

Adriana María Arpini
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo

Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación (1969 – 1979). La *Revista de Filosofía Latinoamericana*

Women and philosophy in the emergence of the Latin American Philosophy
of Liberation (1969-1979). The *Journal of Latin American Philosophy*

Recibido: 21-02-19

Aceptado: 05-06-19

Resumen: Exploramos la relación entre mujer y filosofía en el momento de emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, entre 1969 y 1979. A partir de la diferenciación entre las expresiones “el tema de la mujer” y “participación de la mujer”, establecemos dos momentos en la exposición. En el primero analizamos cómo aparece el “tema” de la mujer y de la liberación en los escritos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, señalando las diferencias entre ambos discursos. En el segundo revisamos el modo en que las mujeres participan con su propia voz en los debates acerca de la filosofía latinoamericana y de la liberación. Consideramos los textos publicados en la *Revista de Filosofía Latinoamericana* desde su aparición en 1975 hasta que se suspende su publicación en 1979. El interés de este segundo momento radica, sobre todo, en visibilizar la participación de mujeres, ya que, en los estudios sobre el surgimiento y desarrollos de la filosofía latinoamericana de la liberación, ellas no aparecen o son apenas nombradas.

Palabras clave: Mujer; Filosofía; Liberación; *Revista de Filosofía Latinoamericana*.

Abstract: We explore the relationship of women and philosophy at the moment of the emergence of Latin American Philosophy of Liberation, between 1969 and 1979. Considering the differentiation between the expressions “the women issue” and “women participation”, we establish two moments: in the first one we analyze how liberation and the women “issue” appear in Enrique Dussel’s and Augusto Salazar Bondy’s writings, as we point out the differences between them. In the second moment we check the way women engage with their own voice in the debates about Latin American philosophy and liberation. We consider the articles published in the *Journal of Latin American Philosophy* since its first appearance in 1975 to its last publication in 1979. The interest of the second moment lies, above all, in making visible women’s participation, since in studies on the emergence and development of philosophy of liberation they do not appear or are barely mentioned.

Key Words: Woman; Philosophy; Liberation; *Journal of Latin American Philosophy*.

Nos interesa explorar la relación entre mujer y filosofía en un momento preciso de nuestra Historia de las ideas, en que tiene lugar una profunda crítica y renovación de las prácticas filosóficas “normalizadas”¹, tanto en Argentina como en América Latina. Nos referimos al momento de emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación entre 1969 y 1979. La primera fecha es significativa por cuanto a comienzos de ese año se produce el encuentro entre dos de los principales animadores del movimiento liberacionista en Argentina, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes pergeñaron la idea de realizar unas jornadas académicas con el propósito de volver la mirada sobre la realidad argentina y latinoamericana, desde una perspectiva interdisciplinaria que favoreciera el diálogo entre filosofía, teología y ciencias sociales.² Por otra parte, hemos acotado el corpus del análisis principalmente –no exclusivamente– a los volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, publicados por la Editorial Castañeda, entre 1975 y 1979. En este último año, en plena vigencia de la dictadura cívico-eclesiástico-militar en Argentina, la revista suspende su publicación y no vuelve a aparecer sino hasta 1986 con el nombre de *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*, auspiciada por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, fundada en 1984, renovada en cuanto a sus temas y al elenco de quienes participan de ella.

Cabe señalar que durante el lapso señalado conviven diferentes maneras de posicionarse frente al modo de hacer filosofía. Por una parte, quienes acentúan la perspectiva latinoamericana del filosofar, promueven una revisión contextualizada de la historia de las ideas filosóficas –y no filosóficas– así como de los debates filosóficos del momento. En este marco, el proyecto liberador se abre desde una perspectiva históricamente situada del quehacer filosófico. Por otra parte, quienes tensionan la reflexión desde la noción de liberación consideran el pasado filosófico como momentos de un proceso dialéctico alienado y alienante, que hay que dejar atrás, pues reproduce las condiciones ideológicas de la dominación. En esta perspectiva, liberarse consiste en abrirse al Otro como otro, como exterioridad que está más allá de la totalidad: el pueblo,

¹ Alude al concepto de “normalización filosófica” que utiliza Francisco Romero para referirse al quehacer filosófico como un trabajo científico, que requiere esfuerzo y dedicación continuada por parte de profesionales que cultivan la filosofía en forma autónoma, y satisfacen la exigencia de “ponerse al día” con la filosofía que se cultiva en los principales centros de producción intelectual.

² Sobre las Jornadas Académicas de San Miguel y su relación con el surgimiento de la Filosofía de la liberación ver Maddonni, L. y González, M. 2018. “Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción”, en: *Cuadernos del CEL*, vol. III, nº 5, 110-142. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16> (08/01/2019). Este trabajo excelentemente documentado permite corregir la fecha de realización de las Jornadas. La primera tuvo lugar en agosto de 1970, bajo el lema “El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva” y se sucedieron hasta 1975 inclusive. No fue sino hasta la organización de la Segunda Jornada, de 1971, que aparece el concepto de “La liberación latinoamericana” en el título de la misma.

el pobre, la víctima. A pesar de las diferencias entre quienes están más cerca de uno u otro posicionamiento³, tienen en común que buscan responder preguntas sobre la función de la filosofía latinoamericana, su especificidad, los métodos adecuados para llevarla adelante, las tradiciones teóricas en las que encuentra sustento y su necesaria revisión en perspectiva liberadora.

El tema de “La liberación latinoamericana” se planteó formalmente como lema de las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel, en 1971. No obstante, el problema de la “liberación” circulaba de manera espontánea, alcanzando en ocasiones cierto grado de formalización –conferencias, ciclos de debates, seminarios–, en ambientes universitarios, académicos y no académicos de América Latina y del país. El concepto de “liberación” aparecía como dialécticamente opuesto con respecto a la cuestión de la dependencia/dominación, vinculado a campos de estudio como la filosofía⁴, los procesos sociales y políticos latinoamericanos⁵, la situación de la mujer –liberación femenina⁶–, la producción cultural⁷, la educación⁸.

Existe acuerdo en afirmar que la presentación de la Filosofía de la liberación ante un público mayor tuvo lugar en Argentina en el marco del Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en 1971, en Alta Gracia, Córdoba (Cf. Cerutti Guldberg, H. 1983; Domenchonok, E. 1992; Arpini, A. M. 2007; González, M. y Maddonni, L. 2018). Sus principales referentes se expresaron a través del volumen colectivo *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, editado en 1973, por Bonum, con el auspicio de la Revista *Stromata*.⁹ Mientras que su lanzamiento a nivel latinoamericano se habría producido en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en la ciudad de Morelia, México, en 1975 (Cf. Beorlegui, C. 2004); el cual fue convocado con la denominación

³ Suele apelarse al uso de preposiciones para marcar la diferencia –filosofía “para” la liberación, filosofía “de” la liberación–. Por nuestra parte hemos preferido hablar de un movimiento complejo con manifiestas diferencias, que deben ser señaladas a propósito de la producción de cada uno de los autores, tanto en el momento de los debates iniciales como en los desarrollos posteriores.

⁴ V. Gr. La tensión dominación – liberación está presente en escritos de Augusto Salazar Bondy desde 1966, la encontramos específicamente referida a la filosofía en: *¿Existe una filosofía de nuestra América? para referirse a su función como “conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano (...)”* (Salazar Bondy, A. 1968, 126). La contradicción se hace expresa en la ponencia presentada en el Simposio de Filosofía Latinoamericana que siguió a las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel, en 1974, con el título: “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. (Salazar Bondy, A. 1995, 153-157).

⁵ En otro registro, referida a la situación de subordinación económica, social, política y cultural, surgen expresiones como “dialéctica de la dependencia”, “dependencia y cambio social”, en escritos de científicos sociales nucleados en torno a la Teoría de la dependencia: Teotonio Dos Santos, Andre Gundet Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado.

⁶ Recordemos que ya en 1950 Rosario Castellanos defendió su tesis de maestría en la UNAM, con el título *Sobre cultura femenina* donde reivindicaba el derecho de la mujer a ingresar en el mundo “masculino” de la filosofía y de usar un lenguaje femenino para decir qué es filosofía. Por otra parte, desde la década de los '60 se produce un resurgimiento del movimiento feminista, redefiniéndose como movimiento de liberación femenina, enarbolando el derecho de las mujeres a ser ellas mismas. (Cf. Gargallo, F. 2004)

⁷ V. gr. la polémica entre Ángel Rama y Augusto Salazar Bondy a propósito de las afirmaciones de éste último acerca de la “cultura de la dominación”, cfr. *Textual*, Revista del Instituto Nacional de Cultura, N° 9, Lima, dic. 1974.

⁸ V. gr. *Pedagogía del oprimido* de Paulo Freire, publicado por primera vez en 1968.

⁹ Dicho volumen recoge trabajos de Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín de la Riega, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone.

“Función actual de la Filosofía en América Latina”, cuyos principales aportes fueron recogidos en una publicación colectiva, con el título *La filosofía actual en América Latina*, editado en 1976, por Grijalbo.

Si bien quienes participaron de los debates de los que surgió el movimiento liberacionista estaban lejos de compartir posicionamientos filosóficos homogéneos, ya que por su formación e intereses cultivaban muy diversas tradiciones teóricas, muchas veces encontradas entre sí, sin embargo, sus producciones discursivas presentan elementos comunes, tales como el hacerse cargo de la propia situación de enunciación, de la explicitación de supuestos de la propia praxis teórica y del carácter performativo de sus proyecciones.

Ahora bien, ¿cómo se dio la relación entre mujer y filosofía en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación?, ¿cuál fue en el conjunto la importancia relativa de la participación femenina?, ¿qué mujeres participaron y cómo lo hicieron?

Raúl Fernet Betancourt (2009) ha señalado con acierto que la conjunción entre mujer y filosofía es una “relación difícil”, no por la mujer, sino por la filosofía; pues esta ha tejido su trama histórica en complicidad con el “monólogo masculino” de una cultura patriarcal, que ha colonizado y silenciado interesadamente a las mujeres. Victoria Ocampo, citada por Fernet, había utilizado la expresión “monólogo masculino” en 1936, para referirse al hecho de que “hasta ahora la mujer ha hablado muy poco de sí misma, directamente. Los hombres han hablado enormemente de ella, (...) pero, desde luego y fatalmente, a través de sí mismos” (Ocampo, V. 1936, 67). La expresión vale en este caso doblemente aplicada al discurso filosófico, porque, por una parte, se trata de un discurso que asocia la actividad teórica racional a lo masculino y desplaza –o directamente excluye– la intuición, el sentimiento, la emoción y otras afecciones asociadas a lo femenino, como lo otro de la filosofía. De modo que, por otra parte, si el discurso femenino quiere ser filosófico, ha de asimilarse a aquel monólogo, anulando su capacidad de interpretación y expresión autónoma. Si esto es así para la filosofía en general, lo es acentuadamente para el caso de la filosofía latinoamericana en razón de la estructuración sexista de la cultura y de la institucionalización de la filosofía en el subcontinente. Recordemos que tanto Francisco Romero como Francisco Miró Quesada C. cuando se refieren al proceso de normalización e institucionalización de la filosofía se refieren a “los fundadores” y “los patriarcas” respectivamente, en cuyos elencos no aparecen nombres de mujeres, con lo cual se “normaliza” también el desconocimiento sistemático del protagonismo femenino. Cosa que no se modifica sustancialmente en los años '60 y '70, cuando paralelamente tienen lugar, por una parte, la emergencia del movimiento feminista

moderno y, por otra parte, los esfuerzos de quienes bregan por evidenciar la singularidad de un discurso filosófico propio latinoamericano.

En efecto, los representantes reconocidos del movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la liberación son todos varones, en cuyas obras la mujer no aparece ni siquiera como «tema» de estudio, según una apreciación de Fernet Betancourt (Fernet Betancourt, R. 2009, 49), quien reconoce sólo una excepción, la de Enrique Dussel, y menciona la publicación, en 1980, de un volumen titulado *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*. En dicho volumen Dussel reúne dos trabajos: una conferencia dictada en 1971, en el marco de la II Exposición de fotografía sobre La Mujer, titulada “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer: Ser oprimido”, y un ensayo titulado “Hacia una erótica latinoamericana”, escrito en 1972, que contaba con publicaciones previas y fue reeditado en varias ocasiones. En el siguiente apartado nos detendremos en estos escritos.

Una mirada sobre el conjunto de las producciones de los principales protagonistas de la Filosofía latinoamericana de la liberación permite descubrir que existen otras excepciones, donde la mujer aparece no sólo como «tema» de estudio, sino también como «protagonista» del debate a partir de sus propias producciones. Tal es el caso, por un lado, del lugar que Augusto Salazar Bondy le da al tema de la liberación de la mujer en su diálogo indiano *Bartolomé o de la dominación*, cuyo análisis nos permitirá contrastar posiciones respecto de los desarrollos dusselianos. Por otro lado, es significativo –aunque por cierto minoritario– el espacio de las mujeres como protagonistas del debate en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, especialmente en el nº 2, del año 1975. En el cual se registran cinco artículos de mujeres –de un total de doce–, que intervienen en el debate sobre la función de la Filosofía en América Latina. En el nº 3-4, de 1976 se registran dos artículos con participación de mujeres y uno en nº 9-10, de 1979. Consideramos oportuno comentar brevemente sus textos en el último apartado de este trabajo. Además, en varios números de la revista, durante el período 1975 - 1979, se cuentan mujeres como autoras de notas, comentarios, crónicas y reseñas bibliográficas. (Ver listado en el anexo). Entendemos que ello es un signo del interés y compromiso de las filósofas con la renovación de enfoques y prácticas filosóficas.

A fin de ubicar el tema y la producción de mujeres en el marco de la Filosofía latinoamericana de la liberación, y en particular en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, desde su primer volumen hasta el de 1979, consideramos brevemente los desarrollos de feminismo en los '60 y '70, su relación con la Historia de las ideas y las mujeres que practican la filosofía en ámbitos académicos de América latina.

Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez (2007) han señalado con acierto que el feminismo ha sido tradicionalmente ignorado por la Historia de las ideas y de los movimientos sociales. En efecto, aun cuando la lucha de las mujeres por participar con voz propia en la academia, en las disciplinas mencionadas, tiene en América latina una historia larga¹⁰, que aún no ha sido suficientemente reconocida, sólo muy recientemente se ha prestado atención al hecho de que el feminismo constituye un nuevo paradigma, que aporta categorías de análisis propias para poner al descubierto idearios sexistas, racistas y patriarcales que funcionan en los discursos y las prácticas filosóficas, científicos y políticos.

El texto de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, es considerado como una bisagra entre el feminismo ilustrado, que reivindicaba la igualdad de los derechos civiles y laborales de las mujeres, y el nuevo feminismo que, desde los años '60 y '70, toma como punto de partida la experiencia y los testimonios de las mujeres respecto de las condiciones de posibilidad de su existencia en una sociedad y una cultura dominadas por varones. Esta construcción de la teoría feminista supone una profunda transformación en el modo de comprender la realidad. Desde una perspectiva liberal se acentúa la dimensión política del problema y se reclama que las mujeres no gozan aún de verdadera igualdad, ni en el ámbito privado, ni en el público; al mismo tiempo que se pone bajo sospecha al psicoanálisis y de la antropología cultural como cómplices del modelo hermenéutico que condiciona la vida de las mujeres a su función biológica. (Cf. Friedan, 1974) Desde una perspectiva radical, que acentúa los aspectos estructurales del problema, se promueve la crítica al patriarcado y al androcentrismo. Tras el lema "lo personal es político" se denuncia el condicionamiento político de la esfera personal y la sujeción a relaciones de poder que estructuran tanto la familia como la sexualidad, siendo los varones beneficiarios económicos, sexuales y psicológicos del sistema de opresión. Se ponen en evidencia las contradicciones de una sociedad que se legitima apelando a la universalidad de los principios, pero que en realidad divide y excluye con criterios sexistas, racistas, clasistas, imperialistas. (Cf. Beltrán y Maquieira, 2008) Todo ello está atravesado, en el caso de América Latina, por condiciones contextuales específicas. Las prácticas de organización y producción de conocimiento a partir de los grupos de autoconciencia, que en el Cono Sur de América cuentan con el antecedente de las prácticas de educación popular y de investigación participativa, contribuyeron a valorizar la palabra y las experiencias del colectivo femenino históricamente

¹⁰ Véase, por ejemplo, el Dossier sobre "Mujeres en la historia filosófica argentina. Siglo XX", publicado en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, volumen 32, nº 1, 2015, disponible en: <http://qellgasqa.com.ar/ojs/index.php/cuyo/issue/view/17>

invisibilizado y humillado. Dicha valorización del conocimiento producido por colectivos de mujeres requiere, además, una transformación en el régimen de producción de saberes, tanto de las humanidades como de las ciencias sociales, que vaya más allá del criterio binario de la lógica de la identidad.

Por otra parte, la Historia de las ideas latinoamericanas constituye un campo de saber autónomo desde fecha relativamente reciente. Si bien se reconocen importantes antecedentes durante el siglo XIX y aún antes, suele considerarse a los seminarios dictados por José Gaos, en el Colegio de México, en los '40, como el espacio en que se configuraron las bases teóricas y metodológicas de la perspectiva historicista característica de las investigaciones en la disciplina, las cuales no han dejado de ser debatidas y renovadas hasta la actualidad. (Cr. Arpini, A. M. 2016; Roig, A. A. 2013; Cerutti Guldberg, H. 1986). Una mirada sobre los principales estudios de conjunto, compilaciones y repertorios muestra un corpus constituido androcéntricamente. De donde podría colegirse que las mujeres no han realizado aportes significativos al canon, cuando en realidad sucede que sus aportes no han sido suficientemente tenidos en cuenta, en virtud del "monólogo masculino" prevaleciente, según el cual se establece en qué consiste el canon y qué textos se incluyen o no en el mismo.

Estudios realizados en las últimas décadas, atendiendo tanto a los temas como a las formas discursivas utilizadas por nuestras pensadoras, demuestra no sólo la profusión de la producción femenina, sino muy especialmente la originalidad de sus planteos, de los formatos utilizados, así como de su capacidad para denunciar problemas no percibidos por la mirada androcéntrica. Todo ello no hace más que confirmar la "relación problemática" entre ideas y mujeres en América Latina. Sólo por dar un puñado de ejemplos, recordemos los escritos de Clorinda Matto de Turner, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Soledad Acosta de Samper, Gabriela Mistral, Alfonsina Storni, Rosario Castellanos. (Cf. Salomone, A. 1996; Fonet-Betancourt, R. 2009; Gargallo, F. 2014).

Según Francesca Gargallo plantear una Historia de las ideas filosóficas feministas latinoamericanas encarna un doble reto:

Implica el reconocimiento de la historicidad de las ideas feministas en un ámbito cultural mayoritariamente occidentalizado, pero no central ni monolítico y, a la vez, la idea de que el feminismo debe situarse como una teoría política de la alteridad, tanto en su etapa emancipatoria, cuando las mujeres piden ingresar en condiciones igualitarias en la historia del hombre, como en su etapa de liberación y reivindicación de la diferencia, cuando las mujeres cuestionan y se separan del modelo masculino planteado como universalmente válido. (Gargallo, F. 2004, 40)

En la segunda mitad del siglo XX y sobre todo en la década de los '70, las feministas latinoamericanas, en gran medida deudoras de los movimientos europeos y estadounidenses, vivieron sus demandas de maneras particulares, ligadas a la historia continental y a la de sus respectivos países, así como a su ubicación étnica y formas de participación política. En estas condiciones, la historia de las ideas feministas latinoamericanas no está desvinculada de las prácticas políticas y sociales. En este sentido,

las feministas [latinoamericanas] –según Gargallo– no se sentían parte del movimiento filosófico de la liberación (...). Sin embargo, actuaron en el mismo territorio y en el mismo tiempo, en contacto con él, y lo influyeron tanto como fueron influidas por la idea de poder revelar su propia identidad al plantearse y buscar respuestas a cuestiones determinadas por su propia realidad. (Gargallo, F. 2004, 42)

Por nuestra parte, acordamos con Gargallo en cuanto a la última afirmación. Sin embargo, hemos constatado la presencia del “tema” de la mujer, así como la “participación” de mujeres en el movimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación en el momento de su emergencia. En el caso de Argentina, ellas sufrieron, lo mismo que los varones, persecuciones y silenciamiento por causas ideológicas. Ahora bien, ¿en qué sentido y con qué intencionalidad las mujeres son “tema” de la Filosofía de la liberación? ¿Cuáles son las características de la “participación” de mujeres en los debates liberacionistas? ¿Lo hacen desde una perspectiva decididamente feminista? ¿Sus intervenciones muestran aspectos de la realidad no visualizado por los varones? ¿Sus prácticas filosóficas se ajustan a un patrón androcéntrico? ¿Sus propuestas son aceptadas por los varones como elaboraciones susceptibles de ser incluidas en el canon filosófico de la liberación?

Es necesario aclarar que, tanto en el ámbito de la Filosofía feminista como de la Filosofía latinoamericana de la liberación –aún de la Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas–, ha sido necesario comenzar por la crítica de los conceptos y categorías con las que se construye y estudian saberes específicos. Pues el análisis se distorsiona cuando se pretende aplicar categorías consideradas universales a realidades concretas, complejas y contextualizadas. En uno y otro caso, las miradas críticas sobre las prácticas filosóficas normalizadas y su vinculación con movimientos sociales y/o políticos, constituyeron barreras para la incorporación con voz propia de los problemas de la mujer y de la filosofía latinoamericana en el canon filosófico. Así, por ejemplo, no fue posible incluir sendas mesas, sobre Filosofía feminista y sobre Filosofía de la liberación o Filosofía latinoamericana, en el Congreso Internacional Extraordinario

de Filosofía que se celebró en Córdoba, Argentina, en 1986, después de recuperada la democracia, al menos en lo formal, para la vida política del país. Sí se incluyó una mesa sobre Historia de las ideas en América Latina¹¹, en consonancia con lo ocurrido en el Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949), donde hubo una sesión dedicada a la Filosofía Argentina y Americana, con ocho ponencias.

A pesar de que prevaleció la negativa a la inclusión de los temas de la liberación y del feminismo, sostenida por uno de integrante del Comité Organizador del Congreso Internacional, Dr. Osvaldo Guariglia, ambos temas encontraron espacios para el intercambio y la discusión por fuera del Congreso y en forma paralela, convocando a no pocos interesados. Diana Maffía rememora la reunión académica realizada al aire libre para dialogar con la filósofa feminista mexicana Graciela Hierro que asistió al evento internacional. (Cf. Gargallo, F. 2004, 81 y ss.) Por nuestra parte recordamos las reuniones realizadas en espacios alternativos –cafés, recepciones de algún hotel– para discutir sobre la pertinencia de los temas de la Filosofía latinoamericana y de la liberación en un Congreso de Filosofía y, en función de ello, insistir ante las autoridades para la inclusión, fuera de programa, de una mesa plenaria sobre los mismos. Cosa que finalmente pudo realizarse con nutrida presencia de público. Algo semejante relata Francesca Gargallo cuando se refiere a que en virtud del diálogo entablado entre Horacio Cerutti Guldberg, entonces Presidente de la Asociación Filosófica de México, y feministas como Ofelia Schutte, Graciela Hierro, Aralia López, Eli Barta y ella misma, se incluyó en el Congreso Nacional de Filosofía de Guanajato, de 1998, una plenaria sobre aspectos filosóficos de las diferentes corrientes del feminismo latinoamericano. (Cf. Gargallo, F. 2004, 57) Agreguemos que el diálogo entre filósofos/as interesados/as en la Filosofía y la Historia de las ideas latinoamericanas y filósofas feministas no ha sido una excepción en las prácticas académicas de las últimas décadas, como puede verificarse en los casos de Arturo Andrés Roig, Raúl Fornet Betancourt y el mismo Cerutti Guldberg, por mencionar algunos de los que también habían participado de los debates iniciales de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

El «tema» de la mujer en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación.

¹¹ Las exposiciones que encabezaron el espacio destinado a la Historia de las ideas latinoamericanas, y que se seleccionaron para su publicación en las actas del congreso, fueron las de José Luis Abellán (España), Eduard Domenchonok (URSS), Pablo Guadarrama González (Cuba), Carlos Gutiérrez (Colombia), Carlos Paladines (Ecuador), Arturo Roig (Argentina), Raúl Ruibal Gutiérrez y Leticia Soler (Uruguay). (Cf. *Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía "Desde América Latina hacia el mundo"*, 3 vols., Córdoba, Universidad de Córdoba, 1988). Destacamos la importancia y jerarquía intelectual de los intervinientes en la mesa, que contó con nutrida concurrencia, y el hecho de que fue la única sección del Congreso en que se asumió decididamente el lema elegido para la convocatoria del mismo.

No es lo mismo hablar del «tema» de la mujer que de su «participación» en los debates que dieron surgimiento a la Filosofía latinoamericana de la liberación. En el primer caso, son terceros, generalmente varones, quienes hablan sobre problemas relativos a la situación de las mujeres. En el segundo, por el contrario, son las mujeres las que toman la palabra para tratar asuntos que pueden o no involucrarlas como tema en discusión. Otra cuestión es verificar si la «participación» se realiza desde una perspectiva de género o feminista.

Nos ocupamos en este apartado del «tema» de la mujer en discursos de Enrique Dussel y Augusto Salazar Bondy, a fin de apreciar perspectivas contemporáneas, pero diferentes, sobre el asunto.

En la conferencia de 1971, “Hacia una metafísica de la femineidad. Mujer: Ser oprimido”, Dussel aclara desde el comienzo que su interés es abordar el tema de la mujer desde la filosofía, tomando distancia de otros posibles abordajes: sociológico, político, psicológico, psicoanalítico, artístico. Después de repasar la situación de la mujer, como oprimida por el varón en las sociedades patriarcales, antiguas y modernas, incluso en América durante la colonia, concluye que la mujer en la situación milenaria de opresión es: reducida a objeto primariamente sexual, madre y educadora de los hijos, ama de casa –dueña de su sola casa, no de la gran casa de la sociedad política–, su ser está mediado por el del varón, de todo lo cual resulta su condición de alienada. Pero no es la única oprimida, el varón también lo es, de modo que la liberación ha de plantearse históricamente como liberación integral del ser humano. Dentro de este esquema conceptual, Dussel rechaza la opción del feminismo como proyecto de liberación de la mujer. Interpreta reductivamente el feminismo, tanto el que desde el siglo XIX luchó por la igualdad de derechos civiles y laborales, como el que desde mediados del siglo XX, a partir de las reflexiones y denuncias de Simone de Beauvoir, problematiza el sentido de ser mujer bajo condicionamientos socioculturales naturalizados y busca la afirmación de la identidad propia desde la diferencia sexual. Prescindiendo de un análisis más profundo de las propuestas y modalidades teóricas del feminismo, afirma que:

llega a casos extremos tales como el proponer la identidad sin distinción en la totalidad (...) propone que la mujer remonte la corriente e iguale al varón, que suprima la di-ferencia de tal manera que se hable de hombres sin más (...) para que nadie dependiera de nadie, la relación debería ser homosexual. (...) Esto traería aparejado la desaparición de la pareja, y, por otra parte, la irrupción de un individualismo indiferenciado. (Dussel, E. 1980, 25-26).

Dussel propone, en cambio, la liberación de la mujer en el marco del proyecto de liberación integral, que “debería comenzar por un replanteo de la esencia del *eros*”, entendido como *ágape*. Es decir que sea capaz de superar el egoísmo y tomar en consideración al Otro como otro. Un *eros* alterativo, que al considerar las exigencias del otro y entregarse, realiza la justicia en la pareja –dialéctica erótica–, en la relación con el hijo –dialéctica pedagógica–, en el trato con el hermano/a –dialéctica política–. Las tres relaciones se dan en la familia, en ellas la mujer es esposa, educadora, hermana. De modo que, según Dussel, no habría “necesidad de eliminar al varón, ni tampoco usurpar su lugar, ni llegar a ser indiferenciados. La liberación de la mujer supone que esta sepa discernir adecuadamente sus distintas funciones analógicamente diversas” (Dussel, E. 1980, 28).

Si bien se puede encontrar en este texto un esfuerzo de reflexión sobre la condición de la mujer, no se aproxima al registro en que se plantean las interpretaciones, críticas y denuncias de las teorías feministas. En otros escritos de la misma época, Dussel amplía la consideración del problema, pero se mantiene dentro del mismo esquema general, sin superar los condicionamientos políticos y culturales del momento.

En efecto, en 1977, ya en el exilio mexicano, Dussel publica el volumen 6/III de su *Filosofía Ética Latinoamericana*, donde aborda los problemas de la erótica y la pedagógica. Enfrenta, como él mismo lo dice, “un orden machista que domina a la mujer” y “un orden patriarcal que asesina al hijo” (Dussel, E. 1977, 7). Se trata, para el autor, de un análisis de la relación varón – mujer – hijo, realizado desde una perspectiva latinoamericana, anclado históricamente. De ahí que en la introducción se ocupe de la historia latinoamericana, para pasar luego al capítulo de la erótica, en el que nos detendremos. El encuadre histórico es necesario porque lo que busca, en última instancia, es superar la modernidad europea, que a partir de la instauración totalizadora de la racionalidad subjetiva –el *ego cogito* cartesiano o el sujeto trascendental kantiano– habría escindido la ética de la política, y mediante abstracción habría reducido la primera al ámbito de lo privado –doctrina de las virtudes–. Esta suerte de moral privatizada de la conducta humana cotidiana, favorece la vigencia del *ius dominativum*, es decir la justificación de la inmoralidad o derecho a cometer injusticia por parte del dominador. Al contrario, desde una perspectiva no totalizada, la ética piensa la posición meta-física en la relación varón – mujer (erótica), hermano –hermano (política), el pasaje de la generación al nacimiento (fecundidad erótica) y a la plenitud de la sociedad política (pedagógica). (Dussel, E. 1977, 10-11)¹²

¹² El capítulo VII, dedicado a la relación varón-mujer, se titula “La erótica latinoamericana (La Antropológica I)”, aparece finalmente en 2007 publicado en forma independiente con el título *Para una erótica latinoamericana* por la Fundación

El ensayo sobre la erótica latinoamericana había sido escrito por Dussel en 1972, en Mendoza, y su contenido anticipado en conferencias y reuniones de discusión, así como en el parágrafo “«El Otro» como rostro sexuado” de *Para una ética de la liberación latinoamericana I* (1973). En dicho ensayo se propone pensar la relación cara-a-cara del varón y la mujer en el mundo dependiente. Después de situar la cuestión a partir del análisis de los símbolos que aparecen en la literatura latinoamericana, se centra en la crítica a la interpretación dialéctica de la explicación “natural y científica” de la relación varón – mujer, a la que caracteriza como un “modo sutil de dominación” de un sexo sobre otro que se prolonga en el tiempo. Cualquiera sea la condición social de la mujer latinoamericana –india, cautiva, del pueblo, burguesa–, ella “sufrir una doble dominación, dominada por ser latinoamericana y por ser dominada por el varón”. (Dussel, E. 2009, 24) Como superación de esa dialéctica totalizada se propone describir “algunos momentos esenciales de una *meta-física* erótica” (Dussel, E. 2009, 11).

Dussel busca desvelar, tras la conducta cotidiana acríticamente aceptada, la conciencia falsa, alienada y alienante, de los agentes eróticos. Para ello apela a un método interpretativo que permita ir más allá del principio de realidad, a fin de acceder a “la presencia de lo originario”, “el Otro más allá de la Totalidad”. Tal es el método ana-léctico, que según el autor, supera las insuficiencias de la dialéctica ontológica. Desde esta perspectiva cabe sospechar de la interpretación freudiana, pues si bien señala que más allá del “yo pienso” hay un “yo deseo”, resulta que este es el “yo” de un varón, con lo cual no se supera el horizonte de la Totalidad. Para Dussel, Freud “incurre inevitablemente en el encubrimiento de la dominación que se le pasa inadvertida: en la totalidad erótica queda dominada la mujer”. (Dussel, E. 2009, 33)

La descripción freudiana u ontológica de la sexualidad –dice– es necesariamente dominadora; la sexualidad alterativa es una erótica de la liberación. En esta cuestión, como en otros niveles, se tratará siempre de la superación de la Totalidad hacia el ámbito de la Alteridad, en nuestro caso del *eros*. (Dussel, E. 2009, 50)

La subversión del esquema interpretativo, tanto del psicoanálisis clásico como del existencialista, consiste, según el autor, en advertir que lo normal es la “apertura servicial” con respecto al Otro, mientras que lo distorsionado, la enfermedad, es la negación de la Alteridad o Totalización. Es decir que la sexualidad no es mera pulsión biológica, ni representación intelectual, ni intención de la conciencia, ni un momento del inconsciente productor de entes, sino un modo concreto del cara-a-cara, sexo-a-sexo,

Editorial El perro y la rana, de Caracas. En lo que sigue citamos por esta edición.

que se juega en el encuentro de dos exterioridades, dos sujetos que se encuentran cada uno con el misterio y la libertad del Otro. Mientras que la alienación consiste en reducir al Otro a objeto sexualizado, es decir someterlo a “mera mediación del autoerotismo” (Dussel, E. 2009, 57), en cambio,

[I]a «pulsión alterativa» es el deseo humano por el que se tiende al Otro como otro, en posición «servicial», gratuita, meta-física (más allá del ser o de la totalidad), «real». (...) La pulsión sexual humana es alterativamente erótica, pero dicha alteridad no es sólo la de dos individuos de una especie, sino la de dos personas cuyo abismo de dis-tinción no puede ser atravesado sino por el respeto, la fe, el amor-de-justicia y el servicio. (Dussel, E. 2009, 74)

Esta interpretación de la sexualidad, excluyentemente totalizadora o alterativa, es el núcleo a partir del cual es posible explicar el sentido dominador o liberador de la economía, la pedagogía, la política, la cultura. Se trata, en definitiva, de la “eticidad del pro-yecto erótico”. La cultura indoeuropea y moderno-europea, construida sobre la dualidad cuerpo – alma, ha despreciado el cuerpo y con ello ha denigrado la sexualidad humana. En el comienzo de la modernidad, al mismo tiempo que se corrobora el dualismo antropológico (Descartes), se lleva adelante la conquista y colonización hispánica del “nuevo mundo”, sostenida en la fuerza bruta del ego fálico, a la que se agrega la sumisión del indio. Así se organiza la represión armada, el derecho, la economía y la dominación erótica. “En el pro-yecto ontológico del conquistador hispánico la mujer era algo así como el botín de sus batallas, algo sobre lo que se tenía «derecho de conquista»”. (Dussel, E. 2009,103)

La eticidad del proyecto ontológico totalizador constituye a la mujer como objeto sexual, es decir, la niega como otro di-ferente y sólo la reconoce como lo otro dentro de la totalidad masculina. Pero en el marco de esta lógica perversa, acaba negándose la propia sexualidad del dominador, en la medida que se niega la di-ferencia, que es el punto de apoyo del despliegue de la pulsión alterativa. La praxis de dominación erótica es un hecho socio-cultural, que se expresa en costumbres, tradiciones, leyes sancionadas que reprimen, no sólo desde los condicionamientos exteriores, sino desde la estructura interna de la subjetividad. De ahí que el proceso de liberación sólo puede ser iniciado y sostenido por los propios oprimidos, en este caso, las mujeres. Tal es la situación del movimiento feminista, reconoce Dussel. No obstante, del mismo modo que lo expresa en la conferencia de 1971, encuentra en dicho movimiento “posiciones extremas que expresan una cierta lógica de la Totalidad” (Dussel, E. 2009,126), las cuales se habrían extendido en el mundo opulento nordatlántico, donde para suprimir la diferencia cultural, que instaura la dominación del varón sobre la mujer, se postula la

supresión de toda diferencia: “ni varones ni mujeres, sino individuos humanos, seres humanos iguales de la especie”. (Dussel, E. 2009,127)

La interpretación dusseliana de las relaciones entre varones y mujeres –que denomina erótica y constituye el núcleo del proyecto liberador– ha despertado no pocas críticas, especialmente entre quienes advierten que la liberación de la mujer no es una parte de la filosofía de la liberación dusseliana, ni deben ser confundidas entre sí. Entre otras objeciones, se ha señalado que en dicha interpretación se sigue también un esquema dual que diferencia entre una erótica totalizadora u opresora y otra alterativa o liberadora; que al sostener la di-ferencia irreductible del otro, se patologiza la sexualidad que no sea heterosexual; que al insistir en la distinción sexual, se niegan otros componentes culturales y sociales que contribuyen a la formación de la identidad genérica; que, en definitiva se reproduce el modelo de la Sagrada Familia como base para la reproducción de las relaciones sociales, económicas y políticas. (Cfr. Zapata, M. 2016, 69-97). Cada una de estas objeciones podría, a su vez, ser replicadas y, también se encontrarían razones para contrareplicarlas.

Habría que atender, sin embargo, a las condiciones de producción del discurso dusseliano de los '70. En Argentina, y en América Latina en general, bajo gobiernos represivos de dictaduras militares y el control de las religiones sobre la vida privada, era escasa la presencia de mujeres en espacios profesionales o políticos de decisión, así también en la actividad académica y en la producción intelectual. Era reducida la circulación del discurso feminista y la lectura de *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, despertaba encendidas polémicas. Obviamente Dussel no era un gran conocedor de su obra, que por otra parte es leída por él a través de una lente muy precisa: la crítica a la modernidad totalizante. Todo ello favorece una interpretación reductiva del feminismo en general, una descalificación del análisis político realizado desde este ángulo y un desconocimiento de lo que la especificidad de la mirada femenina puede introducir en la cultura. Aunque es posible rescatar de la interpretación dusseliana que al analizar la relación varón-mujer como una relación cara-a-cara alterativa, la saca del ámbito de lo privado y la trabaja como una relación política. No obstante, en la época, y entre quienes participaron de los debates en los que se gestó la filosofía de la liberación, hubieron posicionamientos diferentes. Tal es el caso de Augusto Salazar Bondy.

En 1974 se publica en Buenos Aires, en forma póstuma¹³, el libro del filósofo peruano *Bartolomé o de la dominación*. Según declara el mismo autor, se trata de “diálogos

¹³ Augusto Salazar Bondy, Lima, 8 de diciembre de 1925 – Lima, 6 de febrero de 1974

indianos escritos a la manera de ejercicios ideológicos”, cuyos argumentos son imaginarios sólo en sentido figurado. “Me extrañaría –dice– que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia” (Salazar Bondy, A. 1995, 191).¹⁴

Los principales personajes del diálogo son: Bartolomé – alude a Bartolomé de Las Casas (Sevilla, 1474 – Madrid, 1566), fraile dominico, defensor de los indios, autor de numerosos *Tratados*, entre los que destaca la *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*. Es el personaje a través del cual Salazar conduce la argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones–. Hatuey –nombre de un cacique taíno de Quisqueya (La Española) considerado como el primer rebelde de América. En el texto es presentado como cacique de Guahabá, que, cuando acepte ser bautizado, llevará el nombre de Ernesto, cuyo significado es "combatiente decidido", en alusión a Ernesto "Che" Guevara–. Otros personajes del diálogo son Don Diego, Ginés y Frans¹⁵. El personaje femenino es Micaela –seguramente alude a Micaela Bastidas, quien según cuenta la historia llevaba sangre mezclada de África e Indoamérica, esposa de Tupac Amaru II, tuvo un papel decisivo en la Rebelión de Tinta–. Salazar la presenta en el texto como una mujer de la aldea Guahabá, compañera de Hatuey, y representa las luchas de liberación de las mujeres.¹⁶

Nos interesa detenernos en el episodio en que Micaela interviene en el diálogo junto a Bartolomé y Hatuey. A través del mismo Salazar muestra las tensiones y contradicciones entre liberación y liberación de la mujer, que formaban parte de las discusiones del momento. En efecto, pone en boca de Hatuey la siguiente afirmación dirigida a Bartolomé:

(...) Ahora sabes que el conquistador no entiende razones; sabes cuál es el peligro mayor y cuál es la batalla más urgente. Dile eso a mi gente. No les prediques paciencia ni les hables de liberación de mujeres. No lo pueden entender ni les hará bien. (...) Es prédica que divide, que desarma al pueblo indio y lo enfrenta debilitado al opresor, al verdadero dominador. Cuando rescatemos la libertad de nuestro pueblo podremos ver qué hay que mejorar en su forma de vida. (Salazar Bondy, A. 1995, 212-213).

¹⁴ Citamos el texto *Bartolomé o de la dominación* por la compilación publicada en 1995 con el título *Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974*, Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.

¹⁵ Hemos realizado un análisis del diálogo, atendiendo a cada uno de sus personajes, en relación con la cuestión del humanismo en América Latina en el capítulo “El sentido emergente del humanismo latinoamericano en los escritos de Augusto Salazar Bondy”, de nuestro libro: *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2016, 101-145.

¹⁶ Otras mujeres que participaron heroicamente en levantamientos indígenas o se rebelaron contra la situación de la mujer durante la colonia son mencionadas en el texto: Tomasa Titu Condemayta, Celia Tupac Amaru, Bertolina Sisa, Gregoria (Apaza), Flora (Tristán), Antonia Tupac Amaru.

En estas palabras se deja ver, en efecto, una de las posiciones más defendidas en los debates acerca de las relaciones de dominación. Se reconocía que la mujer es doble y hasta triplemente dominada –por el varón, por el patrón y por la situación misma de dominación económica, social, política y cultural–. Sin embargo, se consideraba que la liberación en sentido político estructural era tarea prioritaria; requería de la convergencia de todos los esfuerzos, justificando a la vez, la postergación de otras dimensiones no menos importantes del proceso, como en este caso el sólo hecho de hacer entrar en el debate la situación de la mujer oprimida. Bartolomé responde:

– Tus palabras me convencen de que no percibes el problema de fondo. En el pasado, no menos que ahora, la mujer india ha estado oprimida como mujer. (...) La libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie sino que tiene que conquistarla él mismo. (Salazar Bondy, A. 1995, 213)

Micaela interviene para expresar “que ambos tienen razón y que, a la vez, ambos están lejos de la verdad, una verdad nuestra”. Ni uno ni otro aciertan a comprender, sus razonamientos permanecen en el nivel de las abstracciones. Puede advertirse que el discurso, que Salazar expresa a través de Micaela, se posiciona desde las luchas de las mujeres por ser ellas mismas, no sólo por ser reconocidas con los mismos derechos que el varón, sino desde la “diferencia sexual”¹⁷.

– (...) No puedes comprender el pensamiento libre que nos ha nacido y que nos mueve como un clavo ardiente, haciéndonos padecer con la esperanza de un bien lejano y la duda sobre el destino real que nos aguarda. ¿Cuáles son los signos que nos han de guiar? En ninguna parte los encontramos; nadie los ha escrito. La búsqueda de lo mejor ¿nos impedirá ser madres, hijas, compañeras de los hombres? ¿Volveremos la espalda al pueblo que lucha contra el opresor, cegadas por esa búsqueda? ¿Qué camino tomar? (...)

– (...) Lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer. (Salazar Bondy, A. 1995, 214-215)

Consideramos que el diálogo, como forma literaria elegida por Salazar, permite acentuar la historicidad del proceso de liberación en general, y en particular del de la liberación de la mujer. A la vez, permite mostrar que dichos procesos no están exentos de dudas, de marchas y contramarchas, de superposiciones y contradicciones. En el

¹⁷ Usamos aquí la expresión “diferencia sexual” en sentido análogo al que se usa “diferencia colonial”, es decir, para referirnos a la condición económica, social, cultural y política de la mujer en relación de dependencia y/o dominación.

diálogo, la mujer tiene voz propia, tanto para oponerse como para completar el análisis del varón sobre su condición. Recordemos, por otra parte, las intervenciones de Salazar sobre liberación femenina a propósito de la reforma educativa peruana, plasmadas en artículos publicados en *El Expreso*, de Lima el 20 y 27 enero de 1974. A diferencia de Dussel, no se trata para el peruano de subsumir un proceso en otro. Es decir que la liberación del “ser humano integral” no supone, ni conduce necesariamente a la liberación de la mujer, ni al reconocimiento del punto de vista feminista, no es cuestión de meta-física. Antes bien, se trata de dos procesos diferentes, aun cuando se produzcan al mismo tiempo y puedan ser complementarios en más de un aspecto.

Es claro pues, que en el contexto del surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación la consideración de la mujer y de su liberación tuvo muy diferentes tratamientos. En más de un caso se afirmó la conveniencia de reducir la cuestión de la liberación femenina a un aspecto de la liberación en general, en otros casos se le negó entidad propia al problema. Sólo cuando se analizó la cuestión desde la perspectiva de su concreta historicidad, pudo advertirse la diferencia entre ambos procesos y su especificidad en el contexto latinoamericano.

“Participación” de mujeres con voz propia en la *Revista de Filosofía Latinoamericana*

Veamos ahora la cuestión de la “participación” de mujeres en el contexto de surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la liberación. ¿Quiénes participaron? ¿Cómo lo hicieron? ¿Qué espacios fueron receptivos a su participación?

Ya en la década de los '60 iba en aumento del número de mujeres que ocupaban espacios académicos en el ámbito de la filosofía. Varias de ellas estuvieron presentes en las Semanas Académicas de San Miguel, en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía y en otras reuniones, más o menos formales, en las que se discutían temas relativos a la existencia de una filosofía latinoamericana auténtica y original, y su sentido liberador. Así por ejemplo, ha quedado registrada la participación de Alcira Argumedo en las Terceras Jornadas Académicas de San Miguel (1972), que versaron sobre el tema “Socialización del poder y la economía”. También Amelia Podetti participó en las Sextas Jornadas (1975), convocadas para trabajar el tema “El proceso de organización de la conciencia nacional en el pueblo argentino y su connotación latinoamericana”. En esa ocasión Podetti, quien tuvo participación en las Cátedra Nacionales en el momento de resistencia a la llamada Revolución Argentina, expuso sobre “El proceso de construcción

de la nación: conflicto permanente entre diversas concepciones de organización nacional” (Cfr. Maddonni L. y González, M. 2018 y Denaday, J. P. 2013).

En el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, de 1975, encontramos la mayor concentración de artículos producidos por mujeres en dicha publicación –cinco de once–. El volumen está dedicado al tema de la función actual de la filosofía en América Latina¹⁸ y recibe diversos y novedosos tratamientos por parte de las mujeres, la mayoría de ellas radicadas en México.¹⁹

María Elena Rodríguez (Argentina, radicada en México) aborda el tema de la función de la filosofía en América Latina, a partir de una diferenciación histórico-cultural entre lo acontecido en la región del Río de la Plata y la de la América mestiza. Según la autora, mientras que en Perú y México los conquistadores y colonizadores encontraron un mundo rico en bienes materiales, población y cultura, que permitió montar una organización social casi feudal, en el Río de la Plata, los grupos aborígenes eran de baja densidad poblacional y sin riquezas metalíferas de fácil obtención, sólo el trabajo y el esfuerzo convertirían esas llanuras en fuente de riqueza, lo que favoreció una organización con muchas de las modalidades que caracterizan a la burguesía moderna. Las generaciones que organizaron países como Argentina y Uruguay estuvieron originariamente dentro del contexto latinoamericano, pero la falta de tradición indígena las hace caer en una excesiva admiración por la cultura europea, y la escasa densidad demográfica las impulsa a una política migratoria que cambió la estructura misma de estos países. Dando lugar al surgimiento, en poco tiempo, de una clase media numerosa, que se convirtió, a fines del siglo XIX, en fuerte grupo de presión. En América mestiza, en cambio, la formación de la clase media fue bastante posterior. Los grupos criollos mantuvieron por mucho tiempo los esquemas estructurales que recibieron de la colonia. Aunque se fueron modificando paulatinamente, lo hicieron en forma muy desigual: mientras en países como México se produjeron cambios considerables en el comienzo del siglo XX, en Perú las transformaciones se iniciaron en épocas muy recientes y en otros países los esquemas coloniales se mantienen casi intactos. (Cf. *RFL2*, 236)

Realidades tan distintas, han originado corrientes de pensamiento que discrepan o se oponen cuando se trata de caracterizar la idea que se tiene de América Latina. Como ejemplo de las diferencias en la producción intelectual María Elena Rodríguez menciona,

¹⁸ En adelante citamos el segundo volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* por sus iniciales, seguido del número 2 y la página correspondiente.

¹⁹ También en el segundo volumen de 1975, se ocupan del tema de la función actual de la filosofía en América Latina los siguientes filósofos latinoamericanos: Leopoldo Zea (México), Arturo Ardao (Uruguay), Abelardo Villegas (México), Francisco Miró Quesada (Perú), Ricaulte Soler (Panamá), Enrique Dussel (Argentina), Mario Sambarino (Venezuela).

por un lado, a Martínez Estrada, Borges y Mallea, con formación europea, pero con un profundo interés por la realidad argentina, lo que produce un “nacionalismo crítico”, apartado de una preocupación propiamente latinoamericana. Por otro lado, Sábato y Cortazar pertenecen a una generación que se hace eco de la situación internacional y latinoamericana. Menciona también el surgimiento de la Filosofía de la liberación en los '70 y a dos de sus principales representantes: Roig y Dussel.

Al referirse a la América mestiza, señala que la conciencia de la situación del país se inicia en el siglo XIX con Manuel González Prada, es continuada con diferentes matices por Mariátegui, Haya de la Torre, y encuentra destacados representantes en los '70: Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada. Se detiene en este último para señalar que se ocupa de fundamentar filosóficamente el movimiento político de la Acción Popular, haciendo pie en una ideología humanista, que no cometa el error de transformar al hombre en una teoría abstracta, como ha sucedido en el pensamiento occidental, y sostiene que los valores autóctonos del Perú pueden funcionar como complementarios de la cultura occidental. En el caso de México, se detiene en la producción de Leopoldo Zea, quien estudia el lugar que le corresponde a América dentro de la historia universal, señala la necesidad de reconocer y asimilar el doble origen indio e ibérico para comenzar a construir su mundo. También Zea señala una diferencia entre el nacionalismo expansivo y el defensivo, siendo este último el postulado por los países de América Latina y el tercer mundo, reinterpretando el ideal bolivariano en términos de una comunidad que empezando por ser hispanoamericana podría llegar a ser pura y simplemente humana. (Cf. *RFL2*, 240).

La autora rescata como aspectos en común la vuelta a la realidad latinoamericana y salto a la universalidad a partir de la conciencia de la propia realidad. “La universalidad deja de ser un simple símbolo para transformarse en expresión de un hombre concreto, el hombre de esta América”. (*RFL2*, 240)

María Rosa Palazón M. (México), al tratar el tema de la función de la filosofía en América latina, delimita sus características reales y posibles. Con tal propósito expone los criterios dados por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea en sus obras *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y *La filosofía americana como filosofía sin más*, respectivamente. Según la autora, el peruano argumenta que la filosofía de América Latina es inauténtica y carente de originalidad por causa del subdesarrollo. La función del filósofo es contribuir a su eliminación e incrementar la formación en torno a los problemas filosóficos que se tratan en los países de un desarrollo filosófico mayor. El mexicano, por su parte, considera que las generalizaciones del peruano faltan a la verdad, ya que hay manifestaciones auténticas y originales tanto como inauténticas y

sin originalidad, y que el subdesarrollo no es condición necesaria ni suficiente para la inautenticidad.

El análisis de las características que surgen de las propuestas de cada uno de los autores, le permiten deducir que entre ambos existen varios consensos: la visión de América Hispana como unidad y su afiliación a occidente; la peculiaridad de cualquier producto cultural, incluyendo la filosofía; el imperativo de no buscar el tono local o la peculiarización de la filosofía; la necesidad de tecnificación de nuestra filosofía; el registro del malestar o frustración intelectual de quienes están dedicados a ella; la ponderación positiva de los estudios de Historia del pensamiento latinoamericano; el requerimiento a las conciencias lúcidas de no caer en imágenes deformadas o en cosmovisiones falsas; la aceptación del subdesarrollo; la propuesta de que el filósofo se comprometa en la transformación de los hechos enajenantes e injustos; el optimismo respecto de un devenir filosófico superior al presente. (Cf. *RFL2*, 248)

Desde el punto de vista de la autora, no es suficiente afirmar que las expresiones inauténticas de la filosofía están motivadas por el intento de asimilarse a un paradigma; existen causas más profundas como la sujeción económico-ideológica. Los planteamientos de Augusto Salazar Bondy iluminan en este sentido, aunque el subdesarrollo no es determinante absoluta. Por otra parte, el trabajo de Zea de recuperar el pensamiento vernáculo es importante no sólo porque permite deshacer prejuicios respecto de la propia tradición, sino porque también permite apreciar sus alcances. De modo que la labor de rescate debe estar presente en cualquier proyecto filosófico liberador. No obstante, señala los límites del historicismo circunstancialista al que adhiere Zea, señalando el reproche de Abelardo Villegas acerca de que al plantear la existencia de varias clases de circunstancias, estas se vuelven demasiado elásticas y movedizas, cayendo en una generalidad que todo resuelve y nada compromete.

En resumen –dice Palazón– Salazar Bondy y Zea nos han expuesto las directrices filosóficas vigentes en América Latina y las funciones que la filosofía debe tomar. Según mi modo de enfrentar el asunto, las funciones son múltiples: rescate de lo vernacular, adaptación y modificación de doctrinas que de alguna manera nos conciernen e incremento en la formación y aportes filosóficos. Todo ello pasándolo por el tamiz del cuestionamiento, lo que nos hará cancelar la receptividad universal, que predomina en ciertos sectores, y la inautenticidad, que brota también de la falta de asomo al estado de cosas en que nos desenvolvemos. (*RFL2*, 251-252)

Rosa Krauze (México), llama la atención sobre la tendencia a abandonar la especulación abstracta, los dogmatismos y el academicismo, así como sobre el diálogo que parece surgir entre las escuelas filosóficas del momento –estructuralismo, fenomenología, marxismo y

filosofía analítica— a propósito de problemas comunes y sus posibles soluciones. Hace notar que las nuevas generaciones ponen en entredicho sus propios supuestos, acentúan el carácter crítico de la filosofía y se acercan a otras disciplinas. “Nuevos planteamiento de antiguos problemas superan viejas disputas endurecidas por el tiempo y la falta de oxigenación” (*RFL2*, 254)

Con ese espíritu de diálogo propone comenzar por responder algunas objeciones que la filosofía analítica ha enfrentado a través del tiempo, tales como: que sólo se ocupan de palabras; que consideran a la filosofía como sierva de las ciencias; que es trivial porque no incrementa nuestro conocimiento y sólo procura evitar el error; que los filósofos analíticos hacen alarde de terrorismo intelectual, son inquisidores, burócratas intelectuales que impiden el desarrollo vivo del pensamiento y la imaginación; que viven en un pequeño círculo y niegan calidad filosófica a la especulación que se aparta del análisis conceptual; que no opera como orientadora ni presta atención a la dinámica social. Ahora bien, lo que se descubre a través del análisis filosófico es la necesidad de replantear problemas tradicionales, de obtener mejor conocimiento de las relaciones entre el lenguaje y el mundo y de nuestros esquemas conceptuales. Es decir, descubre que hay que repensar la semántica y revisar nuestros hábitos y formas de argumentación.

En Latinoamérica —dice Krauze—, la disyuntiva entre filosofía analítica e ideología adquiere colores especiales; por una parte se relaciona con los problemas políticos y económicos propios de los países del tercer mundo y, por otra, con los círculos académicos. Los primeros están vinculados al subdesarrollo y la dependencia y los segundos a la necesidad de crear una filosofía auténtica, libre de los lastres de la imitación. (*Id.* 258)

La autora es partidaria de complementar ambas perspectivas: mientras más arraigue la filosofía analítica en nuestras tierras mejor podremos valorar nuestros propósitos y deslindar entre razones y emociones. Así, estaremos preparados para rechazar la demagogia, la grandilocuencia y la retórica. La filosofía analítica reflexiona sobre las palabras que llevan a la acción, las libera de equivocidad y procura conductas razonables. La colaboración entre filosofía analítica e ideología daría resultados sorprendentes: colaborando con la superación del subdesarrollo mediante la crítica de las ideologías, utilizando métodos científicos para desenmascarar ideologías burguesas y sometiendo a rigor la argumentación de las ideologías revolucionarias. (Cf. *RFL2*, 260)

Laura Mues de Schrenk (México), examina el concepto Filosofía de Aristóteles con el instrumental de la lengua española y lo compara con el sentido que se le dio en la Edad Media. La importancia de tal análisis radica en que fue así como llegó a América

a través los frailes. Según Aristóteles, la Filosofía es el interés del hombre por lograr sabiduría, No es un saber práctico, sino teórico. Busca conocer la primera y última causa y razón de ser del universo, de todo lo que existe. Se logra a través de la abstracción y la reflexión. No está subordinado a fines ulteriores, sino que la filosofía es un fin en sí misma. La escolástica, principalmente tomista, interpretó el concepto de filosofía como instrumento para demostrar, mediante el razonamiento, la existencia de Dios. Así el saber que había sido un fin en sí mismo se convirtió en instrumento para lograr otra finalidad. La Filosofía deviene sierva de la Teología. Se la llamó Metafísica para diferenciarla de la Física y de la Cosmología.

En Latinoamérica, durante la Colonia, la Filosofía que se enseñó hasta el siglo XIX fue la Escolástica. Jesuitas y dominicos entendieron que la Filosofía era un instrumento para demostrar lo que ya había sido revelado por la fe.

Ahora bien, Mues se pregunta ¿cuál es el sentido del término en pensadores como Samuel Ramos y Leopoldo Zea, que se han ocupado de la filosofía en México? Samuel Ramos, en su *Historia de la filosofía en México* (1943), cuando se pregunta si hubo Filosofía entre los antiguos mexicanos y responde afirmativamente, interpreta el concepto de Filosofía en el sentido escolástico de Metafísica. Afirma que “Los aztecas eran monistas, creían en la existencia de una causa única de la cual todas las demás cosas eran sus manifestaciones. Este principio monoteísta se explica a través de un mito solar...” (Ramos, 1943, 14. Citado por Mues, *RFL2*, 263). En *El perfil del hombre y la cultura en México* (1951), Ramos se propone encontrar, apelando a la reflexión, un principio único a través del cual explicar la realidad cultural de México. Busca esclarecer “el modo de ser del hombre mexicano” y encuentra que el mismo está referido a una “específica mentalidad” conformada a través de la historia y de circunstancias, donde el hombre se enfrenta a sus posibilidades de realización. El elemento específico de la mentalidad mexicana es el “sentimiento de inferioridad”. Hacerse conscientes de esa mentalidad y de ese sentimiento, conocer sus orígenes y sus causas, es la condición necesaria para actualizar proyectos de ser propios, auténticos. Así pues, saber acerca de nosotros mismos es la tarea de la Filosofía. Pero la misma se encuentra subordinada a una finalidad ulterior: “la salvación de México”. Esto es que la Filosofía, al proporcionar el conocimiento de sí mismo, favorece un cambio de mentalidad y de conductas en orden a construir un México mejor. La Filosofía es entendida, entonces, como saber práctico, que sirve a fines ajenos a ella misma. Esto conlleva un cambio de sus métodos, pues la lógica tradicional resulta insuficiente, por eso Ramos echa mano del psicoanálisis de Freud y la teoría de la personalidad de Adler. Más allá de las observaciones que se puedan hacer al planteo de Ramos, Mues entiende que su obra

fue inspiradora, contribuyó al desarrollo de la Filosofía en México y permitió un giro que “dejó atrás finalmente, después de cuatro siglos, el opio metafísico”. (RFL2, 264)

Mues encuentra que, con la obra de Zea, se modifica el sentido de la Filosofía, tanto en su contenido como en sus métodos. El quehacer filosófico consiste en la búsqueda de tres elementos: La historia de las ideas en Latinoamérica, el sentido de esas ideas para el mismo hombre latinoamericano que las ha expresado y el sentido de la totalidad del acontecer histórico en Latinoamérica. En sus obras Zea sigue la pista de la conciencia que de sí y de su mundo tienen los sujetos históricos, y encuentra que el sentido de toda la historia de la filosofía latinoamericana es el anhelo de lograr la liberación total y definitiva de todos los tipos de dominio extranjero, político, económico o cultural. En *América como conciencia* (1953) explicaba nuestra historia como proceso de concientización a través de tres momentos: en primer lugar, quien toma conciencia de sí es siempre un hombre avasallado por otro, política o culturalmente. Al tomar conciencia se reconoce como distinto e independiente, deja de identificarse con los juicios que otros han hecho y le han impuesto, reconoce que no es bárbaro, ni salvaje, ni inferior, ni incapaz. En segundo lugar, al tomar conciencia, se refiere a su propio ser, se comprende a sí mismo para sí, y él mismo pone en cuestión su propio ser. De modo que, en tercer lugar, se ve obligado a definirse a sí mismo independientemente de los otros, y lo hace mediante la actividad que nace de su propia conciencia. Zea se sirve de la dialéctica de la conciencia como hilo conductor para explicar el proceso histórico del pensamiento latinoamericano y demuestra que desde el siglo XIX nuestros pensadores han iniciado dicho proceso. “Pero al negar la cultura europea, y con ella su filosofía, nos encontramos desorientados, amenazados por la posibilidad de que quizás no exista ni una cultura propia ni una filosofía auténticamente latinoamericana”. (RFL2, 266) Ante tal evidencia, desde finales de los '40, siguiendo la inspiración zeaniana, se inician investigaciones que buscan definir el propio ser mediante categorías y valores diferentes a los de la filosofía occidental. De esta manera la forma de entender el concepto de Filosofía se aparta del que había expuesto Aristóteles. No por ello deja de ser teoría, pero lo es como reflexión acerca del desarrollo de la conciencia de la cultura latinoamericana.

El examen de ambos autores muestra que, aún sin proponérselo, acuñan un nuevo sentido al término en discusión. Al igual que en Ramos, también en Zea la Filosofía es un saber práctico cuyo fin ulterior es alcanzar nuestra liberación. Para ello se sirve de los medios que le proporcionan los sociólogos, los politólogos, el análisis lingüístico, entre otros.

La Filosofía latinoamericana ha dejado de ser definitivamente sierva de la Teología. Quizás sea ahora sierva de nuestra sobrevivencia económico-política, y en última instancia, la sierva de nuestra emancipación y liberación definitivas. (*RFL2*, 268)

Margarita Vera y Cuspinera (México), trabaja sobre reflexiones de José Vasconcelos significativas para la comprensión del mundo iberoamericano. Sostiene que habría en su obra una propuesta de filosofía de la liberación como instancia de combate contra el imperialismo anglosajón. (Cf. *RFL2*, 268). Aunque reconoce que sigue extraños caminos: del hispanismo, del catolicismo, y hasta del fascismo, los cuales no han sido siempre adecuados. Sin embargo las metas han sido invariables: lucha antiimperialista y emancipación de los pueblos sometidos del continente. Rodó habría dado el grito de alerta, y Vasconcelos responde con el imperativo de una filosofía propia, que sirva de defensa a la agresión sajona, que sea un arma de lucha contra el imperialismo. Una filosofía de la «raza cósmica» como conciencia latinoamericana, ya que, según dice Vasconcelos: “entre todos los males, el da la falta de fe en nosotros mismos es sin duda el más grave, porque nos priva de la fuerza de resistencia y en cierto sentido nos cierra, nos roba el porvenir” (Vasconcelos, 1958, *II*, 1371, citado en Vera y Cuspinera, *RFL2*, 270). Siguiendo la inspiración vasconceliana, la autora sostiene que:

la filosofía latinoamericana contemporánea ha dejado de preocuparse por estar a la moda, por seguir sin más un pensamiento que nace de un suelo que no es el nuestro y que responde a problemáticas ajenas, desligadas de la nuestra: no es ya una actividad que se concrete únicamente con la difusión y la enseñanza, sino que actúa como instancia liberadora. (...) una filosofía combativa en la cual se encuentran unidas reflexión y acción, a la vez que conlleva factores ajenos al estricto quehacer filosófico, reflexiones propias de las ciencias sociales, a fuer de operar como instrumento de lucha. (...) Filosofía latinoamericana, no como antítesis de la europea, de la norteamericana, sino filosofía que construye sus propios moldes, que sigue sus propios cauces para dar razón de su realidad concreta. (*RFL2*, 272-275).

Nos hemos detenido en la presentación de los trabajos de mujeres, que se publicaron en el volumen dos de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, por dos razones: la primera es que consideramos relevantes sus aportes a la discusión acerca de la función de la Filosofía en América Latina, y la segunda es que, siendo así, sus contribuciones no han sido referenciados por quienes se han ocupado del estudio de la Filosofía de la liberación, ni tampoco por quienes trabajan Filosofía latinoamericana o Historia de las ideas. Lo cual contrasta con la abundante referencialidad con que cuentan los trabajos de colegas varones, cosa que, a nuestro juicio, sólo se explica en función del ya mentado

“monólogo masculino”. Por la misma causa podríamos hablar de un efecto de colonización del monólogo masculino sobre el discurso de las mujeres, pues tampoco son frecuentes las referencias mutuas entre las autoras, ni en estos ni en otros trabajos. No deseamos caer en el mismo silenciamiento.

De los trabajos reseñados podemos extraer interesantes conclusiones tanto para la Filosofía de la liberación como para los estudios de Filosofía o Historia de las ideas latinoamericana. Todos ellos están atravesados por la inquietud de pensar desde una situación histórica concreta: la realidad latinoamericana, y desde ella acceder a la universalidad, que no se percibe de manera abstracta, sino concreta. Sus trabajos hacen pie en la historicidad de la producción intelectual. Hacen referencia, directa o indirectamente, a la polémica sobre la existencia, o no, de una filosofía latinoamericana auténtica y a sus características. Señalan la necesidad de una labor de rescate del pasado intelectual, desde una mirada filosófica comprometida con la transformación de la propia filosofía y de la realidad que interpreta, y dan pasos en este camino. Para ello echan mano de variadas herramientas metodológicas –psicoanálisis, análisis del lenguaje, análisis económicos, sociales y políticos, interdisciplina– de modo que, por un lado, sea posible superar los límites de historicismo circunstancialista, y por otro, se ponga en funcionamiento el sentido práctico de la filosofía; todo ello con la finalidad ulterior de colaborar con la liberación latinoamericana en todas las dimensiones. La preocupación de estas filósofas latinoamericanas ya no es «estar a la moda», sino construir sus propios moldes siguiendo los cauces de la realidad, para que la filosofía pueda actuar como instancia liberadora.

En el volumen 3 / 4 de *La Revista de Filosofía Latinoamericana*, correspondiente al año 1976, encontramos dos trabajos cuyas autoras son mujeres. En uno de ellos la autoría es compartida por Norma Fóscolo y Daniel Prieto (ambos de Mendoza, Argentina), quienes se proponen abordar una cuestión estrechamente vinculada a la teoría feminista: la cotidianidad latinoamericana. El otro trabajo es de Graciela Maturo y también versa sobre un tema muchas veces relegado en la filosofía, vinculado a la dimensión afectiva: una filosofía del corazón para el mundo moderno.

En el primer trabajo, los autores declaran desde la introducción que optan por afrontar las raíces de la filosofía, declarando que se trata de un saber crítico, y para ello es necesario hacer una “filosofía de lo inmediato”. “En esa inmediatez se inscribe en primer lugar la vida cotidiana, ámbito hasta ahora dejado de lado por la mayoría de los pensadores argentinos” (*RFL3/4*, 149). Tras revisar y tomar posición sobre diversos enfoques del tema –la existencia «caída» de Heidegger, la cotidianidad social en Berger y Luckmann, la cotidianidad psíquica de Bruce Brown, la desantropomorfización que

surge de la tesis de Georg Lukács, la colonización de la vida cotidiana por el signo según Jean Baudrillard, la crítica a la vida cotidiana de Henri Lefebvre— concluyen que todos ellos tienen una limitación difícil de salvar desde sus propios esquemas conceptuales, pues “piensan desde el centro”:

Buscar una nueva cotidianidad sería para ellos poner en cuestión su propio ser. Por eso optan por algo más sencillo: darse un pequeño espacio donde sople el aire puro de los símbolos, sin inquietar demasiado la atmósfera artificial del sistema. (...) Nuestro análisis se impone como primera exigencia metodológica una cuestión de hecho: el discurso del centro no es el nuestro, (...) ello se debe a que la situación histórico-social que vivimos no es de ninguna manera la misma. (*RFL3/4*, 162).

Entre las conclusiones del análisis señalan que, si en el centro puede explicarse la cotidianidad a partir de la categoría de «alienación», es porque se cuenta con una monóticamente estructurada, mientras que en América Latina se vive una cotidianidad diezmada desde el desgarramiento que significó la conquista y que no se ha podido suturar. La «ideología» del consumo es un resultado natural de la cotidianidad en el centro, mientras que resulta extraña como proyecto a gran parte de la población latinoamericana que se encuentra por debajo del consumo mínimo. La palabra «alienación» no alcanza a explicar esta situación porque “somos extraños en relación con aquella ideología” y tal extrañamiento puede entenderse como posibilidad de liberación o de aniquilación. (*Id.*, 164). La misma alienación nos impone un proceso de resimbolización a fin de alzarnos con un potencial simbólico distinto ante lo europeo. A diferencia de la salida individual y de la psicologización de los conflictos que proponen la mayoría de autores europeos, frente a una «dominación placentera» de la cotidianidad; en América latina se padece el desgarramiento, la incoherencia, la dominación violenta, frente a la cual sólo cabe reivindicar el sentido total de la categoría de «lo posible»: porque nuestra mayor riqueza está en lo que escapa a ese discurso coherente. Somos disfuncionales, desorbitados, informales, desmesurados, híbridos, espontáneos.

En el centro se da una cotidianidad consumada, a nosotros nos toca una cotidianidad buscada. (...) Mientras [ellos] son escépticos ante la posibilidad de cambiar el sistema, nosotros tenemos como única opción la de liberarnos de ese sistema. De ahí que la salida sea política y social. (*Id.*, 168)

Un análisis de la vida cotidiana latinoamericana muestra dos niveles, en un estudio

de superficie se advierte su ambigüedad, pero en un nivel más profundo se ponen de manifiesto las contradicciones subyacentes, lo que permite hablar de una «dialéctica de la vida cotidiana», que no se zanja en tres, sino en cuatro momentos: a) Cotidianidad primaria –la de la familia, el trabajo, la recreación–, b) Cotidianidad social –de la división del trabajo, la institucionalización y el control social–, c) Cotidianidad ideologizada –por imposición de un discurso “lógico”, pero con códigos de un sistema ajeno, psicologización de los conflictos y estandarización de lo afectivo–, d) Revolución de la cotidianidad –crítica y ruptura de la ambigüedad por la acción y por el intercambio simbólico, encuentro con el otro, solidaridad, lucha liberadora.

Una vez propuestos el esquema de análisis, los autores interrumpen voluntariamente el desarrollo, pues entienden que su eficacia interpretativa sólo puede comprobarse en la aplicación. Tarea esta que todavía está por realizar. Avanzar en el análisis sería “caer en las acrobacias teóricas y en las abstracciones que hemos criticado. La filosofía latinoamericana no está para estos lujos” (*Id.*, 174).

En su trabajo, Graciela Maturo (Argentina) rastrea rasgos de lo que denomina «filosofía del corazón», lo cual requiere un cambio de perspectiva frente al enfoque racionalista de los medios académicos. Entiende que sólo algunos pensadores solitarios, como Félix Schwartzmann, Rodolfo Kusch y Octavio Paz, han emprendido la aventura de comprender las categorías filosóficas, ético-religiosas, estéticas, sociales y políticas propias del pueblo. Tal comprensión la entiende como un acto de amor y de humildad intelectual para asimilar la filosofía del corazón. “Existe en el pueblo (...) una manera de aceptar la vida, de asumir el dolor, de respetar determinados signos, de resignarse ante la adversidad y de saber asumir la lucha cuando es justa, que no se aprende en libro alguno” (*RFL3/4*, 178). Es un «saber del vivir» del pueblo criollo, indígena, mestizo, negro o inmigrante de América Latina. Cuando el mismo se somete a la crítica del intelecto, se disocia.

Maturo recupera los trabajos de Rodolfo Kusch sobre las cosmovisiones de los quechuas y aymaras del altiplano boliviano, realizados a partir de la exégesis de su lenguaje, gestos, mitos y costumbres. Tales trabajos ponen en evidencia que para estos pueblos, como para otros muchos de la tierra, la razón científica moderna, endiosada en occidente, es tan sólo un instrumento que debe ser puesta al servicio de “otra entidad psíquica superior: el corazón” (*Id.*, 182).

Finalmente, el artículo de Margarita Oriola Rojas (Argentina), sobre “Adam Smith y el estado de naturaleza: una falacia antropocéntrica”, se publica en el nº 9 / 10, de 1979. La autora muestra cómo las actitudes prejuiciosas se manifiestan en la actividad teórica y modifican el sistema de creencias mediante un proceso de racionalización, con lo que

se viene a justificar otras conductas, como discriminar, evitar el contacto, someter, entre otras. A partir del comentario crítico de un trabajo de Manuel Fernández López sobre la relación entre la teoría de Adam Smith y el primer pensamiento económico argentino, la autora muestra que los juicios sobre América, desde el Diario de Colón hasta Hegel, comparten, en su mayoría, una mirada «logocéntrica», «antropocéntrica», en definitiva «eurocéntrica», sobre América. A partir de la cual concebían la idea de un estado primitivo y bárbaro, que debía ser ordenado de acuerdo con un criterio “racional”. Aunque existe testimonios en contrario, como los de Bernal Díaz del Castillo, prevalece con poco fundamento empírico, el prejuicio eurocéntrico, incluso para quienes –como Smith– pretendían utilizar métodos científicos, basados en la experiencia, las estadísticas y los testimonios de los viajeros.

La «realidad» americana –dice Oriola Rojas– no llegó a Smith sino a través de una corriente general de pensamiento de la época, que encontraba el estado de naturaleza donde le convenía y no donde este estuviera realmente –si es que estaba en parte alguna–, (...) Smith creyó que América era una «pura naturaleza», como lo creían muchos en aquellos tiempos, (...) [El error se debe] al prejuicio etnocentrista del europeo que escamotea los hechos para hacer valer sus requerimientos frente a la realidad descubierta. (*RFL9/10*, 193-194).

Lo que en realidad sucede es que los datos de la realidad se acomodan a la “ficción analítica” etnocéntrica del Estado de naturaleza. Ficción que continúa en los primeros escritos económicos argentinos, incluso en Belgrano y Echeverría, que como otros nacidos en el Río de la Plata miran con «ojos europeos». La autora recupera la interpretación de José Luis Romero, quien en *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* afirma que:

cuando la realidad surgió ante los ojos de los conquistadores, o la negaron o la destruyeron (...) se fundaba sobre la nada. Sobre una naturaleza que se desconocía, sobre una sociedad que se aniquilaba, sobre una cultura que se daba por inexistente. (Romero, 1976, 66; citado en *RFL9/10*, 195).

En síntesis, a partir de los trabajos comentados en este último apartado podemos, de momento, extraer algunas conclusiones. Para empezar, se advierte la preferencia por un estilo que se aproxima más al ensayo que a la exégesis filosófica. En ellos no se tematiza la cuestión de la mujer, ni toman partido a favor o en contra de los desarrollos de la teoría feminista. Sin embargo, las preocupaciones que colocan en el terreno de la filosofía llevan una marca distintiva. En primer lugar diremos que interrumpen el

“monólogo masculino”, más bien lo transforman en un diálogo del que participan con voz propia. Comparten con los varones la necesidad de renovación del quehacer filosófico y aportan a ello con mirada lúcida sobre la necesidad de correrse de la discusión acerca de la universalidad de la filosofía, para trabajar en la perspectiva de universales concretos, como los que surgen de afirmar la existencia de una filosofía latinoamericana con características propias, comprometida con la transformación de una realidad específica. Asimismo, señalan los límites de las metodologías filosóficas convencionales, incluso del historicismo circunstancionalista, y la conveniencia de echar mano de metodología provenientes de otros campos disciplinares como la historia, la sociología, el psicoanálisis, a fin de construir “moldes propios”, siguiendo los cauces de la realidad. Al mismo tiempo resaltan el “sentido práctico” de la filosofía, a partir de la labor de rescate de las expresiones de la propia tradición de pensamiento. De hecho, cuando mencionan autores o corrientes filosóficas europeos, lo hacen no con intención de difusión o puesta al día, sino con el propósito de actuar sobre/con ellas –como en el caso de la filosofía analítica o de la filosofía del corazón– en vistas a una finalidad ulterior: en unos casos la denuncia de los prejuicios etnocéntricos, en otros casos el asumir el propio discursos desde una posición de extrañamiento de la totalidad y afirmación de lo “posible” como novedad. En todos los casos como posibilidad de liberación en todas sus dimensiones.

Los tres últimos trabajos comentados, al igual que los anteriores, se posicionan desde una perspectiva crítica, que involucra a la vez un deseo y una búsqueda racional de transformación de la filosofía. Se llama la atención acerca de la necesidad de una crítica de la vida cotidiana desde América Latina; se desmonta el concepto de «estado de naturaleza» evidenciando que se trata de una falacia euro-antropocéntrica, que no obstante forma parte de los esquemas de análisis de intelectuales latinoamericanos; se reclama una ampliación del concepto mismo de filosofía que permita escuchar las razones del corazón.

En su mayoría, los planteos que hemos revisado, elaboran sus propuestas, explícita o implícitamente, desde una profundización de la historicidad, que los aleja de las especulaciones abstractas, los academicismos, los dogmatismos endurecidos, procurando, en cambio, una apertura dialógica. Todas estas marcas, si bien no son exclusivas de planteos feministas, han sido, en el contexto de emergencia de la filosofía latinoamericana de la liberación, expuestas y defendidas mayormente por las mujeres que tomaron la palabra en esa coyuntura. Esto es así, aun cuando ellas pasaron desapercibidas o fueron ignoradas por el “monólogo masculino”.

Bibliografía

- Amorós, Celia y Ana de Miguel Álvarez (editoras). 2007. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3. Vols. Madrid, Minerva.
- Arpini, Adriana María. 2007. "La «Filosofía de la liberación» en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, en: Jalif de Bertranou, Clara Alicia (Editora), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. 193-230.
- Arpini, Adriana María. 2016. "Historia de las ideas de Nuestra América. De José Gaos a Arturo Roig", en: Caba, Sergio y García, Gonzalo, *Observaciones Latinoamericanas II*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 39-68.
- Beltran, Elena y Virginia Maquieira (Editoras). 2008. *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid, Alianza.
- Beorlegui, Carlos. 2004. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Deusto, Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1983. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica. (Segunda edición, 1992, Tercera edición, 2006).
- Cerutti Guldberg, Horacio. 1986. *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía. 1988. *Desde América Latina hacia el mundo*", 3 vols., Córdoba, Universidad de Córdoba.
- Denaday, Juan Pedro. 2013. "Amelia Podetti: una trayectoria olvidada de las Cátedras Nacionales", en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Questions du temps présent, disponible en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/65663>, (28/01/2019).
- Domenchonok, Eduardo. 1992. *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá, El Búho.
- Dussel, Enrique. 1977. *Filosofía Ética Latinoamericana. 6/III: De la erótica a la pedagógica de la liberación*, México D. C., EDICOL.
- Dussel, Enrique. 1980. *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Bogotá, Nueva América
- Fornet Betancourt, Raúl. 2009. *Mujer y filosofía en el pensamiento iberoamericano. Momentos de una relación difícil*, Barcelona, Anthropos.
- Friedam, Betty. 2009. *La mística de la femineidad*. Traducción de Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra. Primera edición en inglés: 1963.

- Gargallo, Francesca. 2004. *Ideas feministas latinoamericanas*. México D. F., Universidad de la Ciudad de México.
- Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y confección.
- González, Marcelo y Luciano Maddonni. 2018. "El Segundo Congreso Nacional de Filosofía (1971) como espacio de encuentro y despunte del «polo argentino» de la filosofía de la liberación. Estudio preliminar", en: *Cuadernos del CEL*, año III, nº 5, 72-109. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16> (08/01/2019).
- Maddonni, Luciano y Marcelo González. 2018. "Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción", en: *Cuadernos del CEL*, vol. III, nº 5, 110-142. Disponible en: <http://www.celcuadernos.com.ar/ediciones.php?vid=16> (08/01/2019).
- Ocampo, Victoria. 1936. *La mujer y su expresión*, Buenos Aires, Sur.
- Paladines, Carlos (Compilador). 2013. *Arturo Andrés Roig: Metodología y filosofía del pensamiento latinoamericano*, Quito, Academia Nacional de la Historia.
- Ramos, Samuel. 1943. *Historia de la filosofía en México*, México D. F., Imprenta Universitaria.
- Ramos, Samuel. 1951. *El perfil del hombre y la cultura en México*, Madrid, Espasa Calpe (Primera edición: 1934).
- Revista de Filosofía Latinoamericana*, San Antonio de Padua, Ediciones Castañeda, Nº 2, 1975; Nº 3-4, 1976; Nº 9-10, 1979.
- Romero, José Luis. 1976. *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto. 1968. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI.
- Salazar Bondy, Augusto. 1974. *Bartolomé o la dominación*, Buenos Aires, Ciencia Nueva. (Segunda edición con un prólogo de L. Chiappo. Lima, Peisa, 1976)
- Salazar Bondy, Augusto. 1995. *Dominación y liberación. Escritos 1966 – 1974*, Edición de Helen Orbig y David Sobrevilla, Lima, Fondo Editorial de la facultad de Letras y Ciencias Humanas, UNMSM.
- Salomone, Alicia. 1996. "Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática, en *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 13, 143-149.

- Vasconcelos, José. 1958. *Bolivarismo y monrroismo*, en: *Obras Completas II*, México, Libreros Unidos.
- VVAA. 1973. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum.
- VVAA. 1976. *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo.
- Zapata, Martha. 2016. "Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel", en: *Debate feminista*, 3 (2016), disponible en: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/016_05.pdf (26/12/2018).
- Zea, Leopoldo. 1953. *América como conciencia*. México, Cuadernos Americanos – UNAM.

Anexo

Participación de mujeres en la *Revista de filosofía latinoamericana*

ARTÍCULOS

Autora	Título del trabajo	Número y año
María Elena Rodríguez	Función de la filosofía en América latina. Dos interpretaciones del pensamiento latinoamericano: El Río de la Plata y la América mestiza	T 1, N° 2, 1975
María Rosa Palazón	Las funciones de la filosofía en América latina: características reales y posibles de la filosofía latinoamericana	T 1, N° 2, 1975
Rosa Krauze	Función actual de la filosofía en América Latina	T 1, N° 2, 1975
Laura Mues de Schrenk	Conciencia y práctica en la filosofía latinoamericana	T 1, N° 2, 1975
Margarita Vera y Cuspintera	Testimonio de la función liberadora de la filosofía latinoamericana	T 1, N° 2, 1975
Norma Fóscolo y Daniel Prieto	Para abordar la cotidianidad latinoamericana	N° 3 / 4, 1976
Graciela Maturo	Una filosofía del corazón para el mundo nuevo	N° 3 / 4, 1976
Margarita Oriola Rojas	Adam Smith y el estado de naturaleza: una falacia antropocéntrica	N° 9 / 10, 1979

NOTAS, COMENTARIOS, CRÓNICAS, RESEÑAS

Autora	Título del trabajo	Número y año
Norma Toledo	La universalidad de la filosofía latinoamericana. (Nota)	T 1, N° 1, 1975
Leticia Bustos	Augusto Salazar Bondy. (Nota)	T 1, N° 1, 1975

Lupe Elena Caridad	Darcy Ribeiro, <i>La universidad peruana</i> . Ediciones del Centro de Estudios de Participación Popular, Lima, 1974. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Norma Fóscolo	Equipe de Recherche Associée au CNRS N° 80, <i>Penseurs hétérodoxes du monde hispanique</i> , Toulouse, Association des publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1974. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
M. del C. Schilardi de Bárcena	<i>Bibliografía Filosófica Brasileira. Período Contemporáneo (1931/1971)</i> . Vol I, Livros, Opúsculos e Teses Académicas, Río de Janeiro, Universidade Católica, 1972. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Consuelo Ares	Victoria Junco de Meyer, <i>Gamarra o el Eclecticismo en México</i> , México, FCE, 1973. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Elizabeth Roig	José Luis Martínez, <i>Nezahualcoyotl</i> , México, Sep-Setentas, 1972. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Liliana Checa de Buzzaqui	Diógenes de Giorgi, <i>La Comuna de París de 1871 en la prensa montevideana de la época</i> , Biblioteca de Marcha (Colección Testimonio), Montevideo, 1971. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Mónica Cerutti	Miguel León Portilla, <i>Trece poetas del mundo azteca</i> , Sep-Setentas, México, 1972. (Reseña)	T 1, N° 2, 1975
Fina Querol- Kroenberg	Los estudios latinoamericanos en las Estados Unidos de Norteamérica (Nota)	N° 3 / 4, 1976
María Catalina Galati	Alsenon Kogan, Aída, <i>Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido</i> , FCE, México, 1981 (sic)	N° 9 / 10, 1979