

Recuperar la perspectiva ideológica en la historia de las ideas latinoamericanas

Alex Ibarra Peña¹

(alexibarra2013@gmail.com)

Recibido: 05/03/2019

Aceptado: 20/06/2019

DOI: 10.5281/zenodo.3355740

Resumen:

En este texto pretendemos problematizar la insistencia instalada en cuestiones epistemológicas en los estudios acerca de la historia de las ideas. Nos dejamos llevar por nuestra valoración de las cuestiones ideológicas concernientes tanto a la producción como a la comunicación del saber. En este intento solidarizamos con todos aquellos colegas que asumiendo las prácticas determinadas por la academia expresan su agobio, no es poco frecuente el lamento que constituye nuestro valle de lágrimas, gimiendo y llorando. Si aparece en estas líneas un tono polémico es que ha estado leyendo bien. Hemos ido abordando esta reflexión desde esa posición tan fructífera para el desarrollo del pensamiento crítico y del ejercicio filosófico que se ha ido desvaneciendo en este imperio del pensamiento débil o de la terapia apocalíptica frente al bullado y ya extenso final de la historia.

Palabras clave: Pensamiento latinoamericano – Ideología – Epistemología – Antifilosofía.

¹ Doctor en Estudios Americanos, Universidad de Santiago de Chile. Docente Universidad Católica Silva Henríquez.

1. Contra el canon

Con el aumento de las investigaciones en el campo de la historia de las ideas latinoamericanas se hace necesario ir haciendo algunos énfasis que han operado en la instalación de lo que podríamos llamar su canon. La idea de canon es una idea bastante conflictiva a partir de intensas discusiones al interior de los estudios literarios, pero si le damos un uso laxo podría prestarnos cierta utilidad para la historia de las ideas en cuanto nos permite relevar los nombres de algunos autores que se han destacado al interior de este ámbito del saber. Es innegable que se puede reconocer una serie de autores, tales como: Rodó, Vasconcelos, Henríquez Ureña, Mistral, Haya de la Torre, Mariátegui, Zea, Salazar Bondy, Dussel, etc. También se pueden mencionar libros, tales como, *El Ariel*, *Los condenados de la tierra*, *7 ensayos de la realidad peruana*, *La ciudad letrada*, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, etc. Además hay movimientos y escuelas: El Ateneo, la CEPAL, la Teología de la liberación, etc. Cada año se realiza más de algún congreso o conferencia en el cual se exponen resultados de investigación; se inauguran cátedras; se publican números de revistas y libros, que se refieren a estos autores, libros o movimientos. Estos elementos son suficientes para considerar un canon que constituye una tradición de pensamiento compuesta por distintas concepciones sobre ésta. Sin duda, se puede decir que la tradición crítica latinoamericana ha establecido una suerte de canon reconocible.

Una consecuencia que se podría considerar ventajosa es que las universidades han tenido que integrar estos relatos o contenidos que son abordados desde distintas disciplinas académicas, con lo que lamentablemente se cae en prácticas con exceso de cientificidad. Los criterios estandarizados de la investigación académica se encuentran limitados por las demandas de las metodologías científicas que intervienen y determinan los modos en que se *debe* producir y comunicar el saber. Es desde este grave problema que muchas de las investigaciones importantes -y no tan importantes también- terminen reduciéndose a discusiones en torno a la cuestión epistemológica, dejando de lado aspectos más importantes tales como la cuestión ética o la ideología.

En este texto pretendemos problematizar la insistencia instalada en cuestiones epistemológicas en los estudios acerca de la historia de las ideas. Nos dejamos llevar

por nuestra valoración de las cuestiones ideológicas concernientes tanto a la producción como a la comunicación del saber. En este intento solidarizamos con todos aquellos colegas que asumiendo las prácticas determinadas por la academia expresan su agobio, no es poco frecuente el lamento que constituye nuestro valle de lágrimas, gimiendo y llorando. Si aparece en estas líneas un tono polémico es que ha estado leyendo bien. Hemos ido abordando esta reflexión desde esa posición tan fructífera para el desarrollo del pensamiento crítico y del ejercicio filosófico que se ha ido desvaneciendo en este imperio del pensamiento débil o de la terapia apocalíptica frente al bullado y ya extenso final de la historia.

No sólo nos hemos permitido algunas licencias de provocación, también nos hemos permitido el abandono de una escritura más erudita a favor de una escritura más cercana al ensayo. No queremos reclamar contra el paper desde un paper o informe de investigación científica, ese reclamo *inocente* ya se viene haciendo de forma reiterada. Tenemos interés en desarticular la clausura al verbo propia de las investigaciones financiadas por los Fondos Nacionales de apoyo a la investigación científica. Más que un texto bien elaborado académicamente presentamos una denuncia e invitación superadora de los límites que empobrecen el ejercicio del pensamiento al cual nos han convocado distintas líneas de trabajo propias de la historia de las ideas latinoamericanas. En este objetivo se apoya nuestro punto de vista en torno a la necesidad de volver a colocar en el centro de las discusiones la cuestión ideológica por sobre la cuestión epistemológica. Otras textualidades se familiarizan a la nuestra en cuanto a que desplazan lo epistemológico, aunque colocan como centro la cuestión ética. Consideramos que lo importante es el desplazamiento del interés epistemológico que nos permita revalorar una filosofía de la praxis.

2. El caso de la filosofía de la liberación argentina: cepalismo, nacionalismo y teología

Si es que consideramos la mayoría de los estudios que se utilizan en las investigaciones sobre la filosofía de la liberación en países como Chile, Perú, Argentina y México, podemos ver que se presentan como comentarios a determinados autores, postulados y algunos hitos históricos, entre los más usados como referencia está el

grupo de filosofía de la liberación argentino. Este grupo permitió un cierto reconocimiento internacional de la filosofía latinoamericana -que por cierto no nacía con ellos- pero que sin duda alcanzaba mayor difusión a lo ancho del mundo dado el comprometido activismo intelectual de autores como Dussel y Roig que entraban en diálogo directo con Zea, destacado articulador de redes latinoamericanistas. La importancia del mexicano en el desarrollo de la historia de las ideas latinoamericanas es innegable y dada esta relación la circulación de la producción teórica de los filósofos de la liberación argentina ingresa al canon latinoamericano.

Este hecho tiende a generar una cierta creencia errada, en torno a que la instalación de la producción filosófica latinoamericana se la debemos a ellos. Cualquier latinoamericanista más o menos informado debe reconocer que esto no es tan así, y puede reconocer de entrada la existencia previa a estos autores de personas y textualidades que podemos considerar como filosóficas. Limitarnos a la afirmación de que exclusivamente por estos filósofos mencionados podemos valorizar la escritura filosófica latinoamericanista sería un error.

Algunos de los colegas que han caído en el error de asumir que la filosofía latinoamericana puede ser asumida sólo estudiando a este grupo argentino, podrían replicarnos que a lo que se han referido, cuando han explicitado esta errada creencia, es que se estaban refiriendo sólo a esto de la “filosofía de la liberación latinoamericana” y sentenciar que el grupo argentino es el primer grupo unificado que se propone una producción de pensamiento situado asumiendo un activismo intelectual comprometido. Es decir, entendiendo este movimiento como una red organizada que comparte un interés por la liberación latinoamericana. Sabemos que esto sigue siendo impreciso debido a que varias redes de intelectuales con profunda vocación filosófica han existido en momentos históricos anteriores. Para precisar, consideramos que lo que se tendría que decir es que la filosofía de la liberación argentina es el primer grupo de “profesionales” de la filosofía que se proponen tal cometido. Pero, habría que aceptar que no son los únicos ni los primeros filósofos latinoamericanos “profesionales” que asumieron una filosofía liberadora.

Es conocida la heterogeneidad al interior de este grupo, de ahí que tenga límites tan fundamentales como el no consenso en torno a qué liberación es a la que están

promoviendo. En torno a este problema consideramos como un elemento relevante el testimonio de Cerutti en el cual nos dejaba ver que no había un criterio homogéneo entre los autores del movimiento del cual fue parte. El esfuerzo de este movimiento filosófico y de sus intérpretes para mantener una cierta homogeneidad que permita clasificarlos juntos -a pesar de la evidente heterogeneidad- ha estado en la reiteración de que en ellos hay una denuncia crítica radical a la situación de “dependencia” de nuestro continente y que la filosofía de la liberación buscaría alternativas de liberación frente a esta situación que es considerada injusta.

Para seguir problematizando esta cuestión que se suele dejar de lado, cuando los estudiosos apurados por el entusiasmo que produce el reconocer una filosofía producida por nosotros los latinoamericanos, queremos plantear la cuestión de si para una filosofía de la liberación tiene que ser exclusiva una categoría como la de “dependencia”, no hemos encontrado fundamentos para sostener tal idea. Varias de las investigaciones publicadas recientemente en torno a la filosofía latinoamericana y que aluden a la filosofía de la liberación, asumen esta cuestión sin mayores objeciones o críticas, tal apuro tiene que ver con el valor de autoridad que le otorgan a los llamados estudios poscoloniales que siguen aumentando su influjo sin que se les lea con cuidado. Se puede considerar a los poscoloniales como los responsables de enmarcar esta discusión de manera alejada a la cuestión política y, por lo tanto ideológica, amparándose en lo que podemos identificar como el recurso al ámbito epistemológico. El problema de esto ha estado en que con esta perspectiva instalan la preocupación epistemológica alejada de los intereses ideológicos que son propios de las comunidades y de los individuos. Queremos recuperar la centralidad que tienen las ideologías en la determinación no sólo de las creencias sino que también en los marcos de acción en los que nacen y se desarrollan los pensamientos, sean estos situados o universalistas.

Tendríamos que sumar como apoyo una observación que advierte que las nuevas investigaciones presentadas en distintos coloquios sobre filosofía latinoamericana, a los que hemos ido asistiendo durante los últimos años, vienen asumiendo un hablar de filosofías de la liberación en plural, para esto generalmente se recurre a la polémica instalada por Cerutti y se tiende a distinguir entre “filosofía de la liberación” y “filosofía para la liberación”, con lo cual no se presentan muchos argumentos y se acepta, con cierta liviandad, la pluralidad que marca esa distinción. En tiempos en que el pluralismo

es aceptado como una doctrina sana, conviene adoptar las formas plurales en el lenguaje, debe ser la apuesta que surge después de los cálculos acerca de lo políticamente correcto que suele ser tan atendido por algunas comunidades de investigadores. Dicha distinción es insuficiente, no sólo porque no ha sido tan explicada ni estudiada, sino que también porque no se ha asumido de manera rigurosa y creativa la oportunidad de *pensar* la filosofía de la liberación latinoamericana.

Las ideas y categorías políticas tienen menos grados de certezas que las ideas y categorías epistemológicas. Las ideas y categorías tienen que ver con eso que el historiador argentino Ernesto Laclau consideraba bajo el rótulo de “combates y debates”, es decir entendemos estas discursividades abiertas y móviles en vez de cerradas y definidas. La cuestión ideológica se acerca antes a las retóricas y después a las cogniciones que son posteriores. Las cuestiones epistemológicas, que han sido parte, de nuestros procesos formativos anteriores no estarán totalmente ausentes, se podrá ver que aparecen discutidas, pero siempre en función de la retórica que requiere la discusión ideológica. La argumentación retórica que planteamos siempre estará apoyada en textualidades y en interpretaciones, por lo tanto no las entendemos como relativas. En otras palabras, la textualidad retórica es constitutiva de identidades ideológicas, de ahí que sean -a nuestro modo de ver- previas a cualquier pretensión epistemológica. Una epistemología no consciente de su situación ideológica corre siempre el riesgo de no quedar bien fundada.

Si es que se trata de asuntos liberacionistas resulta más apropiado recurrir a las discursividades que están más cercanas al marxismo que aquellas que están más cercanas a la teología, en este sentido el diálogo interdisciplinario de la filosofía de la liberación tampoco puede determinarse desde la inocencia, se requiere ir revisando varias de las categorías que han determinado la práctica del ejercicio filosófico latinoamericano. La cuestión marxista siempre será referida a partir de la importancia que adquiere para el “marxismo latinoamericano”, de ahí que no toda teoría marxista es mirada con simpatía esa es la razón por la valoración del marxismo humanista crítico al althusserianismo y herético del marxismo clásico. Dicha elección también la tratamos de hacer siempre sustentada en las interpretaciones aportadas por filósofos latinoamericanos, tenemos siempre la intención de no apartarnos nunca de la discusión filosófica latinoamericana, pero en este caso tampoco a la historia política marxista en el

continente pos Revolución Cubana. La relevancia del “marxismo latinoamericano” está siempre vinculada a la significación histórica que tiene la mencionada revolución.

Aquí encontramos un argumento suficiente para sostener que las filosofías de la liberación tendrían que ver más con la Revolución Cubana que con el mayo francés, marcando en el reconocimiento de estos hechos una separación con varios de los comentaristas de la filosofía de la liberación latinoamericana. El análisis propuesto enfatiza que entre algunos filósofos de la liberación argentina imperó una corriente antimarxista desde una ideología nacionalista peronista y católica, la cual resulta ser una posición totalmente ideológica amparada en maniobras políticas populistas que frenaron procesos de liberación más radical.

Podemos sostener que más importante que la influencia del cepalismo, en cuanto eje articulador para las filosofías de la liberación, viene a ser la recepción que se hizo de la obra *Los condenados de la tierra* en donde la reflexión central circula en torno a la violencia impuesta por el colonialismo que sigue operando hasta nuestros días en las negaciones de los reclamos de distintas comunidades frente al daño de sobre explotación de la naturaleza, que además ampara un régimen político a favor de la distribución injusta de los bienes económicos.

El problema de la herencia colonial de la violencia la vinculamos a la imposibilidad de una praxis liberadora radical desde planteamientos filosóficos que se acercan al diálogo con la teología, dado el hecho de que la institución eclesial defendió y defiende a la propiedad privada, cuestión totalmente distinta a la organización económica de la propiedad colectiva que poseía el indígena. De ahí que sea necesario un examen más detallado para determinar entre filosofías de la liberación revolucionarias y las pseudo revolucionarias. El conflicto no sólo se limita a este tema, también es problemático el rechazo de esta institución eclesial hacia planteamientos liberadores en torno a la convivencia y derecho de género, ya sea de lo femenino o de lo homosexual como hemos dicho antes.

3. Cultura de la servidumbre: colonialismo y universalismo filosófico

Hemos hecho un esfuerzo tremendo en recuperar textualidades de filósofos chilenos que han tenido presente la temática de América Latina y que no han sido abordados con detención por otros investigadores chilenos que se han ocupado de comentar o interpretar parte de la filosofía latinoamericana. Esto viene a constituir un grave problema, ya que fomenta la errada idea de que Chile se piensa a espaldas del resto de América. Bajo este mismo criterio de relevar a pensadores que otras investigaciones no refieren, también hemos aportado distintos comentarios, referencias y citas a distintos filósofos y filósofas latinoamericanas que hemos ido incorporando a nuestros estudios.

En la mayoría, por no decir todos, los libros que abordan el pensamiento y la filosofía latinoamericana, la obra de Rivano no aparece referida. Este asunto es dado, en parte por el desconocimiento de sus textos y por la falta de estudios sobre su obra. Lo cual fue provocado por su actitud crítica y polémica al interior de la academia chilena y latinoamericana. Sobre esta actitud podemos citar textos como el siguiente:

“Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan ellos lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes, y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan.”
(Rivano, 1965. 155-156)

También fueron duras las críticas que realizó en relación a la condición de servidumbre en la que se encontraba la “inteligencia” en nuestro subcontinente. En un capítulo titulado “Los teóricos de América” en el libro *El punto de vista de la miseria* señala con precisión: “[s]erá, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica” (Rivano, 1965. 81).

Rivano no está de acuerdo con esa idea de la “herencia” que determina la función histórica del filósofo latinoamericano. No hay por lo tanto una concepción de un mero repetir el modo de filosofar impuesto por los procesos de colonización establecidos en las prácticas académicas aceptadas en los centros de producción de conocimiento, de ahí que se enfatice una valorización por la originalidad que reemplaza la importación de ideas, en cuanto ésta última trae consigo la subordinación cultural por medio de la implantación de ideas carentes de contextos propios, dice Rivano:

“Para mostrar lo afirmado, basta describir cómo hacen su viaje desde Europa a Latinoamérica las ideas, las doctrinas, los sistemas filosóficos en su forma de cultura occidental contemporánea y cómo hay aquí agentes de las distintas mercancías y cómo entontecen a nuestras generaciones con su fraseología subdesarrollada y vendida. (...) Será, no obstante, justo reconocer que entre los filósofos latinoamericanos hay una importante proporción que no toma conciencia cabal de su penosa función histórica; incluso, los hay que asisten a misa los domingos y fiestas de guardar, de manera que en tales casos las cosas se producen sobre un trasfondo enajenante de máxima opacidad.” (Rivano, 1965. 81)

Sobre estas cuestiones que destaca va diciendo de manera sintética -pero clara- las siguientes afirmaciones. Por ejemplo, sobre la *importación de ideas* señala: “Latinoamérica en estas materias no ha hecho otra cosa que importar; y en esto, el trabajo de sus teóricos se reduce a batir la nata especulativa por encima de las nubes”; sobre la *escases de originalidad* advierte: “[e]n ningún caso podría hablarse de conciencia crítica y mucho menos de enfoque materialista y autóctono”; y en torno a la *subordinación a Europa* dice: “[i]nteressados en parecernos a Europa, olvidamos toda relación con lo propio; en particular, olvidamos la miseria, la enfermedad y la muerte de millones de semejantes cuyo cuidado debiera llenar y rebasar nuestros actos y nuestros sentimientos” (Rivano, 1965. 82).

Esta concepción filosófica que llamamos “universalista” y que es puesta en cuestión por los filósofos latinoamericanos que representan una tradición de pensamiento y un intento filosófico más liberador, resulta ser un obstáculo, ya que es la causa de la mantención de un discurso neocolonial al servicio de la servidumbre, así lo entiende la filósofa ecuatoriana Ximena Nuñez:

“La América Latina es influida por las ideas europeas, pero como no serlo, acaso no fuimos conquistados, dominados, colonizados por los europeos, nos impusieron a sangre y fuego sus instituciones, un modo de producción, sus dioses, su filosofía, interrumpieron nuestro desarrollo, destruyeron las manifestaciones culturales de los pueblos pre-colombinos y casi extinguieron su vida, como no había de influir sus ideas filosóficas, si nos

convertimos en parte de sus historias, y entraron a nuestra historia y mestizos, indios, negros y mulatos empezamos a recoger los pedazos de nuestras tradiciones para tratar de encontrarnos luchando por justificar nuestra existencia como seres humanos con derecho a un futuro.” (Nuñez, 1997. 52)

Es un obstáculo el desarrollo de una filosofía que es mera repetición, ese discurso que Rivano tilda de fraseología, debido a que es un discurso que carece del fermento crítico propio de la filosofía -digamos con precaución- auténtica, en el sentido de que con el ejercicio del filosofar se comprende y se proyecta la historia, así como lo ha entendido el filósofo nicaragüense Alejandro Serrano cuando expresa: “[h]ay que tener cuidado de los reflejos de la historia, ésta parece siempre vengarse de los sepultureros y tener la capacidad de transformar periódicamente su certificado de defunción en certificado de nacimiento” (Serrano, 1991. 23). Hay que hacer una operación de desmontaje de aquella concepción filosófica ajena y que además impide una función más liberadora del ejercicio filosófico. El modo en que Rivano visualiza el asunto es bastante esclarecedor en el comentario con el que cierra estas referencias a los “teóricos” de América:

“Así será todo ello; pero nada importa –como reza la frase- desde el punto de vista objetivo e histórico; porque desde tal punto de vista, los sujetos de la especie examinada son ladrillos de la represa que contiene el movimiento espontáneo y verdadero de nuestros pueblos; y no está mal la metáfora, porque sin que importen sus íntimos arrechuchos y místicas angustias, son y deben ser para nosotros como ladrillos, sin interioridad y meramente instrumentos o materiales en manos de gente astuta que sabe lo que hace.” (Rivano, 1965. 111)

No todo aquel que haya estudiado filosofía o que ocupe una cátedra con ese nombre produce, ni tampoco todo aquel formado en filosofía y que acumula producción, filosofa. Si enfrentamos con mayor suspicacia la cuestión de la existencia de una actividad filosófica importante y no despreciable, pero a la vez invisibilizada o ignorada², tendríamos que apuntar hacia nuestras instituciones académicas y sus departamentos de filosofía, siendo evidente que en ellos han sido eficientes las estrategias vigentes que permiten una tranquila existencia a nociones generales como aquella de la “universalidad” de la filosofía utilizadas para seguir negando la producción de los autores locales. Son estas instituciones que al crear sus programas eligen colocar

² El filósofo chileno Alejandro Serani Merlo en un artículo breve titulado “¿Pobreza o riqueza filosófica?” concluye: “*En Chile se ha filosofado y se filosofa, pero de ello no somos todavía suficientemente conscientes. Sufrimos por nuestra pobreza filosófica que, como hemos visto, no es ni total, ni muchas veces siquiera objetiva, sino también producto de nuestro propio desconocimiento e ignorancia*”. Cf: El libro editado por Fernando Viveros y el Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico en Chile titulado *Filósofos chilenos y el Bicentenario*. Santiago de Chile: Chancacazo, 2012. 158.

autores de otras tradiciones geopolíticas del saber y de excluir a los autores de nuestra tradición filosófica. Ya hemos escuchado suficientemente la majadera frase que ha funcionado como argumento de autoridad de que no hay otra forma de hacer filosofía distinta a la del canon, es decir fuertemente eurocéntrica y, en algunos casos, teñida de cierta interpretación cristiana. Una filosofía liberadora debe estar fuertemente comprometida con una visión crítica a la “universalidad” filosófica que sirve como defensora de la estructura dominadora, Rivano era conciente de esta cuestión:

“El verdadero problema consiste en descubrir la razón agente de la miseria; y en mostrar que mientras vuelen por el cielo platónico las ‘palomas espirituales’, mientras haya los motivos radiantes y también embusteros del ‘espíritu puro’ y los ‘altos valores absolutos’, mientras estén aguardando más allá de la muerte los premios y los castigos, mientras suenen rígidos y también hueros el ‘derecho’ y la ‘moral’, nada podremos emprender sin ofensas a la ‘justicia’, es decir, a la palabra última que lanzan con mentirosa exaltación los abogados del status quo.” (Rivano, 1965. 134)

4. Algo sobre Fanon

Rivano desarrolla una intensa y comprometida crítica al colonialismo desde su interés ideológico-político por el ejercicio de la filosofía. Hay marcas explícitas en su escritura que atestiguan la lectura de *Los condenados de la tierra*. La crítica al colonialismo está clara en la obra de Fanon y ésta había sido leída por filósofos latinoamericanos y autores argentinos desde los sesenta y no recién en los setenta como señalan erróneamente Karlos Navarro y Birgit Gerstemberg: “[e]ste pensador martinicano argelino, tuvo mucha influencia en Argentina en los inicios de la década de los 70, porque simboliza al intelectual comprometido con el proceso de liberación de los pueblos del Tercer Mundo. Sobre todo con su obra *Los condenados de la tierra*, Fanon describe y analiza situaciones coloniales (...)” (Navarro y Gerstemberg, 1998. 153). Eduardo Devés coincide con nuestro juicio cuando señala que el colonialismo, si bien no había sido importante en la década del 50 en América Latina, tendría mayor importancia desde los sesenta: “[e]l tema del colonialismo no fue, a comienzos de la segunda mitad del siglo muy importante para el pensamiento latinoamericano. No fue muy importante pero tuvo su presencia en el ensayo y también en las ciencias sociales. Sin duda constituyó una preocupación más importante en el ámbito del Caribe que en el resto del continente. Ganó más presencia en los 60 y 70” (Devés, 2008. 96-97).

Si bien la referencia a Devés es una generalización sobre la preocupación por el tema del colonialismo y no hace alusión a la Argentina como si lo hace la afirmación de Navarro y Gerstemberg en la cual se puede apreciar que sólo pretenden destacar la presencia de la obra de Fanon en los setenta, creo que habría que señalar que la recepción de Fanon ya se venía dando de algún modo desde los sesenta como lo ha constatado el historiador argentino Alejandro De Oto en su artículo “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas” (2013). En este texto De Oto considera algunas revistas de circulación de los sesenta tales como la *Revista liberación* y la conocida revista de izquierda *Pasado y presente*, destacando los nombres de José Sazbón y Francisco Delich como los intelectuales que hablan de colonialismo a partir de Fanon, aunque con ausencia de lecturas más profundas y sistemáticas sobre el autor caribeño, ya que lo que refieren estos autores de la izquierda argentina es el famoso prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra*. En la obra de Juan Rivano aparece una dura crítica al colonialismo desde su libro *El punto de vista de la miseria*, pero es en *Cultura de la servidumbre* publicado el año 69, y escrito el 66 donde aparece citado Fanon, se alude ahí algunos fragmentos de la obra *Los condenados de la tierra*³.

Fanon también ya en los sesenta había sido leído por Augusto Salazar Bondy en el Perú, creemos que la principal fuente testimonial de esta recepción la encontramos en la obra de teatro que tituló *De Bartolomé o la dominación* (1976). La tematización del colonialismo tardía en la obra de Leopoldo Zea, que sería desde la década de los setenta (aunque *Los condenados de la tierra* cuenta de una edición en español realizada por la escritora de origen cubano Julieta Campos en la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica desde el año 1963 a dos años de la publicación del texto original en París), que siendo un referente tan importante en la historia de las ideas latinoamericanas es lo que puede justificar imprecisiones como las de Navarro y Gerstemberg. Afirmaba Zea en la década del 70 sobre Fanon: “[e]l martiniqueño Frantz Fanon, latinoamericano por su origen, expresará en forma destacada esta toma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación. Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo coloniaje” (Zea, 1977. 146). Insistimos en la afirmación de que en estos autores solo habría

³ Edison Otero en una conversación que sostuvimos en un ciclo dedicado a la obra de Jorge Millas nos contaba sobre la recepción de Fanon que había hecho Rivano, las cuales habían influido en el texto que después escribió junto a Jorge Millas titulado *La violencia y sus máscaras*. Santiago de Chile: Aconcagua, 1978.

imprecisión, ya que sin duda en la Argentina de la década de los setenta es donde se da la mayor recepción de la obra de Fanon en el pensamiento latinoamericano, esto también lo confirma Horacio Cerutti-Guldberg cuando escribe: “[u]no de los pensadores que más repercutieron en la Argentina durante los primeros años de la década de los 70 es el martiniqués-“argelino” Frantz Fanon” (Cerutti, 2006. 253). De esta problematización se puede sacar la conclusión de que para la referencia al tema del colonialismo en el pensamiento latinoamericano es fundamental la recepción que se hizo de *Los condenados de la tierra*, el hito histórico de la Revolución Cubana permitía la apertura a un texto como éste que incluye perspectivas marxistas alternativas y nuevas conceptualizaciones provenientes de teorías psicoanalíticas u otras. Latinoamérica se encontraba en un momento alto de fertilización del pensamiento, así lo expresa la filósofa cubana Xiomara García:

“De este modo se instala, en el plano académico, predominantemente, el marxismo, durante los años ’60, no comprendida dicha instalación como la única realizada, ya que también encontraron domicilio otras corrientes de pensamiento contemporáneo como la analítica, el existencialismo... En esta amalgama de corrientes de pensamiento se perfila el predominio del marxismo desde los ’60, unido a otras manifestaciones de pensamiento que le imprimieron complejidad al fenómeno, y, a la vez, matices característicos para la conformación de la originalidad y autenticidad del marxismo latinoamericano.” (García, 1999. 180)

La situación de “condenados” tercermundistas motiva a una parte de la intelectualidad latinoamericana a pensar el problema del colonialismo: “[y] en el contexto de los damnés, lo que invita a pensar es, precisamente, la herida colonial” (Mignolo, 2007. 131). La influencia de *Los condenados de la tierra* la encontramos en Rivano, Salazar Bondy y la vertiente más progresista de la filosofía de la liberación argentina⁴. Es Fanon una de las voces que fundamenta las distintas categorías liberacionistas, debido a que esta influencia anticolonialista produce una respuesta activa de nuestros intelectuales.

Investigaciones que aborden este asunto de la influencia de Fanon en nuestros filósofos son escasas, sin embargo la presencia del pensador martiniqués sigue estando presente en las lecturas de los actuales grupos de estudio que abordan el tema de la

⁴ Queremos mencionar un breve artículo de Norman Ajari, en el cual señala que sólo sería válida una lectura de *Los condenados de la tierra* como continuidad a *Piel negra, máscaras blancas*. Nuestra opinión difiere, debido a que el segundo libro mencionado lo entendemos como un texto que restringe el asunto al contexto de la negritud, el cual nos parece más caribeño que latinoamericano. En este sentido podemos avalar una lectura independiente de *Los condenados de la tierra*, al ser un texto más aplicable al contexto latinoamericano. Cf: “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder”.

colonialidad. Una de las excepciones en este ámbito lo constituyen algunos trabajos de la filósofa cuyana Adriana Arpini, la cual ha revisado la influencia de Fanon en el pensamiento de Salazar Bondy, y a partir de estos estudios deja ver algunas distinciones sobre la colonialidad, dice: “[l]a dominación de una nación sobre otra, y la consiguiente pérdida de identidad, se superpone a la que se ejerce en el interior de la nación dominada entre una clase social y otra” (Arpini, ¿?. 6). Lo interesante de esta distinción está en que se sugiere que la dominación no sólo puede ser ejercida por la colonización proveniente por agentes externos a un territorio, en otras palabras se alude a una reproducción interna. En esta línea de reflexión se encuentran algunas reflexiones del filósofo boliviano Luis Tapia cuando se refiere a la colonización:

El colonialismo no sólo se apropia del excedente de los conquistados, sino que también provoca una recomposición del tiempo de trabajo y de los márgenes de reproducción simple de las sociedades colonizadas. El colonialismo es una política de reducción de sociedades por la vía del incremento del tiempo de trabajo necesario para producir el excedente en cuyo gasto no se participa y, en consecuencia, de reducción del tiempo y los recursos para su propio desarrollo. (Tapia, 2008. 39)

El teórico poscolonial Walter Mignolo coincide con esta interpretación de que el colonialismo es un asunto que no sólo viene dado desde fuera sino que también se instala en la política interna de las repúblicas ya emancipadas:

“(...) el lugar de “América Latina” en el nuevo orden mundial fue el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. Para decirlo de otro modo, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América (por ejemplo, la inferioridad de los indios y el carácter no humano de los esclavos africanos) se mantuvo e intensificó en las repúblicas independientes. Así, después de la independencia, la diferencia colonial se reprodujo en la diferencia colonial “interna”.” (Mignolo, 2007. 112)

Suele haber consenso en que la preocupación por el colonialismo se da con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XX, ésta es una razón fundamental para que la recepción de los autores caribeños fuera realizada en el resto de América Latina. El asunto sobre lo colonial ganaba espacios a nivel global -y no sólo en territorio latinoamericano- en ese período, así lo ha consignado Wallerstein: “[l]a segunda mitad del siglo XX fue un periodo de descolonización en masa del mundo entero. La inmediata causa y consecuencia de esta descolonización fue un giro importante en la dinámica del poder en el sistema interestatal resultante del alto grado de organización de los movimientos de liberación nacional” (Wallerstein, 2007. 27).

El problema del imperialismo y la consecuencia neocolonial visto desde una perspectiva crítica que propone una actitud política de resistencia era estimulado ya por la Revolución Cubana. Los sesenta tenían una clara conciencia liberadora arraigada en la situación tercermundista del continente, el historiador chileno Hernán Ramírez Necochea así describía el ánimo de la primera mitad de los sesenta:

“Gran parte de la ignorancia respecto del imperialismo o de las ideas equivocadas que existen en torno a él, son fruto de la intencionada acción desarrollada por los mismos círculos imperialistas; de este modo, se procura ocultar o mimetizar la presencia y significación actuales del imperialismo, presentándolo –en cambio- como una cosa del pasado, a la que el viento de la historia llevó. Sin embargo, los hechos, muchos más porfiados y contundentes que todas las palabras, indican que el imperialismo es fenómeno que no ha perdido en absoluto actualidad; ahí está, objetivamente, controlando nuestras principales fuentes de riqueza y explotando a nuestra nación; ahí están los cientos de millones de dólares –frutos del trabajo nacional- que son succionados de nuestra economía, con lo cual se obstaculiza gravemente el desarrollo de Chile; ahí están, finalmente, la constante presión política, la propaganda y las diversas formas de penetración, incluida la cultural, que ponen en práctica los elementos imperialistas y que favorecen sus agentes y servidores en Chile. Negar la existencia del imperialismo, es cerrar los ojos ante la realidad, es desconocer hechos fundamentales cuya gravitación todos los chilenos padecemos; imaginar que donde hubo imperialismo, ahora hay sinceros sentimientos amistosos, comprensión y leales propósitos de ayuda, es ingenuidad pueril o deliberada, cuando no confesa intención de favorecer al imperialismo.”
(Ramírez, 1964. 38-39)

Resulta interesante ver las convergencias que básicamente podrían resumirse en que Rivano realiza una crítica a la colonización del saber manifestando la denuncia de aquellos intelectuales y académicos chilenos y latinoamericanos, que concientes o no, están al servicio de las ideologías dominadoras provenientes de Occidente. Podríamos aplicar aquella desconocida frase borgeana a la intencionalidad crítica de Rivano en la década de los sesenta: “A los criollos les quiero hablar: a los hombres que en esta tierra se sienten vivir y morir, no a los que creen que el sol y la luna están en Europa” (Borges, 1993. 11)⁵

5. Marxismo latinoamericano y liberación

En América Latina el marxismo tiene una larga tradición de autores que rescataron ideas y planteos provenientes de esta teoría social, así lo han constatado

⁵ El texto en el que se encuentra esta frase de Borges, ha dicho María Kodama que su mismo autor negaba su existencia. El original fue escrito en el año 1926 bajo el título “El tamaño de mi esperanza”.

varios autores, entre ellos el cubano Fornet-Betancourt en sus estudios sobre el marxismo en América Latina⁶. La década del sesenta fue intensamente marxista para varios autores latinoamericanos que tenían a la vista el triunfo de la Revolución Cubana que aparecía como un acontecimiento lleno de significación histórica: “creemos prestar un favor a la propia revolución cubana y mostrar, en su verdadera significación, esta hermosa expresión histórica a los demás pueblos de América Latina” (Frondizi, 1961. 7). Dicha revolución marcó toda una sensibilidad para varios intelectuales y según algunos autores se instaló en el estudiantado, como lo ha hecho notar el filósofo argentino Hugo Biagini, cuando señala:

“Apenas casi triunfante la Revolución Cubana y antes que se instalaran las tesis marcusianas sobre el carácter potencialmente revolucionario del estudiantado, un cuasi desconocido profesor venezolano, Humberto Cuenca, se permitió sostener, desde la cárcel y en un libro clandestino prologado por Silvio Frondizi, que en su país la vanguardia revolucionaria se hallaba en manos del estudiantado –fenómeno que por lo demás tendía a extenderse por toda Latinoamérica-, mientras señalaba a la universidad como la institución más odiada por el militarismo y sobre la cual habían descargado las dictaduras sus golpes más agresivos hasta el punto de no poder constatar la existencia de una casa de estudios sin huellas sanguíneas del alumnado” (Biagini, 2012. 63)

Para referirse a la sensibilidad de esta década Eduardo Devés señala a la Revolución Cubana del año 59 y al Golpe de Estado en Chile del año 73 como los hitos de esta época, así lo escribe: “[e]s razonable abrir y cerrar el período con dos hechos “políticos”, puesto que es el período del “todo es política”” (Devés, 2008. 135). En estos hechos el marxismo está ejerciendo una función central, ambos hechos son a favor o en contra de éste. Devés coloca la palabra política entrecomillada, esto porque según su opinión estos hitos más bien serían de carácter bélico, lo cual resultaría una paradoja para la acción política legítima. Es decir, la revolución por las armas no sería un acontecimiento político, dice Devés: “[e]sos dos hechos no son políticos sino más bien negaciones de la política” (Devés, 2008. 135).

Vemos entonces que pueden existir posturas en contra del marxismo, en cuanto éste puede ser el conductor ideológico de una revolución como la cubana, que por ser

⁶ Así lo expresa Fornet-Betancourt: “Pues, en conexión con el impulso histórico de la revolución cubana se origina, en América Latina, un movimiento socio-revolucionario de ámbito continental que, con el correr de los años sesenta, también potencia formas culturales especiales de expresión, y de esta manera lleva a una renovación profunda de diversos dominios de la cultura y de la ciencia” (Traducción nuestra). (Fornet-Betancourt, 1995. 252).

violenta-bélica perdería su estatuto político. La crítica a la condición ideológica del marxismo tuvo varios intelectuales como oponentes en América Latina. Esta visión anticomunista era sostenida incluso por intelectuales que apoyaban el proceso revolucionario cubano, en el cual veían un movimiento político genuino de nuestro continente, por ejemplo eso se advierte en la siguiente afirmación que hace Silvio Frondizi: “[p]or su parte, los comunistas latinoamericanos no pueden apartarse de la revolución cubana. Y no pueden hacerlo por dos razones íntimamente unidas. La primera es la de que tienen en ella una fuente de prestigio y agitación; y la segunda razón, para impedir que otros movimientos revolucionarios la tomen como bandera para seguir adelante” (Frondizi, 1961. 161).

Uno de los argumentos más utilizados en el antimarxismo era aquel que identificaba y denunciaba a esta teoría o filosofía como ideología externa. El asunto que remarcaban era que una ideología eurocéntrica no tiene posibilidad de aplicación eficiente en nuestro continente. A partir de esto el llamado es a protegerse de las ideologías foráneas en cuanto éstas portan una intención dominadora. Este argumento tendría incluso adhesiones en autores marxistas latinoamericanos que denunciaban que el marxismo no reconocía la situación del campesinado y que sólo otorgaba reconocimiento al proletariado de las sociedades capitalistas desarrolladas. Suele colocarse en esta línea algunos de los planteos del filósofo peruano José Carlos Mariátegui que al hacer un uso no ortodoxo de los planteos marxista comienza a perfilarse como un autor latinoamericanista, ya que no cae en la tentación de copiar ilusamente una ideología, como suele suceder en los ambientes académicos que terminan repitiendo ideas de otros, en donde el otro suele ser el europeo⁷. Pero, dicha interpretación del filósofo peruano no pretendió nunca ser una cuestión teórica separada o distinta a la ideología marxista, sólo pretendía utilizar una aplicación marxista a temáticas a las cuales el propio marxismo no había llegado, tales como el campesinado y América Latina.

Revisiones posteriores a las de Mariátegui reivindican el uso del pensamiento ideológico marxista hacia los sectores campesinos y hacia la realidad latinoamericana, bajo el argumento de que cuando Mariátegui leyó a Marx no se conocía mucho de su

⁷ Esta vía de interpretación que ve a Mariátegui como un pensador herético al marxismo a partir de sus reflexiones latinoamericanistas la podemos encontrar en el libro de Osvaldo Fernández titulado *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.

obra y que las ideas de Marx no sólo tenían que ver con el proletariado industrial eurocéntrico, cuestión hacia la cual habría tendido el marxismo. El estudio del pensamiento de Marx y del marxismo hoy se ha ampliado muchísimo gracias al interés que se presta a la vigencia de esta teoría social, de ahí que lecturas actuales del marxismo quedan justificadas para rechazar algunas lecturas canónicas en el marxismo latinoamericano y desde las cuales se propician nuevas interpretaciones y debates. Pablo Guadarrama, experto en el tema del “marxismo latinoamericano”, ha dicho:

“La recepción de las ideas marxistas en América Latina contó desde un inicio con premisas muy distintas a las del mundo europeo y norteamericano, por el diferente grado de maduración de las relaciones capitalistas y, por consiguiente, del movimiento obrero. Sin embargo, no dejan de existir, a su vez, determinadas similitudes por el grado de influencia de corrientes filosóficas e ideológicas, que también tuvieron sus representantes en esta región.” (Guadarrama, 1999. 1)

Es interesante ver como el “marxismo latinoamericano” viene dotando de vigencia al marxismo, por ejemplo el filósofo de la liberación Enrique Dussel que hasta los setenta era parte de la intelectualidad antimarxista, desde su compromiso con la filosofía de la liberación y desde su ampliación en el conocimiento de los autores latinoamericanos ha sido capaz de reconocer la importancia del marxismo en nuestro continente:

“continuar el discurso teórico de Marx desde América Latina, no sólo aplicarlo (lo cual es un error porque estaba ‘abierto’ e ‘inacabado’, y descubrirle nuevas posibilidades desde la praxis de liberación nacional del pueblo, desde la lógica de las mayorías hechas sujeto de la historia de liberación) es tarea de una Filosofía de liberación” (Dussel, 1988. 361).

Esto aunque los marxistas eurocéntricos apenas se den por enterados de la producción latinoamericana al respecto, es el caso del destacado historiador marxista Eric Hobsbawm en su libro *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011* apenas menciona a Mariátegui sin entrar en su obra y al Che sólo lo considera un activista político como lo ha comentado el ya referido historiador argentino Gustavo Guevara.

Esta valoración común a varios intelectuales por el marxismo determinada por el triunfo de la Revolución Cubana tuvo adhesión en toda Latinoamérica, aunque, por otro lado, también se fue acentuando una crítica a las vertientes más eurocéntricas del

marxismo. Sobre la acentuación del marxismo en la década del sesenta el filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt ha señalado algunos hitos posteriores a la Revolución Cubana que testimonian el crecimiento a favor de la teoría marxista, por cierto que estas cuestiones no corresponden a una aceptación acrítica del marxismo ortodoxo. Este filósofo cubano consigna en estos hitos la traducción y publicación del texto de Sartre *Crítica de la razón dialéctica* en el cual se va a proponer un existencialismo marxista, con traducción publicada en Argentina en el año 1963; la publicación del texto *Dialéctica de la física* en México en el año 1964 de autoría del filósofo marxista Eli de Gortari; en Brasil el gobierno de izquierda de Joao Goulart derrocado por un golpe militar en 1964; el fracaso de la alianza para el progreso impulsada por John F. Kennedy que empezaría a decaer desde 1963; en Perú el 3 de octubre del año 68 asume el poder la “Junta revolucionaria” bajo la dirección del General Vasco Alvarado; en Cuba con ocasión del 150 aniversario de Karl Marx la Revista de la Universidad de la Habana publica unos cuadernos que incluye nuevas traducciones sobre la obra del filósofo; en 1968 se populariza la obra de Marcuse en medio de los movimientos estudiantiles; en los setenta en Chile se acentúa la opción política por la “Unidad Popular” encabezada por Salvador Allende; a comienzos de los setenta se generan movimientos como el de la teología de la liberación; el encuentro latino-americano de cristianos por el socialismo realizado en Santiago de Chile en 1972; finalmente el gobierno populista de Perón en el año 73 contexto en el cual se va a dar el surgimiento a la filosofía de la liberación argentina⁸. (Fornet-Betancourt, 1995. 258-263)

Una concepción filosófica liberadora entendida desde la aceptación de la teoría de la dependencia, como se puede desprender de lo que hemos venido exponiendo como sello característico en la versión más difundida de la filosofía de la liberación, resulta un eje articulador para la discusión que considera la perspectiva de la familiaridad que queremos integrar, pero ante esta aceptación que concedemos, se debe considerar la admisión de posibilidades de propuestas alternativas y diferentes desde otras representaciones, categorizaciones y conceptualizaciones. No es desencaminado pensar que contamos con una robusta filosofía de la liberación arraigada principalmente en el

⁸ Según Fornet-Betancourt al interior de la filosofía de la liberación habría que distinguir entre populistas y marxistas. Los populistas serían: Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Carlos Cullen y Enrique Dussel; y los marxistas Hugo Assmann, Horacio Cerutti y Manuel Ignacio Santos. Para esta clasificación el filósofo cubano sigue de cerca el texto de Cerutti *Filosofía de la liberación Latinoamericana* que da cuenta de esta pluralidad de posiciones en el grupo argentino

movimiento filosófico argentino que demanda a la teoría de la dependencia como soporte fundamental en su crítica al neocolonialismo. Pero, no por eso resulta estéril la revisión de las propuestas alternativas que creemos están presentes en la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano, que más bien eluden a la teoría de la dependencia.

El entramado temático que permite esta diversidad categorial fortalece la dinámica transformadora de la filosofía de la liberación, al hacer de ésta una teoría compleja en el sentido positivo que se puede extraer de las teorías de la complejidad que hoy vienen siendo reconocidas y valoradas. Sabido es que ni siquiera en el grupo argentino hay una sola propuesta de filosofía de liberación, y que además en ella encontramos un diálogo abierto con las ciencias sociales y con la teología de la liberación (Cerutti, 1983), lo cual permite la configuración de un mayor pluralismo teórico. Su riqueza teórica está en que desde su origen no persigue una visión homogeneizante, al igual que en las manifestaciones actuales que devienen las filosofías de la liberación más propias de nuestro siglo, tales como aquellas que incorporan las perspectivas del género⁹ o de lo indígena¹⁰ desde fuera del ámbito de producción académico, pero que logran interpelarlo, o si se quiere ser un poco más optimista, fisurarlo.

Tenemos toda una tradición de pensamiento que reconoce influencia marxista, que no asume tal cuestión desde una perspectiva dogmática. La cuestión sobre el marxismo en América Latina o la cuestión sobre el marxismo latinoamericano, es una de las discusiones vigentes, con renovadas interpretaciones en los últimos años. Dicha

⁹ Aportes interesantes para una filosofía liberadora de la mujer ha realizado la socióloga y activista chilena Julieta Kirkwood, en textos tales como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982), *El feminismo como negación del autoritarismo* (1983), *Feministas y políticas* (1984), *Tejiendo rebeldías: escritos feministas de Julieta Kirkwood* (1987), *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista* (1990). La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos ha dicho refiriéndose a Julieta Kirkwood: “No hay dudas de que representa una de las principales mentoras de la teoría feminista latinoamericana; y cuando se señalan los límites que ésta tiene en nuestros países –dada nuestra incapacidad (se alega) de conceptualizar de modo original–, las contribuciones de Julieta se interponen como una desmentida. Los problemas que enfrentó constituyen un escudriñamiento notable de las relaciones de clase y género en América Latina, relaciones atravesadas crucialmente por el imperativo de la acción política que se propone socavar la concentración de la riqueza y la exclusión de las mayorías”.

¹⁰ Alguien que ha avanzado en esta interpretación de lo indigenista es el filósofo argentino Gustavo Cruz en *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.

discusión no puede ser soslayada en el estudio de las filosofías de la liberación en nuestra América. En parte, asumimos en esta investigación la declaración del historiador argentino Horacio Tarcus cuando sostiene: “Y si apuesto a una transmisión, creyendo –como creo– que la historia puede aportar a la construcción crítica de una memoria de los oprimidos y ofrecer orientaciones y estímulos en las luchas por su emancipación” (Tarcus, 2013. 13).

Desde esta posición más comprometida la crítica a los filósofos latinoamericanos se radicalizará y seguirá sosteniendo que la función habitual del filósofo es un fraude. El filósofo que goza de cierta posición social resulta ser un acomodado que recibe los beneficios que permite a los privilegiados el desarrollo del capitalismo. Por eso es que el filósofo es una suerte de sacerdote que está al servicio del status quo, pero que además no reconoce con honestidad su lugar, y que por lo tanto se empeña en mostrar una imagen que no corresponde con lo que efectivamente es:

“Hay, claro está, centenares de filósofos latinoamericanos que hablan de la acción. Yo mismo he escuchado los discursos de una media docena. Dicen, por ejemplo, que hay que acordar las palabras con el comportamiento; pero no se ve que hagan lo que dicen. Dicen que no debemos mentir, y mienten; que no debemos ser vanidosos, y lo son; que debemos abrirnos al diálogo, y nadie los encuentra en parte ninguna; que la verdad es el valor más alto, y se ocupan del dinero; que debemos ser humildes y vociferan; que quieren ser maestros de la juventud, y la corrompen; que debemos ser estudiosos, y afectan un conocimiento que no tienen; que la valentía es una virtud, y arrancan; que debemos ser sencillos, y afectan una palabrería pedante; que debemos guiarnos del ejemplo de Sócrates, y lo asesinan.” (Rivano, 1965. 155-156)

Lo que podemos resaltar es que lo que se quiere denunciar es el ánimo servicial y la ceguera ideológica de la academia. No sólo hay una “cultura de la dependencia” sino que hay también una “cultura de la servidumbre”. Nuestra élite se ha dedicado a repetir las ideas coloniales de dominación convirtiéndose en agentes de la servidumbre. En el terreno de la filosofía dicha cuestión se haría bastante patente en el hecho de que los filósofos no se preocupan por las condiciones materiales, esto debido a que su situación ligada a la academia les hace estar en un lugar de privilegio o en palabras de Jorge Millas “la torre de marfil”. Por otra parte, la tribuna académica dota al filósofo de cierto poder de influencia en las generaciones que se van formando, su formación retórica termina siendo su principal instrumento para mantenerse en el lugar que beneficia a los privilegiados. Entendemos que los privilegiados son aquellos que por su

actividad económica, social y cultural, están en una situación distinta a la de “los condenados de la tierra”, es a esta clase privilegiada y servilista a la que Rivano va a criticar duramente. En el libro *Cultura de la servidumbre* hará una crítica todavía más decidida a la que venía haciendo en los textos anteriores, es decir, este texto es la manifestación de la radicalización antiacadémica y anticolonialista, como muestra traemos a la lectura un texto de las primeras páginas del libro ahora mencionado:

Ciertamente, hubo un buen número de hombres que nunca se dejaron embaucar y que más bien embaucaron por su cuenta y a su destajo, eran –debemos reconocerlo- de constitución fuerte y viva naturaleza; se codeaban con los mitos y su carcajada cínica llena de historia. Tampoco puede descontarse –sería muy imprudente hacerlo- que los hay todavía, que todavía suena en los salones del mundo culto su fraseología incurable. (Rivano, 1969. 12)

Nuestro modo de leer este fragmento es que se marca aquí el énfasis en que algunos optaron por ser instrumentales al sistema de dominación, con lo cual se convirtieron en agentes de la servidumbre. Sigue en esta línea de radicalización de la crítica cuando dice: “[l]a explicación es simple y nos pone en la trillada pista del arribismo, el perplejismo, el servilismo y ante todo el oportunismo histórico de nuestra ‘élites’” (Rivano, 1969. 19).

El servilismo de nuestra élite intelectual procura la mantención del sistema de dependencia ya sea por conveniencia o por temor, de ahí que se requiera de una transformación del intelectual. No es común arriesgarse con una crítica de este tipo desde dentro de la academia, salvo que haya una transformación de las concepciones y creencias por parte de quien realiza la crítica. Una denuncia crítica de este tipo que va en contra de la estructura institucional de la que se es parte requiere de una valentía y compromiso serio y honesto. Irrumpir con una crítica de este tipo es claramente “arriesgar el pellejo” a partir de la atención que se le presta a la sociedad y a sus cambios, hay en esto una lectura de la historia y de la sociedad. El asunto es asumir una actitud alternativa en función de la realidad histórica y de las voces de participación social activista. Sin duda hay determinadas épocas en que las estructuras institucionales caen bajo los deseos de transformación de los grupos que asumen con urgencia acciones de participación política. De este modo, tenemos aquí –como ya se ha dicho- a un académico rebelde que renuncia a la condición de servilismo asumiendo una perspectiva teórica y práctica liberadora.

El intelectual servilista tendría algunos compromisos de reproducción ideológica en aquello que a ratos Rivano denomina como mitos. Algunos de estos mitos de la importación son: el individuo y los valores, la inteligencia, la conciencia, la Verdad, Occidente, la universalidad y la Historia. Son estos mitos los que van haciendo la historia del servilismo, debido a que tienen un accionar ideológico que encuentra reproducción en las élites seducidas por la imitación y el “nivel europeo”.

6. Actualidad de la crítica liberadora

La filosofía en nuestros departamentos al interior de los centros de educación superior orientados al lucro desde las políticas neoliberales, con la excusa de la profesionalización competente, se ha dedicado a lo más a hacer reinterpretaciones de los autores rescatados en las instituciones universitarias de los países centrales. La competencia filosófica, en algún sentido se define por la recepción de las obras más que en la producción de pensamiento. Un ejercicio interesante resulta ponerse a pensar que la transferencia de ideas puede ser leída como subordinación ideológica cuando no hacemos de ella una apropiación crítica, no basta con la tranquilidad de creer que nunca copiamos, porque hacemos malas copias, como si en esas malas copias se jugara nuestra originalidad en el pensar. En otras palabras, no tendría sentido medir la competencia filosófica a partir de la evaluación sobre quien tiene una interpretación más correcta sobre tal autor. Hay un desplazamiento de una filosofía basada en la recepción a una filosofía que se quiere destacar por su novedad productiva, dicho paso es un actuar liberador.

En las disciplinas académicas de nuestras instituciones educativas la ideología del universalismo ha encontrado alta fecundidad en los departamentos de filosofía y es también en éstos en donde la encontramos escasamente cuestionada. Uno de los argumentos fuertes que se suele dar en torno a la inexistencia de una filosofía latinoamericana es aquel que se basa en una concepción filosófica determinada por la visión única de aquella historia que cuenta que la filosofía surgió en Grecia y que desde ahí pasó a Europa Central, principalmente a países como Alemania, Francia, Inglaterra y Austria.

En este contexto encuentran credibilidad ideas, como aquella idea hegeliana de la existencia de pueblos sin historia. En la filosofía latinoamericana y con mayor claridad al interior de la filosofía de la liberación argentina dicha idea ha sido criticada. La más difundida de estas críticas tal vez sea la que realizó Arturo Roig y a partir de la cual surge una de las categorías centrales de sus planteos filosóficos: nos referimos al *a priori antropológico*. Pero, podemos sostener que dicha crítica no posee tanta novedad, ya que en momentos de agudización de nuestras identidades surge aquello que algunos han llamado como momentos de reoriginalización. La década de los sesenta y principios de los setenta son parte alta de la curva de los procesos de reoriginalización que incluso han interferido en los espacios académicos.

Como varios autores han sostenido –y, otros tantos, repetido- la idea de pueblos sin historia estuvo presente en el pensamiento marxista, por esa razón, a pesar de lo liberador del pensamiento marxista se puede apreciar su deuda con América Latina debido a su escasa crítica al colonialismo desde una perspectiva tercermundista. Aceptando esta ceguera del pensamiento marxiano y de la doctrina marxista se puede ver con mayor claridad aquellos planteos teóricos producidos en América Latina y que algunos vienen nombrando como “marxismo latinoamericano”.

La influencia marxista al interior de la filosofía latinoamericana durante el siglo XX es indiscutible, por ejemplo así lo ha señalado el filósofo mexicano Gabriel Vargas Lozano: “han sido tres las más importantes vertientes por las que ha transitado el pensamiento filosófico hasta la actualidad: el marxismo, el historicismo y la filosofía analítica” (Vargas, 1990. 182). Sólo dejar mencionado que Salazar Bondy y Rivano acusan claramente conocimiento de estas tres concepciones filosóficas, a diferencia de otros pensadores latinoamericanistas, integran a la filosofía analítica en sus análisis. Pero, hay que aclarar, que son filósofos originales, ya que asumen una visión crítica y no meramente imitativa sobre estas concepciones. Vargas es consciente de esta recepción crítica de las concepciones filosóficas: “[p]ero esta importación, cuando ha sido legítima, nunca ha sido acrítica sino sometida a una transformación y recreación” (Vargas, 1990. 181). En esta cuestión también se ha fijado el filósofo nicaragüense Karlos Navarro junto con la filósofa alemana Birgit Gernsternberg cuando en la introducción de su libro sobre historia del pensamiento latinoamericano afirman:

“Esta característica hará que nuestra filosofía se elabore con instrumentos que brinde la realidad histórica; y esta realidad dialécticamente configurará un sentido específico de originalidad y autenticidad en el pensar. Originalidad que se expresa en la no repetición de problemas ajenos y en la autenticidad como expresión de lo específico, de lo nacional” (Navarro y Gerstemberg, 1998. I)

La atención y reconocimiento, en cuanto a la evidencia de que en los últimos años se asiste a un crecimiento de valoración de la tradición filosófica latinoamericana no sólo desde los centros culturales que han masificado las ideas nuestro americanas al alero de los estudios poscoloniales, sino que también en torno a cierta práctica de investigadores que con ánimo decidido han desarrollado parte de su quehacer orientando la investigación hacia estos horizontes temáticos. Ambos movimientos, que podríamos distinguirlos como el externo y el interno, permiten cierta fisura en el ejercicio hegemónico de la filosofía eurocéntrica que prevalece en las instituciones académicas. Si bien el interés en la filosofía latinoamericana todavía resulta ser escaso, dado en parte al poco apoyo institucional que recibe, no se puede negar el crecimiento de producción textual, celebración de congresos y coloquios, grupos de estudios, etc. De todas maneras el apoyo institucional en Chile es bastante más precario que en países como Argentina, Perú y México, en estos otros países existen algunas políticas institucionales -aunque no abundantes y a veces reducidas por las autoridades de turno que administran el saber- que favorecen dicha investigación.

Esta situación institucional incide directamente en que aún no tengamos un canon textual lo suficientemente acabado, es fundamental aportar en la construcción de dicho canon ya sea para la instalación de autores desconocidos que produjeron una textualidad relevante, como es el caso del chileno Juan Rivano que revisábamos en el apartado anterior; pero, también para el establecimiento de nuevas lecturas que permiten abordar aspectos descuidados de la obra de autores ya estudiados, que podríamos considerar ya consagrados como viene a ser el caso de Salazar Bondy y de los autores que aparecen relacionados al movimiento de filosofía de la liberación Argentina, pocas investigaciones nuevas han cruzado estos límites. Otros países que no hemos mencionado como Uruguay, Colombia, Venezuela, Brasil, Cuba, Costa Rica, Nicaragua, etc., también tienen un arduo trabajo con frutos consistentes de los cuales tenemos la suerte de contar con esas textualidades, sin embargo no son, en este

momento parte de nuestra investigación. Nos atrevemos a afirmar que en todos los países, no sólo de nuestra región, sino que también de la zona caribeña y de América central existe un corpus escrito que espera para ser estudiado. Considerando estas últimas cuestiones podemos ver que nuestra línea de investigación viene a ser un nuevo aporte a este campo investigativo que espera ser estudiado. Estas discusiones, por tanto, no se encuentran cerradas ni clausuradas y sólo podemos sentirnos parte de una de las llaves de apertura distinta y alternativa de aquellos trabajos, que consideramos, poseyendo rigor no se han planteado con suficiente profundidad.

7. Antifilosofía e ideología

Esta revisión de nuestros filósofos no implica seguir repitiendo cosas que ya se han establecido y difundido, ya que tiene mayor sentido proponer lecturas que se ignoraron o que se invisibilizaron incluso por aquellos que tienen interés en la filosofía latinoamericana, pero que han asumido un sesgo ideológico o que han pretendido evitar la cuestión de la ideología, lo cual puede ser considerado como errado si es que aceptamos planteamientos como los del filósofo francés Guy Debord cuando sostiene en su libro *La sociedad del espectáculo* (1967): “[l]a ideología es la base del pensamiento de una sociedad de clases, en el curso conflictivo de la historia. Los hechos ideológicos no han sido jamás simples quimeras, sino la conciencia deformada de las realidades.” (Debord, 1995. 137); o los del sloveno Slavoj Žižek cuando en *El sublime objeto de la ideología* (1989) nos recuerda: “la definición más elemental de ideología es probablemente la tan conocida frase de El Capital de Marx (...) “ellos no lo saben, pero lo hacen”” (Žižek, 2012. 55), y como los del cubano Ambrosio Fornet: “que el portador de la palabra es también portador de determinados contenidos ideológicos, de determinada visión de mundo, de determinada posición de clase; que, como suele decirse, escribir no es un juego, sino algo parecido a un acto” (Dalton, 1969. 39). Como sea la estrategia asumida el resultado ha sido más o menos el mismo, es decir, situarse en una negación de la relevancia del pensamiento marxista por el reconocimiento de clase que éste exige y por su evidente presentación como ideología alternativa a la hegemonía, rechazo que al parecer suele ser bastante común entre los filósofos, según lo había denunciado el filósofo vietnamita Tran Duc Thao al comienzo de la década del cincuenta cuando señala: “pero el filósofo permanece en la ignorancia de esos orígenes. Como miembro de una clase explotadora, no tiene la experiencia del trabajo real de las clases explotadas, trabajo que da a las cosas su sentido

humano" (Tran Duc Thao, 1971. 23); el filósofo francés Louis Althusser también denuncia esta cuestión en una entrevista titulada "La filosofía: arma de la revolución" del año 68 al afirmar: "[c]omo todo "intelectual", un profesor de filosofía es un pequeño burgués. Cuando abre la boca, es la ideología pequeño burguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitos" (Althusser y Balibar, 1969. 6). Encontramos aquí no sólo una cuestión epistemológica para 'desfilosofar' la filosofía, sino que más bien algo así como una urgencia política que alcanza hasta nuestra época, en donde es transversal a las instituciones el ejercicio de prácticas serviles y útiles a la hegemonía, es la imagen del antifilósofo, usada por Badiou, la que sirve para restauración de la filosofía como pensamiento crítico al otorgar reconocimiento a un filosofar militante que supera al filósofo disciplinado:

"El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; una amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o por una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias" (Badiou, 2013. 7-8)

Nos parece más interesante la imagen del filósofo comprometido con la historia consciente de su lugar ideológico que aquella del filósofo preocupado por cumplir los criterios de estandarización científica propios de la universidad neoliberal que anula la producción de ideas novedosas pertinentes a la reflexión crítica. No toda producción del "filósofo" es filosófica, hay muchos filósofos productivos con escaso valor filosófico crítico, la idea de que toda filosofía es crítica puede ser utilizada como justificación para pensamientos vacíos. Consideramos que es más genuino a la filosofía un pensamiento radical que es capaz de manifestar un pensamiento político no normativo que favorece la expansión del pensamiento, a diferencia de la filosofía estandarizada por criterios de gestión que resultan absolutamente normativos, ya que éstos obligan a los filósofos a hacer indignas piruetas para optar a los fondos de financiamiento, dichos fondos sólo quedan disponibles a los expertos en piruetas, desde una filosofía liberadora y transformadora este hecho exige ir más allá del mero lamento y asumir una praxis política de la filosofía. La profesionalización de la filosofía lamentablemente ha traído consigo su despolitización, lo político-ideológico es una cuestión que en vez de ser invisibilizada habría que insistir en relevarla, la filosofía marxista ha insistido en este punto, en este ámbito se encuadran afirmaciones de intelectuales militantes marxistas,

como es el caso del argentino Raúl Sciarretta en su prólogo a la edición argentina de *Fenomenología y materialismo dialéctico* a veinte años de la publicación original de este clásico libro del filósofo vietnamita Tran Duc Thao, cuando señala: “por eso la función de la filosofía desde Marx consiste en llevar las armas de la crítica científica a la práctica política y en establecer la incidencia de las ideologías de clase en el campo del pensamiento científico” (Tran Duc Thao, 1971. 12).

Aparece aquí una doble tarea para el filósofo, aquella que corresponde a su formación intelectual que se compromete con su ciudadanía saliendo de su *torre de marfil*, pero también develando y desmantelando los usos ideológicos de la teoría. Esta praxis política es la que no se encuentra desarrollada en el quehacer filosófico, ya que cuando se la desarrolla es siempre al interior de los márgenes institucionales, y que por lo tanto puede ser considerada como una práctica menor y casi inocente desde lo político. De ahí que la figura del filósofo como antifilósofo adquiera relevancia en el reconocimiento de la producción filosófica de ideas, considerando que la demarcación de los modos epistémicos que norman las praxis filosóficas cuentan siempre previamente con una opción y por lo tanto opera como sustento una determinación ideológica aunque se pretenda ser neutro. Sólo agregamos que la mala praxis del filósofo no es exclusiva de su campo, la creciente disciplina ha ido ‘desintelectualizando’ el quehacer investigativo, ya que no basta una exigente formación disciplinaria para el ejercicio intelectual, en algún sentido esta cuestión la ha advertido en su estudio sobre los intelectuales el argentino Carlos Altamirano cuando sostiene:

“Los intelectuales se reclutan en el medio de las profesiones del intelecto, pero el rótulo de intelectual con que se identifica a determinadas personas, hombres y mujeres, no es una clasificación socio-profesional, no remite a una ocupación determinada en algún sector del saber o de la creación literaria o artística, sino al comportamiento de tales personas en relación con la esfera pública, es decir, al desempeño de un papel en los debates de la ciudad.” (Altamirano, 2013. 111)

Si bien los intelectuales son reclutados en estos medios no necesariamente deben haber pasado por especializaciones disciplinarias, la noción de intelectual va más allá de la formación de la academia, de ahí que dicha cuestión acerca del intelectual esté más bien determinado por sus concepciones de índole política, en el sentido de que en estricto rigor asume un compromiso que determina una praxis social, Altamirano así lo expresa:

“Más aun: al margen de su profesión, todo hombre desarrolla una actividad intelectual, participa de una visión del mundo (es un “filósofo”), es un hombre de gusto, profesa una moral y así “contribuye a sostener o a modificar una concepción del mundo y a suscitar nuevos modos de pensar (...). La distancia entre el lego y el docto es, de grado y de especialización, no de dotes primordiales.” (Altamirano, 2013. 73)

Volviendo a la cuestión ideológica y al revisionismo que proponemos, como hemos dicho nuestra apuesta no es tan genuina, ya que marcas en torno a la importancia del marxismo encontramos en algunas de las textualidades revisadas, desde lo cual se puede afirmar que es un tópico que constituye un relato visible, en cierto modo dada la significación histórica que representó la Revolución Cubana durante toda la década de los sesenta y los años posteriores. Nuestra insistencia más relevante, creemos que opera, al ir más allá de una visión ideológica marxista estandarizada, siguiendo toda una tradición instalada por otros autores (Pablo Guadarrama, Alejandro Serrano, Sánchez Vázquez, Vargas Lozano, Néstor Kohan, Osvaldo Fernández, etc.) que han visto el desarrollo de un “marxismo latinoamericano” en algunos de nuestros filósofos. Nuestro aporte a la discusión está en el relevamiento de estas cuestiones, siguiendo algunas sugerencias planteadas por varios autores contemporáneos de una tradición de pensamiento alternativo más crítico, que no se limita al mero estudio de la filosofía latinoamericana, ya que van elaborando críticas al modelo global imperante del neoliberalismo impuesto por las fuerzas capitalistas que normativizan el ejercicio del pensamiento en las instituciones, útil es aquí la siguiente afirmación del filósofo uruguayo Yamandú Acosta cuando expone en *Filosofía latinoamericana y sujeto* lo siguiente: “[l]a desconstrucción ha sido justa en la medida de evitar que el pensamiento continuara siendo ciego frente a ciertas novedades de lo real; la desconstrucción es el modo de activación de un pensar filosófico que si bien no quiere ser ciego, tampoco se complace en ser vacío” (Acosta, 2008. 33).

Este tipo de planteos que revitalizan el pensamiento crítico latinoamericano son los que nos parecen de mayor interés para este revisitar algunos de nuestros autores o para relevar aquellos que permanecían en la invisibilización, de esta manera no contribuimos al pensamiento cristalizado en torno a la filosofía latinoamericana que se ha convertido en materia de cátedra despolitizada al amparo de un enfoque epistemológico que le impide su función utópica y que le coarta sus mayores posibilidades liberadoras.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: el perro y la rana, 2008.
- Altamirano, Carlos. *Intelectuales. Notas de investigación sobre una tribu inquieta*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Althusser, Louis, y Balibar, Etienne. *Para leer el Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.
- Aricó, José. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE, 2010.
- Badiou, Alain. *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013.
- Biagini, Hugo. *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires: Eudeba, 1988.
- *La contra cultura juvenil de la emancipación a los indignados*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*. Buenos Aires: Leviatán, 2005. 2ª Edición.
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Seix Barral, 1993.
- Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Colombia: Desde abajo, 2011.
- *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983.
- Chavolla, Arturo. *La imagen de América en el marxismo*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- Croce, Marcela (Ed.). *Latinoamericanismo historia intelectual de una geografía inestable*. Buenos Aires: Simurg, 2010.
- Cruz, Gustavo. *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.
- Dalton, Roque; Depestre, René; Denoes, Edmundo; Fernández, Roberto; Fonet, Ambrosio; y Gutiérrez, Carlos. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI, 1988.

- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.
- Del Barco, Oscar. *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena caserola, 2008.
- Devés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos, 2008.
- Dussel, Enrique. *América latina dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación. México: Edicol, 1977.

Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI, 1988.

- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Fernández, Osvaldo. *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Quimantú, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *O marxismo na América Latina*. Sao Leopoldo: UNISINOS, 1995.
- Frondizi, Silvio. *La revolución cubana. Su significación histórica*. Montevideo: Ciencias Políticas, 1961.
- Gallardo, Helio. *América Latina. Producir la Torre de Babel*. San José: Arlekin, 2015.
- García Linera, Alvaro. *Comunidad, socialismo y estado plurinacional*. Santiago de Chile: El Buen Aires, 2015.
- Gargallo, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá: Desde Abajo, 2012.
- Grassi, Ernesto. *Viajar sin llegar. Un encuentro filosófico con Iberoamérica*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Guadarrama, Pablo. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Bogotá: Planeta Colombia, 2012.

Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs alienación. Tomo III. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2008.

- Laclau, Ernesto. *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*. Buenos Aires: FCE, 2011.
- Lowy, Michael. *El marxismo en América Latina*. México: Era, 1980.
- Massardo, Jaime. *Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural*. Santiago de Chile: LOM, 2012.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Navarro, Karlos; Gerstemberg, Birgit. *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*. Panamá: República de Panamá, 1998.
- Nuñez, Ximena. *La filosofía como historia y reflexión del hombre en América Latina y el mundo*. Quito: Universidad Central del Ecuador, 1997.
- Ramírez, Hernán. *El partido comunista y la Universidad*. Santiago de Chile: Ediciones de la Revista Aurora, 1964.
- Rivano, Juan. *Contra sofistas*. Santiago de Chile: Autoedición, 1966.
- *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo, 1969.
- *El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1965.
- *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1962.
- *Largo Contrapunto*. Santiago de Chile: Bravo y Allende, 1995.
- Roig, Arturo. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana, 2009.
- Saladino, Alberto. *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma del Estado de México, 1994.
- Salazar, Augusto. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995.

¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI, 1968.

- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México: Grijalbo, 1982.
- Scannone, Juan. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia, 2011.
- Serrano, Alejandro. *El fin de la historia. Reaparición del mito*. La Habana: “13 de marzo”, 1991.

Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana. México: UNAM, 1987.

- Svampa, Maristella. *Cambio de época: movimientos sociales y poder político*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Tapia, Luis. *Política salvaje*. La Paz: Muela del diablo/Clacso, 2008.
- Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- Thao, Tran Duc. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.
- Vargas, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1990.
- Viveros, Fernando (Editor). *Filósofos chilenos y el Bicentenario*. Santiago de Chile: Chancacazo, 2012.
- Wallerstein, Immanuel. *Universalismo europeo*. México: Siglo XXI, 2007.
- Zea, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos, 1988.

Latinoamérica Tercer Mundo. México: Extemporáneos, 1977.

La filosofía americana como filosofía sin más. México: Siglo XXI, 1969.

- Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

Artículos:

- Ajari, Norman. “Frantz Fanon: luchar contra la bestialización, demoler el biopoder”, Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Vol. 13, 2011, pp.53-60.
- Arpini, Adriana. “Cultura de la dominación” y “Dialéctica de la emergencia” en escritos de Augusto Salazar Bondy”, Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, Vol. 16, N° 1, 2014.

“Diversidad e integración en dos pensadores peruanos del siglo XX: José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Augusto Salazar Bondy (1925-1974)”.

www.filosofiayeducacion.uncu.edu.ar/upload/adrianaarpinidiversidad.pdf

“La filosofía como reflexión de la realidad. La tensión dominación-liberación en escritos de Augusto Salazar Bondy”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 29-55.

“La “Filosofía de la Liberación” en el lanzamiento de la Revista de Filosofía Latinoamericana”. En Jalif, Clara, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza: IFAA, 2007, pp.193-230.

- Barrancos, Dora. “La pasión feminista, según Julieta Kirkwood”, Revista Nomadías, N° 8, Centro de Estudio de Género y Cultura de América Latina, Universidad de Chile, 2008.pp. 35-47.
- De Oto, Alejandro. “Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas argentinas”. Revista Cuyo Anuario de Filosofía Argentina, vol 30, N° 1, Mendoza, junio 2013.
- De Oto, Alejandro, y Quintana, María. “Lévinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo im-posible”, Cuadernos del Pensamiento Latinoamericano, N° 17, pp.22-38.
- García, Xiomara. “El proceso de Universalización del marxismo latinoamericano contemporáneo en las décadas del 60-90”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, 1999, pp.177-195.
- Guadarrama, Pablo. “Socialismo y Marxismo: presupuestos teóricos para la autenticidad del marxismo latinoamericano”. En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, 1999. (a), pp.72-111.
- Ibarra, Alex. “Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo”. Revista Intus-Legere, Universidad Adolfo Ibáñez, 2012a, Vol. 6, N°2, Santiago de Chile, pp.69-84.

“La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta. Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano”. Revista Mapocho, Biblioteca Nacional de Chile, N° 75, Primer Semestre 2014a, Santiago de Chile, pp.59-78.

“Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena”. Revista SOLAR N° 6, 2011b, Lima, pp.171-185.

- Longa, Francisco; y Stefanoni, Pablo. ““Entrevista a Abraham Bojorquez: el hip hop es un arma, una forma de hacer política””. En Svampa, Maristella. *Memoria, insurgencia y movimientos sociales. Bolivia*. Buenos Aires: El colectivo, 2007.
- Plá, Rafael; Vila, María Teresa. “La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana”. En Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*. La Habana: Editorial Félix Varela, 1998, pp. 265-338.
- Rivano, Juan. “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, Revista Mapocho, 1964, Tomo II, N° 1, Santiago de Chile, pp.114-131.
- Sobrevilla, David. “Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana”. En Quiróz, Rubén (Editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima: SOLAR/IIPPLA, 2014. Pp. 11-28.