

ISSN 1751-8229

Volume Seven, Number One

LOS USOS DE HEGEL. A PROPÓSITO DE LA NECESARIA AMPLIACIÓN METODOLÓGICA EN LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN.

Adriana María Arpini¹

1.- Contextualización

Desde principios de los años '70 del siglo pasado cobra fuerza en la Argentina un movimiento de renovación filosófica que se dio a conocer como *Filosofía de la liberación*.

Sobre esta etapa del desarrollo de las ideas en la Argentina existen algunas interpretaciones lineales que consideran a la Filosofía de la Liberación como un desprendimiento de la Teología de la Liberación, cuyo hito significativo es la publicación

¹ Adriana María Arpini es argentina, de Mendoza, Profesora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo, Doctora en Filosofía por la misma Universidad, donde actualmente se desempeña como profesora de grado y posgrado. Es Investigadora de CONICET en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Autora y compiladora de libros, también ha publicado capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Por su labor académica recibió el Premio Vocación Académica 2005 y la *Medalla de Honor 2007 de la Fundación ICALA* (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano). Actualmente es directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar.

del libro del sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez en 1971. Año en que también se realiza el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, donde la Filosofía de la Liberación tuvo una de sus primeras manifestaciones públicas. Sin embargo, es necesario reconstruir en su diversidad el conjunto de voces que entonces se expresaron y que se volcaron especialmente en publicaciones colectivas –libros y revistas–, aunque también se editaron textos de algunos autores que animaron el debate.²

Si bien en ciertos casos resulta difícil marcar el límite entre teología y filosofía de la liberación. No se trata de un simple pasaje de la primera a la segunda. La filosofía de la liberación nace con peso propio, al calor de un debate en que se cuestionó el sentido y la función de la filosofía tal como venía practicándose en los ámbitos académicos, cuyo antecedente más lejano en el tiempo puede remontarse al célebre texto de Juan Bautista Alberdi “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades” (Montevideo, 1840), tal como lo señaló Arturo Andrés Roig en un artículo que se publicó en 1970, “Necesidad de un filosofar americano. El concepto de ‘filosofía americana’ en Juan Bautista Alberdi” (Roig: 1970, 117-128).

Problemas relativos a la cuestión de la ideología, a la función social y crítica de la filosofía, a los vínculos entre filosofía y teología, filosofía y política, etc. venían desarrollándose en diversos centros académicos y grupos de estudios independientes en la Argentina durante la década de los '60. Podemos señalar como ámbito de gestación de la Filosofía de la liberación a las “Semanas Académicas” de San Miguel, en la Universidad del Salvador de los Jesuitas, de 1969. Estas jornadas se realizaron anualmente, por lo menos hasta 1974. Allí se discutieron los problemas de la dependencia y la búsqueda de las vías de liberación. De estas discusiones participaron

² Entre las publicaciones colectivas se destacan la Revista Nuevo Mundo, antes mencionada, los volúmenes 28 y 29 de la revista Stromata, de los años 1972 y 1973 respectivamente, así como en el volumen Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana (Buenos Aires: Bonum, 1973). En 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la Revista de Filosofía Latinoamericana. En ese mismo año se publicó otro libro colectivo con el título Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana (Buenos Aires: García Cambeiro, 1975). Algunas obras individuales de esta época son las de Arturo Roig, Los krausistas argentinos (Puebla: Cajica, 1969), El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900 (Puebla: Cajica, 1972), de Enrique Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana, volúmenes I y II (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973), Método para una filosofía de la liberación (Salamanca: Sígueme, 1974), de Rodolfo Kusch, El pensamiento indígena y popular en América Latina (Buenos Aires: ICA, 1973), de Juan Carlos Scannone, Teología de la liberación y praxis popular (Salamanca: Sígueme, 1976), de Carlos Cullen, Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos (Buenos Aires: Castañeda, 1978), entre otras.

jóvenes profesores universitarios, opositores a la dictadura militar, que abogaban por transformaciones sociales y políticas democráticas y por una reforma universitaria a la altura de los tiempos. Pronto el movimiento adquirió presencia y matices propios en otros lugares de América.³

A nuestro entender, el primer estudio en que se examina el movimiento en su conjunto, atendiendo a diversidad de posicionamiento internos y buscando establecer una tipología, es el llevado adelante por Horacio Cerutti Guldberg en *Filosofía de la liberación latinoamericana* (Cerutti: 1983). Allí se intenta una comprensión de las vinculaciones entre “Teoría de la dependencia”, “Teología de la liberación” y “Filosofía de la liberación”; se examinan las distintas corrientes de esta Filosofía atendiendo a tres ejes: el punto de partida del filosofar, el sujeto y la metodología del filosofar, la concepción misma de la filosofía. Se introduce una tipología que el mismo autor considera insuficiente y provisional, aunque válida para superar la visión homogeneizadora de la filosofía de la liberación. Se diferencia entre un *sector populista* y otro *sector crítico del populismo*. Quienes integran el primer grupo están más directamente ligados con el peronismo y adquieren “un considerable poder en las estructuras académicas y, sobre todo, un alto grado de difusión de sus escritos a nivel nacional y también internacional”; de ahí que muchas veces se haya identificado a la filosofía de la liberación exclusivamente con las posiciones sustentadas por este grupo. El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democráticos; tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico – prácticas quedaron expresadas en el *Manifiesto*

3 En México, en torno a las figuras de Leopoldo Zea y Abelardo Villegas; en Bogotá, Colombia, desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Aquino (UTSA), se enfrentó una profunda crisis de las prácticas pedagógicas universitarias, reconociendo que el pensamiento academicista, aislado de la vida real, no podía satisfacer las demandas espirituales de la juventud. También en Perú, a partir del camino que dejó abierto Salazar Bondy, se intensificó la búsqueda y recuperación de un pensamiento propio. En Chile se destaca la figura señera de Félix Schwartzmann, cuya obra, *El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de Antropología Filosófica*, publicada en 1950, constituye un importante antecedente del pensamiento filosófico liberador. En Uruguay es señera la obra filosófico-historiográfica de Arturo Ardao, que abre “un intenso y extenso capítulo afortunadamente no concluido” en la vida intelectual de su país, tanto por lo que aportó a través de sus libros, como por la tarea realizada a través del semanario *Marcha*, desde su fundación en 1939 hasta su clausura por la dictadura uruguaya de 1974.

del grupo salteño y en el Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación (Salta, 1974).

Por nuestra parte sostenemos que las diferencias no se circunscriben exclusivamente al modo de legitimación o de crítica en relación con el discurso populista. El concepto mismo de *liberación*, así como el sentido y función de una *filosofía de la liberación* permiten señalar posicionamientos heterogéneos. Además, la frecuencia y el modo en que se entablan vinculaciones con la Teoría de la dependencia, la Teología de la liberación, Historia de las ideas y sus cuestiones metodológicas, el discurso marxista y la problemática de lo ideológico, el modo de encarar la crítica a la dialéctica de Hegel y, en general, a todo su pensamiento como expresión acabada de la modernidad, la construcción de la propia posición como “postmoderna”, separándose con propósito superador de la modernidad, la mayor o menos proximidad a la tradición fenomenológico – hermenéutica (E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricoeur), o a la tradición abierta por Marx y los filósofos que en el siglo XX actualizan su filosofía (Escuela de Frankfurt, L. Althusser), la incorporación de la cuestión del otro (E. Levinas), la atención a los problemas relativos a las prácticas de enseñanza de la filosofía y a las instituciones donde se realizan, son aspectos relevantes a tener en cuenta en orden a reconocer diferencias y contradicciones entre los representantes de la filosofía latinoamericana de la liberación (Arpini: 2012, 125.150).

En esta ocasión nos ocuparemos de los usos que se hicieron del pensamiento hegeliano, en particular de la dialéctica como método y culminación del pensamiento moderno. Esto, en el marco de una necesidad de ampliación metodológica que permitiera incorporar la propia tradición de pensamiento filosófico, separándose con intención superadora de la filosofía de la conciencia. Revisamos los usos de Hegel y de la dialéctica por parte de algunos de sus principales representantes – Julio De Zan, Enrique Dussel, Arturo Roig– con el propósito de mostrar no sólo las diferentes interpretaciones de la dialéctica hegeliana, sino las divergentes líneas de trabajo que se abrieron a partir de esas interpretaciones.

2.- Hegel y la cuestión del método de un filosofar liberador latinoamericano.

¿Cuáles son las herramientas metodológicas de una filosofía congruente con un proyecto de liberación social, política y cultural? La reflexión sobre el método formó

parte de la revisión crítica de la tradición filosófica, y en particular, de la necesidad de superar la filosofía moderna montada sobre la relación sujeto / objeto, donde lo que determina la posibilidad del conocimiento es la posición de sujeto (*ego*, sujeto trascendental, consciencia). El pensamiento de Hegel aparecía como síntesis de la modernidad y, en particular, su versión de la dialéctica como “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Quienes participaron de los debates en los que fue tomando cuerpo la filosofía de la liberación entendieron que era necesario caracterizar un método congruente con el objetivo de la liberación. Hubo quienes optaron por desarrollar una opción metodológica de raíz fenomenológico-hermenéutica, en la línea Husserl, Heidegger, Ricoeur. Otros entendieron que era posible aprovechar las potencialidades de la dialéctica a condición de llevar adelante una crítica de sus supuestos como expresión de una filosofía de la conciencia de la modernidad europea.

En un trabajo titulado “La dialéctica en el centro y en la periferia”, Julio De Zan (De Zan: 1940) se propone mostrar que la forma dialéctica tal como se encuentra en la experiencia de la cultura dominante –cuya fenomenología ha sido desarrollada magistralmente por Hegel– no se puede utilizar en nuestra situación periférica de dependencia porque produce un efecto contrario. La crítica descubre una radical inversión del sentido de la dialéctica. Tal inversión se aparta de la debatida inversión de Marx; antes bien, ella exige un replanteo del método mismo en función de las diferencias de objeto y de las condiciones de marginalidad y dependencia de la totalidad latinoamericana. “A nosotros –dice– la dialéctica nos plantea un problema mucho más serio y profundo: cómo el arma del dominador, creada para dinamizar su propio mundo y suprimir sus contradicciones inmanentes manteniendo (*aufhebung*) su potencia imperial, puede ser utilizada creativamente en el ámbito periférico” (De Zan: 1973, 107)

La fenomenología es, según Hegel, la experiencia que la conciencia del individuo va haciendo a partir de la conciencia común y de la certeza sensible hasta elevarse a sí misma a la ciencia. Esta misma experiencia se presenta en el proceso histórico de autoelevación de los pueblos desde la esclavitud hacia la libertad. La verdad se encuentra en el todo, no sólo en el resultado del proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, ya que la totalidad del proceso está dominada por una teleología inmanente. Resulta, entonces, que la dialéctica, en la versión hegeliana, sólo puede funcionar sobre la base inmanente de la metafísica de la identidad, característica del idealismo alemán. En América Latina, en cambio, dado que esa filosofía contribuye a que se despierte la misma forma de

autoconciencia histórica, sucede que en lugar de favorecer la autoproducción del sujeto (el sujeto de la historia que es el espíritu de un pueblo), dicha conciencia está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de autoconciencia, se cae en la enajenación más radical.

La crítica marxista a la dialéctica hegeliana echa las bases de una concepción materialista de la historia, que al superar el carácter especulativo de la dialéctica, deviene un método eficaz para la transformación de la existencia social. Sin embargo, al mantener la creencia en una teleología inmanente a la totalidad del proceso histórico corre el riesgo de producir una mistificación de la dialéctica. Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias, pues la confianza en “La Historia” puede ser una forma de enajenación por la cual los hombres políticos transfieren su iniciativa, su capacidad creadora, su responsabilidad y lucidez intelectual a una totalidad impersonal. Así, bajo abstracciones ideologizadas –“el pueblo, la clase, la historia”– se termina por reforzar a los agentes reales de la dominación (Ibid, 115). Para De Zan cabe sospechar del principio de inmanencia, de la totalidad cerrada, de la circularidad del concepto. En su lugar emerge una multiplicidad irreductible, que articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico. Se trata de una sospecha radical de dominación:

Nosotros –dice– que reflexionamos desde un mundo situado en la periferia, en una provincia marginal de la historia y la cultura universal, ... no podemos confiar que la emersión de nuestro propio ser acontezca a nuestras espaldas, por una espontánea virtud dialéctica. A nosotros nos queda la sospecha de que detrás nuestro, lo que se esconde todavía es algún nuevo rostro del dominador, y el nuevo mundo que habrá de nacer por la pura y simple fecundidad de la negación determinada será también todavía una nueva forma de la misma dominación que nos mantiene en dependencia (Ibid, 117).

Si es posible mantener la fecundidad de la dialéctica, han de tomarse recaudos que atiendan a razones históricas y prescindan del supuesto de la inmanencia.

Enrique Dussel (Mendoza, 1934), por su parte, dedicó varios años al estudio de la dialéctica hegeliana. Dichos estudios se volcaron en sus cursos de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo y finalmente se plasmaron en los textos: *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio*

originario del filosofar (Dussel: 1972) y *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel: 1974)

En el primero de los libros mencionados realiza un análisis detenido de la obra hegeliana, especialmente desde 1801, año en que Hegel llega a Jena invitado por Schelling, hasta 1817 en que publica la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Dentro de ese período se dedica especialmente al estudio de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) y a la *Ciencia de la lógica* (1812/17). La exposición de Dussel sigue un criterio histórico pues considera que “su biografía intelectual es la dialéctica expresión de su sistema, que es para él el camino de la historia de la humanidad” (Dussel: 1972, 66). Según la lectura de Dussel, Hegel parte del *factum* de la experiencia y desde allí comienza un proceso in-volutivo que rematará en el Absoluto. Desde éste partirá devolutivamente el sistema. Lo primero se explica en la *Fenomenología* y lo segundo en la *Lógica*.

La *Fenomenología*, en cuanto “introducción a la filosofía”, o “inicio originario del filosofar”, o “mostración progresiva del absoluto” es un “camino que parte de la cotidianidad empírica, natural, del *factum*. El alma recorrerá diversos momentos, épocas, niveles hasta llegar al saber absoluto”. La conciencia “in-volutivamente” se eleva a modos cada vez más fundamentales del saber, hasta llegar a la filosofía, después de haber dado muerte a lo cotidiano y haber pasado por lo político, lo artístico y lo religioso⁴ (Ibid, 79). La desconfianza recae sobre la verdad de la cotidianidad, es un “escepticismo consumado” que opera como condición de posibilidad del descubrimiento de la verdad. En este momento la dialéctica es entendida como aniquilación de las determinaciones cristalizadas en la cotidianidad.

Ahora bien, la conciencia está siempre impulsada a ir más allá de lo limitado, sin salir de sí misma como horizonte absoluto en el que brota un nuevo objeto que es “experimentado” en su novedad. Dice Hegel: “El movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota en ella el *nuevo* objeto verdadero, es propiamente lo que se llama experiencia” (Hegel: 1991, 73). Según la interpretación de Dussel, el punto de partida es, para Hegel, la no coincidencia de la conciencia consigo misma. De ahí que está constantemente impulsada a ir más allá, pero esta trascendencia es aparente, se lleva a cabo en sí

⁴ propósito de este pasaje, Dussel recuerda *El camino de la perfección o Las moradas de Teresa de Ávila*.

misma. “El saber lo nuevo, que de un mero en sí objetual llega ahora a ser un para sí (para la conciencia actualmente), es una experiencia radical, experiencia humana por excelencia, experiencia del Absoluto que se recupera y se lanza a su identidad postrera” (Dussel: 1972, 84). El nuevo objeto contiene y anula al primero. Lo propio de la dialéctica consiste en ser un movimiento negante de las determinaciones finitizantes del absoluto. La conciencia necesita hacer este camino hacia la plena coincidencia consigo misma en el Absoluto. Sensibilidad y entendimiento son momentos (figuras) de la conciencia, pero es la razón (*Vernunft*) quien alcanza positivamente sus objetos en coincidencia consigo misma. “La identidad de la conciencia consigo misma, la supresión de la no-conciencia, el haber alcanzado el punto en que el movimiento dialéctico o la experiencia agotan la posibilidad de la novedad por encontrarse en la Totalidad totalizada, es la meta que finaliza el camino que describe como ciencia la *Fenomenología del Espíritu*” (Hegel: 1991, 86).

Una vez que la conciencia ha alcanzado el nivel apropiado para comenzar a filosofar, está en condiciones de *comenzar de nuevo*, ya no desde el *factum* de la conciencia natural, sino desde el fundamento, el Absoluto. El sistema comienza en el Absoluto como lo carente todavía de determinación, que al colocarse como su propia exterioridad, produce una escisión, plurificación o *explicatio*. En el §84 de la *Enciclopedia de las ciencias –Primera parte de la Lógica, Doctrina del ser–* dice Hegel:

El ser es el concepto puramente en sí; las determinaciones del ser son, en cuanto son (*seiende*) –son los entes [traduce Dussel]– y en su distinción opuesta a otras; su determinación ulterior (la forma de la dialéctica) es un pasar a otras. Esta ulterior determinación es, a la vez, un ponerse exteriormente y con ello un desarrollarse del concepto que era primero en sí (*des an sich seienden Begriffs*) y a la vez es ir a sí (*Insichgehen*) del ser, un sumergirse de éste en sí mismo (Hegel: 1944, 75).

Según Dussel, la diferencia ontológica se daría entre el concepto en sí o el ser y el ser-ahí o ente. El ser en cuanto se determina produce el ente. Pero al mismo tiempo es un acto por el cual el ser se abisma en sí mismo. “El absoluto como ser, originariamente en sí, se despliega en su propia interioridad. Es una dialéctica in-volutiva sin real exterioridad”. El proceso evolutivo, de la naturaleza o de la historia, no es más que “el despliegue interno de la Totalidad, siempre total y sin embargo totalizándose” (Dussel: 1972, 97). Es decir que al ex-presarse el absoluto, se produce una escisión originaria

por la que emergen “por emanación” la totalidad de los entes, y a la vez es negada la absoluta pertenencia del ser consigo mismo. El “para sí” es relegado al momento del re-encuentro donde el ser recupera la inmediatez consigo mismo. Dussel llama la atención acerca de la utilización del término *explicatio* –despliegue de la esencia divina–, que pertenece a la tradición neoplatónica, bajo cuya inspiración surgen el gnosticismo, neoplatonismo cristiano, que se continúa en la Edad Media a través de los cátaros y albigenses, hasta el Renacimiento con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno –estudiado por Schelling–. Tradición milenaria que remataría en Hegel completando la historia de la ontología desde la perspectiva de la modernidad. O sea que “la subjetividad absoluta, cabalmente inmanente, no es sino el absoluto mismo en cuanto es actualidad conceptualizante como el total para sí de lo originariamente desplegado (la *Diremtion* o *Explikation* originaria) desde un en sí indeterminado como puro ser” (Ibid, 106).

Además, Dussel señala que, tanto en la *Enciclopedia*, como en la *Ciencia de la lógica*, Hegel insiste en que el método no es una forma exterior, sino el movimiento del concepto mismo. “En este sentido la dialéctica es la vida misma del espíritu, es el ser de la subjetividad absoluta, como pensar que piensa su propio pensar en un movimiento divino y eterno” (Ibid, 117).

A diferencia del método dialéctico, que es el camino que la Totalidad realiza en ella misma, Dussel propone el método *ana-léctico*, es decir, un método que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad. Parte desde su palabra, desde la revelación del Otro y que confiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. La dia-léctica, en cuanto diálogo, tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento *ana-dia-lectico*).

Este pensar ana-léctico, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana –dice–, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. ... Es una filosofía de la superación de la miseria del hombre latinoamericano, pero, al mismo tiempo es ateísmo del dios burgués y posibilidad de pensar un Dios creador, fuente de la liberación misma (Dussel: 1973, 125).

Para explicar en qué consiste el pensar ana-lógico, Dussel llama la atención sobre la palabra *logos*, que significa co-lectar, reunir, expresar, definir. Pero esta palabra traduce al griego el término hebreo *dabar*: decir, hablar, dialogar, revelar, y al mismo tiempo, cosa, algo, ente. El *logos* es unívoco; la *dabar* es aná-loga. La dia-lectica ontológica es

posible porque el ser se predica analógicamente y el movimiento es posible como actualización de la potencia. Pero al fin el ser es uno y el movimiento ontológico fundamental es la eterna repetición de lo mismo. En cambio la *ana-logía del ser mismo* conduce a una doble problemática: El ser como *fysis*, como Totalidad, es un modo de decir el ser, idéntico y único. Mientras que el ser como libertad abismal del Otro, la Alteridad, es un modo de decir el ser verdaderamente analógico y dis-tinto, separado, que funda la analogía de la palabra.

“El *logos* como palabra expresora es fundamentalmente (con referencia al horizonte del mundo) unívoca: dice el único ser. La *dabar* ... como voz reveladora del Otro es originariamente aná-loga” (Ibid, 125). La palabra del Otro, que irrumpe desde un más allá es “comprensible inadecuadamente”, comprensión por semejanza, por la confianza en el Otro. Este es un acto creador, camina sobre el horizonte del Todo y avanza sobre la palabra del Otro en lo nuevo. Pone en movimiento la totalidad en el sentido de la liberación.

Otro es el planteo de Arturo Roig (Mendoza, 1922 – 2012), quien se ocupa del “tratamiento de Filosofía e Ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano” (Roig: 1973, 217-244). Sostiene que puede pensarse toda la historia de la filosofía como un esfuerzo por desenmascarar la ambigüedad del término “filosofía”. Ello implica tanto formas de saber crítico como de saber ideológico, lo cual remite a cierta manera de entender el concepto. De este modo aporta a una ampliación metodológica en contraposición a la moderna filosofía de la conciencia (o del concepto). Para Kant y Hegel, herederos del *cogito* cartesiano no cabía dudar de la transparencia de la conciencia; para ellos lo ideológico consistía en una realidad extraña al concepto. Fueron los grandes filósofos de la denuncia –Marx, Nietzsche, Freud– quienes provocaron la crisis definitiva de la filosofía del sujeto (o del concepto) y el abandono concomitante de la filosofía como “teoría de la Libertad” para dar paso a la “filosofía como liberación”.

El paso de la una a la otra, implica necesariamente un cambio metodológico dentro de la historiografía filosófica... que puede ser caracterizado en breves palabras como un intento de reestructuración de la historia de las ideas a partir de una *ampliación metodológica* que tenga en cuenta el *sistema de conexiones* dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento (Ibid, 218)

Para comprender la naturaleza de la filosofía es pertinente partir de la noción de *estructura histórica* y de la determinación de la función propia de la filosofía en ella. La cual consiste en la *reformulación* de la estructura, cuya *formulación* está dada por la estructura misma en cuanto facticidad. Ahora bien, la reformulación puede concluir en una *totalidad objetiva cerrada*, justificadora de la estructura social (v. gr. la filosofía del derecho de Hegel), o en una *totalidad objetiva abierta*, que no oculte lo histórico ni impida la presencia de lo nuevo y su poder transformador. Para Hegel la “libertad de pensamiento” no es extraña a la “libertad política”. Filosofía y política aparecen desde sus orígenes instaladas en un *sistema de conexiones*. La libertad de pensamiento surge cuando el absoluto ha sido pensado no ya como *representación* sino como *concepto*, con lo que comienza la filosofía. Cuando el individuo piensa como tal en lo universal, han aparecido a la vez el Estado y la libertad política. En ambos casos la libertad supone la negación de lo particular, lo sensible, lo existencial y su incorporación en una totalidad objetiva esencial (Hegel: 1969). Según explica Roig, esta trasposición e incorporación dialéctica de la existencia en la esencia, de la representación en el concepto, muestra que para Hegel la conexión entre filosofía y política es posible porque ambos términos son homogéneos en la medida que son reductibles a pensamiento. Dice Roig:

La preeminencia de la esencia respecto de la existencia, le permite pues a Hegel organizar el sistema de conexiones mediante una *reducción* y nos plantea a nosotros el problema de la naturaleza de esa *reducción* a partir de los presupuestos de nuestra filosofía del objeto y de nuestra valoración de la existencia (Roig: 1973, 220)

Si, a diferencia de Hegel, se reconoce la imposibilidad de cancelar la conciencia sensible y la historicidad, entonces la constitución de una filosofía latinoamericana, y la ampliación metodológica que ella exige, es entendida formalmente como una especie de antimodelo, contrapuesto al de la filosofía del sujeto. Para ello Roig lleva adelante una denuncia del concepto, mediante el estudio de sus funciones intrínsecas, las de *integración* y de *ruptura*.

No se trata de una “crítica del conocimiento” que desprenda al concepto de todos los acarrees sensibles propios de la representación, sino de una “autocrítica de la conciencia” que descubra los modos de “ocultar – manifestar” su enraizamiento en lo otro que la conciencia, es decir, en la compleja trama de la estructura socio-histórica. La filosofía será por tanto crítica en la medida que sea autocrítica. En otras palabras, en

este nivel de profundización, el problema de las funciones de ruptura e integración, en cuanto propias ambas del concepto, no es ya gnoseológico, sino moral, visible a partir del despertar de la conciencia de alteridad dentro de la estructura de la conciencia social (Ibid, 228).

Así, Roig concluye para el pensamiento latinoamericano la necesidad de rehacer toda su historia, despojándola de su academicismo pretendidamente apolítico, proponiendo nuevos métodos de lectura del discurso filosófico en su relación con otros discursos, especialmente con el discurso político. Ello implica sustraerse al hiato epistemológico que asegura la autonomía del discurso filosófico, pues éste forma parte de una estructura más amplia, dentro de la cual él es la respuesta filosófica. El trabajo de lectura consiste, entonces, en alcanzar la estructura completa del sistema de conexiones, denunciando aquella ruptura epistemológica en lo que tiene de falsa conciencia. Implica, también, superar el seudo-problema de si existe una filosofía latinoamericana.

Epílogo

Las diferencias en el modo de asumir estos temas por parte de los filósofos que participaron de los debates de la filosofía latinoamericana de la liberación pueden considerarse como un índice de la fecundidad de planteos posteriores. En efecto, si tomamos sólo los casos a los que nos hemos referido, bastaría con señalar que en las décadas posteriores, Julio De Zan profundizó sus estudios del proyecto filosófico de Hegel, especialmente de su filosofía práctica, rastreando su génesis en los escritos de juventud, y siguiendo la pista de dos cuestiones en torno a las cuales se articulan ética, política, derecho y economía: el trabajo y la propiedad privada. Sus análisis, plasmados en el volumen *La filosofía práctica de Hegel* (De Zan, 2003), constituyen un aporte fundamental para la comprensión de la formación del capitalismo, de la ciencia económica moderna y las teorías del derecho natural. Asume que su propia lectura de Hegel ha pasado por la mediación de la historia de las interpretaciones, ninguna de las cuales podrá alcanzar el significado histórico originario, pero aún así, siendo fiel a la actividad propia del espíritu en cuanto manifestación o devenir para otro, el estudio de la filosofía práctica hegeliana permite comprender nuestro propio mundo de la cultura, de la sociedad y las instituciones.

Dussel encara, por una parte la lectura de las obras de Marx y, por otra parte, debate con representantes de la ética del discurso, especialmente con Karl Otto Apel,

pero también con Richard Rorty, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, entre otros, desde un punto de vista analéctico, que busca superar la univocidad de la filosofía del concepto y la pretensión de fundamentación trascendental de la filosofía práctica, sin debilitar la potencialidad crítica de un pensar desde la alteridad. Todo ello le permite madurar su *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión* (1998), en que, partiendo del reconocimiento de las víctimas del sistema gestado desde la modernidad, propone un principio material –deben poder vivir–, un principio discursivo –deben poder argumentar–, y principio crítico, liberador por cuanto aspira a introducir las transformaciones necesarias para la realización de la justicia –debe poder realizarse la justicia–.

En otra línea de trabajo, Arturo Roig, encara la tarea de llevar adelante una ampliación metodológica, mediante la incorporación crítica de los resultados de los estudios del lenguaje, aplicado al estudio de la historia de las ideas latinoamericanas. Ello con el fin de reconstruir desde su historicidad –desde la cotidianidad– el relato de lo que somos, en tanto sujetos que nos afirmamos a nosotros mismos y consideramos valioso pensar sobre nosotros mismos. Dicha ampliación metodológica permitió encarar el estudio filosófico del siglo XIX latinoamericano a través de sus grandes pensadores, por medio del análisis de la estructura categorial de sus discursos y del modo en que, en cada caso, se articula la dicotomía “civilización – barbarie”, tanto en el momento descriptivo de la realidad socio-histórica, como en el momento proyectivo en que se juega la función utópica. Asimismo permitió echar las bases de una filosofía práctica latinoamericana al plantear la tensión entre “ética del poder” y “moralidad de la protesta”. No dejó de lado la crítica del propio quehacer filosófico, es decir la necesaria reflexión autocrítica que coloca al filosofar y al sujeto filosofante, acechado por la desesperanza, en la aventura de abrir nuevas posibilidades al pensar, pero también a la justicia y la dignidad.

BIBLIOGRAFÍA

ARPINI, Adriana, (2012) “Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación”, en *Solar. Revista de Filosofía Iberoamericana*, N° 6, año 6, Lima, Perú, pp. 125-150.

CERUTTI GULDBERG, Horacio, (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México: Fondo de Cultura Económica (2° edición: 1992, 3° edición: 2006).

DE ZAN, Julio, (1973) “La dialéctica en el centro y en la periferia”, en AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, pp. 105-117.

DE ZAN, Julio, (2003) *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la concepción hegeliana de la Filosofía Práctica*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.

DUSSEL, Enrique, (1972) *La dialéctica Hegeliana. Supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, Mendoza: Editorial Ser y Tiempo.

DUSSEL, Enrique, (1973) "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, pp. 118-137.

DUSSEL, Enrique, (1974) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca: Sígueme.

DUSSEL, Enrique, (1998), *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*, Madrid: Trotta.

HEGEL, G. W. F., (1944) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires: Ediciones Libertad, Buenos Aires.

HEGEL, G. W. F., (1969) *Introducción a la Filosofía de la Historia*, Traducción y prólogo de Eloy Terrón, Buenos Aires: Aguilar.

HEGEL, G. W. F., (1991) *Fenomenología del espíritu*, Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

HEGEL, G. W. F., (2004) *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Traducción de Juan Luis Verma, Buenos Aires: Sudamericana.

HEGEL, G. W. F., (2011) *Ciencia de la lógica*, Edición de Félix Duque. Volumen I: *La lógica objetiva*, 1. *El ser (1812)*, 2. *La doctrina de la esencia (1813)*, Madrid: ABADA Editores – UAM Ediciones.

ROIG, Arturo Andrés, (1970) "Necesidad de un filosofar americano. El concepto de "filosofía americana" en Juan Bautista Alberdi", en: *Cuyo*, Anuario de Historia del Pensamiento Argentino, Instituto de Filosofía, N° 6, pp. 117-128.

ROIG, Arturo Andrés, (1973) "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideología", en VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Bonum, pp. 217 – 244.

ROIG, Arturo Andrés, (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: Fondo de Cultura Económica, (Edición corregida y aumentada: Buenos Aires: Una ventana, 2009).

ROIG, Arturo Andrés, (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, (Edición corregida y aumentada, Buenos Aires: El andariego, 2008).

ROIG, Arturo Andrés, (2002) *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza: EDIUNC.

