

UBICACION POLITICA DE LOS ORIGENES Y EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

A David E., más allá del asma y más acá de su muerte, con la amistad de su agonía.

«Del mismo modo —dice Brecht—, en nuestra época, o sea en los años que siguieron a la toma del poder por Hitler, habría que decir, en lugar de 'pueblo', 'población'; en lugar de 'tierra', 'fincas'. Con ello se libraría a las palabras de su 'mística podrida' y se colaboraría en la destrucción de mentiras políticas». (Hans Egon Holthusen, *Brecht*, Seix Barral, Barcelona 1961, 2 ed., 1966, p. 113, haciendo referencia al Brecht: *Fünf Schwierigkeiten beim Schreiben der Wahrheit*).

Al preparar el presente trabajo para este número de *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, me he propuesto llegar, también, al público relativamente poco informado acerca del pensamiento filosófico latinoamericano. Esta intención me ha llevado a despojar al texto de todo aparato crítico que pudiera dificultar la lectura. Para aquellos interesados en profundizar estos temas, abundar en el análisis detenido de cada una de las posiciones relevantes sustentadas en este proceso, obtener referencias bibliográficas casi exhaustivas, etc., permítaseme remitir a mi libro en preparación: *Para una historia crítica de la filosofía de la liberación latinoamericana*.

Puede extrañar nuestro título. ¿A qué apuntamos cuando hablamos de «ubicación política» o, si se quiere, «lectura política» de este fenómeno cultural autodenominado filosofía de la liberación? No se trata de incorporar a la 'pureza' filosófica un contaminante 'político', sino, más bien, de ir explicitando la dimensión intrínsecamente *política* de la filosofía. Puede que se trate de un descenso de la filosofía a la arena sin que ello implique menoscabo de la práctica filosófica; en todo caso, seriedad. Sin ninguna duda, mi texto exhibirá un doble aspecto. Por una parte, las dificultades de toda primera aproximación, por la otra, patentizará en forma sintomática las carencias metodológicas que en este sentido padece la reflexión latinoamericana.

Si estas páginas sirven para testimoniar la necesidad de una memoria histórica crítica del proceso que se desarrolla ante nuestros ojos y del que formamos parte, el objetivo propuesto estará en gran medida satisfecho.

Discurrir acerca de los orígenes de la «filosofía de la liberación» en nuestra América implica, por de pronto, remontarse a ese espacio conceptual que delinearón Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en sus ya clásicos escritos de 1968-69.

El peruano Salazar Bondy expresó sus preocupaciones en *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, con un discurso enmarcado por un lenguaje deudor del de Heidegger y de un cierto marxismo humanista. No quiero decir que cualquier mezcla o combinación de estos componentes den como resultado el discurso de Bondy. No solamente por la proporción en que intervienen cada uno de estos ingredientes, sino también, por estar profundamente condicionados y reelaborados desde la propia preocupación política práxica peruano-latinoamericana de este filósofo político comprometido con la experiencia que dio alguna vez en llamarse «revolución peruana». Es decir, Salazar Bondy no crea un lenguaje, utiliza y somete plásticamente un lenguaje que le proporciona la tradición filosófica mundial, para intentar acercarse a una nueva problemática, mejor, a una problemática al menos propia. Considera que no hay, hasta el momento en que escribe, una filosofía 'nuestra', latinoamericana. ¿Por qué? Pues, porque para que haya tal deben cumplirse ciertas condiciones como son las de originalidad y autenticidad. Condiciones inencontrables en nuestros productos culturales ya que, eso que dio en llamarse filosofía nuestra, no ha sido más que mera copia, mala copia, imitación pasiva de las corrientes que estaban a su turno en boga o de moda en los países del centro. Salazar Bondy cae así, claramente, en la concepción exogenista de las «oleadas» tan típica de la historiografía filosófica liberal (retomada por los populismos de toda laya con ciertos matices), cortando o pretendiendo cortar los posibles cordones umbilicales que nos unirían con nuestro pasado histórico. Según esta concepción, para decirlo brevemente, América Latina habría sufrido pasivamente el arribo de corrientes de moda en Europa o países centrales, limitándose a repetirlas sin ninguna criticidad y, sacándolas de su contexto de producción, a aplicarlas mecánicamente a nuestra realidad. Esta concepción olvida, por de pronto, el movimiento endógeno de reelaboración de esas corrientes de pensamiento que, a su vez, tienen desarrollos propios entre nosotros. También olvida la influencia ejercida por América en el resto del mundo.

Aquí toma la palabra Leopoldo Zea. El maestro mexicano en *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, articula un discurso que se implanta como filosofía de la historia latinoamericana, haciendo hincapié, justamente, en esta continuidad del devenir histórico y de la tradición de pensamiento latinoamericano. No me interesa, por el momento, revisar esta noción de continuidad. En todo caso, subraya Zea, nuestro pensar debe seguir siendo filosofía sin más —los griegos no se propusieron hacer filosofía 'griega', filosofaban simplemente y su producción no puede renegar la impostación de la que surge— a partir de una antropología del hombre americano, en la cual las dimensiones política e ideológica adquieren una relevancia decisiva. Al lenguaje historicista de Leopoldo Zea, bastante mechado por el discurso de la así llamada «teoría de la dependencia» (con más rigor, de los orígenes de

esa «teoría», esbozos iniciales cepalinos de crítica a la noción de «sub-desarrollo», etc.), responderá Salazar Bondy en un encuentro llevado a cabo en Buenos Aires en 1973. Allí dejará bien en claro, que no se trata de resolver la cuestión de la autenticidad-originalidad del pensar postulando como sujeto del filosofar a un «pueblo» presuntamente incontaminado. Desde las categorías del joven Marx, Bondy penetra el corazón del pueblo descubriendo allí que no se había avanzado nada con postularlo. La alienación reinaba en su intimidad. Era ésta su manera de asumir el mensaje del mexicano en cuanto a la instancia ideológica. Zea tomará posición definitiva en este debate en un artículo dedicado al amigo peruano ya fallecido. En 1974 establece su cercanía fraternal al discurso de Bondy y, también, su distancia mayor. De prolongarse este enfoque hasta sus máximas consecuencias, enfoque que desde otras perspectivas retoman y reelaboran pensadores como el argentino Dussel o el mexicano Villoro, dirá Zea, la ahistoricidad deja sin pasado y sin futuro al pensar latinoamericano, impidiendo la comprensión del proceso. A estas alturas ya se ha 'popularizado', por así decir, en los círculos intelectuales latinoamericanos esto de «filosofía de la liberación». Una filosofía que parece presentarse como integrando un movimiento renovador y cuasi revolucionario en el contexto del pensar latinoamericano.

Cabría preguntarse, ¿dónde se elaboraba este pensamiento de la liberación? Habría que responder que de una u otra forma en casi la mayor parte de los países latinoamericanos, pero en cuanto a la filosofía con más énfasis en Perú, México, Ecuador y Argentina. Sobre todo en Argentina. Y esto, no por azar, sino muy condicionado por una situación histórico-política vivida desde 1969 hasta 1975-76. Más estrictamente en el lapso que corre de 1972 a 1974, donde además de la aceleración del ritmo histórico, se vive la difusión masiva de un lema que moviliza y simboliza el contenido ideológico de un fuerte movimiento de masas: «liberación o dependencia». Especie de abracadabras al que se le atribuían las más diversas significaciones e incluso efectos teóricos...

Permítaseme concentrar la atención en este proceso que se desarrolló en mi país y que vale la pena abordar con cierto detalle. En parte porque quien esto escribe, al haber participado en algunos de estos hechos está más familiarizado con ellos, lo cual no es ninguna garantía de ecuanimidad, más bien, una exigencia de revisión crítica. En parte por la íntima convicción de que la evolución de este proceso de la filosofía en Argentina es en gran medida paradigmática. Es modelo ejemplar de lo que puede ocurrir con la ambigüedad ideológica teórica; mostración de que con la ideología no se juega; de que, en fin, con buena voluntad solamente no se producen políticos decisivos y revolucionarios. En una exposición de este tipo se corre el riesgo de caer en el 'ajuste de cuentas' o en el 'terrorismo intelectual'. Consciente de ese riesgo y de que no es esa mi intención, encaro esta tarea tratando de comprender sin entrar en el juego esterilizante y dogmático de las imputaciones ideológicas.

A no dudarlo, en Argentina había alguno que otro pensador aislado que aportaba su esfuerzo, sobre todo historiográfico, al pensar latinoamericano. Estos pensadores, más otros que venían de la denominada

«teología de la liberación», aparecen portadores de 'otro' discurso en el II Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Córdoba en 1971. Hay que ubicar este Congreso en su contexto político y en la imagen institucional que pretende proporcionar. Hay que ubicarlo en relación en el I Congreso Nacional de Filosofía en Argentina.

El I Congreso de 1949 fue un golpe político casi maestro del entonces Presidente Don Juan Domingo Perón y el Rector de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) Ireneo F. Cruz. Fue la presentación en los círculos internacionales de la ideología de la Tercera Posición. En los últimos años (1972 en adelante), al discurso de clausura de Perón en ese Congreso se lo ha conocido como texto independiente titulado «La Comunidad Organizada» *. Se pretende, con bastante optimismo, que allí Perón expone los fundamentos filosóficos de su concepción política. De todos modos, y sin entrar a analizar el grado de densidad conceptual de ese texto, el mencionado Congreso colaboró en la producción de una imagen *for export* y *for middle class* de la Argentina de ese tiempo. Similar objetivo de tipo político se pretendió con el II Congreso. Había que vender a la *intelligentia* argentina y al exterior la imagen de un país donde todo marchaba perfectamente, con un proyecto de largo aliento que se cimentaba en los más caros principios de la tradición cristiana occidental, tan preciados al inspirador del cuartelazo del 66, el cursillista Teniente General Juan Carlos Onganía. El centro elegido fue la convulsionada Córdoba, que tenía en su haber el conato insurreccional o «Cordobazo» de 1969. Sus organizadores fueron el entonces Rector de la Universidad Nacional y el Dr. Alberto Caturelli, Srío. Ejecutivo del Congreso. No puede asombrar entonces, que entre los concurrentes hubiera mayoría absoluta de pensadores tradicionales, un grupo de populistas y prácticamente ningún marxista. Tampoco puede extrañar el que los estudiantes fueran sistemáticamente excluidos de los preparativos y de la participación en el Congreso. Incluso los populistas, que apoyan el cuestionamiento realizado por los estudiantes cordobeses al Congreso como lo atestiguan las publicaciones periodísticas, no se acordaron de avisar y solicitar la participación del estudiantado de otras provincias y universidades argentinas. Finalmente, el Congreso no se realizó en las instalaciones de la misma universidad sino en un hotel de turismo internacional en las Sierras de Córdoba. Por supuesto, para todos estos hechos hay explicaciones verosímiles del tipo «los estudiantes no pueden participar porque no están en condiciones de hacer aportes teóricos», «el Sierras Hotel es un lugar que permite el retiro y la meditación», etc., que podrían aparentemente impugnar otro tipo de explicaciones. No es relevante esta polémica. El hecho es que al no tener los estudiantes, por múltiples razones en las que no es del caso abundar aquí, una propuesta alternativa para el desarrollo del Congreso, los populistas logran la oportunidad de constituirse en la alternativa académica al academicismo de turno. Y así, nace a la luz del público intelectual la autodenominada filosofía de la liberación. Pero, ocurre que en su mismo seno latían las contradicciones y ambigüedades de toda ideología populista y su unidad

(*) 'Conferencia de Perón', en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, t. I (marzo-abril, 1949) pp. 131-74.

y homogeneidad eran simples apariencias. Esta reflexión, de unidad aparente más marcada sobre todo en el Congreso, se va nutriendo en los meses posteriores de nuevos enfoques críticos, a su vez poco eficaces y sin demasiada continuidad, que testimonian las disidencias. A tal punto, que a la filosofía de la liberación en su variante populista argentina la llegamos a calificar como nuevo universal ideológico con funciones de encubrimiento y enmascaramiento de la realidad argentina.

Los sectores populistas de la filosofía de la liberación concentraron su esfuerzo en la docencia en algunas universidades, haciendo de los encuentros de San Miguel su foro de expresión y de la revista *Stromata* de los jesuitas su centro de publicaciones. El auge de esta vertiente y su mayor difusión internacional se debe en gran parte a que estaba montada sobre la ola del populismo nacionalista por entonces en boga en el país. Esto no significa predicar una adhesión incondicional de los populistas al proyecto político peronista. Más bien, cada uno adhería a alguna de las variantes en que se presentaba ese proyecto. He aquí un aspecto interesante, producto de la situación particular que vivimos en Argentina en estos últimos años. El corte en filosofía no es homólogo o paralelo al corte que aparentemente marcarían las presuntas opciones políticas —en sentido restringido, partidista o de fracción— de los intelectuales que la producen o reproducen.

El sector crítico del populismo, que casi corre el riesgo de convertirse en una contraideología teórica en relación con éste, era más débil por una conjunción de condicionantes, entre ellos, la constante represión y censura que padecía por parte del sector populista en materia de publicaciones. Este sector disidente, que se iba perfilando con muchas dificultades, era objeto de una estrategia doble por parte del sector populista. Estrategia que combinaba los intentos de captación e integración, con el acoso en diversas formas. Era esta la manera de imponerse-defenderse de un cierto discurso signado por la ambigüedad. Se intentó levantar una voz crítica en los encuentros de San Miguel que fue acallada. Como alternativa los populistas impulsan una publicación conjunta, siempre trabajando sobre la imagen de la unidad del movimiento, una especie de foro donde presentar, asimilar, neutralizar e integrar las críticas. Sin embargo, allí los materiales fueron censurados y no publicados.

Este sector crítico del populismo intentó reforzarse en su nivel de reflexión nucleándose en un encuentro llevado a cabo en Salta sin ninguna publicidad. Un encuentro con funciones al interior del sector. Fue la gota que colmó el vaso. El sector populista dominante, que manejaba y controlaba la infraestructura de difusión y académica en la mayoría de las universidades argentinas (siempre me refiero a la filosofía), no estaba dispuesto a tolerar este acto de indisciplina. Allí se consolidó la ruptura. De ahí en más las relaciones quedaron en el mejor de los casos en el plano de la buena educación, pero las posibilidades de cooperación y fecundación mutuas estaban cortadas. Quedaba sólo el acoso. Aquí conviene volver la mira hacia las modalidades y variantes dentro del sector populista, pues mientras unos pueden ser represores, otros son reprimidos por el nazionalismo de la ultraderecha tradicionalista encarnada en la tristemente célebre «misión Ivanishevich». Esta,

como se sabe, se encargó de 'limpiar' las universidades de aquellos que rotulaba o etiquetaba indiscriminadamente como 'marxistas' o 'ideólogos de la guerrilla y la subversión apátrida'; 'limpieza' que llegó en muchos casos a la desaparición física de los rotulados.

El sector populista está conformado por pensadores que cubren un amplio espectro en lo político. Desde expopulares cristianos que pasan a simpatizar con la tendencia revolucionaria del peronismo (Montoneros) y a los pocos meses con los peronistas ortodoxos del Tnte. 1° Julián Licastro, como es el caso de Enrique Dussel; hasta militantes de la ultraderecha peronista nucleados en el grupo «Reconquista» de Salta, como es el caso de Mario Casalla; pasando por posiciones más difusas como las del jesuita peronista antimarxista Juan Carlos Scannone o el indigenista peronista de derecha Gunther Rodolfo Kusch, por nombrar sólo a algunos. Obviamente, los adherentes al peronismo de derecha pueden convertirse en represores, en tantos personeros de la «misión Ivanissevich»; así Casalla y Kusch en la Universidad Nacional de Salta. Otros, como Dussel y Ardiles deben dejar sus puestos en las Universidades de Cuyo y Comahue, mientras se suceden las no renovaciones de contratos o expulsiones de otros integrantes del sector en el resto de las Universidades del país. En cuanto a la formación filosófica y los materiales que estos autores utilizan, hay que decir que son variados. En general, provienen por formación del cristianismo y la teología. La influencia predominante es la fenomenología y Heidegger, también Blondel, Ricoeur, Levinas e, incluso, la Escuela de Frankfurt, por dar una idea.

El sector disidente presenta también variantes en cuanto al espectro político. Desde marxistas independientes, pasando por simpatizantes del ERP y Montoneros, hasta militantes del Partido Popular Cristiano (FRE JULI), caso este último de Manuel Ignacio Santo, ex vocal de la Junta Nacional de este partido. Las formaciones e influencias son también variadas. En algunos, hay orígenes cristianos y el deseo de ser cada vez más auténticamente fieles al mensaje evangélico; otros piensan desde perspectivas no necesariamente cristianas. Entre los materiales que retoman y reelaboran, podemos indicar el pensamiento latinoamericano, el marxismo, el freudismo, Nietzsche, la epistemología francesa (Bachelard, Canguilhem, Foucault, Althusser, Lacan, Derrida, Deleuze, la lingüística contemporánea, el estructuralismo, ect.). La mayor virulencia de la disidencia se manifestó en el autodenominado «grupo salteño», designado así, no porque sus integrantes fueran todos originarios de esa provincia, sino porque desarrollan sus actividades de investigación y docencia en la Universidad Nacional de Salta. Las causas de esa virulencia, atribuidas a temperamentos naturalmente agresivos (sic), habría que buscarla, en forma no excluyente, en el enfrentamiento cotidiano con la ultraderecha populista peronista. Esto explica que la represión se manifestara allí, en todos los casos, como expulsiones y rescisiones de contratos. El núcleo de este grupo lo constituimos José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y quien esto escribe. La utilización del discurso populista «de la liberación», elaborado principalmente por Dussel y Scannone, para justificar una práctica política de derecha, nos hizo sospechar del discurso mismo. Nuestras críticas se fueron orientando, cada

vez más, hacia el nivel teórico-ideológico, mientras se desarrollaba el enfrentamiento político por la aplicación del nuevo plan de estudios, el control de publicaciones, del Departamento de Humanidades y de la misma Universidad. Por su parte, en Mendoza (Universidad Nacional de Cuyo), Arturo Roig pudo dejar sentadas sus discrepancias en numerosos escritos y en la reforma que impulsó. En Cuyo imperó mayor serenidad y cordialidad, dado que, al menos en filosofía, no hubo enfrentamiento con la ultraderecha del populismo. Lo interesante del desarrollo de este sector es que no se redujo al ámbito académico. Las críticas de Juan G. Wille a la ética dusseliana y la autocrítica al pensamiento de los «Sacerdotes para el Tercer Mundo» de Gustavo Ortiz, así lo acreditan. Posteriormente, se han ido sumando otros esbozos críticos como el ya mencionado de Leopoldo Zea, los de Pedro Negre en teología, Juan José Sobrelli, Hugo Ortega, Joaquín Hernández, etc.

Es el momento de correr los riesgos derivados de intentar una esquematización de los respectivos discursos y propuestas.

El populismo postula la necesidad de una filosofía primera ético-política fundante del discurso científico y de la praxis política. El filósofo liberador tiene un rol profético que cumplir, en la medida en que, encontrándose fuera del sistema, puede avanzar la denuncia a los opresores y, ayudando a los oprimidos a proferir su palabra, corregirles sus desviaciones. A pesar de utilizar el arsenal técnico y conceptual heideggeriano y de otros autores como ya señalé, reniegan de la tradición postulando al pasado latinoamericano como mera copia desleída de las modas europeas («oleadas») y al pensamiento europeo como modernidad nordatlántica detrás de la cual actúa la voluntad de poder imperial de los opresores. Esta es una manera de viabilizar el antimarxismo y antifreudismo que los caracteriza en su paradójal pretensión de haber superado ambos discursos. En contra del concepto de clase social, postulan como sujeto del filosofar al pueblo. En contra de la dialéctica, elaboran una logomaquia que denominan ana-dialéctica. No se trata de pensar objetos nuevos, se trata de una nueva lógica, una nueva epistemología, una nueva ciencia y una nueva filosofía ético-política que pretenden haber fundado y practicar. No quiero decir con esto que el elaborado y denso discurso de un Enrique Dussel, por ejemplo, sea comparable a las vaguedades conceptuales de un Casalla o un Kusch. Se trata sólo de esbozar esquemáticamente algunas tesis comunes al sector.

Los disidentes comenzamos por plantear una serie de precisiones. Echando mano a ciertas categorías althusserianas, nos atrevimos a observar que no era lo mismo declarar fundada una nueva problemática que fundarla efectivamente. Que no era posible ubicarse 'fuera del sistema' por una mera expresión de deseos. Se nos aparecía que el discurso populista no había efectuado una verdadera ruptura con el discurso, en definitiva platónico e idealista, de toda la metafísica occidental —Heidegger incluido— tal como, por ejemplo, un Derrida lo ha mostrado. También pensamos que ese corte no se daba a nivel filosófico porque no se producía a nivel político. Estas observaciones no fueron siquiera atendidas y eso llevó a agudizar la crítica. Indicamos que postular una filosofía primera, por más que se la revistiera de adjetivaciones como

'ética', 'política' o 'de liberación', no era más que reiterar el topos estructural de una filosofía a superar, modelada en el aristotelismo. Esta 'ética' la calificamos de «apresurada», queriendo con ello indicar la función de encubrimiento que efectuaba de la instancia económica de las sociedades latinoamericanas, en tanto discurso «metafísico» en sentido peyorativo. Frente a una actitud ambivalente que, por una parte reniega de la tradición y se declara novedad original y originaria y, por otra, usa a *piacere* de los materiales de esa misma tradición seleccionados y leídos según ciertas preferencias ideológicas no explícitas; dijimos que nuestro discurso debía considerar como propio todo el pasado humano realizando un uso instrumental y crítico de la tradición con el fin de buscar respuestas a los problemas que nuestra propia problemática nos permite plantearnos. Un uso crítico de la tradición que aspira a ser filosófico, en el sentido de ir explicitando las propias orientaciones ideológicas. Señalamos que la filosofía de la liberación llegaría a ser tal en la medida en que, en vez de postular como su sujeto a un mítico pueblo —mientras los intelectuales siguen haciéndole decir a ese pueblo lo que se les ocurre según los vaivenes politiqueros del momento— asuma la tradición de lucha de los oprimidos y del proletariado latinoamericano; en la medida en que se convierta en la teoría que el propio proceso de liberación segregue; en la medida en que se autoconciba como un pensar de clase, no importa quién sea el escribiente de turno que la traduzca a signos. ¿No ha sido ese el destino de ciertos intelectuales de extracción pequeño burguesa que se asimilaron a la situación del proletariado para colaborar en su lucha, aprendiendo de esa clase en la medida en que desaprendían de la tradición burguesa en que habían sido formados? Por algunas de estas razones, en el encuentro de Salta/1974, postulamos en contra de una ya ideológica 'filosofía de la liberación' la necesidad de elaborar una «filosofía de la ruptura», incorporando el nivel de reflexión epistemológica. Epistemología entendida en el sentido de reflexión sobre las condiciones de producción de un cierto efecto de conocimiento que asume —y *no da la vuelta*— el marxismo, el freudismo y, en general, todo tipo de pensamiento crítico o de filosofía de la sospecha. Sostuvimos que había que pasar, necesariamente y con todo rigor, por la obra de Marx, de Freud y sus elaboraciones posteriores, también sus reelaboraciones, Nietzsche, etc. Esto de «pasar» no apunta a quedarse a repetir mecánica o literalmente esas obras, sino a *no renunciar* a la revolución mental y política que han contribuido a producir. No nos interesaba, en definitiva, constituirnos en alternativa a ningún academicismo de turno. Queríamos sí, con todas nuestras fuerzas, hacer el intento de incorporarnos al proceso real, a la praxis de liberación larga y penosa, llena de reveses y contradicciones, de avances y retrocesos, que se venía llevando a cabo. Incorporarnos a la historia efectiva sin el prejuicio de los intelectuales que creen que la historia o ciertos procesos comienzan recién cuando ellos los conciben. Hacer la dolorosa experiencia de cambiar de piel, de desprendernos de la ideología en que fuimos deformados y acercarnos a la situación real de los oprimidos. No seguir mistificando con 'fenomenologías del rostro del pobre', sino enfrentar la miseria real sin moralinas con el instrumental adecuado política y conceptualmente. Todo esto no implica, de ningún modo, abrir

juicio sobre la honestidad o no de los pensadores enrolados en la vertiente populista. La ideología no es cuestión subjetiva y, mucho menos, consciente. Las posibilidades de presuntas 'opciones' existenciales (o existencialistas...?), voluntarias y responsables, las creo seriamente limitadas por no decir absolutamente restringidas. Habría que abundar más, mostrando los desarrollos y avances que se han ido realizando en el campo epistemológico, en la instancia ideológica, en aspectos metodológicos e historiográficos, en el tratamiento del problema hermenéutico y de la simbólica latinoamericana, en el pensamiento político y en discurso utópico. También sería del caso seguir la metamorfosis y autocrítica del pensamiento populista. Como adelanté al comienzo, este análisis crítico lo realizo en otra parte ya que desborda los límites de la presente exposición y los objetivos propuestos.

Sin embargo, es la oportunidad apropiada para indicar qué es lo que toca recorrer a este sector disidente, a los que nos propusimos hace algún tiempo ya, una «filosofía de la ruptura». ¿Cuál es la tarea que tenemos por delante? Lo primero que cabría apuntar es que no debemos renunciar a la crítica y a la autocrítica. Es éste un aspecto ineludible del discurso liberador. Pero, ha llegado el momento de intensificar la producción creativa, las aportaciones positivas. Nunca nos cupo la menor duda de que nosotros tampoco habíamos fundado efectivamente la nueva problemática, objetivo que, por otra parte, no es del caso proponerse. La nueva problemática la podrán leer otros en nosotros en la medida en que seamos capaces de afrontar las dificultades que la realidad nos plantea. En la medida en que aceptemos nuestra facticidad latinoamericana como punto de partida de cualquier filosofar, facticidad cultural que es también facticidad de clase. No se trata de buscar y postular en forma adolescente la novedad y la originalidad. No era a eso, a pesar de todas sus limitaciones algunas de las cuales hemos señalado, a lo que apuntaba el discurso de Salazar Bondy. Es que este elemento de pensamiento, que se expresa y se mueve en el medio lingüístico, debe ser modelado y domeñado plásticamente para que pase a cumplir su rol en la lucha. Mucha sangre, tortura y sacrificios ha costado y cuesta en Argentina alcanzar un nuevo estadio de conciencia. No podemos los intelectuales, a pesar de todas nuestras limitaciones, pretender una segura marginalidad a ese proceso. Sé, porque lo hemos experimentado ya en muchas ocasiones, que este escrito será malinterpretado y causará reacciones no todas positivas. ¡Ojalá así sea! «Ladran Sancho, señal que cabalgamos». No puedo dejar de asumir la responsabilidad de lo que digo y de decirlo. España y algunos países de nuestra América al sur del río Grande pueden ser llevados a la reiteración de experiencias análogas a la de mi país. Quizá estas breves notas puedan servir de algo a otros intelectuales que se sientan comprometidos con los procesos de liberación de sus propios países. Es ésta la mejor ocasión para una fecundación mutua. La tarea de la liberación política e integral, revolucionaria, viene siendo tan urgente que ha llegado hace ya bastante el momento y la ocasión de tomarnos todo el tiempo necesario para elaborar teóricamente con todo el rigor que es indispensable. Lenin subraya, con toda perspicacia en medio del fragor del combate,

la importancia de los *matices*. La filosofía en tanto lucha de clases en la teoría se desarrolla alrededor de estos matices que definen y deciden una línea de producción teórica. Si de algo podemos ser acusados los intelectuales es de «gatopardis». Que todo cambie, para que efectivamente cambie, debe ser nuestro compromiso. Compromiso no sólo teórico, como muy bien ha subrayado Gramsci, sino que justamente por eficazmente teórico es práxico.

Antes de concluir quiero subrayar que la «filosofía de la liberación» no es, ni de lejos, la única novedad conceptual de mi país y de la Patria Grande. El tremendo grado de represión en Argentina me ha impedido estudiar como hubiera querido la evolución de la izquierda que arranca con los primeros esbozos del anarquismo a fines del siglo pasado y se prolonga en sucesivas transformaciones hasta la experiencia guerrillera contemporánea. Cabe apuntar que no es el menor de los logros de esta experiencia, sobre la cual no se ha dicho aún la última palabra, el haber descolocado a cierta izquierda consentida que se suele mantener agazapada en los ámbitos académicos y que no tiene otro efecto que el específico de los «revolucionarios de café». En momentos en que las fuerzas revolucionarias tienen que resistir duros golpes y en que el imperialismo yankee no parece dispuesto a perder lo que considera su último baluarte geopolítico al cual replegarse, nunca como ahora, adquiere tanta relevancia y es tan posible en América Latina, la realización de la propuesta de la onceava tesis: «Los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo, ha llegado la hora de transformarlo».

HORACIO VICTORIO CERUTTI GULDBERG