

L.D.

199.8
Ch 512a

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SEDE REGIONAL DE OCCIDENTE
Coordinación de Investigación



**Algunos Antecedentes
al Surgimiento de la
Filosofía de la
Liberación
Latinoamericana**

Edgar Chavarría S

SERIE

PENSAMIENTO ACTUAL

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SEDE REGIONAL DE OCCIDENTE
Coordinación de Investigación



Algunos Antecedentes al Surgimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

Edgar Chavarría S

SERIE

PENSAMIENTO ACTUAL

ava
199.8
Ch 5/2a



CENTRO UNIVERSITARIO OCCIDENTE
BIBLIOTECA
PROCESOS TECNICOS e.11
Nº Registro 096219
Procedencia Obsequio Publico
Precio 3000
Fecha Ingreso 8 FEB. 1938



Libro digitalizado

Centro Universitario de Occidente
Servicios de Biblioteca

PENSAMIENTO ACTUAL

Serie de Publicaciones de la Sede Regional de Occidente.

CONSEJO EDITORIAL

M.Ed. María del Carmen Hernández
M.Sc. Rodolfo Ortiz
Lic. Edgar Chavarría
Prof. Ricardo Guerrero

Se permite la reproducción parcial o total siempre que se mencione la fuente bibliográfica.

Impreso en el Taller de Publicaciones de la Sede Regional de Occidente
Ciudad Universitaria Carlos Monge Alfaro
San Ramón, Alajuela
Noviembre, 1987

INDICE

Introducción	1
Indiferencia y desprecio ante la Filosofía Latinoamericana	3
Filosofía <u>en</u> y filosofía <u>de</u> Latinoamérica	5
Augusto Salazar Bondy	10
La Revolución Cubana: su importancia e influencias	13
Un elemento más: la práctica cristiana	25
Latinoamericanismo y Panamericanismo	28
Filosofía de la Liberación: su lanzamiento	33
Conclusiones	37
Bibliografía	39

INTRODUCCION.

El objetivo fundamental del presente trabajo es señalar algunos antecedentes que podrían haber constituido el ámbito desde el cual (y hacia el cual) se lanzara una nueva forma de abordar la actividad filosófica latinoamericana, a saber, la "Filosofía de la Liberación Latinoamericana".

Debemos mencionar en primer término que resulta sumamente difícil encontrar o señalar con aires de seguridad absoluta tales antecedentes, pues el fenómeno del surgimiento de la mencionada filosofía es bastante reciente, tanto que ni siquiera los mismos actores del proceso encuentran suficientes puntos de coincidencia cuando intentan realizar una revisión histórica del mismo. Prueba de ello es la polémica entablada por Alberto Parisí en su reciente artículo **"Filosofía de la Liberación: diez años después"** (1984) contra algunos conceptos vertidos por Horacio Cerutti en su texto **Filosofía de la Liberación Latinoamericana** (1983). También se puede encontrar disparidad de criterios entre

el último autor y obra citados y algunas tesis sostenidas en la obra **La filosofía de la liberación** (1975) del filósofo argentino-panameño Hugo Ortega. Los anteriores datos nos permiten situar el carácter relativamente exploratorio que tiene el presente trabajo.

Por las razones apuntadas, y las que de ella se desprenden, esta aproximación tiene un estilo fundamentalmente descriptivo; y decimos fundamentalmente por cuanto no está exento, en dos momentos de la misma, de la interpretación implícita o explícita. EL primer momento, por supuesto, es el descriptivo mismo; el segundo, el constituido por algunas digresiones y profundizaciones analíticas.

A lo largo del trabajo se irá describiendo y analizando los aspectos considerados como antecedentes al surgimiento de la **Filosofía de la liberación latinoamericana** (sin pretender agotarlas en su totalidad) y se harán algunas digresiones para clarificar conceptos en los momentos oportunos.

INDIFERENCIA Y DESPRECIO ANTE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA

Es frecuente encontrar en Costa Rica (y fuera de ella) a quienes se muestran despectivos y hasta irónicos cuando se plantea la existencia de una **filosofía latinoamericana**, ámbito en el cual es preciso ubicar toda preocupación por la **Filosofía de la liberación latinoamericana**. Sin embargo, a pesar de la actitud señalada, ha venido creciendo en nuestro medio el interés por conocer lo que la filosofía latinoamericana, en sus diversos ámbitos de acción, ha elaborado en los últimos años.

No debe extrañarse el lector de que haya quienes se mofan de la preocupación por una filosofía de nuestra América. Tal actitud no es reciente. Ya en 1938, en su importante ensayo "**Filosofía Argentina**", señalaba Korn esta actitud:

"Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía Argentina?. ¿Acaso tenemos filósofos?". (Korn, 1938)

Recientemente, Helio Gallardo (1974) registraba este mismo dato de la siguiente forma:

"El radicalismo de la pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana está pre-

sente en su ser cuestión del hombre que la formula y en las relaciones que plantea con el ser de aquello que formula en la pregunta y con el ser de la pregunta misma. En este sentido concreto la pregunta es por el ser del hombre es decir, es la pregunta. O si se quiere la (forma) filosofía. Por ello es que ante la cuestión general respecto de la posibilidad de nuestra filosofía no cabe 'encogerse de hombros'. En verdad el hecho mismo de la pregunta impide y bloquea la actitud (actual) del 'encogerse de hombros'. (Gallardo, 1974).

Algunos de Ustedes se preguntarán por qué es posible la indiferencia y aún el desprecio ante la pregunta que indaga por la existencia de una filosofía latinoamericana. El mismo Helio Gallardo, declara que

"Encogerse de hombros, o sonreír, indica solamente que 'no se ha entendido' el cuestionamiento que realiza la pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana". (Gallardo, 1974)

Este primer acercamiento nos permite sentar dos premisas iniciales, a saber:

1.- La filosofía de la liberación latinoamericana debe situarse dentro del ámbito mayor de la filosofía latinoamericana y,

2.- Esta preocupación no necesariamente es compartida por los sectores generales de la comunidad latinoamericana, ni por el sector específico de quienes se dedican al quehacer filosófico. Esto es, la pregunta por la existencia

de una filosofía latinoamericana no es aproblemática. Ahora bien, parece obvio que en la actitud de desdeñar la preocupación citada subyace precisamente la pretensión contraria. Pero esa pretensión en sí misma se vuelve problemática en cuanto expresa una opción ideológica (metafísica en el sentido señalado por Mao Tsé Tung) que intenta dar por sentado el sentido de "lo filosófico", el sentido de lo "latinoamericano" y el alcance de la relación entre ambos. Esto es, se trata de un pre-juicio, de un tratamiento no filosófico de la cuestión (Gallardo, 1974). Por ende lo desdeñable metodológicamente es el desdén mismo, el rechazo, la no asunción del problema contenido en la indagación por una filosofía latinoamericana.

FILOSOFIA EN Y FILOSOFIA DE LATINOAMERICA

A esta altura es necesario que visualicemos un segundo sector de preocupaciones. Se insiste en que la pregunta por una filosofía propia debe distinguir entre "la filosofía en Latinoamérica" y "la filosofía de Latinoamérica". Más aún, hay quienes sostienen que también es necesario distinguir a aquellas, de la filosofía de "lo latinoamericano". Las preposiciones "de" y "en", y el artículo "lo", no expresan simples afinamientos lingüísticos. Por lo contrario, establecen campos efectivamente diversos para

el quehacer filosófico. Filosofía en América hemos tenido y sobre ello prácticamente nadie expresa dudas. En este campo los historiadores de las ideas suelen expresar cuáles corrientes y pensadores han animado la actividad filosófica en nuestro medio y, algunos de ellos, han realizado buenos intentos por encontrar la significación (concreción) de esos pensadores y pensamientos en el ámbito de los movimientos sociales y políticos de nuestros países.

Por su parte, la comprensión de lo denominado "filosofía de lo latinoamericano" tampoco plantea mayores problemas. Arturo Ardao reconoce tal posibilidad y señala que la filosofía de lo latinoamericano está determinada por su objeto, puede hacerse desde una perspectiva no latinoamericana y forma parte del campo de la filosofía de la cultura y de la historia, así como de la antropología filosófica (Salaazar, 1976). Se puede, por ende, hacer filosofía de lo latinoamericano sin ser latinoamericano y aún, desde fuera de América Latina. Ahora bien, en términos generales se acepta que hablar de "Filosofía Latinoamericana" asimilándola a la "filosofía en América Latina" es pueril. Se trata más bien, de establecerla en cuanto filosofía de Latinoamérica. Pero en tal caso quedaría por establecer cuál es el sentido de lo latinoamericano y su relación con lo filosófico. Este es, precisamente, el ámbito donde se plantean las mayores y más atrayentes dificultades. El problema

fundamental fue planteado por Juan Bautista Alberdi en su obra "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", de 1842. En ese trabajo señalaba el maestro argentino:

"La filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada periodo y de cada país. Es así como ha existido una filosofía griega, una filosofía romana, una filosofía alemana, una filosofía inglesa, una filosofía francesa y como es necesario que exista una filosofía americana". (Alberdi, 1842)

Alberdi, preocupado como otros pensadores coetáneos a él, por el futuro de la América recién independizada de España, buscaba en la filosofía la fundamentación para las acciones convenientes a los intereses sociales, económicos, políticos y morales de nuestros países:

"Nuestra filosofía pues, ha de salir de nuestras necesidades. ¿Pues según estas necesidades cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?.- Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano" (Alberdi, 1842)

No obstante, el procer argentino no propugnaba una filo-

sofía que simplemente se preocupase por los problemas urgentes de nuestros países. No se trataba de una filosofía que reflexionase sobre esos problemas. Quería por el contrario un pensamiento capaz de alimentar el desarrollo, el progreso de nuestros pueblos. Lo que de atraso tenía América, su incapacidad para ser libre a pesar de la independencia, las tiranías y despotismos que asolaron a los nacientes estados eran, para Alberdi como para muchos de sus coétaneos, manifestación de la herencia española. América, en su afán de crecer, no debería volver su mirada hacia España, ni hacia Francia (la más esclavizada y habladora de las naciones, según Bilbao), ni (en general) hacia Europa. Estados Unidos se levantaba entonces como el modelo hacia el cual debía apuntar América en sus afanes de progreso. No obstante, Alberdi era claro en señalar que la realización de ese modelo no implicaba la vana pretensión de ser idénticos a aquel país. Estados Unidos expresa la cúspide del progreso, pero América, aún cuando apunta hacia la consecución de las grandes metas del progreso, no podrá pasar por encima de su propia realidad, de sus propias características. Esta percepción de la realidad americana tiene en Alberdi su corolario filosófico:

"Hemos nombrado la filosofía americana y es necesario que hagamos ver que ella puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas que interesan por el momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos

americanos. La filosofía pues, una en sus elementos fundamentales como la humanidad, es varia en sus aplicaciones nacionales y temporales. Yes bajo esta última forma que interesa más especialmente a los pueblos. Lo que interesa a cada pueblo es su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad, y no es sino porque su felicidad individual se encuentra ligada a la felicidad del género humano. Pero su punto de partida y de progreso es siempre su nacionalidad" (Alberdi, 1842).

De esta manera el filósofo argentino dejaba planteado un grupo importante de problemas inherentes al quehacer filosófico latinoamericano. Entre otros:

- 1.- Las relaciones entre la universalidad y la particularidad de la filosofía,
- 2.- La determinación de "lo nacional" y "lo americano" referido a la filosofía,
- 3.- El problema del método en el quehacer filosófico latinoamericano
- 4.- La determinación del objeto,
- 5.- El sentido de lo filosófico respecto de lo latinoamericano y de lo latinoamericano respecto de lo filosófico.

Todos estos problemas, con distintos énfasis y matices

han sido tema de preocupación de múltiples pensadores latino y extralatinoamericanos. Pero se ha observado también, y con justicia a nuestro entender, que el tratamiento de estos problemas no constituye en sí mismo una filosofía latinoamericana sino más bien una METAFILOSOFIA o, a lo sumo, una Filosofía de la filosofía. Y esta Metafilosofía ha estado presente a lo largo de nuestra historia. La inquietud de Alberdi en el sentido de producir una filosofía que abriera paso o acompañara a la obra civilizatoria en América, se ha mantenido con diversa terminología y con algunas variantes conceptuales. Después de ubicar a la filosofía respecto de la oposición progreso - desarrollo (civilización -barbarie), se ha indagado sobre su concreción respecto de las diadas "desarrollo - subdesarrollo", "países desarrollados - países en vías de desarrollo", terminología esta última en la que se expresan concepciones impulsadas desde la O.N.U.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

Un ejemplo particularmente interesante, por la evolución de su pensamiento de manera relativamente cercana a la evolución de concepciones económico-políticas sobre Latino-América, lo constituye el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. A fines de la década del cincuenta del presente siglo, influido por las corrientes desarrollistas, el citado maestro peruano realizó un diagnóstico sobre la educación.

en su país. Partiendo entonces del convencimiento de que "una educación satisfactoria es sólo patrimonio de los países y culturas en expansión" (Salazar, 1959) y de que, por lo tanto, "el atraso de la educación peruana reflejaba el atraso y la pobreza de esa sociedad" (Salazar, 1959), correspondía al quehacer educativo de su país plantearse como fin directo el desarrollo del Perú como nación. Y agregaba:

"Detrás de esta fórmula simple es necesario leer, sin embargo, muchas cosas. Hay que leer, en primer término, una invitación a lograr el desarrollo de nuestra economía que es hoy una economía primitiva, injusta, desorganizada, sin pujanza. Una economía que no ofrece a nuestras grandes masas medios de vida siquiera decentes y que, por su misma incipiente, hace posible la entrega segura de la producción nacional a manos de extranjeros" (Salazar, 1959).

La educación peruana no debía esperar que el desarrollo se produjera, sino por el contrario, inscribirse en el movimiento que procuraba alcanzar esa situación. Con el desarrollo se obtendría también la elevación del nivel de vida del hombre peruano y la protección de la soberanía nacional.

Con palabras del ilustre maestro:

"Frente a ello, sólo cabe decir que en resguardo de la independencia nacional y del futuro espiritual del hombre peruano, estamos obligados a montar una vigorosa economía industrial. En un mundo disputado por potencias descomunales y sin escrúpulos, para una nación pequeña y pobre como el Perú, éste es un imperativo de vida o muerte" (Salazar, 1959)

Nótese que el desarrollo peruano se concibe, en primer término, como esfuerzo de la comunidad peruana aislada y, en segundo, como un proceso de industrialización (Chavarría, 1986). En medio de ese proceso corresponderá a la educación un papel central, a saber, educar para el desarrollo:

"Educar para el desarrollo implica así asegurar nuestra dignidad de hombres y nuestra libertad como grupo. Implica también, por ende, trabajar por la unidad de la comunidad peruana, que hasta hoy está dividida por la desigualdad social, por los privilegios, por la explotación del trabajador, por el enclaustramiento de las regiones, fenómenos todos que tienen su punto de arranque en la ordenación económica vigente (Salazar, 1959)

El proceso de desarrollo-industrialización propuesto por Salazar tiene un basamento moral que lo impele a ponerse al servicio del ascenso de todos los peruanos con lo que tendría un verdadero carácter social y nacional.

Estas ideas educativas del maestro peruano aparecieron

posteriormente desarrolladas y aplicadas a la filosofía latinoamericana en una importantísima obra suya, a saber **¿Existe una filosofía de nuestra América?**, cuya primera edición se publicó en 1968.

Muchísima agua había transcurrido bajo el puente de la historia entre el 59 y el 68. Particularmente el triunfo armado sobre la dictadura de Batista en Cuba, y la posterior radicalización - consolidación de la Revolución Cubana, abrió una etapa cultural diferenciada en América Latina, etapa que también sufrió el influjo contracultural propulsado por el capitalismo internacional que percibía, en el proceso cubano, una amenaza a sus intereses económico-políticos.

**La Revolución Cubana:
su importancia e influencias.**

Es muy importante ser cuidadosos en el examen que se haga sobre la gravitación de la Revolución Cubana en Latinoamérica. Por una parte, el impacto de la Revolución Cubana en Latinoamérica no es un hecho aislado o autónomo que viene a cambiar por sí mismo y automáticamente la historia de nuestra América. Por otra, los acontecimientos latinoamericanos vividos a partir de los sesentas no pueden considerarse al margen de esa revolución y su significación en nuestro entorno socio-histórico.

Incompleta todavía la traducción castellana de los clásicos del marxismo e influidos en muchos casos por la Revolución Rusa, filósofos y políticos accedían al pensamiento marxista mientras algunos sectores populares se organizaban en los nacientes partidos comunistas latinoamericanos. Esto es, el pensamiento revolucionario expresado en la apertura y en la fase de consolidación de la Revolución Cubana no es un fenómeno totalmente nuevo en Latinoamérica. En cambio, sí es parte de una ruptura de lo cotidiano latinoamericano, incluido en ello el pensamiento y acción política de la izquierda tradicional.

El marxismo latinoamericano anterior a la Revolución Cubana, sufrió en buena medida el influjo de la interpretación stalinista y de las posiciones de la III Internacional (Mires, 1980). Aparte de consideraciones teórico metodológicas que no analizaremos en este trabajo, interesa, por sus consecuencias táctico-estratégicas y por la polémica que desató, la concepción etapista de la Revolución. Según esta concepción, la Revolución Democrático Burguesa sería un momento necesario y previo a la Revolución Socialista (Chavarría, 1981). Para desarrollar la etapa previa serían necesarias las "Alianzas de clases" en las que intervendrían sectores "progresistas" y "antiimperialistas" de las burguesías nacionales. Sin embargo, el proceso histórico de aper-

tura y consolidación de la Revolución Cubana planteó serias dudas respecto de esta concepción tradicional. La composición de clase inicial del sector revolucionario, la escasa duración de la fase democrático-burguesa y otros aspectos, animaron la discusión en torno al proceso e hicieron que, inicialmente, la Revolución Cubana fuese considerada como un acontecimiento de excepción en la historia latinoamericana.

Desde el proceso revolucionario mismo, Ernesto Guevara alude a las preocupaciones mencionadas y señala la existencia, tanto de factores específicos inherentes al caso cubano, como de factores más bien generales a un conjunto de países que comparten el carácter de dependientes. La Revolución Cubana fue, de esta manera, recibida bajo muy diversas interpretaciones y acciones entre los también diversos sectores sociales de nuestra América. La izquierda tradicional había venido sufriendo escisiones, y nuevas agrupaciones defendieron en el discurso y en la práctica, nuevas concepciones táctico-estratégicas dirigidas a la construcción de la "Revolución Latinoamericana". Aún este concepto fue objeto de discusión. Fue dentro de este ánimo que Régis Debray llegó a sistematizar la frecuentemente citada Teoría del Foco (Debray, 1967) que, también, en pocos años —y sobre la base de prácticas concretas— sería profundamente discutida. Las polémicas abiertas por el desa-

rrrollo de la Revolución Cubana, y particularmente por su fase de superación de la etapa democrático-burguesa, no fueron simples conversaciones de sobremesa o disputas verbales (teorizantes); por el contrario, surgidas de las prácticas concretas del pueblo cubano y latinoamericano, estas disputas tendían a expresarse también, en acciones de grupos sociales determinados empeñados en construir una sociedad justa en el resto de América Latina. Así, en lo concerniente al movimiento popular⁽¹⁾ sucedieron dos fenómenos

(1) En este trabajo nos adherimos como principio teórico conceptual a la clarificación realizada por Helio Gallardo sobre la noción de "pueblo", utilizando para nuestro análisis exclusivamente la tercera acepción por él señalada. Según Gallardo debe distinguirse tres usos de la noción de "pueblo", a saber: a) el uso "oligárquico-elitista" que designa como pueblo a las clases y grupos dominantes; b) el uso "democrático-burgués" que designa como pueblo a la totalidad de los ciudadanos; c) el uso de pueblo para designar al conjunto de clases, capas y categorías sociales explotadas que han ganado conciencia de su situación y que, por ende, se encuentran en oposición dialéctica al anti-pueblo (Gallardo, 1984).

que constituyen una unidad dialéctica: por una parte, el surgimiento o profundización de escisiones, tanto en algunas organizaciones de izquierda, como en grupos reformistas (y la aparición, por tanto, de organismos nuevos que tendieron a autodenominarse "revolucionarios") y, por otra, una creciente participación del pueblo latinoamericano en los movimientos políticos y militares que se constituyeron por la época. Sin embargo, no todas las organizaciones populares que ejercieron su gravitación histórica por la época fueron resultado del proceso señalado. Así por ejemplo, el líder trotskista peruano, Hugo Blanco, venía jugando un importante papel en la organización campesina desde mucho tiempo atrás. Lo que sí constituye un fenómeno relativamente específico es el ascenso cuantitativo y cualitativo en la membresía de las organizaciones populares.

Ahora bien, ¿es la Revolución Cubana, en sí misma o unida a la recepción que de ella se hace en América Latina, lo que explica el rompimiento de "lo cotidiano latinoamericano"? Definitivamente no. Ella es parte fundamental, pero sólo parte. Otro ámbito de explicaciones debe buscarse en la evolución económico-política de nuestra América. No podemos aquí realizar un análisis exhaustivo de estos

aspectos, pero debe tenerse en cuenta que la creciente participación del capital monopolístico de los Estados Unidos en las economías latinoamericanas, generaba una profundización de las estructuras de dependencia de nuestros Estados, provocaba crecimientos limitados en áreas periféricas de las economías merced a la dinámica misma de la etapa imperialista, lo que implicó la determinación de áreas inherentes a la división internacional del trabajo, y redefinían los "roles" político-económicos de las clases dominantes latinoamericanas. Por otra parte, esa misma redefinición político-económica de la burguesía funcionó como una faja de transmisión que, en defensa de sus propios intereses, defendía también los del capital imperial.

Los modelos desarrollistas, rostowiano y cepalino, habían propiciado la penetración de las multinacionales y la articulación a ellas de las "burguesías modernizantes". Pero si el desarrollismo y el esquema de sustitución de las importaciones habían permitido cierta participación política de sectores populares, participación que en buena medida se justificaba ante la necesidad de ampliar el mercado nacional, el esquema neo-dependiente y monopolístico en cambio, requiere de un acelerado proceso de centralización y acumulación de capitales que debe, para poder funcionar,

poner fin a la participación popular y propiciar, por el contrario, un modelo político elitista, centralizado y autoritario.

Si bien los movimientos populares latinoamericanos habían experimentado diversos momentos de ascenso y descenso, no hay duda de que, como ya lo hemos señalado, después del triunfo armado sobre Batista se experimentaba un fuerte proceso de ascenso. De esta manera, los ya muy crecidos intereses del capital monopólico, encontraban una profunda contrariedad en el desarrollo de la conciencia popular latinoamericana, desarrollo que fue caracterizado por el capital (recurso ideológico para deshistorizarlo, por una parte, y para combatirlo con aires de legitimidad, por otra) como "exportación de la Revolución Cubana". El desarrollo del capital monopólico en nuestra América y la "protección" de sus intereses frente al avance de la conciencia popular latinoamericana, produjo su fundamentación ideológica en la Doctrina de Seguridad Nacional y se ha expresado en la práctica en los diversos regímenes de Seguridad Nacional que han campeado en nuestra América.

Otro de los ámbitos de recepción de la Revolución Cubana y del consecuente desarrollo de la conciencia popular lati-

noamericana es el configurado por las ciencias sociales. La crítica a las concepciones desarrollistas, así como (en general) a las concepciones predominantes sobre la historia latinoamericana, llevaron al estudio de "los obstáculos para el desarrollo nacional, a la actualización (desde la perspectiva marxista) de los análisis sobre el capitalismo internacional y monopolístico, y a la caracterización de las estructuras de dependencia en términos de relaciones de clase interno-externas" (Cardoso, 1972).

Dos aspectos interesa señalar sobre la Teoría de la Dependencia en este momento de nuestro trabajo: en primer término, esta teoría no puede considerarse como un núcleo homogéneo. Se trata de diversas aportaciones en las que puede constatarse variantes conceptuales y en los supuestos; en segundo término, los planteamientos de la Teoría de la Dependencia fueron sometidos a un proceso de crítica que se expresó claramente en el XI Congreso de Sociología que se celebró en Costa Rica en 1974. Pero no hay duda de que los teóricos de la dependencia contribuyeron notablemente en la elaboración de un mejor acercamiento a la comprensión científica de la realidad latinoamericana.

Pues bien, gran parte de lo expuesto líneas arriba sobre

la Revolución Cubana y el desarrollo de la conciencia popular latinoamericana, constituye esa "agua histórica" que había pasado bajo el puente entre el 59 cuando Salazar Bondy analizó la educación peruana y el 68, cuando ese mismo filósofo publica su obra ¿Existe una filosofía de nuestra América?. Pero interesa sobremanera señalar que si bien las estructuras básicas de ambos análisis son semejantes, en el segundo de ellos se nota ya la incorporación de algunos elementos conceptuales ligados a la Teoría de la Dependencia.

/Si en el primer caso, Salazar señalaba que la situación deprimida de la educación peruana se debía al carácter también deprimido de esa sociedad en general, en el segundo, diagnosticaba una situación semejante para la filosofía latinoamericana y reconocía también que en ello interviene la situación defectiva de nuestra sociedad. Pero ahora esta situación defectiva se caracteriza como "subdesarrollo y dependencia". Abstraído al análisis filosófico, Salazar

determina la filosofía que hemos tenido como inauténtica debido a que nuestras comunidades viven también inauténticamente. Este vivir inauténtico se expresa de diversas maneras, entre otras, por la asunción de valores ajenos, o por la postulación de valores que en realidad no se practican. Hemos vivido "mirando" a Europa y nuestra filosofía -agrega- se ha caracterizado por la importación sucesiva de sistemas filosóficos europeos que en poco o en nada se ligan con nuestra realidad. De esta manera nos hemos hecho

dice que
tenemos una
filo.

199.8
CH512a
e11
096219

ideas de lo que somos, pero esas ideas no son reflejo real de nuestro ser real. ¿Cómo lograr una filosofía auténtica en una comunidad inauténtica? Como a la base de nuestra inauténticidad está el subdesarrollo y la dependencia, entonces, esas condiciones deben ser superadas para lograr un auténtico filosofar. Pero entonces, se pregunta Salazar, esto implica que habría que esperar hasta alcanzar el desarrollo y la independencia para después dar inicio al filosofar auténtico? De ninguna manera. La filosofía no tiene que ser exclusivamente el búho del atardecer que da cuenta tan sólo de los hechos consumados. Por el contrario, agrega, el ave de Minerva puede ser también mensajera del alba, augur de lo porvenir. Esto es, compete a nuestra filosofía un papel, nada despreciable por cierto, en la consecución de esa sociedad latinoamericana en la que el subdesarrollo, la dependencia y las taras del capitalismo queden finalmente superadas.

Estas posiciones de Salazar fueron rápidamente respondidas por el filósofo mexicano Leopoldo Zea (1969). Este pensador ha trabajado desde hace muchos años en el tema general de la cultura latinoamericana y en el particular de la filosofía latinoamericana.

Zea comienza por recusar la pregunta misma de la que

parte Salazar. Esta recusación la realiza desde dos perspectivas. Por una parte, al preguntar por nuestra filosofía se está, de hecho, filosofando. Por otra, la pregunta que indaga por nuestra filosofía puede partir del fondo enajenado que niega humanidad al hombre latinoamericano. En efecto, señala, la filosofía se inicia entre nosotros bajo la forma de una polémica sobre la humanidad del amerindio. ¿Son hombres los aborígenes americanos o tan sólo seres parecidos a hombres? Esta polémica, encarnada en la discusión de Ginés de Sepúlveda y Bernardino de las Casas, es expresión de la cuarentena que le fue impuesta a la humanidad de nuestros hombres. El europeo partía de que él era el arquetipo de todo posible hombre y el americano quiso convalidar su humanidad por aceptación del arquetipo que le era propuesto. Nuestros hombres intentaron "parecerse" al "Hombre" imitándolo y procurando en ocasiones, ser la "copia al carbón" de aquel. Instituciones europeas, constituciones europeas, sistemas filosóficos europeos, fueron importados para procurar el surgimiento de naciones europeas en América. Pero aquellas filosofías adoptadas sufrieron también un proceso de adaptación a nuestra realidad, adaptación que las hace diferentes respecto de las europeas y en lo que -según Zea- radica un ámbito de originalidad del quehacer filosófico latinoamericano.

Así, agrega Zea, responder a la pregunta por nuestra filosofía estableciendo comparaciones con la europea puede hacer que sólo encontremos malas copias, imitaciones destinadas o, si se quiere, "filosofías degradadas". Pero en cambio, si se tiene en cuenta que las adaptaciones hechas son reflejo de la circunstancia americana, que aquellas obedecen a la inserción de la filosofía en nuestra particular circunstancia, entonces no sólo descubrimos la presencia de una filosofía nuestra, sino también lo que de original hay en ella. Por lo demás, agrega Zea, afirmar que sólo tendremos filosofía una vez alcanzado el desarrollo, implica negar todo nuestro pasado e intenta comenzar de cero.

Las obras citadas son sólo el inicio de una polémica que aún hoy tiene repercusiones. Otros textos, seminarios y congresos fueron la ocasión para que Zea y Salazar enfrentaran argumentos. A pesar de que Salazar falleció en 1973 la polémica continuó en la palabra y pensamiento de múltiples pensadores latinoamericanos. Ello la convierte indiscutiblemente en la más importante discusión filosófica de la segunda mitad del siglo XX en América Latina. En obras de filósofos como Rosa Krausse, María Elena Rodríguez de Magis, Ricaurte Soler, Hugo Ortega, Helio Gallardo, Mario Casalla, Enrique Dussel y muchos otros, así como en la temá-

tica de congresos celebrados en Argentina (1973), México (1975), Venezuela (1979) y aun algunos más recientes, resuena la polémica Salazar-Zea.

UN ELEMENTO MAS: LA PRACTICA CRISTIANA

Hubo también otro ámbito de discusión en el que la Revolución Cubana había marcado su impronta y que constituía parte del clima cultural en el que se recibió la polémica. Nos referimos al análisis teológico y a la práctica eclesiológica que llegó a expresarse como "Teología de la Liberación Latinoamericana" e "Iglesia Popular". Pablo Richard, (1982) se refiere al surgimiento de la Iglesia Popular con las siguientes palabras:

"El hecho original y constitutivo de la Iglesia Popular es la participación consciente de los cristianos en el movimiento popular obrero-campesino. Si no existiera un movimiento popular y si los cristianos no participaran en él, la Iglesia Popular sería una abstracción. Afirmar la existencia de la Iglesia Popular es afirmar la existencia del movimiento obrero campesino y la existencia de un nuevo modo de ser cristiano en América Latina. Cristianos hubo siempre en el movimiento popular, lo nuevo es la participación consciente en dicho movimiento, es decir, una participación con conciencia de clase".

Ligada a la Iglesia Popular surge en América Latina una reflexión teológica, una Teología de la Liberación nutrida

del sufrimiento del pobre, del explotado, de las razas y mujeres discriminadas y encaminada a la solución de esas situaciones. Desde la Teología, la liberación es la puesta en práctica del designio de Dios en la historia humana mediante el encuentro con el otro (Alter). En este sentido:

"La Teología de la Liberación es latinoamericana porque la liberación es la lucha más profunda, más humana, más cristiana, más latinoamericana de América Latina (...) Nuestra teología no es a priori anti-europea, sino anti-imperialista y nos sentimos más cerca de aquellos europeos que luchan por la liberación, que de aquellos latinoamericanos que luchan por mantener la dominación capitalista en nuestra patria grande latinoamericana" (Richard, 1982).

En el encuentro con el otro (alter), la Teología de la Liberación es también liberación de la teología, de su instrumentalización al servicio de la ideología y de las clases dominantes (Richard, 1982). No se trata de encontrar un nuevo tema de reflexión teológica (la liberación), o de que el teólogo se inserte en las luchas de los pobres, sino de partir del reconocimiento en la realidad de la oposición
DOMINACION - LIBERACION para superar en la **praxis** la simple **INTERPRETACION** transitando hacia la **TRANSFORMACION**:

"La Teología de la Liberación da un salto cualitativo hacia adelante y produce la ruptura epistemológica radical al proponer como punto de par-

tida del quehacer teológico, no un análisis o interpretación de la realidad, sino la transformación de la realidad (...). Si la teología quiere partir de un conocimiento de la realidad, debe participar en la transformación de esa realidad. El quehacer teológico mismo debe llegar a ser praxis de liberación, momento liberador específico de una praxis global de liberación económica, política, cultural y religiosa" (Richard, 1982).

No es éste el lugar ni el momento para profundizar en estos aspectos. Señalemos tan sólo que tanto la discusión teológica, como la nueva práctica eclesiológica eran elementos constituyentes de la realidad latinoamericana en cuyo seno se difundía la polémica Salazar - Zea. Esta polémica se mantuvo como discusión de especialistas, no trascendió al pueblo; pero la nueva práctica cristiana sí afectaba a la discusión. Precisamente, cuando en 1973 Salazar Bondy y Leopoldo Zea se encontraron en las Jornadas Académicas de la Universidad de El Salvador, en San Miguel, Argentina, las elaboraciones teológicas se habían profundizado notablemente. Más aún, en esas jornadas estaban presentes algunos teólogos-filósofos preocupados por el carácter de la filosofía latinoamericana. En esa ocasión, Salazar Bondy se encontraba aún más lejos de sus postulados iniciales. En calidad de relator de uno de los grupos de trabajo, Salazar señaló la necesidad de distinguir entre "populismo" y "revolución". Estableció la característica mediatizadora del primero y definió a la segunda como un "cambio de es-

estructuras sociales y económicas", agregando que no es necesario ser marxista para aceptar esa definición (Cerutti, 1983). Como ya hemos señalado, en ese Congreso se encontraban presentes algunos de los filósofos que en ese entonces postulaban una filosofía latinoamericana. Pero no es hasta 1975, en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía celebrado en Morelia, Michoacán, México, cuando se produce una especie de "presentación" o "lanzamiento" de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

Aquí se hace necesaria una nueva digresión. Hemos hablado de "filosofía latinoamericana", pero también se han introducido las nociones de "filosofía americana" e "hispanoamericana". Nos apresuramos, por ende, a hacer las aclaraciones necesarias.

LATINOAMERICANISMO Y PANAMERICANISMO.

Con alguna frecuencia se ha señalado que denominaciones como "Latinoamérica", "Hispanoamérica" y otras afines, se utilizan de manera enajenada y enajenante (O'Gormann, 1958); (Sánchez, Alberto, 1945). Sin embargo, nosotros postulamos la necesidad de rescatar en el concepto "Latinoamérica", una unidad de afirmación y lucha frecuentemente

olvidada aun por quienes recusan el uso enajenado de esos conceptos.

Debemos tener claro que los nombres "Indias Occidentales", "Nuevo Mundo", "América Española" (o Portuguesa), "Latinoamérica", "Panamérica" y otros que ^{Todos los nombres} sucesivamente se han impuesto, suelen partir de una relación de oposición-diferenciación-exclusión. Así, la negación inicial que dice que éstas no son (o son otras que) las "Indias Orientales", pasa a ser, en la denominación "Nuevo Mundo", una relación de negación-exclusión frente al "Viejo Mundo", donde este último se concibe como "el ser", lo pleno, lo cultural, frente al "no ser", lo carente y lo primigenio ("natural") representado y constituido, por supuesto, por el Nuevo Mundo.

Los nombres "América Española - Portuguesa" nos designa por negación-apropiación en un doble sentido. Por una parte, el Nuevo Mundo deja de ser lo fundamentalmente otro, para constituirse en otro-apropiado. Por otra parte, en el Nuevo Mundo surgió un sujeto distinto del aborigen y del inmigrante; un sujeto que aunque ya no es externo al "Nuevo Mundo", legitima y reivindica como condición de su existencia, su calidad de heredero de la "cultura europea". Esta nominación, por lo tanto, es expresiva de la unidad constituida por la apropiación político-económica, la anu-

lación-sustitución cultural y la modificación étnica en sus íntimas relaciones.

Por su parte, la nominación "Latinoamérica" reconoce una dinámica interna y compleja que remite, por un lado, a los intereses expansionistas franceses y, por otro, a la afirmación americanista contra esos intereses y contra el anhelo imperialista de los Estados Unidos, que a fines del siglo XIX utilizó la divisa ideológica del Panamericanismo para la ocultación y concreción de su necesidad de ampliar y dominar el ámbito de su mercado. Desde el expansionismo francés lo decisivo en la expresión "América Latina" es lo adjetivo en cuanto lo latino refiere a lo europeo. (Juan Bautista Alberdi, desde su tesis de oposición civilización-barbarie, encuentra en lo latino lo civilizado y en lo americano lo primigenio, lo bárbaro. Y precisamente desde esa oposición apoyó la intervención francesa en México).

Posiblemente el primero en utilizar la expresión "América Latina" haya sido el saintsimoniano Michel Chevalier quien designó a América del Sur como "católica y latina". Este término se acogió rápidamente en la década de los cincuenta (Siglo XIX) por un grupo de intelectuales franceses. Posteriormente declinó hasta que en 1861, José María Torres

Caicedo propuso la creación de una Liga Latino - Americana. Pocos años después, en 1865, el ilustre Colombiano publicó su libro Unión Latinoamericana en el que expresaba su oposición a la doctrina del "destino manifiesto", formulada por el presidente de los Estados Unidos, James Buchanan en su tristemente célebre mensaje al Congreso de 1857 (Ardao, Arturo, 1983); (Chavarría, Edgar, 1986).

Por otra parte, en la última década del siglo XIX comenzó a darse en los Estados Unidos un creciente interés por expandir sus mercados. Consecuente con ese interés se propuso, por parte del país del norte, la realización de una Conferencia Internacional Americana que rápidamente fue denominada por los periódicos estadounidenses de la época, "Congreso de Pan América". Así, mientras el término inicialmente usado de "Latinoamérica" establecía -refería- una ligazón con Europa, la noción de "Pan América" refería la ligazón a los Estados Unidos. José Martí, testigo de la citada conferencia, señalaba la necesidad de ser cautelosos ante el "convite" de los Estados Unidos. Sin embargo, el poderío económico-político de los Estados Unidos logró imponer el concepto de "Panamericanismo" durante un corto periodo (1880 - 1910) alimentando para su propio beneficio las ideas de unidad continental surgidas desde el momento mismo de la emancipación de nuestras naciones, ideas de unidad

que no necesariamente eran homogéneas. Precisamente, el posible papel de los Estados Unidos en una unión como la señalada, separaba las opiniones. En 1862, por ejemplo, el Gobierno de Colombia invitó al de Costa Rica a nombrar un Ministro Plenipotenciario ante los Estados Unidos como medio para alcanzar la formación del Congreso Internacional Republicano y bajo el principio de que "las naciones pequeñas deben deferencia a las superiores en poder y antigüedad". Costa Rica, en cambio, lo ponía en duda:

"...sobre la participación que en este asunto deba tener el gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, mi gobierno cree que si se tratase de intereses continentales en su más alta acepción; si se tratase tan sólo de precaver los peligros que de parte de Europa nos pudieran amagar, este participio y acción común serían indispensables; empero, para nuestras fraccionadas y débiles nacionalidades, para nuestra raza tenida en menoscabo, para nuestras sociedad e instituciones a medio consolidarse hay otros peligros en este continente, contra los cuales forzoso es también precaucionarse. No siempre rigen los destinos de la gran República hombres moderados, justos y probos como los que forman la administración Lincoln; allí hay partidos cuyas doctrinas pueden ser fatales para nuestras inseguras nacionalidades" (Ardao, Arturo, 1983).

\ El latinoamericanismo fue acogido oficialmente al crearse, en 1948, \ la Comisión Económica Para América Latina. \ Por su parte, \ el "panamericanismo" derivó hacia la forma "inter-americanismo" ligada a la creación de la Organización de Estados Americanos. \ \ De esta manera, el latinoamericanis

mo que inicialmente hacía referencia a la unidad nacional global y su relación con Europa, derivó hacia una noción de contenido crítico que enfrentaba el sentido neocolonizador del panamericanismo. Diversos sectores sociales, y dentro de ellos un importante sector académico, sometieron a crítica al panamericanismo y afirmaron correlativamente al latinoamericanismo.

FILOSOFIA DE LA LIBERACION: SU LANZAMIENTO

Utilizando un lenguaje un poco figurativo, podemos decir que la Filosofía de la Liberación fue "oficialmente" presentada durante el Primer Coloquio Nacional de Filosofía (México), celebrado en 1975. Tal acontecimiento ocurrió con la presentación de la ponencia "La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica", de Enrique Dussel. En este trabajo, Dussel señala que la filosofía argentina ha pasado por tres etapas, a saber:

1) El momento óntico liberal de la filosofía que se produce a fines del siglo XIX, durante los primeros intentos de industrialización argentina. El positivismo, el anarquismo y el antipositivismo sustentaron, según Dussel, esta oposición. En ella, los entes se entendían como "cosas in-

dustrializables", y se expresaban los intereses de la oligarquía "inicialmente burguesa" de Buenos Aires.

2) El momento ontológico se centra en dos pensadores, a saber, Nimio de Anquín y Carlos Astrada. Ambos critican al ente ("objetos") del momento anterior y transitan desde posiciones conservadoras hacia la izquierda argentina.

3) El momento metafísico de la liberación constituido por una generación que se va conformando desde 1966 y cuyos miembros habían nacido después de 1930. "Esta generación se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el Congreso Nacional de Filosofía, en Córdoba, en 1972" (Dussell, 1976). Este congreso se abrió al problema de la posibilidad o imposibilidad de una filosofía latinoamericana frente a la "filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana" (Dussel, 1976). La nueva generación debe superar a Astrada y De Anquín. Cierta ausencia de claridad sobre la diferencia nación/imperio y clases opresoras/clases oprimidas intranacionales es causa -según Dussel- de que algunos miembros de esta generación (que desde el 73 postulan la filosofía de la liberación) se adhirieran a posiciones de extrema derecha. Frente a ellos, el resto de la generación se ha visto obligada a clarificar la cuestión filosófico-política de que "no hay liberación

nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas" (Dussel, 1976). Esta tesis, la práctica que ella implica, ha hecho que "la mayoría" de los miembros de esta generación hayan sido expulsados de las universidades argentinas (hablamos de la segunda mitad de los 70).

La Filosofía de la Liberación surge como crítica y superación del universalismo abstracto europeizante y en cuanto filosofía política pretende superar el populismo ingenuo, el método imitativo y develar el instrumental teórico-conceptual necesario para producir la "liberación de la opresión del ser, con fundamento del sistema imperante mundial" (Dussel, 1976). Es función de la Filosofía de la Liberación, "vivenciar" la filosofía desde el otro, desde el oprimido.

Por su parte, Horacio Cerutti (1983) llama la atención sobre el hecho de que la Filosofía de la Liberación no puede ser considerada como un movimiento homogéneo, sino por el contrario, compuesto por diversas tendencias en su interior. En primer término, distingue dos grandes grupos enfrentados, a saber, el sector populista y el sector crítico del populismo. Estos sectores contienen diversas tendencias en su interior que, según Cerutti, pueden globalizarse en dos subsectores. Así, en primer acercamiento, distingue dentro

del sector populista dos subgrupos a los que inicialmente llama "Subsector de extrema derecha" y "subsector populista ingenuo". Por su parte el sector crítico del populismo contiene dos subgrupos, a saber, un subsector historicista y otro problemático.

Los filósofos de la liberación son, básicamente, argentinos. Por ello Cerutti se apresura a señalar que la sectorización por él propuesta no obedece a una simple traslación mecánica de la militancia política al seno del quehacer filosófico, pues dentro de estos sectores hay diversas militancias y tendencias ideológicas no siempre congruentes con lo declarado en el discurso. Pero, agrega, el sector por él denominado "populista" fundamenta su discurso sobre las ambigüedades del peronismo. El subsector de extrema derecha antes citado habría enmascarado, según lo señala Cerutti, su posición política concreta y elevado la ambigüedad populista al rango de categoría filosófica. El otro subsectos, por el contrario, guardó una distancia crítica respecto del populismo: "Manteniéndose en planteos de una ambigüedad bastante abstracta tratan de guardar distancia ante la posibilidad de que la experiencia populista naufrague y con ella los discursos que le estén adheridos" (Cerutti, 1983). Estas posiciones hacen que Cerutti redefine su clasificación anterior y determine al primer subsector como preconizadores del "dogmatismo de la ambigüedad concreta" y al segundo como defensores de un "populismo

de la ambigüedad abstracta". En ambos casos encuentra el filósofo argentino que estamos citando una posición decididamente anti marxista, mientras que en el sector crítico del populismo se da desde la simple valoración positiva del marxismo hasta su asunción como filosofía latinoamericana.

Dentro del ámbito del sector crítico del populismo, el subsector historicista se distinguió por su captación de la Filosofía de la Liberación desde el análisis historiográfico de la filosofía. Finalmente, el sector problematizador hizo énfasis en las condiciones de surgimiento y resonancia (Producción) del discurso filosófico liberador, énfasis que Cerutti entiende como "análisis epistemológico".

Conclusiones.

No es éste el lugar para continuar profundizando en el análisis de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Corresponde a este trabajo tan sólo el ubicar algunos de los elementos que pueden haber intervenido en la configuración del clima cultural desde el cual y hacia el cual esta filosofía fue lanzada. Partimos para ello del supuesto de que todo pensamiento se encuentra socio-históricamente

situado y de que él es reflejo en mayor o menor medida de la realidad desde la cual surge.

Encontramos que la Filosofía de la Liberación Latinoamericana surge en un contexto tensionado por la apertura y consolidación de la Revolución Cubana, lo que significó también el establecimiento de un proceso de tensión cultural y de ruptura de lo cotidiano latinoamericano. Dentro de ese proceso destacan varios elementos, a saber, la recepción de la polémica Salazar Bondy - Leopoldo Zea sobre la posibilidad o imposibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica, la creciente participación de los sectores populares en los movimientos políticos, la incorporación de los cristianos al movimiento obrero campesino y la instauración de los regímenes de Seguridad Nacional.

Nos interesa destacar como corolario la importancia de la categoría de alter (otro) en la Filosofía de la Liberación, importancia que se devela en su verdadera magnitud cuando recordamos que hemos sido un continente sometido al ego-ismo de raigambre capitalista.

Señalemos finalmente que no pretendemos que los criterios aquí aportados sean inapelables. Los situamos, más bien,

como elementos que deben tenerse en cuenta (y posiblemente reelaborarse) en futuros esfuerzos teórico interpretativos.

BIBLIOGRAFIA

- Alberdi, Juan B. "Ideas para un curso de filosofía contemporánea". En Varios Autores, **Qué es eso de Filosofía Latinoamericana? -Introducción al filosofar-**. Bogotá: Búho, 1984.
- Ardao, Arturo. "Panamericanismo y Latinoamericanismo", **Cuadernos de marcha**, 4(23):3-12, Set. 1983.
- Cardoso, Fernando. "Notas sobre o estado atual dos estudos sobre dependência", **Cuaderno C EBRAP**, No. 11:31-72, 1972.
- Cerutti, Horacio. **Filosofía de la Liberación Latinoamericana**. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Chavarría, Edgar. "La alianza clero-caldero-comunista de los años cuarenta. Sus causas", **Praxis**, No. 19-20: 109-133, En. - Jun., 1981.
- . **La polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la filosofía latinoamericana** (Tesis). San José, C.R.: Universidad de Costa Rica, 1986.
- Debray, Régis. **Ensayos sobre América Latina**. México: ERA, 1969.
- Dussel, Enrique. "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica". En Varios Autores, **La filosofía actual en América Latina**. México: Grijalbo, 1976.
- Gallardo, Helio. "El pensar en América Latina. Introducción a la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, 12(35):183-210, Jul. - Dic., 1974.

- Gallardo, Helio. **Teoría y crisis en América Latina**. San José: Nueva Década, 1984.
- Korn, Alejandro. "Filosofía Argentina". En Varios Autores, **¿Qué es eso de Filosofía Latinoamericana. -Introducción al filosofar-**. Bogotá: Búho, 1984.
- Mires, Fernando. "El subdesarrollo del marxismo en América Latina", **Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica**, 18(47):87-108, En. - Jun., 1980.
- O'Gormann, Edmundo. **La invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente**. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Parisi, Alberto. "Filosofía de la liberación: diez años después. (Algunas notas críticas sobre el libro Filosofía de la Liberación Latinoamericana de Horacio Cerutti)", **Cuadernos de Filosofía Latinoamericana**, No. 18: 33-40, Ene. - Mar., 1984.
- Richard, Pablo. **La Iglesia Latinoamericana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los años 80**. 3a. edición. San José: D.E.I., 1982.
- Roig, Arturo. **Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Salazar Bondy, Augusto. **¿Existe una filosofía de nuestra América?**. 4a. edición. México: Siglo XXI, 1976.
- Sánchez L., Alberto. **¿Existe América Latina?**. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Zea, Leopoldo. **La filosofía americana como filosofía sin más**. 4a. edición. México: Siglo XXI, 1976.

EDGAR CHAVARRIA SOLANO

Licenciado en Filosofía. 1986

Bachiller en Filosofía. 1983

Universidad de Costa Rica

Es profesor de la Sección de Filosofía y Coordinador del Sistema de Educación General de la Sede Regional de Occidente de la Universidad de Costa Rica.