde autores concretos, desde épocas concretas y filosofías nacionales hasta intentar globalizar el pensamiento latinoamericano; para desembocar en una filosofía de la historia que ‘ubique’ a Latinoamérica en la historia universal. Esta es, como bien se sabe, sobre todo la marcha historiográfica de Zea.

—la lectura ideológica de la filosofía como dato de la estructura, sobre todo en conexión con lo político y lo económico. Esta es la línea seguida por Abelardo Villegas en su obra historiográfica. Por este camino va también la investigación de Roig. Toda una larga búsqueda se consuma —por ahora— en su obra *Ensayos sobre la historia de la filosofía ecuatoriana* (21)

2.2. ¿Existe una filosofía latinoamericana?

Esta pregunta viene demandada desde la propia historia de las ideas. “En efecto, una historia de las ideas implica, no sólo una determinada manera de entender la filosofía y su historia, sino también el sentido que la filosofía tiene y ha tenido para la nacionalidad y más allá de ella, para esa otra realidad cultural más vasta que la comprende, la realidad continental” (24,15).

Por eso la pregunta fue formulada desde los comienzos de la filosofía latinoamericana. “Su origen se encuentra en la proclamación de ‘emancipación mental’ que lanzaron los llamados ‘próceres de la emancipación mental’, tal como los denomina Leopoldo Zea, y que siguieron antes de promediar el siglo XIX a los que han sido denominados ‘próceres de la

15. VILLEGAS A. *Proyecto para una filosofía política en América Latina*. Revista de filosofía latinoamericana, 1 (1975) p.193.

emancipación política' (...). De ellos derivamos y bien puede decirse en líneas generales que todos los actuales desarrollos de la cuestión se encuentran de algún modo implícitos en sus escritos'' (19,150-151).

Pero junto al reconocimiento de una tradición en la pregunta se constata también la nueva tesitura desde donde FLLA hace la pregunta.

Un libro importante escrito en 1968 por Salazar Bondy planteaba en su título la pregunta *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 16. Este librito pequeño cambia radicalmente el planteamiento de la pregunta.

En un texto más reciente, un texto breve en el que se adivina bien modelado hasta el último acento, Salazar Bondy concluye: "Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación" 17.

No intento referir aquí la polémica conocida que tal actitud suscitó, sobre todo por parte de Zea. Simplemente intento interpretar a Salazar Bondy. ¿Qué es lo que quiere concluir el filósofo peruano? ¿Que no ha habido filosofía latinoamericana? Creo que no, sino sólo hacer caer en la cuenta del nuevo estatuto de esa filosofía, del nuevo modo de filosofar sobre la realidad latinoamericana. Esta es la interpretación de Roig. "Lo que nos dice Salazar Bondy es simplemente que si queremos tener una filosofía en nuestra América, debemos comenzar por afirmarnos a nosotros mismos lo cual significa no sólo una actitud axiológica, sino una praxis, que además no es sólo teórica, sino a la vez o tal vez antes, tal como pareciera afirmarlo nuestro autor, una praxis ecorómica" (19, 164).

El ámbito, donde se insertó la filosofía latinoamericana desde sus comienzos en el siglo pasado, fue la conciencia latinoamericana de subdesarrollo y de dominación. Ante la demanda de sus causas el pensamiento de los 'emancipadores mentales' y de los 'fundadores' encontró una respuesta bio-histórica: la herencia ibérica, la raza, la geografía, la política... eran las causas del subdesarrollo de Latinoamérica. Por eso el afán de

16. SALAZAR BONDY A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI, 1968.

17. SALAZAR BONDY A. *Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación. En América Latina: filosofía y liberación...* p. 7.

educar al pueblo en los 'emancipadores mentales' o de interiorizar una serie de valores humanos en los 'fundadores'.

En los últimos tiempos Frank (con sus limitaciones) y la teoría socio-económica de la dependencia (también con sus limitaciones) clarificaron para siempre la raíz del subdesarrollo latinoamericano: la cuestión del subdesarrollo es una cuestión económica y una cuestión de dominación o dependencia (sin meternos aquí a precisar este lenguaje), es decir, hay una explotación económica en el circuito de la producción sobre la periferia (léase Latinoamérica) por parte del Centro (léase países capitalistas).

Esto es lo que está a la base del nuevo planteamiento de FLLA frente a la vieja pregunta ¿existe una filosofía latinoamericana?. Por eso Roig afirma: "La posición de Salazar Bondy no prueba pues que no haya filosofía americana, sino que prueba que la filosofía americana postula con él ahora un nuevo grado del 'para sí' " (19,166). Y no como una filosofía que espera la independencia real en todos los aspectos para erigirse —al modo hegeliano— en la expresión teórica de esa nueva situación. Sino que —al modo marxiano— intenta ser la teoría que acompaña a la praxis revolucionaria y liberadora del pueblo latinoamericano por su independencia.

A la vieja pregunta ¿Existe una filosofía latinoamericana? le ha afectado también el nuevo aire en que se mueve FLLA. ¿Cuál es ese nuevo aire? Evidentemente una filosofía de la praxis. A dilucidar el estatuto de esa filosofía de la praxis vamos a dedicar el resto de nuestra reflexión.

3- UNA FILOSOFIA DE LA PRAXIS.

Decir que FLLA es una filosofía de la praxis es una afirmación tan genérica que enseguida necesita de una densa concreción. Por eso, vamos a imponerle a nuestra reflexión una serie de pasos sucesivos.

3.1. Una filosofía del objeto.

Desde su estudio sobre Platón (16) ha subrayado Roig la doble dimensión del conocimiento: la razón, la universalidad, la función de integración, de una parte; y el entendimiento, la singularidad, la función de ruptura, de otra parte.

Como Gusdorf en esa obra espléndida que es *Mito y Metafísica 18*, también Roig ha denunciado que el platonismo hasta Hegel ha erigido en

18. GUSDORF G. *Mito y Metafísica*. Trad. de MORENO N. Buenos Aires, Nova, 1960.

absoluto el primer rasgo del conocimiento con olvido total del segundo. Así resultó una filosofía del 'sujeto' o de la 'libertad' que erigió en central al concepto y a su función integradora y eliminó a la representación y la función de ruptura como la alienación del Espíritu en lo sensible.

Las consecuencias de tal reducción fueron:

- una 'filosofía de la libertad', saber sustantivo y autosuficiente, en que la libertad se identifica con la función de integración del pensamiento, "a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía" (18,218).
- la eliminación de lo ideológico como extraño a la conciencia (18,217-218).
- aunque la filosofía era para Hegel reformulación de una época histórica concreta, totalidad objetiva que podía ser abierta o cerrada, de hecho entre sus propias manos se convierte en reformulación de una totalidad objetiva cerrada (18,219-220).

De donde la filosofía hegeliana se constituye discurso conservador, buho de Minerva. El Estado es el ámbito donde lo filosófico incide en lo político.

Pero Roig advierte que "esta imagen perfecta del Estado, en la que la función reformuladora aparece asumiendo todas las formas de demanda social, se encuentra brutalmente quebrada por la presencia de grupos humanos que rechazan toda integración" (18,224). Este fue exactamente el reparo que Marx hizo a la filosofía hegeliana del Estado.

Este análisis de Roig sobre el pensamiento hegeliano intenta no sólo criticar la 'filosofía del sujeto' para distanciarse de ella, sino también enraizar la filosofía de la praxis en el propio pensamiento hegeliano dentro de lo que es posible. Como bien se sabe, este es también el intento de buena parte de la filosofía marxista humanista: Lukacs, Marcuse, Garaudy...

Roig además contrapone la 'filosofía del objeto'.

En una época concreta una revolución copernicana ha acontecido en la filosofía y un estatuto epistemológico nuevo ha surgido. "Nuestra época ha abierto nuevos horizontes. Las grandes 'filosofías de denuncia' del siglo XIX, poshegelianas, las de Nietzsche, Marx y Freud, han sido asumidas en su mensaje más profundo y han provocado la crisis definitiva de la 'filosofía

del sujeto' o del 'concepto', provocando un vuelco radical, nuevo cambio copernicano, que ha llevado a la elaboración de una 'filosofía del objeto' o de la 'representación', dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación ciertamente revolucionaria" (18,218).

Pero Roig subraya con fuerza esta constatación: no toda la filosofía poshegeliana ha asimilado en su radicalidad la inversión que acontece tras Hegel: es decir, hay muchas maneras de ser 'filosofía del objeto', pero no todas han explicitado suficientemente las raíces del hombre en el suelo de su circunstancia socio-histórica.

Para Roig las tentaciones en que han caído filosofías contemporáneas se pueden reducir a tres: formalismo, ontologismo y eticismo.

En primer lugar, el formalismo. "La fuerte influencia de las doctrinas del lenguaje ha incidido precisamente en el quehacer filosófico desfondándolo. La exigencia de rigor propia de la 'normalización' ha llegado peligrosamente dentro del campo de la epistemología estructuralista a un intento de análisis de la forma pura del discurso filosófico, eliminado su contenido, previa eliminación de la función referencial del lenguaje que es la que lo ata a lo concreto-histórico. Vaciado el discurso de su contenido sustancial y por tanto del proyecto humano que contiene, se ha caído en conceptos totalizantes a través de los cuales se organiza fácilmente la voluntad de poder. De este modo el rigor de las filosofías académicas no sólo se ha contentado en unos casos con reducir la temática filosófica a las esencias, sobre la base del magisterio de Husserl, sino que, avanzando más en aquella exigencia, ha terminado por anular la conciencia misma en cuanto sujeto" (22, 139).

En segundo lugar, el ontologismo. "La afirmación de que el ser es vivido o vivible en la experiencia inmediata de la conciencia y la tendencia a indagar acerca del ser por el ser mismo, son los caracteres esenciales del ontologismo a nuestro juicio. La conciencia resulta entendida como el lugar de revelación de lo real, ya sea como intuición eidética, ya sea como fruto de los temples existenciaros" (22,140).

En esta crítica Roig desciende al campo del pensamiento latinoamericano, para criticar, por ejemplo, la filosofía de los 'temples existenciaros' del venezolano Maíz Vallenilla. Y también buscando constantes

que se repiten. “La línea continuada que avanza desde la influencia bergsoniana hasta el heideggerismo, como filosofía de la conciencia y de la intuición, ha sido una muestra de ese desenraizamiento y de esa alienación del pensamiento latinoamericano denunciados con tanta fuerza por Augusto Salazar Bondy” (22,141).

Y en tercer lugar, el eticismo, Roig sigue pensando en la filosofía latinoamericana. “El eticismo es actitud consustancial con la estructura mental impuesta por el liberalismo en todo el continente (...) es una respuesta que intenta mantener la fórmula de ‘integración’ impuesta por una época a una sociedad dada (...) Todo problema social se resuelve para esta tesis en un programa moral. También, a su modo, el eticismo viene a reforzar la visión ahistórica del hombre nuestro en la medida en que las fórmulas morales de integración afirman los papeles de los grupos de dominadores y de dominados e impiden de este modo la asunción de la propia historicidad, del propio hacerse que le cabe al hombre en cuanto tal, al no proponer los cambios de estructuras sociales y con ellos nuevas fórmulas integradoras” (22,142).

Resumiendo. De todo este planteamiento hecho por Roig se concluye que tras Hegel acontece una auténtica inversión en la filosofía: de ‘filosofía del sujeto’ pasa a ser ‘filosofía del objeto’. Esta inversión se encarna en un abanico de filosofías dispares, el mosaico rico y multicolor de la filosofía actual. Pero evidentemente no todas han encarnado con la misma radicalidad ese gesto inversor. Más aún, el hegelianismo —o mejor, el platonismo— está muy vivo en filosofías poshegelianas que caen en formalismo, en ontologismo o en eticismo. Y esto aun dentro del pensamiento latinoamericano.

Mas en este panorama de distanciamientos se va a destacar una filosofía, un modo de filosofar, que precisamente se define por su radicalidad en asumir la realidad socio-histórica como punto de partida.

Muguerza nos presenta así este modo de filosofar: “El proyecto de la razón más ambicioso que el hombre haya soñado nunca acometer, es, como sabes, el de la instauración de una sociedad sin clases, pues sólo en una sociedad así tendría sentido hablar de esa razón patrimonio de todos con que a su vez soñara Sócrates un día, sin por ello desnaturalizarla de la tierra nutricia en la que ha de arraigar todo proyecto que no quiera dejar de ser humano. Aquel proyecto no remite a los cielos platónicos poblados de

abstracciones, sino a una muy concreta conyuntura histórica que no había madurado todavía en los tiempos de Sócrates” 19.

En este contexto preciso se inserta FLLA. Como filosofía actual comparte muchos matices, por ejemplo, con Heidegger y otras corrientes fenomenológicas y hermenéuticas contemporáneas. Pero está en un codo con codo más próximo con Marx y Lukacs y Mao y Gramsci y la Escuela de Frankfurt, etc. Porque —confiésete o no— la precisa orientación de FLLA es marxista. Hecha esta afirmación, enseguida hay que poner en labios de los filósofos de la liberación la reticencia que Marx puso en los suyos: “Por lo que a mí respecta, yo no soy marxista”. Es decir, que el marxismo de FLLA no es un marxismo escolástico, sino aplicador de las grandes intuiciones marxianas a la situación concreta actual de América Latina. FLLA aplica el método marxista que tiene este doble objetivo: el conocimiento científico de la realidad socio-histórica y su transformación de acuerdo a unos fines revolucionarios que son intereses de clase, de nacionalidad y universales.

El punto de partida es la realidad como proceso histórico relacional. El método, pues, de lectura de esa realidad es dialéctico. Quedan por lo tanto bien superados los prejuicios de la tradición galileo-cartesiana: la realidad como estructura substancialista-atributiva y la interpretación mecanicista del movimiento y la causalidad.

¿Esta superación estaba ya en Hegel? Evidentemente, al identificar el pensamiento con las leyes objetivas de la realidad, pero todavía subordinado el ser (la realidad concreta) al pensar (determinaciones lógicas generales)

Por el contrario, en Marx el ser es previo al pensar, el cual a su vez

refigura activamente la realidad. El ‘concepto’ se ha trocado ‘reflejo’, ‘representación’.

Aquí está radicada FLLA. Así queda dilucidada su cuestión metodológica.

Su estatuto epistemológico ha sido establecido claramente por Roig ¿En qué consiste? “En la afirmación implícita o explícita de la prioridad

19. MUGUERZA J. *De inconsolatione philosophiae*. En QUINTANILLA M.A. *Diccionario de filosofía contemporánea*. Salamanca, Sígueme, 1976. p. 181.

ontológica del objeto respecto del sujeto; en el rechazo de la filosofía también implícito o explícito como ‘teoría de la libertad’ y su enunciado como ‘filosofía de la liberación’, lo cual supone una praxis teórica equivalente a la praxis política inserta en las ‘ideologías de los oprimidos’; en la afirmación de la naturaleza sospechosa de la conciencia o, en otros términos, de la denuncia de una ‘falsa conciencia’ y por eso mismo la atribución implícita o explícita de las funciones de integración y ruptura como propias ambas del concepto; en la incorporación de lo económico como consecuencia de la afirmación de una conciencia culposa, como categoría fundamental del pensamiento filosófico; en la afirmación de una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo y lo inesperado y la denuncia de las totalidades dialécticas opresoras con una decidida y franca vocación profética; en el sistema de ‘reducción’ que permite conectar, dentro del ‘sistema de conexiones’, la libertad política con la libertad filosófica, en cuanto la segunda es reducida a la primera y no viceversa, como acontece en las filosofías entendidas como ‘teoría de la libertad’; en la vigencia real y profunda de la ‘conciencia de alteridad’ como motor originario de este ‘status’ epistemológico común que hemos formulado” (18, 231-232).

Este texto denso y preciso de Roig anuncia y condensa todas las coordenadas en que se mueve FLLA. Vamos a desentrañarlo a continuación en la explicitación de sus aspectos más importantes. Así vamos a descubrir los rasgos precisos de esta filosofía de la praxis que es FLLA.

3.2. *El punto de partida.*

Este es el primer problema a dilucidar con Roig. Establezcamos pasos de precisión.

3.2.1. El punto de partida es la realidad. “Lo que nos parece incuestionable es que sólo a partir de una fuerte preeminencia del ente, captado en su alteridad y en su novedad, podremos organizar un pensar dialéctico abierto” (22,145).

3.2.2. La realidad-punto de partida es la realidad humana. Conocido es el texto de Marx: “Ser radical es tomar las cosas por la raíz, Ahora bien, para el hombre la raíz es el propio hombre”.

Roig ha precisado en esta misma línea su pensamiento. “La necesidad de sentar las bases de una ontología que no caiga en ontologismo implica, pues, reconocer que la conciencia antes de ser sujeto, es objeto; que es una realidad social, antes que una realidad individual; que no hay una conciencia transparente, por lo que toda ‘episteme’ no se debe organizar

solamente sobre un crítica, sino también y necesariamente sobre una autocrítica; que la preeminencia del ente y del hombre en cuanto tal es el punto de partida y de llegada ineludible de todo preguntar por el ser; en fin, que una ontología es a la vez y necesariamente una antropología” (22,140-141).

Dos afirmaciones llenan este texto: la filosofía como ideología y la realidad social como punto de partida del filosofar. Sobre el primer dato volveremos detenidamente. El segundo, el punto de partida social, vamos a explicitarlo ahora.

Lo otro —que— el —pensamiento, la alteridad, no es el Ser, ni Dios, sino principalmente el otro hombre, la realidad social. En este sentido nuestro autor es tajante. “No basta, por tanto, para constituir un saber de liberación, con descubrir el fundamento de posibilidad de toda alteridad en el Ser, como lo absolutamente ‘alter’ respecto del ente, en cuanto que estas teorías pueden ser consideradas no como una ‘fundamentación ontológica’ según ellas pretenden, sino como una justificación por la vía del discurso filosófico de una ‘conciencia de alteridad’ ya en acto y que no surgirá jamás en la mera enunciación ontológica del problema” (18,228).

Ni tampoco es suficiente el recurso al totalmente-Otro, Dios. “También nos parece que se encuentra invertida la cuestión dentro de las respuestas teológicas dadas, pues si toda alteridad ha de encontrar su raíz fundamental y su punto de partida en la absoluta alteridad de Dios, habrá que poner en juego un acto de ‘voluntad de creer’ y la liberación de los marginados quedará de este modo supeditada a un proceso de rescate de la fe religiosa” (18,228-229).

Por lo que Roig concluye: “Colocar el punto de partida real de la ‘conciencia de alteridad’ fuera de la ‘conciencia social’ significa dar prioridad a las totalidades objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da para el hombre lo nuevo, lo ruptural, afirmación con la que no queremos rechazar las posteriores fundamentaciones ontológicas o teológicas que puedan reforzar en la conciencia del filósofo o del hombre de fe, aquel punto de partida, anterior por naturaleza a lo filosófico como así también a una ‘voluntad de creer’” (18,229).

3.2.3. Esta realidad social-punto de partida es la realidad latinoamericana.

Ya notamos cómo FLLA en sus tres versiones —mexicana, peruana, argentina— ha surgido al filo de movimientos revolucionarios. Esta inser-

ción es importante subrayarla. El pueblo —su situación, su conciencia, su praxis... es el punto de partida de FLLA.

Roig destaca sobre todo la conciencia colectiva, entresijo donde se ubica la filosofía. “Se trata de una facticidad envolvente dentro de la cual están dados a la vez el sujeto pensante y el objeto pensado. Se trata, en otras palabras, de una situación existencial captada desde lo que podríamos denominar, siguiendo a Michel Foucault, un cierto ‘a priori histórico’, a pesar de los riesgos que ello implica, y señalando que para nosotros ese concepto debe ser redefinido en cuanto que lo ‘a priori’ no lo es respecto de lo histórico, como algo que determina a lo temporal desde afuera, sino que es asimismo histórico. Es una estructura epocal determinada y determinante en la que la conciencia social juega, a nuestro juicio, una causalidad preponderante y cuya ‘aprioridad’ es puesta de modo no necesario a partir de su origen en los momentos de formación de una época o de una generación. Por lo dicho, además no sólo integran el ‘a priori histórico’ categorías intelectuales sino también estados de ánimo, que dan sentido tanto al discurso en el que se expresa el saber, como a la conducta de los que elaboran ese saber con relación con el medio en que actúan” (22, 137-138).

Se trata de una conciencia colectiva. ¿Y qué es una conciencia colectiva? Un grupo o colectividad que se asume a sí mismo: lo que es y lo que quiere ser; su pasado, su presente y su futuro; su realidad y su significación; y esto no sólo a nivel de conocimiento sino también a nivel visceral, reflexión y sentimientos, convicciones y praxis, aspiraciones y motivaciones; surge de la toma de conciencia de la situación real y provoca como respuesta la acción liberadora. Rocher, desde la sociología, dice que “consiste en el esfuerzo desplegado para describir y explicar estados de hecho, darles un sentido, hacer la crítica a veces de los mismos y predecir su deseable orientación futura” 20. “Una colectividad que descubre su interés, o lo que juzga como tal, así como las acciones o cambios que la situación requiere” 21.

Dentro de la conciencia colectiva Croatto ha dilucidado las incidencias del proyecto histórico 22. Como Laplantine ha dilucidado las incidencias de la imaginación colectiva 23.

20. ROCHER G. *Introducción a la sociología general*. Barcelona, Herder, 1976³. p. 528.

21. *Ibid.* p. 539.

22. CROATTO S. *Cultura popular y proyecto histórico*. Cuadernos Salmantinos de filosofía, 3 (1976) pp. 367-378.

23. LAPLANTINE F. *Les trois voix de l'imaginaire*. Paris, Universitaires, 1974.

Esta conciencia colectiva acompaña a toda acción histórica.

Por otra parte, como autoconciencia de una colectividad (nación, región, clase social, grupo de toda índole...) abarcará todas las facetas de la realidad humana, es decir, será conciencia económica, social, política, cultural, religiosa...

Roig insiste sobre todo en el rasgo de conciencia social, es decir, en la conciencia de alteridad como actitud prefilosófica, que “surge espontáneamente como modo de la conciencia condicionada por las contradicciones que la oprimen en su desarrollo. Es pues causada por los hechos históricos, dentro de los cuales se destacan las estructuras sociales en cuyo marco surge toda conciencia y dentro de los cuales es oprimida o liberada. Por eso mismo, la ‘conciencia de alteridad’ se constituye como una respuesta a la opresión, a la marginación, al hambre, al desprecio y tiene en su origen un sentido negativo, con toda la fuerza que la negación tiene en cuanto motor dialéctico. Sobre ese momento negativo, ya en el plano de la totalidad social, alcanza una formulación necesariamente positiva, cuando los oprimidos se reconocen entre sí como tales y descubren la necesidad de superar una primera respuesta egoísta y alcanzar un ideal de humanidad en la que la alteridad sea tarea común y en la que el reconocimiento no tenga como fin simplemente la sobrevivencia. La ‘conciencia de alteridad’ es pues un fenómeno que se da en el seno de la ‘conciencia social’ y que no es ni puede ser extraño a las manifestaciones de la ‘conciencia de clase’” (18,228).

Desde este texto de Roig precisamos estos aspectos:

—Esta conciencia colectiva es el campo donde se inserta precisamente la filosofía de la liberación y allí se convierte en quehacer de dilucidación. Cuando Salazar Bondy asigna a la filosofía como tarea que se erija en “la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición”²⁴, la filosofía tiene que pasar por la mediación de la conciencia colectiva.

Lo mismo quiere expresar Assmann: “Una filosofía que se pretenda latinoamericana (...) lo será por una participación efectiva y decidida en el

24. SALAZAR BONDY A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*... p. 125

proceso revolucionario de liberación (...) El codiciado adjetivo 'latinoamericana' sólo adquiere sustancia histórica cuando viene definido en relación a un proyecto determinado: el de la liberación de nuestros pueblos'' 25. Su eficacia sobre la praxis está mediatizada por la conciencia colectiva donde se inserta.

—Esta conciencia colectiva, fuertemente matizada de 'conciencia de alteridad', no sólo es punto de partida prefilosófico para FLLA, sino que es también punto de partida 'preideológico' para las 'ideologías de los oprimidos'.

Como consecuencia de estos dos aspectos, aparece el carácter práxico de esta filosofía política: el descenso de la filosofía desde la altura de la especulación al terreno de la historia y, más en concreto, al terreno de la conciencia colectiva donde se fraguan los acontecimientos históricos. Pero el papel de la filosofía hay todavía que dilucidarlo más profundamente guiados por la mano experta de Arturo Roig.

Antes hay que responder a otras dos cuestiones.

3.3. *El sujeto de la praxis.*

Todo este planteamiento evidencia que lo que hay en juego es el viejo problema transcendencia-inmanencia. Roig afirma: "El problema de fondo que está en juego en todo esto es el de la inmanencia o transcendencia del ser, en cuanto que si este es entendido como absoluta transcendencia, se tenderá a pensar su conocimiento como una 'contemplación', mientras que en la medida en que se supere la oposición 'inmanencia-transcendencia', se dará al acto del conocimiento un contenido significativo no ajeno a las nociones de 'transformación', 'transmutación', etc. La tan citada 'muerte de Dios' nietzscheana gira toda ella sobre este asunto, como también la denuncia contra lo que se ha dado en llamar el 'platonismo'" (18,238).

A la raíz de este planteamiento hay un prejuicio evidente: frente a la proclamación althusseriana de "la interpretación de la historia como proceso sin sujeto ni fines" 26, aquí se supone que la historia tiene su protagonista que la hace y la llena de sentido.

25. ASSMANN H. *Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana*. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana...* p. 30.

26. ALTHUSSER L. *Hegel y el pensamiento moderno*. Madrid, Siglo XXI, 1973. p. 106.

Esto no es el desconocimiento de los condicionamientos objetivos, la propuesta y la objetividad de la historia. Sino es simplemente el reconocimiento de la historicidad del ser humano, su creatividad. La historia —a diferencia del mundo físico enclaustrado en unas leyes físicas— es el resultado de la praxis humana creadora que libera lo histórico de sus esclavitudes y desvela la racionalidad inconsciente de lo real. La historia es un proceso inmanente que tiene sus propios fines inmanentes: el hombre como protagonista y como dador de sentido, como acontecimiento y como significación, como acción y como conciencia.

Pero preguntémosnos concretamente: ¿quién es para FLLA el sujeto preciso que toma conciencia de su situación real y, en consecuencia, se erige en sujeto de una praxis autoliberadora? El pueblo latinoamericano, se nos dice, en una situación de subdesarrollo, de explotación y de dominación a todos los niveles —social, político, cultural...—, pero radicalmente a nivel económico. Inserto en dos contradicciones típicas del modo de producción capitalista: burguesía-proletariado e imperio-colonias. “Ya sea este el proletariado, ya una nación cualquiera del Tercer Mundo” (18,230), matiza Roig. El planteamiento en este punto es netamente marxista. Dussel, criticando al ‘populismo peronista’, aclara tajantemente: “No hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas” 27.

¿Se puede llamar a esta realidad humana ‘pueblo’? Como bien se sabe, así la han denominado algunos filósofos de FLLA. Pero esta es una cuestión donde no ha aparecido hasta el momento la unanimidad entre ellos.

Roig tiene sus reparos en aceptar esta categoría, porque en su homogeneidad rotunda puede ocultar su heterogeneidad real; principalmente bajo el aspecto de la nación puede ocultar el problema social. “La noción de ‘pueblo’ es utilizada para ocultar una heterogeneidad real, sobre la base de una pretendida homogeneidad irreal con lo que se disimula la lucha de clases y se posterga la liberación social, pretextando que antes se ha de dar una liberación nacional” (22,151).

27. DUSSEL E. *La filosofía de la liberación en Argentina: Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975) p. 220.

Opino que esta tergiversación se ha dado en el 'populismo peronista' de Mario Casalla, pero de ninguna manera es atribuible, por ejemplo, a Dussel, como afirma sin razones que justifiquen su aserto Cerutti 28.

En la dilucidación de esta categoría se entrecruzan dos cuestiones: una conceptualización (¿qué características ha de encarnar ese grupo humano sujeto de la praxis?, cuestión filosófica) y una lectura socio-histórica (¿quién cumple en cada momento histórico y en cada emplazamiento geográfico esas características?, cuestión que pertenece a las ciencias humanas).

Marx ubicó como sujeto de la praxis revolucionaria al proletariado, supuesta la contradicción burguesía-proletariado, porque el proletariado era la fuerza revolucionaria que realmente existía en el tiempo y en el mundo geográfico de Marx.

La categoría 'pueblo' es una categoría científica y filosófica usada por Mao y Gramsci, supuestas las contradicciones burguesía-proletariado e imperio-colonias, para explicar realidades sociales diversas.

Si a alguien se le ha ocurrido afirmar que el pueblo es el sujeto de la praxis liberadora en Latinoamérica, es porque el pueblo es realmente la fuerza revolucionaria en Latinoamérica. Es criterio de pertenencia la inserción en su proyecto liberador.

Evidentemente que la adopción de tal categoría requiere la explicación paciente de todas las articulaciones y heterogeneidades que densifican esa realidad social concreta que se llama Latinoamérica. Cuestión no clarificada todavía.

Pero me parece que Roig se ha quedado muy corto en este aspecto.

3.4. *Los fines de la praxis.*

El pensamiento de Roig es fácilmente resumible: los fines de la praxis liberadora han de ser universales e inmanentes.

La primera característica de la finalidad de una praxis es su universalidad. Roig escribe: "El horizonte desde el cual intentamos dar una res-

28. CERUTTI H. *Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de una filosofía de la liberación latinoamericana. Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3 (1976) pp. 335 y ss.

puesta a la pregunta ontológica, pretende considerar los problemas de la historicidad de nuestro hombre, como hombre. Es decir, que no hay propiamente hablando ni una 'ontología del hombre americano', ni tampoco una 'ontología del ser nacional', como se ha sostenido en algún caso provocando la quiebra de la racionalidad y de la universalidad. Precisamente esta exigencia es una de las que con mayor fuerza ha puesto Leopoldo Zea en su meditación acerca de nuestra filosofía de la historia" (22,151).

Efectivamente, el circunstancialismo orteguiano llevó a filósofos latinoamericanos de la generación anterior a plantearse cuestiones sobre el hombre americano y sobre la esencia de las nacionalidades latinoamericanas. Pero el nuevo presupuesto de una filosofía de la praxis ha invalidado la cuestión. El sujeto de la praxis liberadora es un grupo, una clase social, etc., pero su proyecto es proyecto de liberación universal y su propia liberación implica la liberación de todos los hombres.

Zea lo ha expresado bellamente: "Es esta especie de hombre, el dominador del hombre, el que debe desaparecer" 29. Esta perspectiva universal es la que ha conducido a la historia de la filosofía, entre las manos de Zea, a convertirse en una filosofía de la historia.

La segunda característica de la finalidad de una praxis es, para Roig, su inmanentismo, en cuanto que justifica la praxis por sí misma, sin recurrir a instancias externas. "Una praxis, que no es la del filósofo, pero sobre la cual se ha de organizar la filosofía, es la que va dando las fórmulas superadoras de ese camino dialéctico que se mueve entre la voluntad de realidad y la realidad misma" (22,152).

En este mismo inmanentismo se sitúa también Zea.

Pero en FLLA se apuntan otras dos soluciones al problema de los fines de la praxis. Me limito a enunciarlas simplemente.

Para Miró Quesada la razón analítica es quien justifica la praxis: "La razón, como facultad de lo no arbitrario, conduce, como término de una larga evolución, a la sociedad racional o justa, en la que todo hombre

29. ZEA L. *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*. En *América Latina: filosofía y liberación...* p. 20.

puede realizarse plenamente como hombre (...) La liberación se funda en la razón y se constituye por eso en la meta de la historia” 30.

Habría que dilucidar pacientemente con Miró Quesada el contenido del término ‘razón’: ¿repite la propuesta hegeliana superada por Marx? ¿dice lo mismo que Horkheimer? ¿se ancla en Kant?

La otra opción es propuesta por Dussel. Junto a la inmanencia de la praxis formula la transcendencia del otro. Su fuente de inspiración es el judío Levinas, que a su vez encuentra el diseño de esa su metafísica ética en el pensamiento semita. No se trata del retorno a la vieja transcendencia, sino de descubrir en la inmanencia del ser humano fenomenológicamente la dimensión de alteridad, la proximidad, la transcendencia del otro.

Pero no es momento de entrar a dilucidar lo atinado o lo absurdo de estas opciones, sino sólo de enumerarlas.

3.5. *Teoría-praxis.*

De todo cuanto llevamos dicho se desprende una serie de consecuencias que configuran originalmente el quehacer filosófico.

3.5.1. La primera consecuencia es que la filosofía no es un quehacer abstracto ni, menos aún, desligado de la realidad, sino una reflexión inserta en ese espacio común de la conciencia colectiva, conciencia de clase o conciencia nacional, pero siempre conciencia de alteridad. Por lo tanto, cuando se afirma que el objeto es anterior al sujeto y que la conciencia no es individual sino social, se está afirmando que lo primero que se da es un pueblo o grupo humano que, en su conciencia de alteridad, reconoce su negación —su dependencia económica, social, cultural...— y agranda su ansia y su lucha de liberación como negación de su negación. Ahí, en los entresijos de esa conciencia colectiva, se enquista la filosofía —y el filósofo— como crítica de lo que hay y proyecto de lo que debe haber. Esa es su servidumbre gloriosa, es decir, su relativización y su grandeza. Y ese proyecto de liberación es lo que realmente intenta fundar la filosofía, erigiéndolo en proyecto de liberación universal. En consecuencia, la filosofía se convierte en filosofía de la liberación y de la transformación en cuanto está inserta en el movimiento histórico de liberación y transformación real.

30. MIRO QUESADA. F. *Función actual de la filosofía en América Latina*, *Revista de filosofía latinoamericana*, 1 (1975) p. 207.

3.5.2. La segunda consecuencia es que la filosofía deja de ser el buho del atardecer y se convierte en el pajarillo de la mañana. “Las ideologías de los oprimidos y las filosofías de la liberación se ocupan por eso mismo del futuro, entienden la historia como un proceso permanente de irrupción de lo nuevo y lo inesperado, son proféticas (...) No se trata, pues, de un ‘pensar crepuscular’, sino de un ‘pensar matinal’, su símbolo no es el buho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada” (18,230).

3.5.3. La tercera consecuencia es que la filosofía es ideología. “Ya no se trata pues de una ‘crítica del conocimiento’ que desprenda al concepto de todos los acarreos sensibles propios de la representación, sino de una ‘autocrítica de la conciencia’ que descubra los modos de ‘ocultar-manifestar’. La filosofía será por tanto crítica en la medida en que sea autocrítica” (18,228). Lo que —prosigue Roig— “ha llevado a postular dos momentos de ‘lectura’ del ‘discurso filosófico’, uno de ellos de ‘crítica interna’ apoyado sobre un principio de validez interna, que se mantiene en el ámbito del ‘qué’ del discurso; y el de una ‘crítica externa’, que consistiría en el examen del discurso desde un horizonte teleológico y que se movería en el ámbito del ‘para qué’ del discurso” (18,241).

3.5.4. La cuarta consecuencia es que “hay además un hecho que no se puede ignorar y es el de la inserción natural de lo filosófico en lo político. Y es en esa conexión de hecho donde se juega la función y destino de la filosofía” (18,231). Este análisis importante y clarificador de Roig comprende dos pasos que conviene distinguir: análisis de la estructura del discurso político, para extraer las consecuencias paralelas en el discurso filosófico.

“El móvil de todo ‘discurso político’ es una determinada ‘demanda social’ que se encuentra ‘formulada’ de hecho en la sociedad misma y de la cual el ‘discurso político’ es su ‘re-formulación’. Por otro lado, la ‘demanda social’ es una exigencia formulada en relación con el sistema de producción, es decir, que es fundamentalmente de naturaleza económica. Frente a ella podemos decir que su ‘reformulación’ es política, a la cual se suma la justificación de la ‘reformulación’, que es filosófica. El momento político y el filosófico integran normalmente la estructura del ‘discurso político’ ” (18,232).

Así aparece la filosofía ‘cosida’ a la realidad económica-social y al discurso político, como la justificación de la reformulación de la demanda social.

3.5.5. La quinta y última consecuencia es que la filosofía de la liberación es utópica. La vieja trampa de la neutralidad de la filosofía está ya hoy suficientemente desenmascarada. La filosofía o es ideología —discurso bendecidor de lo que hay, palabra ratificadora del sistema establecido— o es utopía —crítica de lo que hay y proyecto de lo que debe haber.-

El filósofo, al menos en Latinoamérica, está abocado a este dilema. “Quienes hacemos filosofía vemos nuestra tarea moviéndose en una cuerda floja y como al funámbulo nietzscheano sólo un abismo nos puede recibir en la inminente caída. Las torres que sostienen la cuerda no son, como en Nietzsche, el animal y el superhombre, sino dos proyectos históricos la expansión planetaria de la modernidad imperial, europea y post-europea, y la lucha de liberación de los pueblos en la variada geografía del ‘tercer mundo’ ” 31. Así se expresa el filósofo argentino Cullen.

En un texto transparente Cerutti ha delimitado los contornos de lo utópico. “La ‘utópica’ parece presentarse como una categoría de hermenéutica filosófico-política. Cargada de un gran poder crítico (...) Carga con un impulso por ir más allá de un cierto orden establecido, de romper el statu quo. Permite ubicarse en un ámbito desde el cual ejercer la crítica sin estar fuera de lo histórico-político como tal, aunque lo parezca al ojo del poco habituado. Surge de un profundo compromiso histórico y allí aspira operar. Es una categoría dialéctica que asume la negación de un determinado ‘mundo’ para superarlo desde dentro del proceso histórico” 32. Radicalizada la utopía en la praxis histórico-política, se abre como alternativa de futuro y de novedad, como fuerza revolucionaria y liberadora.

Por su parte Roig escribe: “Entendemos que lo utópico es ingrediente natural de este discurso, así como la actitud antiutópica es propia del discurso opresor, sobre todo si entendemos por utopía no el regreso hacia un pasado, sino el abrirse hacia el futuro como el lugar de lo nuevo” (22,152).

31. CULLEN C. *El descubrimiento de la nación y la liberación de la filosofía*, En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana...* p. 92.

32. CERUTTI H. *Propuesta para una filosofía política latinoamericana*. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana...* pp. 89-90.

CONCLUSION.

Llegados al final de este largo y sinuoso camino, me parece que ha quedado suficientemente clarificada la tesis que vertebra nuestra interpretación: FLLA es la consumación —el afinamiento— del talante práctico y humanista que caracterizó siempre a la filosofía latinoamericana.

Este texto de Roig resume todo cuanto llevamos explicitado: “El tema alrededor del cual ha girado el pensamiento de los ‘Fundadores’, ha sido el de la libertad y su pensar se ha caracterizado por eso mismo como una ‘filosofía de la libertad’. Pues bien, tal filosofía es la que queda en entredicho. Había que superar, a pesar de aspectos y anticipaciones valiosas que ofrecen esos mismos ‘Fundadores’, las formulaciones idealistas del problema, señalar la inoperancia de esa libertad interior como así de la intuición que la possibilitaba. La filosofía no podía serlo de una libertad cuasi metafísica, individual y esteticista en la mayor parte de los casos, que no se salió de los marcos que le imponía el liberalismo como ideología de base no siempre explícita. Se tomó clara conciencia de que el filósofo o el historiógrafo de las ideas, no es un ser excepcional, integrante de un grupo social privilegiado, puesto más allá del hombre común, por obra y gracia de una instalación en una conciencia pura, recurso con el cual pretendieron aquellos pensadores rechazar el positivismo de principios de siglo (...) La filosofía no se reduce pues a una crítica que apunta a determinar ‘fundamentos de posibilidad’ dentro de una nueva pretensión científicista, sino que quiere ser una autocrítica dentro de una pretensión de saber humanístico, al cual únicamente nos podemos abrir desde una teoría crítica de las ideologías y de los análisis derivados de los problemas de la conciencia de clase. Esta autocrítica, como requisito metodológico permanente y fundamental, hace que dentro de la filosofía tome presencia y a la vez sentido, lo que podríamos llamar el momento biográfico del pensar, en otros términos el modo cómo el filósofo o el historiógrafo de la filosofía compromete su propia producción como elemento mediatizador y a la vez se compromete con su propia realidad (...) Todo esto ha llevado a meditar acerca del carácter de la filosofía como función para la vida y ha abierto las puertas para lograr una determinación de su papel ancilar” (24,19).

Mi juicio final es que FLLA —a pesar de sus deficiencias— me parece un digno e importante interlocutor en la mesa redonda de la filosofía universal actual. Sobre todo en la riqueza del análisis agudo de Arturo Roig.

Por eso, no acierto a vislumbrar a dónde apuntan los agoreros que ya han preconizado la muerte de FLLA. 33. ¿Acaso porque ya se consumó la liberación real y a todos los niveles de esta realidad grande que se llama Latinoamérica y, consiguientemente, ya no es necesaria la praxis liberadora ni la conciencia lúcida y concomitante de esa praxis, es decir, la filosofía latinoamericana de la liberación?

ESCRITOS DE ARTURO ANDRES ROIG.

- 1957 1 *Agustín Alvarez: sus ideas sobre educación y sus fuentes*. Mendoza, Dirección Provincial de Cultura.
- 1962 2 *Ensayo bibliográfico sobre un positivista argentino: Agustín Alvarez*. *Revista Interamericana de Bibliografía* (Washington).
- 1963 3 *La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario 'El Debate'*. Mendoza, Universidad de Cuyo.
- 1966 4 *La literatura y el periodismo mendocinos a través de las páginas del diario 'Los Andes'*. Mendoza, Universidad de Cuyo.
- 5 *Breve historia intelectual de Mendoza*. Mendoza, D' Acourzio.
- 1968 6 *El concepto de historia de las ideas en Coriolano Alberini*. *Anuario Cuyo*, 4.
- 7 *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola*. Mendoza, Universidad de Cuyo.
- 1969 8 *Pedro Scalabrini, introductor de la filosofía de Comte en la Argentina*. *Revista Interamericana de Bibliografía*.
- 9 *Los krausistas argentinos*. Puebla, Cajica.
- 1970 10 *Necesidad de un filosofar latinoamericano*. *Anuario Cuyo*, 6.
11. *Bibliografía de José Ingenieros*. *Revista Interamericana de Bibliografía*.
- 12 *El pesimismo de Eduardo Wilde*. *Anuario Cuyo*, 6.
- 1971 13 *Acerca del comienzo de la filosofía americana*. *Revista de la Universidad de México*, 25.
- 1972 14 *Vaz Ferreira y las bases para un filosofar latinoamericano*. *Revista de la Universidad de México*, 26.
- 15 *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900*. Puebla, Cajica.
- 16 *Platón. O la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza, Universidad de Cuyo.
- 1973 17 *El problema de la 'alteridad' en la ontología de Nimio de Anquín*. *Nuevo Mundo*, 3.

33. HERNANDEZ ALVARADO J. *¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía?* *Estudios Centroamericanos*, 31 (1976) pp. 365-380.

- 18 *Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías*. En ARDILES O. y Otros. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum. pp. 217-244.
- 1975 19 *Algunas pautas del pensamiento latinoamericano*. *Revista de la Universidad Católica (Quito)*, 3, 149-166.
- .. 20 *La naturaleza de la 'poesía' en la estética de Eduardo Wilde*. *Revista Interamericana de Bibliografía*.
- 1976 21 *Ensayos sobre la historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito, Universidad Católica.
- 22 *Función actual de la filosofía en América Latina*. En ARDAO A. y Otros. *La filosofía actual en América Latina*. México, Grijalbo. pp. 135-152.
- 1977 23 *Importancia de la historia de las ideas para América Latina*. *Pucará* (Cuenca, Ecuador), 1, 49-55.
- 24 *De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación* (Mimeografiado).