

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:
AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN AUTOCRÍTICA
EN OSVALDO ARDILES

*Orlando Lima Rocha**

Las filosofías de la liberación tienen una historia de más de cuatro décadas que ha sido ya recuperada en diversos estudios que examinan el pensamiento argentino y regional, sin embargo, aún no contamos con un estudio que aborde la perspectiva de los propios protagonistas lo que permitiría avanzar en la comprensión y estudio de esta producción intelectual de nuestra América.

Quisiéramos entonces continuar en esta segunda vía, abordando una de las *autoimágenes* (en el sentido ceruttiano del término) o perspectivas de los protagonistas sobre estas filosofías de la liberación desde una historia materialista de las ideas.

Se trata, junto a la de Horacio Cerutti Guldberg, de una de las más autocríticas y brillantemente construidas y planteadas. Además de ser una *autoimagen* que coincide, en varios puntos nodales,

* Licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM (lima.rocha.orlando@gmail.com).

con las críticas elaboradas por el propio Horacio Cerutti en lo que él ubicó como el sector populista de estas filosofías.¹ Es interesante mencionar que el autor que abordaremos a continuación habría formado parte de este sector dentro del subsector analéctico, junto a Enrique Dussel (1934) y Juan Carlos Scannone (1931), y sería considerado por el mismo Cerutti “seguramente el más creativo e innovador de los filósofos populistas de la liberación”:² nos referimos a Osvaldo Ardiles Couderc (1942-2010). El presente estudio nos permitirá continuar nuestras reflexiones sobre Ardiles quien para nosotros también es un imprescindible autor.³

Organizamos nuestras reflexiones de la siguiente manera: *a)* analizamos en términos generales las pautas generales de lo que se configuró como “filosofía de la liberación” desde 1973, *b)* disertamos después la *autoimagen* de Osvaldo Ardiles y *c)* reflexionamos conclusivamente sobre su ubicación dentro de la historiografía de estas filosofías.

¹ Donde aparecen el mismo Ardiles, junto a Juan Carlos Scannone y Enrique Dussel, entre otros (subsector analéctico) y, por otro lado, Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Carlos Cullen (subsector ontologicista). Véase Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006, especialmente pp. 302 y ss. Asimismo remito a mi estudio sobre este prolífico autor “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, en Guillermo Ricca *et al.* [eds.], *Memorias VI Congreso Nacional de Filosofía*, Río Cuarto, Córdoba, Uni Río Editora. “Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias”, en Ricca, *op. cit.*, pp. 378-385. La coincidencia aquí sugerida da pautas para un trabajo de mayor extensión que podremos continuar en otra ocasión, además que supera los objetivos del presente trabajo.

² Horacio Cerutti, “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural”, en *Revista de Filosofía*, vol. LXV, núm. 2, 2007, p. 87.

³ Para un abordaje mayor a la obra de Ardiles, véase Orlando Lima Rocha, “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, en *Pelicano. Revista de Filosofía*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (UCC). En pelicano.ucc.edu.ar.

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:
CONSTITUCIÓN, TESIS Y PROYECTOS

Cierto es que podemos rastrear la construcción de lo que será la filosofía de la liberación desde los encuentros académicos en la Argentina desde 1970 y 1971, con las Jornadas Académicas de San Miguel y el II Congreso Nacional de Filosofía.⁴ Empero, el término mismo parece condensarse hacia 1973, con la aparición del primer libro colectivo (único de todos estos filósofos) titulado *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*.⁵

En él se publican los documentos “A manera de manifiesto” y “Puntos de referencia de una generación”, que aportan pautas de trabajo general. Conviene analizarlos brevemente, antes de darle voz a Ardiles, pues en ellos se marcan pautas generales planteadas como “generacionales”. Advertimos que entre Cerutti y Arpini, hubo diferencias al interior mismo de estas filosofías.⁶ Asimismo, hay que considerar que en el caso del “Manifiesto”, con base en algunos autores, sabemos que fue elaborado por Enrique Dussel.⁷ Cuestión esta última que no debemos perder de vista.

⁴ Pueden verse las actas de los encuentros en Varios autores, *El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva*, 1970; *Stromata*, San Miguel, Universidad del Salvador, año XXVI, núms. 3 y 4, julio-diciembre de 1970; Varios autores, *Liberación latinoamericana*, 1971, *Stromata*, San Miguel, Universidad del Salvador, año XXVIII, núms. 1 y 2, enero-junio de 1972; *II Congreso Nacional de Filosofía*, junio de 1971. *Actas*, 2 ts., Buenos Aires, Sudamericana, 1973.

⁵ Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973. Colectivamente también, con variaciones en los autores, publicarán: Varios autores, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975; Varios autores, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, t. 1, año 1, enero-junio de 1975.

⁶ Véase Cerutti, *Filosofía de la liberación...*, también Adriana Arpini, “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista de Filosofía Iberoamericana*, año VI, núm. 6, Lima, 2010, pp. 125-149.

⁷ *Ibid.*, p. 131. Noemí Solís Bello *et al.*, “Filosofía de la liberación”, en Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [eds.], *El pensamiento filosófico*

En “A manera de manifiesto” se postulan los elementos básicos de esta filosofía, que se asume como la única posible y legítima, en tanto que parte del pueblo pobre oprimido y velado por este logos “nord-atlántico”. El pueblo como sujeto del filosofar denota a la liberación como una opción, opción por los pobres, lo cual implica establecer una perspectiva filosófica de la cuestión sin dejar de considerar la dimensión teológica cristiana de los términos.⁸ Igualmente es patente el anhelo de un futuro sistema más justo y digno construido desde esta alteridad en un plano mundial y en todos los niveles sociales y humanos. Elemento de importante consideración, pues apunta un *Telos* de una posición metafísica con raigambre levinasiana.

Ante estos elementos, no es difícil que Cerutti haya ubicado la concepción misma de filosofía como “búsqueda de la salvación” en estos filósofos ubicados por él en tanto “populistas”. Pero, en el caso de Ardiles como veremos a continuación, la cuestión tuvo sus propias particularidades aún dentro del “grupo” en el que se inscribió.

AUTOIMAGEN Y VOCACIÓN CRÍTICA DE UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La *autoimagen* misma de Ardiles la podemos encontrar en sus escritos de 1975 y algunos de los que integran las ediciones de *El exilio de la razón*, editados en 1989 y 2002.⁹ Procederemos a examinarlos

latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). *Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, p. 403.

⁸ Véase Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Liberación. Una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina (2005)”, en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 293-306.

⁹ Véanse las obras de Osvaldo Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana...*, pp. 5-15 (reeditado como “Pautas para un filosofar latinoamericano”,

a continuación a partir de *a)* la dimensión histórica que posibilitó la emergencia de las “filosofías de la liberación, en la que Ardiles *b)* manifestó su propia ubicación dentro de estas filosofías, lo que nos permitirá abordar propiamente *c)* su autoimagen autocrítica.

a) Una ubicación histórica. Ardiles ha situado la configuración de estas “filosofías de la liberación” desde una “razón del exilio”, hacia 1988 y 1989, misma que “consiste en reflexionar dialécticamente sobre un itinerario que constituye tanto una aventura (¿desventura?) personal como un desafío generacional [...] Estos años [de la década de 1970] nos han marcado para siempre. En razón de ello, es indispensable enfatizar la virtud del recuerdo y la necesidad de la justicia”.¹⁰ Recordemos que Ardiles se exilia en México entre 1975 y 1983, año en que regresa a Argentina para iniciar un camino poco grato académicamente hablando (a decir de sus escritos autobiográficos).

En su “Anamnesis”,¹¹ Ardiles desarrolla y explora la filosofía *inauténtica* y colonial desarrollada en Argentina desde la década de 1940, con su normalización y hasta el periodo político conocido como el onganato (dictadura desarrollista llevada a cabo entre 1966 y 1970 por el general Juan Carlos Onganía).

conclusiones a su *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980, pp. 237-260 y reelaborado con el mismo título en su segunda edición de *Vigilia y utopía*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989, pp. 235-259). Osvaldo Ardiles, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, ediciones de 1989 y 2002: consideramos particularmente los escritos: “Anamnesis”, “Estrategia popular anti-imperialista” [1985], “La filosofía como arma de la contrarrevolución” [1978] y “Filosofía: populismo o liberación” [1976 y publicado en 1982] (en la edición de 1989, pp. 15-78, 155-175); así también las “Conclusiones críticas” a la 2ª edición (2002, pp. 223-231).

¹⁰ Ardiles, *El exilio de la razón...*, pp. 21, 23.

¹¹ Término que contrapone al poder en términos dominadores y supone la reminiscencia platónica, la historia clínica médica y el recuerdo benjamineano de la “historia [a contrapelo] de los vencidos”. En Osvaldo Ardiles, *Socrática presentación de la filosofía de la liberación*, Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones Artesanales del Sesenta ocho, 2002, p. 15.

Vislumbra momentos históricos argentinos que han marcado el pensamiento crítico como pensamiento perseguido: golpes de Estado de 1955 (Revolución libertadora), 1966 (Onganiato) y de 1976 (Dictadura de “reorganización” nacional), sin olvidar la “misión Ivanisevic” del mismo (hacia 1975).¹² Siendo durante el Onganiato cuando

[l]os sectores medios se “peronizaban” y lo popular era crecientemente reivindicado en las exigencias académicas. El pueblo se ponía de pie y se perdía el miedo a la represión; su movilización aumentaba cotidianamente. Así se gestó el “Cordobazo” de 1969; el cual, dialécticamente, provocó nuevas polarizaciones dentro de todo el país [entre los colonizados y sus críticos. Es aquí donde entran en escena] las llamadas “cátedras nacionales” de sociología en la Universidad de Buenos Aires, así como la corriente filosófica de liberación latinoamericana, en diversas universidades argentinas.¹³

Esta última procuró desinflar el rol profesionalizante de la formación filosófica. Su docencia se entendía así como un “servicio ‘a la ciudad’” en función de los sectores populares y en lucha por la hegemonía de estos sectores por una democracia participativa. Las expectativas “se vieron alimentadas con el advenimiento del gobierno popular de 1973 [–quizás el de Cámpora–], el cual pareció posibilitar la estructuración de nuevos aparatos de hegemonía al

¹² Se conoce con este nombre al proceso de purga ideológica ejercido para “limpiar” las universidades de “subversivos” durante el gobierno de Isabel Martínez de Perón. Lo que obligó al exilio de algunos filósofos de la liberación. Se puede ver al respecto: Romina de Luca, “La contraofensiva sobre la universidad argentina: nación, religión, subversión. 1966-1976”, en *Anuario CEICS 2008*, núm. 2, 2008, Buenos Aires, Ediciones Ryr, pp. 135-153; así como nuestro estudio “Los discursos del ‘pueblo’ y del ‘subversivo’ en la Dictadura argentina (1976-1983). Guerra cultural en el discurso gubernamental”, en *Revista digital Sures y Nortes*, año 1, núm. 2, mayo-agosto de 2011. En suresynortes.com/descargas/suresynortes2.pdf.

¹³ *Ibid.*, pp. 40 y 41. Para profundizar más en estos detalles de la historia de Argentina se puede consultar Mario Rapoport y colaboradores, *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2003)*, 6ª ed., Buenos Aires, Emecé, 2013.

servicio de los oprimidos, con una explícita línea filosófica democrática, plural (dialéctica) y popular”.¹⁴

Lo anterior permite sugerir que “Ardiles vislumbra una relación cercana entre la autoconciencia popular con cierta imagen del primer peronismo y el camporismo”.¹⁵ Por ello, Ardiles concibe la filosofía en dos sentidos: como profesión (recordando a su vez lo planteado hacia 1963) institucionalizada e institucionalizante; y como vocación, con elemento socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social. Es en esta última postura que Ardiles se sitúa para su filosofía de la liberación. Pero ¿dónde y cómo situó su pensamiento dentro de estas filosofías?

b) La autoubicación de Osvaldo Ardiles en las filosofías de la liberación. El mismo Ardiles expresó, en una entrevista que efectuó la cordobesa “Cooperativa Filosófica ‘Pensamiento del Sur’” en 2001 unas palabras que cabe citar pues ellas nos permitirán dimensionar más propiamente su autoimagen.

¹⁴ Ardiles, *El exilio de la razón...*, p. 44. Véase también el “Manifiesto salteño” [1974], apéndice incluido en el libro de Cerutti, *Filosofía de la liberación...*, pp. 475-481.

¹⁵ La relación del peronismo con un pueblo desde las filosofías de la liberación es un tópico nodal. Al respecto, Cerutti ha dicho que el peronismo opera como una opción para las versiones populistas analécticas (del grupo de Ardiles) “en la medida en que el mismo les permite cierto margen de movimientos a través del fomento de la religiosidad ‘popular’” al concretizar una cierta historia salvífica como opción político-cultural, en *ibid.*, p. 345). Cuestión que deja abierta la puerta al análisis entre los filósofos aludidos por Cerutti (Dussel y Scammone sobre todo) y la religiosidad popular, producida en Argentina principalmente como Teología del pueblo, de la cual Ardiles comentaba en el 2001: “Yo no oí hablar más de ellos en buenos términos. No figuran más en este registro de inquietudes populares. No sé si en otros”, en Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)”, en *Liberación, estética y política...*, p. 318. Véase también Sebastián Politi, *Teología del pueblo. Una propuesta argentina para Latinoamérica (1967-1975)*, Buenos Aires/San Antonio de Padua, Guadalupe/Ediciones Castañeda, 1992, y Marcelo González, *La reflexión teológica en Argentina (1962-2004)*, Córdoba, EDUCC, 2005 (debo las referencias a Gustavo Cruz y Andrés Kozel).

El filósofo de la liberación afirmó que desde 1972 “el reparto de tareas era el siguiente dentro del grupo: Dussel atacaba el marxismo, Scannone buscaba la apertura y yo me beneficiaba con ella. Eso fue un gran mérito del grupo que luego desapareció. Ni Dussel ni Scannone nunca me presionaron para que dejara esto”.¹⁶ Pero más adelante, agregaba:

Ese idilio duró tres años [de 1972 a 1974]. ¿Qué pasó en el cuarto año? [(1975)] En el cuarto año la Compañía de Jesús, la Iglesia argentina se metieron con las peores secciones del peronismo y, de hecho, le hicieron juego a la Triple A [(Alianza Anticomunista Argentina)] [...] Y la mala fe de todo este planteo da asco. Y uno se quedó en el camino respecto de ese juego [–Ardiles habla aquí probablemente en el contexto del exilio político sufrido, entre otros de ellos, por Dussel y el mismo Ardiles debido a la Triple A y la “misión Ivanisevic”]. La apertura se cerró porque era insuficiente, había que rezar más [–en el caso de Scannone y su planteamiento de la Inculcación]; el otro [–Dussel–] se hizo marxista. [...] La Compañía [de Jesús] tenía el juego de la apertura del 71 al 74, después pasó, con toda la Iglesia argentina, al juego de un populismo mistificador, litúrgico y de mitos. Mistificador en cuanto que es una mistificación y de mitos porque en cuanto que es una cuestión absolutamente enajenante, en el peor sentido de la palabra mito como que no permite pensar nada y sí canalizar emociones que la historia no te permite satisfacer.¹⁷

Ello nos pone sobre la mesa varios elementos de consideración: su agrupación con los filósofos citados a partir de Scannone y la revista *Stromata*, elemento por el cual quizá Cerutti lo incluya, junto a Dussel y Scannone, dentro del subsector analéctico (según esta metodología, impulsada por Scannone) del sector populista de estas filosofías. Asimismo, la afirmación del *final* de estas filosofías en tanto grupo, aunado también por el exilio de varios de estos

¹⁶ Asselborn, Cruz y Pacheco, “Entrevista a Osvaldo Ardiles...”, pp. 318 y 319.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 322 y 323.

filósofos desde 1975, así como por el giro populista (en tanto misticador, litúrgico y mítico con sentido conservador) de la iglesia argentina.

Cuestión esta última que abordaremos más adelante y que podemos inferir por lo escrito hacia 1976 en su artículo “Filosofía: populismo o liberación”, presentado en un congreso en Puebla (México) y publicado hasta 1982.¹⁸ Sin embargo, conviene atender sus tesis generales para tener un acercamiento más adecuado de la propia autoimagen de Ardiles.

AUTOIMAGEN AUTOCRÍTICA DE OSVALDO ARDILES: HACIA UN PROYECTO NACIONAL

A mediados de 1975 se publicó el primer número semestral (enero-junio) de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Allí aparecen en el Consejo de Redacción los nombres de Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Enrique Dussel, Aníbal Fornari y Juan Carlos Scannone S.I. Es un número de singular valor pues dicho Consejo tuvo cambios importantes debido a la situación política del país,¹⁹ como recuerda Adriana Arpini.

Para cuando sale el primer volumen de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, que abarca el período enero-junio de 1975, algunos de sus colaboradores y varios de los que participaron en las publicaciones colectivas que le precedieron, habían sido víctimas de persecuciones,

¹⁸ Osvaldo Ardiles, *Curriculum vitae*, Córdoba, 1987, p. 8.

¹⁹ *Revista de Filosofía Latinoamericana*... Los posteriores números, de 1975 hasta el 2000, los he consultado en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. 25 años de pensamiento y cultura latinoamericana*, núm. 1, año 1975, a núm. 22, Buenos Aires, Edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, 2000, 2003, en CD-ROM. Obtenido gracias al colega y amigo Carlos Asselborn durante una estancia de investigación en Córdoba, Argentina en la segunda mitad de 2014.

separados de sus cargos en la universidad, emprendido el camino del exilio o estaban a punto de hacerlo.²⁰

En dicho número, Osvaldo Ardiles presentó un escrito que tituló “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano” y que es incluida por el mismo Ardiles en su obra *Vigilia y utopía* (desarrollada entre 1971 y 1975 en Argentina, concluida en el México de 1976 y editada en Guadalajara) como las “conclusiones” a su investigación sobre las fuentes histórico-sociales del conocimiento filosófico.²¹

El citado artículo construye una idea de filosofía como un proyecto latinoamericano *de y para* la liberación desde un proyecto nacional como horizonte ontológico popular contrapuesto al imperialismo.

La articulación de los principios más generales de la praxis así entendida, de las determinaciones presentes en sus diversos momentos estructurales y de las categorías orientadoras del quehacer ideológico-cultural, configura una *visión crítica del “mundo”*, la cual, entendida como “*pensamiento estratégico del pueblo*”, puede ser llamada, con toda propiedad, filosofía.²²

Se percibe por tanto el aliento del Concilio Vaticano II como una opción por los pobres, asumida a su vez por Ardiles y el “Manifiesto” de estos filósofos. Con ello, se afirma la existencia de dos

²⁰ Adriana Arpini, “La ‘Filosofía de la liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA-FFyL-UNCuyo, 2007.

²¹ Lo cual, según José Torres Brizuela, lo puso en conflicto con académicos tradicionalistas de la Universidad Nacional de Córdoba (¡Las políticas del filosofar son siempre ineludibles!). Véase Ardiles, *Vigilia y utopía*, p. 12. José Antonio Torres Brizuela, “El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles”, en *El Independiente*, año XLIV, núm. 19, La Rioja, 2010, martes 17 de agosto. En www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330 (fecha de consulta: 15 de diciembre, 2014).

²² Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano”..., p. 7.

proyectos: uno imperial y otro popular; ante los cuales “no se puede sino optar”. La opción es clara y expresa una “lucha por la ‘hegemonía’ de un sector social con entidad propia” como una opción política. No obstante, la “analogía de las situaciones de opresión” permite a Ardiles reconocer un valioso pensamiento progresista también existente en regiones tanto de la Totalidad como en las de la Exterioridad.

Por ello una filosofía *auténticamente* latinoamericana tiene como tarea esta “integración orgánicamente popular” para pensar “no sólo *desde* el pueblo, sino *como* pueblo”.²³ Esto es, *la militancia* por medio de la cual establece la mediación de la conciencia y la criticidad social, dejando de lado profetismos moralizantes.²⁴ Por lo que “pueblo es entendido como el conjunto de sectores sociales explotados (condición objetiva) en lucha contra el imperialismo y la dependencia interna y externa (condición objetiva)”.²⁵

Liberación es entonces una misma opción ejercida desde dos sujetos (la liberación desde los intelectuales y desde el pueblo) y un mismo proyecto existencial (el nacional) construido por uno de estos sujetos (el pueblo) en contraposición al imperialismo (tanto

²³ Ardiles, “Conclusiones críticas”, en *El exilio de la razón...*, p. 227.

²⁴ Por ello, como aclaró en 1973, no caben para Ardiles las críticas *moralizantes* que, enfatizando a “la persona” (leída levinasianamente pues “nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente [es] la denuncia profética”) parten de dos “actitudes críticas”: una, que asimila lo político a lo ético y deja de lado el conflicto o la lucha como puntos originarios; y dos, la que exige una transformación moral de las estructuras o destruir el sistema para crear un mundo más humano, misma que al tornarse lenta, los adherentes a tal postura se dedican a su vida profesional con una eventual actividad filantrópica. Con lo cual su profetismo filosófico es reducido a un voluntarismo moralizante que se queda en una posición edificante. Así ambas actitudes “tienden a oponer estática y antidialécticamente a la constatación del hecho de la opresión, una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador”. En *ibid.*, p. 225.

²⁵ Ardiles, *Vigilia y utopía...*, p. 245. Resaltados en el original. En este punto, es sugerente su estudio “Estrategia popular anti-imperialista” [1985] incluido en su *El exilio de la razón...*, pp. 49-64.

dentro como fuera de la misma nación) como antipueblo y se precisa de las posturas progresistas, retomadas en tanto situaciones análogas a las de esta América, provenientes ya de la Totalidad, ya de la Exterioridad. La filosofía latinoamericana es ubicada, a su vez, como original en tanto equiparada a —conviene anotarla así por lo ya dicho— las filosofías de y para la liberación.

Así, en tanto que la relación centro/periferia es una relación dialéctica de dependencia/liberación, las categorías levinasianas de totalidad/exterioridad adquieren un sentido político para Ardiles en las categorías de pueblo/antipueblo (o imperialismo) como opciones políticas en las que eligen tanto el pueblo mismo como el intelectual en cuestión.

De allí la necesaria ruptura teórica para una nueva racionalidad que posibilite tal afán y la filosofía latinoamericana se ubique con la filosofía de la liberación en la común tarea, ya vista, de “destrucción” de la filosofía nord-atlántica misma para un develamiento del auténtico ser americano. Tal “destrucción” requiere a su vez, para una ruptura y cabal acercamiento con el otro (o relación cara-a-cara), la construcción de “mediaciones histórico-sociales” que den cabida al proyecto nacional.²⁶

Elementos que representan una novedad dentro del grupo en el que se ubicó el mismo Ardiles pues tanto Scannone como Dussel enfatizaron en esos años una vía corta ontológica.²⁷ La propuesta de Ardiles puede leerse como un “puente o mediación

²⁶ Además del anterior artículo citado de Ardiles, véanse también sus trabajos: “Lo estético como mediación liberadora” y “Contribución para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericana”, en *Vigilia y utopía...*, pp. 157-188, 205-235. Y también Osvaldo Ardiles, “Racionalidad”, en *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, t. II. Ricardo Salas Astráin [coord.], Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005, pp. 891-905.

²⁷ Que, a diferencia de la vía larga (en expresión ricoeuriana), busca *fundamentar* filosóficamente el proceso de liberación dejando de lado generalmente las mediaciones sociales y humanas.

dialéctica entre ambos caminos metodológicos” ricoeurianos para dar cuenta del proceso de liberación popular.²⁸

Es aquí que Ardiles aporta una primera autoimagen del término filosofía de la liberación, ella presentaría una pluralidad de posiciones al interior de ella en tanto presenta “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales que varían desde la hermenéutica y la analéctica hasta la dialéctica y la filosofía de la praxis”.²⁹ Por lo que se trata de una plural filosofía de la liberación ejercida desde distintos métodos y enfoques. Aunque ciertamente no se autodefine el mismo Ardiles, sí queda claro, por lo escrito, que se ubica en la primera tendencia.³⁰

Sin embargo, es necesario considerar las *autocríticas* establecidas poco después. Siguiendo a Horacio Cerutti, el 18 de octubre de 1975 Osvaldo Ardiles presentó una ponencia titulada “América Latina, Tercer Mundo” en el Centro de Investigaciones Latinoamericanas (CIL) en Mendoza.³¹ En ella, Ardiles

Se autocrítico la concepción “etapista” del proceso de liberación [–compartida con Enrique Dussel–] que posponía para una segunda etapa la cuestión social. A partir de 1973 se comienza a revisar este “etapismo” y a preguntarse hasta qué punto la “cuestión nacional” es efectivamente separable y cronológicamente previa a la “cuestión social”. Introduce aquí ya una variante respecto de la interpretación de

²⁸ Juan Carlos Scannone, “Presentación”, en *Stromata*, año 28, enero-junio, p. 4.

²⁹ Ardiles, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Proposiciones sueltas”..., p. 10.

³⁰ *Cfr.*, esta visión con la de sus otros compañeros de grupo, quienes entendían —y entienden— unívocamente a las filosofías de la liberación desde una visión que hemos denominado homogeneizante. Al respecto, véanse nuestros escritos: “Una autoimagen canónica” y “Una autoimagen de la liberación integral”, apartados de nuestra citada “Filosofías de la liberación: imágenes y proyecciones”..., pp. 32-39 y 41-46.

³¹ Cerutti, “Autocrítica complementaria de...”, pp. 79-83.

Dussel. Para Dussel hay que esperar, como se ha visto, hasta la misión Ivanisevic [del peronismo derechizado de Isabel Martínez en 1975] para que la “generación” adquiera conciencia de la íntima relación entre ambas cuestiones. Para Ardiles, a partir de 1973 esta cuestión se empieza a hacer revisable por el curso mismo de los acontecimientos políticos de Argentina [que implican el retorno de Perón a Argentina, luego de su exilio de casi dos décadas, y posterior muerte el 1 de julio de 1974].³²

Poco después Ardiles es despedido el 30 de abril de 1976 por motivos políticos de la Universidad Nacional de Córdoba donde su obra de investigación en curso, *Vigilia y utopía*, sería probablemente uno de los motivos, por el que fue destituido (su obra así fue editada hasta 1980 en Guadalajara, México).³³ Del grupo de Ardiles, solo él y Dussel se exiliaron en México como hemos visto. Scannone, por su parte, se quedó en Argentina.

Es entonces que, hacia 1976, Ardiles diagnosticó la filosofía de la liberación (ubicada particularmente en su grupo) como *ambigua y deviniente en una equivocidad* hasta poner la disyuntiva “Filosofía: populismo o liberación”.³⁴ Si bien, para Ardiles

al hablar de filosofía de la liberación no se pretendió nunca ejercer un rol o papel liberador de otros, como si se tratara de llevar a alguien la “liberación”. Por el contrario, se comenzaba a liberar la propia filosofía, en cuanto se intentaba evidenciar el modo en que el viejo *logos* euro-occidental había actuado al encubrir los mecanismos de la dominación, el modo en que se había constituido en una “*philosophia perennis*” del poder. Precisamente, el modo en que fue elaborado

³² *Ibid.*, p. 80.

³³ Véase Torrez Brizuela, *op. cit.*, y también *Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, noviembre de 2014. En www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados (fecha de consulta: 10 de diciembre, 2014).

³⁴ Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación...”, pp. 155-175.

por la ontología y la lógica parmenídeo-platónicas hace del *logos* un instrumento de dominación.³⁵

No obstante, tal *ambigüedad* se dio a partir de su relación con el “pueblo”, cuya fidelidad fue al extremo y devino en patología extraña. En opinión de Ardiles, hay cinco equívocos fundamentales que se evidenciaron por la práctica política contradictoria en que se inscribieron, y que se convirtieron así en ambigüedades: *a*) Totalidad-exterioridad; *b*) método trascendente (la “ana-dia-léctica”); *c*) “nueva” racionalidad; *d*) lo nacional-cultural, y *e*) la noción de pueblo.

Cabe indicar que Ardiles, si bien desarrolló (como hemos visto) varios de estos puntos, no asumió las posturas como Scannone y Dussel hicieron. Para muestra, cabe considerar el punto *a*) respecto del cual Ardiles, ya desde 1971, no asumió a la “exterioridad” —como en Dussel o Scannone— desde levinás (en tanto un “más allá de” la totalidad “Nord-atlántica) sino con referentes propios de Herbert Marcuse.³⁶ De hecho, en el artículo aquí analizado Ardiles afirma:

La *exterioridad histórica del oprimido* no se encuentra radicalmente fuera de la totalidad dominadora; sino en parte dentro y en parte fuera de ella. Es tanto un *momento interno*, como una *instancia trascendente*. Por ello puede operar dialécticamente puntos de ruptura que afecten simultáneamente la situación de ambas. [...] Con ello, pretendemos no renunciar a los valores innegables que aporta la categoría de totalidad a la comprensión de los procesos socio-estructurales.³⁷

³⁵ Ardiles, “Anamnesis”, en *El exilio de la razón...*, p. 41. La cita se encuentra también en las “Conclusiones críticas” a la 2ª edición de 2002, p. 226. Sobre este punto, es interesante el contraste con la apreciación que hace el profesor ruso Eduardo Demenchonok, “Filosofía de la liberación/Filosofía universal”, en Ricardo Salas Astráin [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, vol. II, Santiago de Chile, Ediciones UCSH, 2005, p. 396.

³⁶ Para una profundización del punto, véase Lima Rocha, *op. cit.*

³⁷ Ardiles, “Filosofía: populismo o liberación...”, p. 172.

Por lo que podemos afirmar que Ardiles pone en cuestión los elementos compartidos, pero diferenciando el contenido dado a tales expresiones en su propio pensamiento, que contrasta con el de Dussel y Scannone, lo que puede implicar a su vez una autocrítica de su grupo.

De acuerdo con lo anterior, todos estos puntos “confunden las ambigüedades provocadas por la dominación con la complejidad de un proceso histórico matizado”,³⁸ hasta que la ambigüedad pasó a ser “la mediación de las mediaciones”. Lo que operó en un “activismo ‘verticalista’ [que] confundió las ‘directivas’ coyunturales de algún líder carismático con opciones políticas de fondo. [...] Es tarea del filósofo guardarle fidelidad [a la ambigüedad], en la seguridad de que ella lo gratificará con la liberación”.³⁹ Con ello, el peronismo connotado como discurso “de la liberación” parece denotado por Ardiles en un tono autocrítico (punto que reconocerá después el mismo Dussel).⁴⁰

Pero justamente en ese contexto, la historia dio cuenta de estas ambigüedades y las disolvió; la práctica social de los grupos antagónicos, “momentáneamente amalgamados bajo el palió tranquilizante de la ambigüedad, realiza el paso de este a la equívocidad”.⁴¹

En conclusión, la filosofía es entendida por Ardiles, desde una *americanización de su pensamiento*, como una reflexión crítica sobre lo real que tiene la tarea de develar el ser de América, inserto en el proyecto popular mismo, por lo que su abordaje hermenéutico-ontológico es decisivo para la “de-strucción” de la historia de la filosofía en esta América que Ardiles concibe desde la capital,

³⁸ *Ibid.*, p. 161.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ En 1982 escribió: “En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación”, en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 93.

⁴¹ *Ibid.*, p. 162.

obra de Salazar Bondy. No obstante, sus planteamientos sobre las mediaciones histórico-sociales vislumbran un proceso de liberación que intenta vincular, vía ricoeuriana, el lenguaje con la realidad social en tanto que “lenguaje es tanto infraestructura como superestructura”. Con ello, como ha destacado Cerutti, retoma el círculo hermenéutico ricoeuriano y lleva al límite este puente o mediación dialéctica entre los caminos corto y largo del filosofar.

Podemos notar en los escritos de Ardiles un filosofar autocrítico como vocación, es decir, con elemento socrático, crítico, libre e itinerante en tanto militante de un proyecto social que, en este caso, es ubicado como proyecto nacional.

Expresión de lo anterior se encuentra en su obra *Vigilia y utopía*, que denuncia del clima filosófico tradicionalista reacio a investigar los caracteres sociales de la filosofía, el ser histórico-social del pensamiento.

Si bien, Ardiles no reflexiona puntualmente sobre el proceso histórico de las filosofías de la liberación, es cabal la ubicación que el mismo Ardiles hace de su pensamiento en estas filosofías, agrupándose junto a Juan Carlos Scannone (animador de dicho grupo) y Enrique Dussel. Así también, con ello, podemos corroborar dos hechos: el primero es que para Ardiles hablar de filosofía de la liberación es hablar, primordialmente, de la versión establecida por su grupo, sin dejar de lado a otros pensadores; y segundo, que su grupo de filosofía de la liberación se terminó en 1975, concluyendo también con esto, esta filosofía más no así el halo de un filosofar liberador (que cada uno continuó con sus propios desafíos, y el mismo Ardiles no fue la excepción).

Para Ardiles, además, no cabe duda que tales filosofías de la liberación se manifestaron desde el ongiato hacia 1969, y su pugna se entabló contra las filosofías académicas profesionalizantes que despolitizaban su filosofar, reconociendo a su vez, exilio mediante, que un cierto peronismo desempeñó un papel fundamental como opción popular en su desarrollo teórico del pueblo como un

sujeto político intrínsecamente ambiguo del filosofar (amén a sus fuentes teológicas, científico-sociales y humanísticas mismas).

Asimismo, en el diagnóstico autocrítico de 1976, Ardiles logra denotar los *equivocos* implícitos en cada una de las consideraciones discursivas de estas vertientes. Equívocos asumidos con una autonomía respecto de su grupo, cuya característica fundamental fue situar en el seno del conflicto al pueblo y su proyecto nacional desde un puente metodológico que buscó engarzar la vía corta con la vía larga para configurar mediaciones histórico-sociales (como la ideología, la utopía, lo estético y la racionalidad) desde referentes marcusianos para una ruptura teórica que permita concretar filosóficamente tales mediaciones para el proyecto popular.

Al respecto, efectuó preguntas que insistieron en tales ambigüedades y que parecen engarzar a cada una de ellas: en un esquema de totalidad/exterioridad levinasiano desde estas filosofías de la liberación ¿quién es el “otro”? ¿La nación, un pueblo, una cierta exterioridad cultural autóctona americana? Para Ardiles, las preguntas no sólo quedan abiertas por la denotación de sus ambigüedades y equívocos, sino que también tienen fuertes implicaciones políticas que nuestro autor precisó imprescindible atender para poder establecer una liberación de la filosofía *academicista* para una filosofía de la liberación.

REFLEXIONES FINALES PARA NO CONCLUIR: LA LIBERACIÓN Y TAREAS DEL FILOSOFAR

Destacamos el pensamiento de la liberación de Ardiles como una *filosofía para la liberación* en tanto que *autocrítica y militante*, según sus propias nociones. No obstante, no toma en cuenta la historicidad misma del pensamiento de nuestra América, sí reclama, para un filosofar auténticamente liberador, tomar en cuenta al pueblo en el seno del conflicto y su lucha política cuya exterioridad cultural constitutiva no se encuentra fuera o más allá de una totalidad sino

dentro, subrepticia y constituyente de tal totalidad reificada (manipulada en tanto dependiente).

Por lo anteriormente dicho, podemos dar cuenta de una autoimagen que distingue versiones distintas de asumir y trabajar como filosofía de la liberación y no sólo como variaciones internas dentro del grupo (versión que encuadraría con la asunción de *una sola* filosofía de la liberación) sino de una distinción metodológica fundamental que Ardiles fue construyendo a lo largo del proceso de gestación de estas filosofías (que son patentes en toda su obra aquí analizada).

Con ello, es importante resaltar que tampoco pretende dejar de lado la autocrítica, sino que la asume y desarrolla como una sana y necesaria actitud vocativa (en el sentido ardilesiano del término) intelectual que permita avanzar dialécticamente en el conocimiento filosófico mismo y la apertura al diálogo y debate pluridisciplinario no sólo inter e intra-filosófico, sino también con otras producciones de conocimiento humanísticas y sociales.

Por ello, a riesgo de caer en tipos ideales o falacias *ad hominem* (que no es nuestra intención ni deseo), en términos analíticos podemos decir que la autoimagen de Ardiles se acerca en mucho a una tendencia de interpretación de estas filosofías que hemos denominado homogeneizantes, aunque no del todo. Se acerca, por cuanto resalta una serie de tesis generales compartidas de grupo (lo que no implica que Ardiles haya desconocido a otros autores como Arturo Roig, Horacio Cerutti, Rodolfo Kusch o Mario Casalla, por mencionar a algunos) y configura su filosofía de la liberación como una novedad y comienzo institucional (como reconoce en la edición cordobesa de 1989 de su *Vigilia y utopía*) del pensamiento auténticamente latinoamericano frente a filosofías profesionalizantes; pero también se distingue de ella al reconocer una pluralidad de “opciones metódicas y supuestos histórico-sociales” que la configuraron como una suerte de movimiento filosófico plurimetodológico —cuestión que nos remite, por otro lado, a los planteamientos

como los de Gustavo Ortiz (fallecido en octubre del 2014) o de Adriana Arpini ya citados.⁴²

BIBLIOGRAFÍA

- Ardiles Couderc, Osvaldo, “Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano. Propositiones sueltas”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, t. 1, año 1, enero-junio de 1975, pp. 5-15.
- _____, *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1980.
- _____, *Curriculum vitae*, Córdoba, 1987.
- _____, *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americano extemporáneo*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.
- _____, *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Córdoba, Ediciones Sils-María, 1989.
- _____, “Conclusiones críticas”, en *El exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, 2ª ed., Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones del Sesentayocho, 2002, pp. 223-231.
- _____, *Socrática presentación de la Filosofía de la Liberación*, Córdoba, Ediciones Sils-María/Ediciones Artesanales del Sesentayocho, 2002.
- _____, “Racionalidad”, en Ricardo Salas Astraín [coord.], *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, 3 vols., Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, vol. II, pp. 891-905.
- Arpini, Adriana, “La ‘Filosofía de la liberación’ en el lanzamiento de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*”, en *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, IFAA-FFyL-UNCuyo, 2007.

⁴² Orlando Lima Rocha, “Filosofías de la liberación: imágenes y proyecciones”. Asimismo, de particular importancia son Gustavo Ortiz, “Filosofía de la liberación” en *América Latina. ¿Una modernidad diferente?*, Córdoba, EDUCC, 2013, pp. 346-349; y Arpini, *op. cit.*

- _____, “Filosofía y política en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación”, en *Revista de Filosofía Iberoamericana*, año VI, núm. 6, Lima, 2010, pp. 125-149.
- Asselborn, Carlos, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, “Liberación. Una recepción del Concilio Vaticano II en América Latina (2005)” y “Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)” en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, Córdoba, EDUCC, 2009, pp. 293-328.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, 3ª ed., México, FCE, 2006.
- _____, “Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural”, en *Revista de Filosofía*, vol. LXV, núm. 2, 2007.
- II Congreso Nacional de Filosofía* [junio de 1971]. *Actas*, 2 ts., Buenos Aires, Sudamericana, 1973.
- Lima Rocha, Orlando, “Filosofías de la liberación: una autoimagen en tensión utópica”, en *VI Congreso Nacional de Filosofía*. Guillermo Ricca et al., *Actualidad de la Filosofía: Instituciones, prácticas y resistencias*, Río Cuarto, Córdoba, UniRío Editora, 2014, pp. 378-385.
- _____, “Osvaldo Ardiles y las filosofías de la liberación. Elementos para una ubicación de su pensamiento”, en *Pelícano. Revista de Filosofía*, año 1, núm. 1, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba (UCC), 2015. En pelicano.ucc.edu.ar.
- Reconocimiento a los docentes de la FFyH cesanteados por motivos políticos entre 1974 y 1983*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, noviembre de 2014. En www.ffyh.unc.edu.ar/alfilo/docentes-cesanteados (fecha de consulta: 10 de diciembre, 2014).
- Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales. 25 años de pensamiento y cultura latinoamericana*, núm. 1, año 1975, a núm. 22, año 2000, Buenos Aires, Edición digital por la Asociación de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales, 2003, en CD-ROM.
- Scannone, Juan C., “Presentación”, en *Stromata*, año 28, núms. 1-2, enero-junio de 1972, pp. 3-5.

- Solís Bello, Noemí *et al.*, “La filosofía de la liberación”, en Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta [eds.], *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 399-417.
- Torres Brizuela, José A., “El filósofo Osvaldo Adelmo Ardiles”, en *El Independiente*, año XLIV, núm. 19, 2010, La Rioja, 17 de agosto. En www.elindependiente.com.ar/papel/hoy/archivo/noticias_v.asp?206330 (fecha de consulta: 15 de diciembre, 2014).
- Varios autores, “El pensamiento argentino, su génesis y prospectiva”, en *Stromata*, año XXVI, núms. 3-4, San Miguel, Universidad del Salvador, julio-diciembre de 1970.
- _____, “Liberación latinoamericana”, en *Stromata*, año XXVIII, núms. 1-2, San Miguel, Universidad del Salvador, enero-junio de 1972.
- _____, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973.
- _____, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1975.
- _____, *Revista de Filosofía Latinoamericana*, t. 1, año 1, Buenos Aires, Ediciones Castañeda, enero-junio de 1975.