

Sobre el comienzo, cincuenta años después. Desafíos para una “nueva generación” de *filosofía de la liberación*



Ezequiel Pinacchio

Universidad Pedagógica Nacional, Argentina

Recibido el 14/08/2024. Aprobado el 03/10/2024

Resumen

En este artículo se indaga en las publicaciones que dan inicio a la *filosofía de la liberación* con la intención de indicar algunas condiciones para reactivar ciertas ideas y líneas de trabajo allí presentes. En primer lugar, se sitúa el problema de la relación entre filosofía de la liberación y filosofía latinoamericana a partir de un contrapunto entre dos revistas, nacidas casi simultáneamente, a mediados de los setenta. En este marco, se destaca la figura de Francisco Miró Quesada, a quien se toma como un ejemplo del modo en que pudieron tramitarse ciertas tensiones en aquél contexto. A continuación, se retoman otros textos pioneros de la filosofía de la liberación para problematizar el sentido y alcance de la operación fundacional que en ellos se lleva a cabo, con especial atención al modo en que impacta en la configuración del campo filosófico argentino. Se distinguen, en este punto, dos ideas fuerza del proyecto que sin ser incompatibles producen horizontes de sentido diferentes, de acuerdo al modo en que sean jerarquizadas: “metafísica de la alteridad” o “liberación nacional”. Finalmente, se ponen de relieve algunas tensiones constitutivas derivadas de estas mismas opciones para fijar, a través de ellas, ciertas decisiones frente a las cuales se habría de enfrentar cualquier intento de retomar y relanzar este proyecto.

Palabras claves: Filosofía, Liberación, Historia, Pueblo, Nación

About the beginning, fifty years later: Challenges for a “new generation” of the Philosophy of Liberation

Abstract

This article explores publications that initiated the Philosophy of Liberation, with the intention of pointing out some conditions for the reactivation of certain ideas and lines of work present in them. First, it examines the relationship between Philosophy of

1 Agradezco la lectura y los comentarios tanto del grupo de investigación “Libertad, metafísica y política”, como de los evaluadores del presente artículo.



Liberation and Latin American philosophy in the context of a counterpoint between two journals that appeared almost simultaneously in the mid-1970s. In this context, Francisco Miró Quesada is hailed as an exceptional exemplar of how to navigate certain tensions within this framework. Additionally, other influential texts on the Philosophy of Liberation will be taken up in order to problematise the meaning and scope of the foundational operation carried out in them, with particular attention to the way in which it has affected the configuration of the Argentinean philosophical field. At this stage, two main conceptions of the project are distinguished, which generate different perspectives depending on their hierarchy: “the metaphysics of otherness” or “national liberation”. Finally, some inherent tensions resulting from these options are emphasized in order to identify certain decisions against which any attempt to recover and relaunch this project would have to contend.

Keywords: Philosophy, Liberation, History, People, Nation

Introducción

A medio siglo del nacimiento de la filosofía de la liberación, no cabe mejor homenaje que seguir pensando *desde y más allá* de su legado. En este espíritu, a continuación, se reflexiona en torno a alguna de las principales publicaciones que dan inicio a esta corriente. En primer lugar, se sitúa el problema de la relación entre filosofía de la liberación y filosofía latinoamericana a partir de un contrapunto entre dos importantes revistas, nacidas casi simultáneamente, a mediados de los setenta: la Revista Latinoamericana de Filosofía (RLF) y la Revista de Filosofía Latinoamericana (RFL). En este marco, se retoma la figura de Francisco Miró Quesada, como expresión del modo (ciertamente inusual) en que pudieron tramitarse ciertas discrepancias en la época. Luego, se abordan otros textos pioneros de la filosofía de la liberación con la intención de problematizar el sentido de la operación fundacional llevada a cabo en ellos. Esto se hace con especial atención al modo en que el carácter rupturista de la operación impacta en la configuración del campo filosófico argentino, tratando de exhibir las dos principales ideas fuerza que conviven, no sin tensiones, en el origen del proyecto liberacionista: la *meta-física del otro*, que pretende pensar a partir de las víctimas del sistema, y la *afirmación del pueblo*, en clave de *li-beración nacional*. Finalmente, se ponen de relieve algunas tensiones constitutivas de la filosofía de la liberación, derivadas de las opciones recién mencionadas, para fijar, a través de ellas, ciertas decisiones frente a las cuales se habría de enfrentar cualquier intento de retomar y relanzar este proyecto que ya cuenta, afortunadamente, con más de medio siglo de vida.

Un nombre, un destino

Quien recibe un nombre, recibe un destino

MarecHal

En su número inicial, *La Revista de Filosofía Latinoamericana* (RFL) afirmaba: “Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros.” (1975: 2).² Con

² Se trata del manifiesto incluido, dos años antes, en la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación*. Para un estudio del surgimiento de la revista, ver Arpini (2010).

pocos meses de diferencia, otra revista había decidido presentarse en sociedad como “una publicación abierta a todas las corrientes, ideas y tendencias filosóficas” (RLF, 1975: 3). Se trataba de la *Revista Latinoamericana de Filosofía*. En la elección de estos nombres –tan cercanos como distantes– se sintetizaron dos maneras de afrontar una y la misma cuestión, a saber: ¿En qué medida las “circunstancias” de quienes hacen filosofía inciden, si es que lo hacen, en su práctica? ¿Se trata de un condicionamiento externo, que, a lo sumo, afecta las condiciones de producción y circulación del pensamiento o, en cambio, es un aspecto interno, en el cual se define su misma razón de ser?

El breve editorial del primero de los números de RLF informa que la revista se propone ser una publicación periódica que sirva de vehículo entre latinoamericanos dedicados a la filosofía, residan o no en el continente. La única condición para participar de la revista era “que los conceptos sean elaborados con rigor y expresados mediante una argumentación racional” (1975b: 3). De este modo, el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) hace explícita su imagen respecto de aquellos de quienes pretende tomar distancia, con el fin de delimitar por contraste su propia identidad: pensadores poco rigurosos, propensos a erigir discursos particularistas, o más bien relativistas, y por lo tanto esquivos a la razón “como última instancia universalmente válida.”³ Si *le bon sens* es la cosa mejor repartida del mundo, parecían pensar entonces, ¿qué sentido tiene sumarle adjetivos a la filosofía? En consecuencia, lo único que puede tener de “latinoamericana” una revista de filosofía es su contexto de producción y de circulación, y nada más.

Sin embargo, esta perspectiva, que, a primera vista, se anuncia como un rotundo alegato en favor de la universalidad de todo auténtico filosofar, no hace más que desplazar el momento del particularismo, o sea del relativismo. A fin de cuentas: ¿Por qué agrupar filósofos latinoamericanos y no, también, de otras procedencias regionales? ¿Qué es lo que une, o debería unir, a estos pensadores? ¿Se trata de la eventualidad de haber nacido en tal o cual lugar? En otras palabras: ¿Cuál es el motivo por el cual se decide adjetivar, ya no a la filosofía, sino a la revista, como “latinoamericana”?

Algunos años después, Ezequiel de Olaso dirá:

[Al publicar la revista] queríamos mostrar que la filosofía “seria” era una realidad tangible en América Latina. Llamo “filosofía seria” a la que procura justificar de un modo racional las aserciones en que se produce, o al menos intenta apartarse de la divagación conceptual que aflige a las entusiastas y hasta jactanciosas composiciones especulativas en que es rica nuestra historia filosófica.” (1980)⁴

Dos motivos, entonces. En primer lugar, el deseo de “mostrar” que la filosofía racional también existe en Latinoamérica. ¿A quiénes? Eso no es tan claro. Segundo motivo: la voluntad de diferenciarse de la filosofía irracional, es decir, de aquella que no es realmente “seria”.⁵ *Divagaciones conceptuales, especulaciones jactanciosas...* de tal barro estaba formada, según Olaso, una parte (demasiado “rica”, a su pesar) de “nuestra historia filosófica”. Asoma así, tímidamente, uno de los primeros desafíos que habría de asumir cualquier intento de retomar y relanzar la filosofía de la liberación en nuestros días. Pues, para llegar a ser, una “nueva generación” debería afrontar una pregunta que, aunque se puede formular de un modo simple, incluso pueril, conlleva una decisión

3 Carlos Beorlegui relata el modo en que Miró Quesada percibía la pugna entre los analíticos y los americanistas: “Los analíticos les achacan a los otros de «ser unos ignorantes, que no sabían hacer filosofía como se debe, que eran vagos». Y los americanistas tildan a los analíticos de «reaccionarios» y de «rehuir la responsabilidad política» (2010: 640).

4 Extracto de la conferencia dictada por Ezequiel de Olaso: “Autopresentación”, serie “La Argentina actual, por sí misma”, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras. Discurso disponible en la página del CIF: <https://cifnet.org.ar/institucional-2/historia/> [última consulta realizada el 05/09/2023].

5 Sobre el tópico de la seriedad en la filosofía argentina, ver el “Dossier: La seriedad filosófica” en *Adef, revista de filosofía*, Vol. XV, Nro. 2, Noviembre, 2000.

tan difícil como determinante: ¿Qué hacer con la parte de “nuestra historia” –en principio, de nuestra historia de la filosofía– que no nos gusta? El problema de la relación de la filosofía de la liberación, como corriente, con el campo académico nacional efectivamente constituido se juega, ante todo, aquí.

Un modo, en más de un sentido ejemplar, de lidiar con esta difícil cuestión se encarna en la figura de Francisco Miró Quesada. Se trata de un autor que, el mismo año, publica tanto en RLF como en RFL. El dato es significativo, entre otras cosas, porque permite revisar la supuesta rigidez de los posicionamientos políticos e intelectuales en el campo filosófico continental, al menos en aquél entonces. Especialmente, claro, cuando se recuerda que en aquellos años todas las publicaciones eran el resultado de selecciones discrecionales realizadas por el Comité Editor, es decir, de modos de evaluación en los cuales no se apelaba al anonimato como procedimiento a través del cual garantizar la neutralidad valorativa.⁶

El tema del cual se ocupa Miró Quesada en ambos artículos es el mismo, aunque en cada caso persigue objetivos diferentes. En RLF el filósofo sostiene que la proliferación de sistemas lógicos, especialmente en el campo de la matemática, lejos de conducir a la refutación del concepto de razón, es una cabal prueba de su vigencia (1975b: 190-191). De este modo, el peruano toma partido en una controversia de alcance internacional, contra los entonces llamados “filósofos rigoristas”, inscribiendo su intervención en un contexto amplio, sino “mundial” cuanto menos “occidental”. Su modo de ingresar en la discusión es elocuente, programático incluso: “¿Por qué en vez de enfocar nuestro interés en las diferencias de los sistemas lógicos actuales y de las incompatibilidades de los resultados de la investigación metateórica, no hacemos exactamente lo contrario? ¿Por qué, en lugar de buscar las diferencias, como si se tratara de un deber ineludible, no buscamos mejor las coincidencias?” (1975b: 184)

Aunque en su contribución a RFL también habrá de desplegar una defensa de la razón, en esta ocasión lo hará para demostrar que en esta defensa se juega ni más ni menos que la posibilidad misma de la liberación como opción filosófica y política.⁷ “Si la liberación es una consecuencia del pensamiento filosófico, es decir racional, entonces la probabilidad de que el movimiento de liberación triunfe de manera definitiva se acrecienta ostensiblemente” (1975a: 37). De este modo, Miró Quesada sienta posición al interior de un debate, especialmente candente en Latinoamérica, relativo al supuesto carácter originariamente opresor de la denominada “racionalidad moderna (europea)”. Se podría inferir, entonces, que ahora el contexto de su intervención es otro, más limitado, circunscrito al ámbito continental. Pero, verlo de este modo, ¿no es forzar demasiado las cosas? ¿Por qué dejaría de ser “universal” esta inquietud relativa a la relación entre razón y liberación? (Casalla, 1973). En el fondo, ¿no se trata de una pregunta tan antigua y venerable como la misma filosofía? (Dri, 1971). En otras palabras: ¿Cuál es el sentido de delimitar de antemano el alcance de un pensamiento, por más reconocible que pueda ser su motivación inicial, o por más localizable que resulte su punto de partida? La misma “Declaración de Morelia: filosofía e independencia”, firmada en 1975 por Arturo Roig, Abelardo Villegas, Dussel, Miró Quesada y Zea, no afirma otra cosa cuando sostiene que la filosofía de liberación, “lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía, lo amplía y universaliza”.⁸

6 A cuarenta años de publicado su primer número, el Comité de redacción de la *Revista Latinoamericana de Filosofía* afirmaba haber sido “la primera revista argentina de filosofía que instauró el sistema de referato anónimo...” (2015: 267).

7 La importancia del tópico queda establecida en otras obras del período, entre las que se destaca *Razón y liberación* de Mario Casalla.

8 La declaración está disponible *on line* en la Enciclopedia Electrónica de la Filosofía Mexicana: <https://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm> [última consulta realizada el 09/08/2024].

Como sea, lo que ahora interesa es señalar que una figura como la de Miró Quesada fue capaz de conciliar en su obra la preocupación por la validación racional de su producción filosófica, con la firme decisión de participar del proyecto de una filosofía latinoamericana auténtica, liberadora. Al respecto, es elocuente el modo en que inicia su *Despertar y proyecto de un filosofar latinoamericano* (1974). Allí cuenta que fue por expresa indicación de Francisco Romero que se encontró con el filósofo mexicano Leopoldo Zea, impulsor de muchas de las indagaciones en torno a la identidad nacional que se retomarán luego a lo largo y lo ancho del continente. No obstante, el desacuerdo con el mayor exponente del “grupo Hiperión” no tardaría en manifestarse. ¿El motivo? Previsible, por cierto.

Para él, la única manera de hacer filosofía auténtica en América Latina era meditar a fondo sobre nuestra propia realidad para tratar de desentrañar el sentido de nuestra historia, el significado de nuestro proyecto existencial. Para mí, la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual y tratar de hacer aportes interesantes a la solución o al tratamiento de los problemas correspondientes. (1974: 7-8)

Pero este *desacuerdo* era, como suele ocurrir, también un *malentendido*.⁹ Aunque, en este caso puntual, un malentendido productivo por la prioridad concedida por ambos pensadores al deseo de saber. El propio Miró Quesada parece entenderlo de este modo cuando dice:

...a pesar de todas las divergencias había algo que nos interesaba apasionadamente a ambos y que colocábamos en el centro de nuestros afanes: la autenticidad filosófica. Tanto Zea como yo queríamos hacer filosofía auténtica. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles. (1974: 9)

Una tradición, un proyecto

Empezamos a filosofar, porque empezamos también a construir rascacielos, a fundar escuelas primarias, a hacer grandes negocios y a tener presupuestos estatales astronómicos. Pero un negocio se puede realizar sin necesidad de pensar en ancestros. En cambio, filosofar sin una tradición es imposible.
Miró Quesada

Las “Dos palabras” que introducen *Hacia una filosofía de la liberación* (1973) la enmarcan “dentro del desarrollo de la filosofía argentina”, aunque destacando que se trata de “un momento nuevo”.¹⁰ Sin dudas, esta marcada modulación en clave nacional es relevante. Pues, a diferencia de lo afirmado por filósofos como Olaso o Mario Bunge, este grupo de pensadores liberacionistas parte de un diagnóstico en el cual la “normalidad filosófica”, lejos de ser un objetivo a conquistar, aparece como un proyecto agotado, caduco.¹¹ En el

9 El malentendido se revela con mayor nitidez cuando se analiza la posición de Zea en ciertas intervenciones puntuales, entre las que se destaca su célebre debate con Augusto Salazar Bondy en torno a la existencia de la filosofía en Nuestra América. Allí escribe: “Los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre su relación con la naturaleza y con los otros. Una relación que es común a todos los hombres, al origen de todo posible reflexionar, de todo filosofar” (2005: 27).

10 Sobre la autoría de los textos, ver Arpini (2007: 5).

11 Cabe señalar que, si se sigue la descripción realizada por Risieri Frondizi en 1948 (o sea, casi treinta años antes de la aparición de RLF), resulta más verosímil la hipótesis de la normalidad como proyecto consumado, que la versión sostenida por los “filósofos serios”. En efecto, según Frondizi: “Tanto los clásicos como los pensadores contemporáneos tienen en Iberoamérica entusiastas estudiosos [...] El aislamiento personal

segundo número de RFL se publica un artículo que hace patente el sentido de esta operación “parricida”, de ruptura. Desde el título su autor, ni más ni menos que Enrique Dussel, asegura que la nueva generación “irrumpe”, es decir, que aparece de forma repentina y violenta. Por eso, aunque “se agradecen los servicios prestados” por pensadores como Carlos Astrada o Nimio de Anquín, se afirma que es preciso pensar *en contra* de ellos, si es que se quiere ir *más allá*. Más allá, ¿de qué? Para responder a esta pregunta, Dussel compone una esquemática correlación entre la inscripción social de los intelectuales que impulsan los diferentes momentos del pensamiento local, de un lado, y la primacía otorgada a cierta escuela o registro de elaboración filosófica, del otro (1975: 59-66).¹² De lo que se trata, afirma, es de ir “más allá” de la física, o sea, de la “crítica óptica”, que es lo propio del positivismo y del anti-positivismo, pero también *más allá* de la “analítica existencial u ontológica”, que era lo que dominaba en el momento en que irrumpe la filosofía de la liberación (también denominada en algunos textos “metafísica de la Alteridad”).

Como se puede apreciar, en esta clasificación se pone en juego una de las principales líneas de fuerza en torno a la cual se habrá de organizar, en los setenta, la “nueva generación”. La meta-física irrumpe como una alternativa, en clave analéctica (o “anadiéctica”), frente a la ontología dominante en la filosofía tradicional, europea.

Es cuestión ardua, por cierto, entender cómo se aplica el esquema que propone Dussel a los propios filósofos de la liberación. ¿Cuál es la clase o el grupo social al cual pertenece esta “nueva generación filosófica”? ¿Es la misma en nombre de la cual dicen pensar?¹³ ¿Son, en suma, parte del “pueblo oprimido”?¹⁴ ¿O aún debían, como diría Conrado Eggers Lan, “cruzar su propio río matanza” (Eggers Lan, 2014) para llegar a serlo? La cuestión es ardua, entre otras cosas, porque en ella se juega la posición del intelectual respecto de los “excluidos” del sistema (a los cuales más tarde Dussel conceptualiza en términos de “víctimas”)¹⁵ desde, o para, las cuales se pretende pensar.

Aunque aquí no cabe decir más sobre este asunto, era preciso pasar por él para introducir una nueva inquietud: ¿cuál es, o cuál debe ser, la procedencia social de una posible “nueva generación”? ¿En qué ámbito de la producción filosófica habrán de empeñarse sus participantes? ¿En diálogo con cuál o cuáles escuelas de pensamiento?

de los estudiosos ha terminado; la vinculación intelectual, y aún personal, de quienes se ocupan de la filosofía es común en la actualidad. A su vez, hay un público culto que no espera que lo deslumbré ni aplaude lo brillante, sino que valora el esfuerzo serio y honesto.” (1948: 165). ¿O habrá que inferir, entonces, que es en forma posterior al derrocamiento de Perón cuando se deterioran las condiciones el nivel de la producción filosófica local y la integración internacional? En su “Esquema del desarrollo filosófico argentino”, Alberto Buela Lamas sostiene esta opinión y afirma, asimismo, que con el vaciamiento de la Universidad que siguió al golpe de estado de 1955, se impuso el “normalismo filosófico” de Francisco Romero por sobre la propuesta de Coroliano Alberini de “florecimiento de genios filosóficos ajenos a la enseñanza oficial” (aquí Buela Lamas refiere el discurso inaugural de Alberini en el Primer Congreso Nacional de Filosofía). Texto disponible online: <http://nomeolvides.org.com.ar/archivo/?p=527> [Consultado por última vez el 07/10/2023]

12 En este artículo Dussel señala tres momentos: 1) el “momento óptico liberal”, en el cual se inscriben Ingenieros, Korn y Alberini; 2) el “momento ontológico”, surgido en Córdoba, en el cual se destacan Astrada y Nimio de Anquín, y 3) el “momento metafísico de la liberación”, en el cual se inscribe la nueva generación de filósofos de la liberación. Con mayor o menor énfasis, este carácter ciertamente rupturista del planteo se sostiene a lo largo del tiempo. En efecto, en sus “Palabras preliminares” *Para una ética de la liberación latinoamericana*, (1973: 11), asegura que el pensamiento latinoamericano previo era inauténtico por dos razones: porque se ignoraba la realidad local y porque se la enmascaraba con una realidad foránea, europea. Esta misma tesisura de los años de 1970 se replicará, en lo fundamental, tanto en *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1994: 61) como en *Historia Mundial Crítica* (2013: 475).

13 En *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*, Dussel escribe: “Lo decisivo de este momento, más de diez años después, consiste en preguntarse: ¿con qué grupo social se articuló originariamente la filosofía de la liberación? Se nos acusa que fue, simplemente, una expresión ideológica del peronismo; filosofía académica, pequeño-burguesa, populista, claro que “populista” de todos los pelajes imaginables: de derecha e izquierda, abstracta y concreta” (1994: 66). Y más adelante agrega: “La filosofía de la liberación era identificada con la juventud, aunque objetivamente, no puede ni siquiera indicársela como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.” (71).

14 “En las naciones periféricas hay entonces clases dominantes (grupos gerenciales de las multinacionales, oligarquías de terratenientes, burguesía empresarial nacional, patriciado militar o tecnocrático), sectores intermedios (profesionales, pequeños empresarios, empleados públicos), las clases oprimidas, el pueblo propiamente dicho (campesinado, proletariado) y grupos marginales (trabajadores estacionales, recolectores, etnias, tribus, sirvientes domésticos, mendigos...)” (Dussel, 2013). ¿En qué grupo se encuentran los filósofos? ¿Son acaso “profesionales”, como pretendía el proyecto de la “normalización”?

15 El viraje hacia la de “víctima” como sujeto de la ética se verifica en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Para un estudio de dicho pasaje, ver: Rojas Martínez, H., *La víctima como nuevo sujeto histórico en la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, trabajo monográfico para la obtención del título de Magister en Filosofía por la Universidad del Valle. El primer capítulo se encarga de abordar especialmente esta pregunta: “¿Cómo pasa Dussel de la categoría de pobre a la categoría de víctima?”.

Y, sobre todo, y antes que nada, será preciso preguntarse si sigue teniendo sentido este hábito, tan pregnante durante todo el siglo XX, de establecer correlaciones –“sociológicas”, para llamarlas de algún modo– mediante las cuales se pretende “ubicar” a los pensadores y, en consecuencia, sus pensamientos. Parece sensato sugerir la posibilidad de que ya no tenga sentido, o al menos ya no el mismo sentido, hacer las cosas de este modo, es decir, como en el pasado.

De cualquier modo, está claro que en su contexto la estrategia dusseliana contribuyó a producir un evidente “efecto de fundación” puesto que, con sus correlaciones, hacía posible partir la historia en dos: antes y después de la filosofía de la liberación; lo cual, enunciado por el mendocino, significaba antes y después de *nosotros, los filósofos de la liberación*. Debería estar claro, sin embargo, que la decisión de cortar los lazos con la tradición nunca es gratuita. En el campo filosófico argentino conlleva, entre otras cosas, o bien desconocer, o bien subestimar, algunos autores, obrar e hitos claves de la producción previa, entre los cuales se destaca el Congreso Nacional de Filosofía de 1949 –en el cual, no casualmente, tuvieron un rol destacadísimo los ya mencionados Astrada y de Anquín.

Como esta súbita mención al Congreso de Filosofía puede resultar algo abrupta, conviene explayarse un poco más al respecto.¹⁶ Para empezar, hay que decir que interesa reivindicar el evento por, al menos, dos motivos. Primero, porque se trata de un momento crucial en la configuración del campo filosófico local, en el cual se despliega y en gran medida se salda una decisiva confrontación entre distintos proyectos filosóficos locales.¹⁷ Luego, porque se trata de un evento de incomparable trascendencia política.¹⁸

Además, porque a partir de lo dicho es posible sumar nuevos interrogantes a la lista de desafíos que se viene construyendo: ¿Tiene sentido “entregar” esta parte de la historia en aras de la crítica a la llamada “normalización”?¹⁹ Y si, tal como aquí se sospecha, no tiene sentido hacerlo: ¿Será posible “rescatar” del olvido, o de la ignominia, estos hitos sin revisar, hasta su misma raíz, el sentido y el alcance de dicha crítica?

En 1948, mientras se organizaba el Congreso Nacional de Filosofía, desde Caracas, Venezuela, Risieri Frondizi establecía un vínculo entre filosofía y liberación bien diferente del que establecerán veinte años después los filósofos de la liberación. La evolución del pensamiento iberoamericano estaba regido, a su ver, por una creciente liberación de la filosofía respecto de preocupaciones e intereses prácticos, es decir, no estrictamente filosóficos, como son la política, la educación, etc. Según Frondizi: “Una cosa es que la vida constituya la realidad que estudia la filosofía —su objeto de meditación— y otra muy distinta que se pretenda que la filosofía esté al servicio de intereses vitales inmediatos.” (1948: 165). De lo que se trataba, era de consolidar una relativa autonomía del campo filosófico que permitiera erigir la “calidad teórica” como parámetro desde el cual juzgar las ideas. Ahora bien, cabe agregar aquí que, como cualquier otra, la realización de dicha autonomía conlleva ciertos riesgos, entre los cuales se destaca el potencial aislamiento respecto del resto de la dinámica social.²⁰ Cabe preguntar, no obstante, si este riesgo (latente en esta singular “liberación de la filosofía”),

16 Para una aproximación al modo en que algunos de los que formarían parte de la filosofía de la liberación elaboraban el vínculo entre el Segundo Congreso de Filosofía Nacional y el primero, al cual aquí hacemos referencia, ver Maddonni y González (2018: 72-109). Para una comparación entre ambos congresos, ver Lértora Mendoza (2017: 26-46).

17 Para una aproximación al significado académico del evento, ver: Belloro (2017: 115-139).

18 Para una aproximación al significado político del evento, ver: *Perón, la comunidad organizada (1949)*, CABA, Biblioteca del Congreso de la Nación, 2016.

19 Cabe mencionar el homenaje realizado el 22 de mayo del 2019, en la facultad de filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires, con motivo de los setenta años de realizado el congreso. Ver Bonilla y Casalla (eds.), (2020).

20 Para profundizar en esta cuestión se puede consultar Ramaglia (2010)

no es también el precio que se debe pagar para forjar instituciones que sostengan en el tiempo, a través de las generaciones, condiciones materiales y simbólicas que permiten formar sujetos aptos para producir una mediación filosófica, es decir compleja y a primera vista totalmente “inútil”.²¹

Tiene sentido preguntar, además, si la “nueva generación” no debería, para llegar a ser tal, esforzarse en cuidar y fortalecer, para reorientar, la mediación institucional de la llamada “filosofía profesional”, sin por eso renunciar al diálogo con el resto de los actores e instituciones, tanto sociales como estatales, de la Nación. ¿O acaso no es posible ser un profesional comprometido con su pueblo?

Para retomar el hilo del argumento, cabe recordar que fueron muchos los filósofos que, como Frondizi o Romero, no participaron de aquél Primer Congreso Nacional de Filosofía. Más aún, entre ellos no faltó quien pusiera gran empeño en que dicho evento finalmente fracasara.²² Y es que suponían, como sus organizadores, que el éxito del Congreso equivalía a un triunfo del proceso político del cual ellos, con sus razones, abominaban. En particular por el nexo, mucho más que simbólico, entre el Congreso y la reciente reforma de la Constitución Nacional.²³

Ahora bien, desde una consideración temática es fácil acordar en que el lugar de la filosofía argentina y latinoamericana en el Congreso fue minúsculo, casi nulo. De acuerdo con las *Actas del Congreso*, la mesa dedicada a “filosofía argentina y americana” contó con ocho ponencias, de las cuales cuatro abordaban cuestiones históricas vinculadas a una línea “confesional”, claramente opuesta a la sostenida por las principales figuras del Congreso, entre quienes se destacaron Carlos Astrada y Coroliano Alberini.²⁴ La línea de trabajo cultivada por el Grupo Hiperión, que sin dudas habría fortalecido este espacio, brilló entonces por su ausencia. Pues Zea se cuenta entre aquellos, ya aludidos, que decidieron no participar del encuentro.²⁵ Quien sí participó, en cambio, fue Francisco Miró Quesada. En las *Actas*, cuidadosamente editadas por Luis Juan Guerrero, es posible encontrar (junto a las ponencias de Gadamer, Croce, Hyppolite, etc.) unas cuantas hojas ocupadas por principios, postulados y corolarios con los cuales se esboza una “Teoría generalizada de las propiedades relacionales” (1950: 1172-1117). Pero esa no fue su única intervención. En su condición de representante de la comitiva Iberoamericana, dijo entonces el filósofo peruano:

El primer congreso nacional de filosofía, nacional por su origen y mundial por su índole e importancia, tiene un significado filosófico de auto-meditación. Por el mero hecho de llevarse a cabo, significa una afirmación que la filosofía hace sobre sí misma un situarse del pensamiento ante sí mismo y en la historia. Por estar orientada la filosofía hacia lo general, el meditar sobre sí misma tiene visos de universalidad. Pero en tanto que todo meditar se hace en un lugar y en un tiempo, la universalidad se aprende desde una determinada perspectiva. Por ello tiene el Congreso Nacional de Filosofía una doble significación: universal y regional. (1950: 92)²⁶

21 En este punto, es interesante apreciar las indicaciones de Aguer y Belloro cuando afirman: “Como nuevo paradigma o momento de la filosofía latinoamericana, la filosofía de la liberación se inserta en el contexto político de liberación inscribiéndose, dentro de su campo específico de acción, en reacción y continuidad con la historiografía romeriana” (2017: 97). Otro punto significativo del artículo es la indicación respecto de que “las condiciones materiales para la producción y circulación filosófica cimentadas durante el periodo de la normalidad filosófica seguramente ayudaron a la vocación de desprendimiento de la generación de la Filosofía de la Liberación.” (98).

22 Al respecto, se ha dicho que sus deseos eran claramente convergentes con los de los Estados Unidos. Ver Biagini (1985: 68 - 69). Para un estudio de las plataformas en las cuales se ubicaba Romero, ver Domínguez Rubio (2021: 221-250).

23 “Es preciso recordar que el Congreso Nacional de Filosofía fue diseñado deliberadamente para reafirmar la Reforma Constitucional realizada en el verano de aquél año (...)” (David, 2014: 172).

24 Sobre la disputa entre laicos y católicos al interior del congreso se puede consultar Ruvituso, Clara (2015), especialmente el cap. 3: El primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949. También es de utilidad Vázquez (2018).

25 Para una descripción detallada relativa a las presencias y las ausencias en el Congreso, ver Belloro (12-19).

26 “Discurso del profesor Francisco Miró Quesada, de la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, en representación de los miembros hispano-americanos”.

Entonces, incluso cuando se admita que la incursión sobre lo latinoamericano fue marginal, ¿alcanzará esto para negar la magnitud del evento en cuestión, su trascendencia intelectual y política?²⁷ ¿Hubo, acaso, alguna otra ocasión en la que la filosofía argentina lograra establecer un diálogo tan “serio” con los principales exponentes de la filosofía a nivel mundial? ¿Es posible, además, encontrar alguna otra situación, y ya no sólo en Argentina, en la cual se verifique un interés tan extendido y tan rotundo para con una reunión entre filósofos?²⁸ Y, finalmente: ¿En qué otra ocasión se ha demostrado con mayor contundencia que en aquél lejano 1949, aquello luego sostenido con tanta pasión y vehemencia por los filósofos de la liberación, acerca de que *la política es la filosofía primera*?

Arriba se ha destacado una de las principales líneas de fuerza que se puede vislumbrar en el comienzo de la filosofía de la liberación: la apertura meta-física, enfocada en propiciar la hospitalidad respecto de las víctimas del sistema, en alumbrar el rostro del pobre, el oprimido. Pero no es la única. En el mismo número de RFL, incluso en el mismo texto de Dussel (dado que no se trata, o no principalmente, de una tensión *entre* autores, sino más bien de una tensión *en* los mismos autores) es posible encontrar otra línea de fuerza.

En su artículo, “Líneas básicas para un proyecto de filosofía latinoamericano”, Osvaldo Ardiles analiza la relación entre la tarea de la filosofía y su inscripción en las coordenadas de la época. Uno de los puntos significativos de su propuesta consiste en asumir que el horizonte de la praxis filosófica en realidad nunca depende de los filósofos sino, ante todo, del trabajo y de las luchas del pueblo. “Todo proyecto de un filosofar latinoamericano para la Liberación debe enmarcarse -afirma- prioritariamente en el horizonte de comprensión abierto por el Proyecto Nacional gestado por las masas populares como sentido del Ser y vía de su acción” (1976: 9).

Ahora bien, este reconocimiento del pueblo como condición de posibilidad de cualquier filosofía de/para la liberación no solo afecta la lectura del pasado, sino que fija algunas coordenadas decisivas para abordar el presente. Permite establecer, ante todo, con quiénes debería dialogar y/o confrontar una probable “nueva generación”. Para tomar un ejemplo significativo, es preciso discutir a fondo la teoría del populismo laclauviano.²⁹ Pues, en los hechos, la sola pretensión de que “la tarea política por excelencia” sea la *construcción del pueblo*, tal como reza *La Razón Populista*, debería bastar para “encender alarmas” en el campo nacional y popular.³⁰ Y, sin embargo, esto no ocurre. La ambigüedad del genitivo, en la cual coexisten contradictoriamente la posibilidad de hacer del pueblo tanto el sujeto como el objeto de la política ofrece un terreno de exploración fructífero, aunque aún poco explorado.³¹ Y lo mismo se puede decir sobre la gran ausente de la producción filosófica política contemporánea, a saber, la Nación. En este punto, una “nueva generación” está llamada, no sólo a sostener una discusión sino, si se permite la exageración, incluso a “re-inventarla”.³²

27 Un análisis sobre la dinámica del Congreso, que tiene la particularidad de haberse escrito poco después de realizado, se encuentra en Farré (1958).

28 Para una reconstrucción de las repercusiones del Congreso en la prensa escrita, ver Klappenbach (2000).

29 Dussel ha discutido las tesis del populismo laclauviano en “5 tesis sobre populismo” (2015). Para una crítica enfocada en los dos sentidos posibles y enfrentados de la frase en cuestión, ver Pinacchio (2021).

30 “Al ser la construcción el pueblo el acto político *par excellence*...” (2013: 195). Entre quienes han producido aportes relevantes en este mismo sentido, y que también merecen ser discutidos cabe mencionar a Damian Selci y Nicolás Vilela con sus respectivos *Teoría de la militancia* (2018) y *Comunología* (2022).

31 En el caso de Laclau, resulta claro que la ambigüedad es sólo aparente: en su planteo no hay dudas de que el pueblo es el objeto de la construcción política. Que los efectos de este tipo de premisas no se agotan en el terreno teórico se verifica, por ejemplo, al considerar el modo en que algunos intelectuales buscan encuadrar el fenómeno de la economía popular. En *Economía popular: de la emergencia a la estrategia*, escrito por José Luis Coraggio en colaboración con Erika Loritz, se dedica un capítulo a “lo popular”. Allí coexisten, sin mayor justificación, un planteo transmoderno como es el de Enrique Dussel, en la cual el pueblo es afirmado como fuente de la potestas, con el dispositivo formalista, posmoderno y constructivista de Ernesto Laclau (2022: 52). Para la crítica de aquél a éste, ver Dussel (2015).

32 La certeza de que se trata de un desafío de primer orden se colige de observaciones, tan atendibles, como la que realiza Casali cuando

Por todo lo dicho, lo más interesante de un planteo como el de Ardiles es que, salvo en momentos bien puntuales, permite desacoplar la idea de “pueblo” de la idea de “oprimido” o “víctima”, eludiendo así un reduccionismo, una ambigüedad o una confusión, demasiado pregnante en buena parte de la filosofía de la liberación, aún hoy. Por motivos de orden teórico y práctico, es clave afirmar que ser oprimido es una contingencia para el pueblo. No es su esencia, no es su destino. Menos aún su condición de posibilidad. Caso contrario, lo que se obtiene es que, en la misma formulación del problema, se proyecta un horizonte de legitimación para la acción en el cual sólo la impotencia otorga derechos, sólo la derrota ofrece prestigio, y tan sólo se justifica pensar en la medida en que haya alguien que está “afuera”, “excluido”. ¿Se exagera? Tal vez un poco, pero con buenos motivos. Pues del modo en que se piense al pueblo, si como la eterna *víctima de otro*, o como quien *elige su destino*, se siguen modalidades, si no totalmente antagónicas, cuanto menos enfrentadas, de pensar y de hacer filosofía.

Con esto no se pretende sugerir, conviene aclararlo, que se trata de un dilema moral o de una contradicción lógica entre estas opciones inherentes, desde su comienzo, al proyecto de la filosofía de la liberación. Pero sí de advertir sobre los efectos que se siguen de acentuar uno u otro aspecto, tanto en cuestiones de fondo como de forma. Así como no se escribe de igual modo si se está empeñado en señalar culpables, que si se asume una responsabilidad; tampoco se piensa de la misma manera cuando se adopta una posición defensiva, conservadora, que orbita en torno al resguardo de la identidad, que cuando se avanza con un proyecto, en miras de conquistar algo más bello, y por eso seguramente más difícil, que aquello que ya somos (o, acaso, fantaseamos ser).

En gran medida gracias al esfuerzo de quienes fundaron la filosofía de la liberación, a sus intentos, tanto a sus errores como a sus aciertos, y al empeño sostenido de las generaciones intermedias, cabe conjeturar que una “nueva generación” tendrá frente a sí la oportunidad y también el desafío de resignificar el vínculo entre filosofía y liberación.

Una generación, un problema

No se trata de creer que la víctima, por el solo hecho de ser tal es buena y el investigador, al pensar desde ella, comparte su bondad inmanente transmutándose en un "alma bella" libre de todo mal y de todo prejuicio.

Menos aún se trata de solazarse en la queja plañidera que conduce a la auto-conmiseración y a la actitud de llanto y denuncia constante y continua, pero sin potencia suficiente como para construir nada nuevo.

Del Percio

Es preciso volver, otra vez, sobre el comienzo. ¿Acaso es posible afirmar hoy, como hace cincuenta años, que la filosofía de la liberación es *la única* filosofía posible entre nosotros?³³ ¿Qué puede significar, aquí y ahora, esta compenetración tan exclusiva como excluyente entre filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación? Si se atiende a los recorridos intelectuales de algunos de los “fundadores”, se podrá apreciar la validez del *dictum* según el cual *quien quiera salvar su vida, la perderá*.

asegura que uno de los procesos de erosión del proyecto inicial de la filosofía de la liberación refiere al hecho de que los movimientos de liberación nacional que le daban sustento constituyen actualmente una realidad inexistente (2008: 231). Para un intento de cruzar ciertos elementos de la rica tradición de la filosofía argentina con la historia conceptual, con la mira puesta en generar condiciones en las cuales sea posible repensar el vínculo entre Nación, trabajo y democracia, ver Pinacchio (2023).

33 El último apartado de la “Segunda declaración. Filosofía e independencia en América Latina y el Caribe.” se denomina “Pluralidad de la filosofía latinoamericana”. Pero esto no alcanza para elaborar una respuesta a la pregunta formulada, puesto que la “pluralidad” allí mentada no es la de las escuelas filosóficas, sino la de los actores sociales y las víctimas que van desde el feminismo hasta los movimientos de la tercera edad, sin dejar excluidos (de la exclusión) ni a los niños empobrecidos y el clásico movimiento obrero y campesino. El texto fue publicado en la revista *Pensamiento. Papeles de filosofía*, año 1, núm. 2, julio-diciembre, 2015, pp. 161-168.

Baste mencionar aquí, de forma breve y sin dudas parcial, algunas de las trayectorias que han seguido quienes conformaron el núcleo original de la filosofía de la liberación.³⁴

En sintonía con pensadores como el cubano Fernet-Bentancourt, Dina Picotti ha extendido el alcance de su proyecto vital e intelectual en dirección a una filosofía intercultural (1996, entre otros). La filósofa expande así uno de los horizontes posibles del campo de su propia experiencia, exhibiendo las posibilidades de un pensamiento ciertamente renovador. En textos como los del uruguayo Yamandú Costa, se puede rastrear la promisoría convergencia entre la utopía “nuestroamericana” y la filosofía intercultural para abordar cuestiones como la democracia o la justicia (2012). Asimismo, las conversaciones con diferentes exponentes del llamado “Sur Global”, entre ellos Boaventura de Sousa Santos, han demostrado el inmenso potencial dialógico de la filosofía de la liberación para intervenir en este tiempo y cuestionar la matriz epistemológica aún dominante. Finalmente, en el marco del que probablemente haya sido el último proyecto intelectual y político de escala continental, mundial incluso, con capacidad efectiva para convocar y en cierto modo articular diferentes discursos y tentar la confluencia de diversas tradiciones intelectuales, el llamado programa “modernidad/colonialidad”, la filosofía de la liberación volvió a dar pruebas de su vigencia, figurando como una de sus probables líneas genealógicas.³⁵

En todas estas reconfiguraciones del impulso inicial de la filosofía de la liberación es posible apreciar la presencia de las dos líneas de fuerza en tensión a las cuales ya se ha hecho referencia. De un lado, el gesto “metafísico” de apertura hospitalaria hacia la exterioridad; del otro, el movimiento afirmativo de liberación, asumido con sentido y un alcance nacional. Y aunque está claro, cabe insistir, que no se trata de una contradicción lógica, ni de un dilema moral, es importante preguntar si en la jerarquía que se le asigne a estos postulados directrices de la práctica filosófica liberadora no se juega el sentido de otra “nueva generación”.³⁶

Para finalizar estos apuntes, apenas una lista de conjeturas e incitaciones, con varias “costuras” poco y mal disimuladas, conviene aclarar que no se trata de ser ingenuos (salvo cuando esto se justifique por cuestiones de estilo o incluso de método). No es posible, ni es deseable, borrar con el codo de la historiografía lo que se ha escrito con la mano de la historia. En tal sentido, está muy claro que hace cincuenta años no daba igual que un adjetivo (“latinoamericana”) recayese sobre una palabra (“revista”) o sobre otra (“filosofía”). Hace medio siglo, estas eran cuestiones sustantivas porque orientaban la experiencia vital de los actores. Del mismo modo, no se pretende sugerir ahora que hace cincuenta años fuera indistinto concebir la autenticidad del filosofar de un modo (como meditación sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual) o de otro (como una meditación a fondo sobre nuestra propia realidad). Además de bastante irrespetuosa, una consideración tal sería ciertamente irrelevante. En suma, es importante no olvidar que los textos tienen su contexto.

No obstante, y por fidelidad a este mismo principio, tampoco podemos olvidar que ya han transcurrido cincuenta años entre aquél contexto y el actual. Medio siglo. Entonces, si bien es

34 Para una aproximación general en la cual se destacan algunos puntos que aquí se retoman, Scanonne (2009).

35 Aunque no sea el objeto de esta reflexión, conviene señalar aquí (ya que puede ser entendido como uno de los corolarios que conlleva la decisión de no afincar la filosofía de la liberación en el campo filosófico nacional) que, si bien supo exhibir durante un tiempo rasgos de indudable atractivo, este “rostro decolonial” de la liberación, no ha escatimado en sonrisas impostadas y muecas forzadas. La construcción de genealogías “a medida”, junto con la resistencia a veces lindante con el ridículo a reconocer deudas con el “*canon occidental*”, fueron debilitando la propuesta. El paroxismo de esta actitud “genealógica”, se lo encuentra en una compilación como la desarrollada por las *Ediciones del signo*, en su (generalmente valiosa) colección *El desprendimiento*. Allí Jessica Jones, investigadora estadounidense, clasifica al filósofo argentino Rodolfo Kusch como “intelectual progresista” (2010: 19); cosa sin dudas aceptable, a condición de renunciar a cualquier función referencial del lenguaje. Para una lectura alternativa respecto de la inscripción ideológica de la obra de Kusch, también discutible pero seriamente aferrada a las fuentes y ubicada en el contexto de producción, ver Forciniti (2022).

36 Que estas opciones no son pura *verba*, ni objetos de museo, se comprueba con ver la presentación del primer número de la *Revista Filosofía de la liberación. Descolonización y transmodernidad*: “Partimos del sufrimiento del pueblo y las comunidades afectadas, cuando en muchos de nuestros países vemos un sistema de salud público ya mermado por décadas de políticas neoliberales.” (2021: 4).

cierto, como se ha dicho tantas veces, que la línea de demarcación que dividía aguas al interior del campo era el marxismo; también lo es que dicha línea ya no tiene la misma intensidad; razón por la cual no es necesario, ni posible, y mucho menos deseable, seguir haciendo de ella una referencia.³⁷ Liberarse del marxismo (y por tanto, inevitablemente, del antimarxismo) es una condición indispensable para profundizar a una agenda con problemas claves, en líneas generales poco o mal pensados, como son los el Derecho y el Estado, por mencionar algunos de los más importantes.³⁸

Cabe al respecto, una última aclaración: liberarse del marxismo no conlleva, como se suele suponer, abandonar la capacidad de análisis sociológico, ni mucho menos la decisión de abandonar al pueblo, al pueblo trabajador, como sujeto de la filosofía, sino más bien lo contrario: se trata, en verdad, de la condición para lograr pensarlo finalmente.

Es algo que se sabe desde hace siglos: no existe “generación espontánea”. Por eso, para llegar a ser, cada generación debe realizar un arduo trabajo sobre los problemas de su tiempo, en función de un proyecto propio, a partir del cual habrá de encontrarse tanto con las deudas como con los obstáculos que los mayores le han legado. Sin dudas, se trata de un trabajo que ya vienen realizando distintos grupos, en distintos espacios, con diversa virtud y dispar fortuna. Estas páginas se conciben, ante todo, como un aporte en la misma dirección de (no todos sino) algunos de ellos. Las marcas que se han ido dejando en el camino, deberían bastar para inferir cuáles.

37 El influyente libro de Cerruti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* -editado en 1983, y reeditado luego, sin cambios sustantivos, tanto en 1992 como en 2006- permite apreciar el efecto ordenador del campo que ha tenido el posicionamiento respecto del marxismo. En efecto, el “populismo”, eje en torno al cual produce la singular clasificación de los sectores de la filosofía de la liberación, no es otra cosa que la sublimación analítica del modo en que los marxistas -en esto, como en otras cuestiones, tan convergentes con el liberalismo- entendían el peronismo.

38 Un compendio en el cual se reúnen algunas de las producciones en las cuales se intenta abordar estas cuestiones, se puede encontrar en el primer número de los *Cuadernos del CLADE* (2023).

Bibliografía

- » *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (1950), Universidad Nacional de Cuyo, Buenos Aires, tomo II.
- » Acosta, Y. (2012). *Reflexiones desde "Nuestra América". Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía práctica*, Montevideo: Nordan-comunidad.
- » Aguer, B. y Belloro, L. (2017). "Desplazamientos paradigmáticos en la filosofía argentina" en *Cuadernos del CEL*, Vol. II, 3, pp. 76 - 102.
- » Ardiles, O. (1976). "Líneas básicas para un proyecto de filosofía latinoamericano" en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires: Ediciones Castañeda, pp. 5 - 15.
- » Arpini, A. (2007). "La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana." en *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*, editado por Clara Jalif de Bertranou, 193-230. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía Argentina y Americana.
- » Arpini, A. (2010) "Filosofía y política en el surgimiento de la «filosofía latinoamericana de la liberación», SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana núm. 6, año 6, Lima, Perú.
- » Belloro, L. (2017). "El I Congreso Nacional de Filosofía: ¿Un momento fundacional de las prácticas filosóficas argentinas?, en *Cuyo-Anuario*, 2017, 34, núm. 1, pp. 115 - 139.
- » Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- » Biagini, H. (1985). *Panorama Filosófico Argentino*, Buenos Aires: Eudeba.
- » Bonilla, A. y Casalla, M. (2020). *Actas Perspectivas de la filosofía argentina. Jornada homenaje al prof. Carlos Astrada y a los profesores que participaron del I Congreso Nacional de Filosofía*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: UPCN.
- » Casali, C. (2008). "Filosofía de la liberación" en Biagini, H. Roig, A (Coords.). *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires: Biblos.
- » Casalla, M. (1973). *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Coraggio, J. L. y Loritz, E. (2022). *Economía popular: entre la emergencia y la estrategia*, CABA: CICCUS:
- » Cuadernos del CLADE (2023), núm. 1: "Comunidad de vida, Estado y Derecho", (Ed. Pinacchio, E.).
- » David, G. (2014). "Los Cuadernos de Filosofía y la modernización filosófica" en (Comps. Panella, Claudio y Korn, Guillermo), *Ideas y debates para la nueva Argentina: revistas culturales y políticas del peronismo (1946-1955)*, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- » Dri, R. (1971). "Metafísica y liberación", en *Boletín filosófico*, Universidad Nacional del Nordeste.
- » Domínguez Rubio, L. (2021). "Una filosofía personalista para las discusiones políticas del siglo XX", en *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 10, pp. 221 - 25.

- » Dussel, E. (1975). "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica.", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 2, pp. 59 - 66.
- » Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, (Tomo I), Buenos aires: Siglo XXI.
- » Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá: Nueva América.
- » Dussel, E. (2013). *Historia Mundial Crítica*, Buenos Aires: Docencia.
- » Dussel, E. (2013 [1976]). *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Docencia.
- » Dussel, E. (2015). "5 tesis sobre el populismo", *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México: Akal.
- » Eggers Lan, C. 2014 [1973]. *Peronismo y liberación nacional*, "Advertencia preliminar", Buenos Aires: Ed. Maipue.
- » Farré, L. (1958). *50 años de filosofía en Argentina*, cap. XXV: El Primer Congreso Nacional de Filosofía, Buenos Aires: Peuser.
- » Forciniti, M. (2022) "Kusch, el peronismo indigenista y la "infiltración marxista". Un análisis de la función ideológica del discurso filosófico.", *Políticas de la memoria*, núm. 22, Buenos Aires, pp. 129 - 139.
- » Frondizi, R. (1948). "¿Hay una filosofía iberoamericana?", en *Realidad*, 3, pp. 158 - 170.
- » Jones, J. (2010). "El espectro descolonial de la izquierda argentina", en Palermo, Z. (comp.) *Pensamiento argentino y opción descolonial*, Buenos Aires: Del Signo.
- » Klappenbach, H. (2000). "Filosofía y política en el Primer Congreso Argentino de Filosofía", Universidad Nacional de San Luis. Facultad de Ciencias Humanas; Fundamentos en Humanidades; 1; 1; 12; 22 - 38.
- » Laclau, E. (2013 [2005]). *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- » Lértora Mendoza, C. (2017). "Los congresos nacionales de Filosofía de 1949 y 1971: dos hitos en la Filosofía argentina", *Revista De Investigación Del Departamento De Humanidades y Ciencias Sociales*, 2 (11).
- » Miró Quesada, F. (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica.
- » Miró Quesada, F. (1975a). "Función actual de la filosofía en América Latina", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, núm. 2, Julio/Diciembre, pp. 34 - 47.
- » Miró Quesada, F. (1975b). "Sobre el concepto de razón", vol I, núm. 3, Noviembre, pp. 183 - 191.
- » Picotti, D. (1996). "Hacia un pensar intercultural", *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 21, pp. 111 - 123.
- » Pinacchio, E. (2021). "Populismo, neoliberalismo y democracia. Una indagación en torno a la categoría de demanda social", *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural*, 23. núm. 1.
- » Pinacchio, E. (2023). "Nación, trabajo y democracia. Un ensayo entre filosofía argentina e historia conceptual", *Revista Agora Philosophica*, núm. 47, Vol. XXII, 2023 (en prensa).
- » Ramaglia, D. (2010). "Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX." *Solar*, núm. 6, año 6, Lima 2010, pp. 13 - 39.

- » Revista de Filosofía Latinoamericana. (1975). "A modo de manifiesto", *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, núm. 1, Enero/Junio.
- » Revista de Filosofía Latinoamericana. (1975), "Editorial", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. I. núm., 1 de marzo.
- » *Revista Filosofía de la liberación, descolonización y transmodernidad*. (2020). núm. 1, Dossier: "La vida ante el Covid-19".
- » Ruvituso, C. (2015). *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*, Madrid, Iberoamericana, 2015,
- » Scanonne, J. C. (2009). "La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual", *Teología y vida*, Vol. L, pp. 59 - 73.
- » Vazquez, S. (2018). "Debates en el Primer Congreso Nacional de Filosofía: A propósito de la compatibilidad entre existencialismo y teísmo." en *Universum*, vol. 33, núm. 2, Talca, Diciembre.
- » Zea, L. (2005 [1969]) *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI.

