

LOS AFECTOS Y EL MODO DE HACER FILOSOFÍA INCULTURADA

AFFECTIONS AND THE WAY OF DOING UNCULTURED PHILOSOPHY OS AFETOS E O MODO DE FAZER FILOSOFIA INCULTURADA

*Fernando Ponce León**

RESUMEN

Este artículo quiere investigar el lugar que tienen los afectos en el modo de hacer filosofía en América Latina. Para esto, la investigación se centra en las reflexiones de un grupo de filósofos que se autodenomina Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica de América Latina, activo desde 1981. Utilizaré textos de su primera etapa cuando el equipo quiso expresamente reflexionar sobre una filosofía propia de América Latina, proyecto que denomina “filosofía inculturada”. Espero mostrar que las reflexiones de este grupo abordan tanto el acto integral del filosofar como el pensamiento filosófico teórico. En el primer sentido, propone una “deontología del filósofo latinoamericano” cuyo método incluye como uno de sus pasos esenciales el “dejarse afectar” por la realidad según el principio de la simpatía, el cual generará otros sentimientos o afectos

* Doctor en Filosofía por la Universidad de París 10 (Nanterre, Francia, 2003). Director de la Escuela de Filosofía de la Facultad Eclesiástica de Filosofía y Teología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, y docente de las cátedras Filosofía Política y Ética Contemporánea. Miembro del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. Actualmente participa en el proyecto de investigación “El lugar de la filosofía hoy”, de la Escuela de Filosofía. Este artículo fue originalmente presentado como ponencia en el 29º Encuentro de este grupo de reflexión en Montevideo (Uruguay), 13 a 20 de julio 2009. Aquí se presenta con correcciones y actualizado al 2011.
Correo electrónico: fponce@puce.edu.ec.

Artículo recibido el 20 de mayo de 2013 y aprobado para su publicación el 16 de agosto de 2013.



respecto a la realidad como encuadre para el filosofar. Pero el equipo no deja muy en claro la relación entre afectos y compromiso: ¿quién precede a quién?

PALABRAS CLAVE

Afectos, Sentimientos, Método filosófico, Filosofía latinoamericana.

ABSTRACT

This paper aims to exhibit the role played by affections in the way of philosophizing in Latin America. In order to achieve such an aim, the paper focuses on the reflections of a collective of philosophers that calls itself *Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica de América Latina*, active since 1981. Works dating from its early stages are used in the following paper. In those works the collective aimed to reflect specifically on a Latin American philosophy of their own. This project is called “uncultured philosophy” (*filosofía inculturada* in Spanish). The paper, therefore, intends to demonstrate that the reflections made by this collective address both the comprehensive act of philosophizing as the theoretical philosophical thought. In the first sense, it proposes a “deontology of the Latin American philosopher”, whose method includes as one of the most important steps “letting being affected” by the reality according to the principle of sympathy, which will produce other sentiments or affections towards reality as a frame to philosophize. However, the collective does not make clear the relation between affections and commitment, i.e., what comes in first place.

KEYWORDS

Affections, Sentiments, Philosophical Method, Latin American Philosophy.

RESUMO

Este artigo quer pesquisar o lugar dos afetos no modo de fazer filosofia na América Latina. Para isto, esta investigação se centra nas reflexões de um grupo de filósofos que se autodenomina Equipe Jesuíta de Reflexão Filosófica da América Latina, ativo desde 1981. Utilizarei textos de sua primeira etapa, quando a equipe quis refletir expressamente sobre uma filosofia própria da América Latina, projeto que denomina “filosofia inculturada”. Espero mostrar que as reflexões deste grupo abordam tanto o ato integral do filosofar como o pensamento filosófico teórico. No primeiro sentido, propõe uma “deontologia do filósofo latino-americano”, cujo método inclui, como um de seus passos essenciais, o “deixar-se afetar” pela realidade segundo o princípio da simpatia, o qual gerará outros sentimentos ou afetos a respeito da realidade, como moldura para o filosofar. Mas a equipe não deixa muito clara a relação entre afetos e compromisso: quem precede a quem?

PALAVRAS-CHAVE

Afetos, Sentimentos, Método filosófico, Filosofia latino-americana.

La filosofía siempre se ha preguntado por las relaciones entre razón y sentimientos, especialmente desde la época moderna. Las actuales investigaciones científicas sobre el cerebro devuelven a esta cuestión su importancia e interés. Además, comúnmente se piensa que los latinoamericanos somos más afectivos que racionales, que expresamos nuestras emociones y nos dejamos llevar por ellas más que, por ejemplo, los europeos del norte. Por estos motivos, quisiera investigar en estas páginas *qué lugar tienen los afectos en el modo de hacer filosofía en América Latina*. Limitaré la pregunta al trabajo de “filosofía inculturada” que desarrolla el Equipo Jesuita de Reflexión Filosófica de América Latina, “el equipo” de ahora en adelante¹. Me referiré a los textos del equipo en su primera etapa, advirtiendo que hoy el equipo ha dejado de lado su intención inicial de producir una reflexión sistemática sobre toda la filosofía. Sin embargo, el volver sobre este aspecto de la “historia inmediata” de la filosofía latinoamericana es útil tanto por el tema de investigación como por las luces que arroja sobre la evolución de este pensamiento. Al fin y al cabo, la filosofía no se desarrolla linealmente.

Parecería conveniente comenzar la investigación definiendo “afecto”, “método” y “filosofía inculturada”. Sin embargo, preferiré las realidades a las palabras, es decir, intentaré identificar en la “filosofía inculturada” –nombre del proyecto original del equipo– aquello que se dice sobre su manera de hacer filosofía, llámesele método o no. Igualmente, buscaré qué elementos afectivos, entendidos como no racionales, intervienen o deberían intervenir a la hora de filosofar en América Latina.

Para quienes estén familiarizados con el itinerario filosófico del equipo, la sección primera resultará conocida. El punto cuatro es un complemento que podría obviarse por razones de tiempo. Lo esencial del trabajo se encuentra en las secciones segunda, tercera y en las conclusiones de la quinta. El anexo final presenta en más detalle las etapas de este equipo haciendo referencia a sus publicaciones.

1 Véase: *Equijelatref*. 20 febrero 2012. <https://sites.google.com/site/equijelatref/>

1. *La filosofía inculturada: devenir y características*

El equipo se dio en sus comienzos el objetivo de “contribuir a la elaboración de una filosofía que, con validez universal, en continuidad con lo perenne de la tradición filosófica y en diálogo con el pensamiento contemporáneo, esté pensada desde América Latina, su historia, su situación social y su cultura, para responder –en el nivel propio de la filosofía– a los acuciantes problemas teóricos y prácticos del continente” (Scannone 1992a 17). Su *Carta de intención* resume el objetivo en estos términos: “elaborar una filosofía universalmente válida, pero inculturada y contextualizada en nuestra América” (Equipo... s.f. 1). Ahora bien, qué sea esta filosofía inculturada, cuáles sus características y logros se puede ver mejor en las etapas recorridas, puesto que el equipo considera que la filosofía tiene intrínsecamente un carácter histórico que debe decididamente asumir.

En un primer momento (1981-1987), el equipo aborda la liberación –como tema y horizonte– y explícitamente la cuestión de las dimensiones ética e histórica de la filosofía. En esta etapa se producen reflexiones de carácter programático con la intención de poner las bases de la subsiguiente reflexión del equipo.

Las dos siguientes etapas (1988-1990) giran en torno a la reflexión sobre “el hecho de la irrupción del pobre en la historia y la conciencia latinoamericanas” (Scannone 1992a 19). Ambas ocupan un trienio, aunque no es fácil encontrar la línea divisoria entre las dos. Como quiera que sea, la segunda etapa “estudió las cuestiones antropológica, cultural, ético-histórica y ético-social” de este hecho, y “las abordó a partir de la experiencia directa y el aporte de ciencias sociales como también a través de la mediación simbólica: el lenguaje, la literatura latinoamericana... los símbolos y mitos.... Y distintos textos religiosos” (Scannone 1993 6). La tercera etapa “replanteó la autocomprensión misma de la filosofía a partir de la reflexión concreta anterior [sobre la irrupción del pobre]. Así es como explicitó la lógica (onto-lógica) que corresponde a las experiencias

antropológicas, ético-sociales, simbólicas y culturales que la [segunda] etapa había descrito e interpretado filosóficamente” (Scannone 1993 6). Aquí se elaboran las categorías “lógica de la gratuidad” y “nostridad”, como las más representativas del equipo.

Se abre después una cuarta etapa (1991-1998) que pretendió aplicar el enfoque de la lógica de la gratuidad a “los grandes problemas del hombre, la sociedad, el mundo, Dios, el ser, mostrando así la relevancia y fecundidad filosóficas de la perspectiva adoptada y terminando así de justificarla” (Scannone 1995 9), con la intención de “elaborar un corpus filosófico inculturado en América Latina pero de validez universal” (Scannone 1998 9). Los tres primeros problemas abordados, de una manera general, son el ser humano, lo social y lo político, y la liberación –como un tema, no como horizonte–. Luego continúa la etapa con un énfasis claro en la filosofía social y política; así aborda las siguientes problemáticas: 1) la sociedad civil y el Estado, 2) la conciliación entre la economía moderna y la ética, 3) lo político en nuestro continente.

El paso a una quinta etapa, la actual (1999-) se caracteriza por el abandono de la pretensión sistemática de la etapa anterior y por la aceptación de la pluralidad en el modo de hacer filosofía dentro del equipo. Esto no quiere decir que se renuncia a problemas considerados importantes desafíos para el pensamiento en América Latina, sino que se los selecciona y trata según la conexión interna que el equipo percibe entre ellos, no según la lógica sistematizadora del “corpus philosophicus”. Así, la etapa se inicia con el problema de Dios y la religión, en su doble vertiente experiencial y reflexiva (1999-2003). Pero como la religión es inseparable del problema del mal, y éste de la pregunta sobre la justicia en América Latina, el equipo aborda en seguida ambas preguntas filosóficas (2002 y 2004-2007). La justicia, por su lado, invita a pensar sobre la cuestión más fundamental del reconocimiento del otro (2008) y sobre el lugar que tienen los afectos en la comprensión filosófica de la realidad, en especial de esta realidad social que llamamos convivencia (2009-2011). En los dos últimos años

(2012 y 2013) el equipo se interesa en las relaciones entre globalización, racionalidades y culturas².

2. El “modo de realización” de la filosofía en la filosofía inculturada

La cuestión de la manera o maneras de filosofar en nuestro continente admite varios acercamientos dependiendo de la etapa considerada. En la primera etapa, cuando el equipo está definiendo programáticamente los rasgos fundamentales de la filosofía inculturada, es posible detectar algunas reflexiones normativas sobre cómo debería hacerse filosofía en América Latina, las cuales tratan de las condiciones, tareas, necesidades, procedimientos de la filosofía, de manera algo indistinta.

Otro momento privilegiado es el paso de la etapa dos a la tres. Dejadas atrás las cuestiones programáticas, y de cierto modo generales, el grupo hace un primer intento de reflexionar a partir de un aspecto medular del proceso histórico de liberación que les ha servido de impulso inicial: la irrupción del pobre. En esta etapa, el esfuerzo real de filosofar substituye las reflexiones normativas sobre la filosofía inculturada. La categoría de la gratuidad que resulta de este esfuerzo certifica que sí se ha conseguido hacer filosofía. Sería interesante comprobar si el modo como el equipo reflexionó en esta etapa corresponde al modo como dijo que se debería filosofar, años antes. La conclusión final del libro *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (1993 241-243) sostiene que así fue.

Por último, la cuarta etapa puede ser un momento muy rico para la cuestión del modo de filosofar. Si la intención de este período fue repensar los grandes temas de la filosofía a partir de la lógica de la gratuidad, sin duda será de gran interés el investigar cómo esta categoría ha servido a este objetivo, cómo ha sido utilizada en la elaboración de un corpus

2 El actual ensayo se sitúa en este último momento de la quinta etapa.

filosófico latinoamericano a la vez que universalmente válido, con todas las implicaciones metodológicas que esto pudiera tener.

3. Cómo se debe filosofar en América Latina

En lo que sigue me concentraré en la primera etapa (1981-1987), no sólo por la limitación de espacio sino porque es una investigación necesariamente preeliminar a la segunda arriba enunciada. ¿Cómo debería proceder la filosofía, más exactamente el filósofo, en el contexto latinoamericano? ¿Cuál debería ser el “modo de realización” (Ellacuría y Scannone 1992a 28) de la filosofía en estas condiciones particulares, como se decía en 1983? Al respecto se hacen dos afirmaciones fundamentales: 1) la filosofía se caracteriza por una dimensión ético-histórica; 2) el proceso de liberación es un horizonte para la filosofía, no sólo uno de sus temas. De estas afirmaciones se derivan algunos deberes fundamentales para el filósofo latinoamericano, además de otras consideraciones sobre el sujeto y condiciones del filosofar.

3.1. La dimensión ético-histórica de la filosofía

Con la fórmula “dimensión ética” de la filosofía se afirma que filosofar es un acto humano y por tanto un acto responsable –aunque por supuesto es muchas cosas más– (Ellacuría y Scannone 1992a 23-24). Esto supone que la filosofía responde a algunos parámetros o valores propios a su naturaleza. Si se la considera como “búsqueda de la sabiduría desde una situación histórica determinada” (Ellacuría y Scannone 1992a 24), los valores que la guían serán la tarea de humanización, la verdad, el dar razón de la existencia humana. Esto implica que el filósofo debe contribuir a la humanización de la persona y la sociedad, y debe buscar la verdad. Hay que notar que a la dimensión ética del filosofar se le llama a veces “eticidad” (Ellacuría y Scannone 1992a 30-39), lo que poco o nada tiene que ver con el sentido hegeliano que entiende por eticidad un sistema concreto de costumbres y normas existentes.

Por “dimensión histórica” de la filosofía se quiere decir que la filosofía acontece siempre en condiciones concretas de tipo político, social, cultural, en las cuales la humanidad de las personas está en juego³. La “historia” es para el equipo, o al menos para otro de sus documentos fundadores, originalmente de 1984, “el despliegue de la libertad humana en el tiempo”, lo cual equivale a decir “la producción u obturación de las posibilidades concretas de ser hombre; es decir, el proceso de creación del mundo con significación y sentido humanos” (Ellacuría y Scannone 1992b 60). Esta característica se predica al inicio de “la realidad” y luego se la aplica a la filosofía: “La dimensión histórica es constitutiva de nuestro filosofar *porque lo es de nuestra realidad*” (Ellacuría y Scannone 1992b 60).

En apariencia no hay mucha novedad en sostener que la filosofía latinoamericana posee un carácter ético y es una actividad situada en el tiempo y el espacio, pues toda actividad humana tiene esta doble característica. En efecto, es evidente que el filosofar es un acto humano, hecho por humanos y limitado o condicionado por el tiempo y las costumbres; tal vez se podría argumentar que este énfasis en lo que con frecuencia pasa desapercibido obliga al filósofo a sacar explícitamente las debidas consecuencias de un hecho oculto u ocultado. Sin embargo, la verdadera originalidad de este planteamiento aparece al conjugarse en una sola dimensión ético-histórica el carácter ético de la filosofía con su historicidad. Al hacerlo así, el equipo postula que, si la filosofía acontece en condiciones concretas, *entonces* debe contribuir a la transformación de estas condiciones. En otras palabras, del hecho que la filosofía es una actividad histórica –en el sentido de situada en un contexto donde es posible tanto la humanización como la deshumanización de hombres y mujeres– y puesto que tiene un carácter ético –esto es, que debe conducirse por valores como la verdad, la humanización, la búsqueda de sentido–, el equipo deduce que la filosofía y los filósofos *deben* contribuir

3 La historicidad de la filosofía justifica, en mi opinión, que se considere como filosofía el esfuerzo de pensadores latinoamericanos de reflexionar globalmente sobre la realidad desde y para esta región del mundo. Pero sólo muy tangencialmente el equipo aborda explícitamente la cuestión de la posibilidad de la filosofía en el continente.

a la liberación del continente. “La responsabilidad ética del filosofar y la situación inhumana en que ha de realizarse el quehacer filosófico hoy en América Latina nos imponen como tema central de nuestro tiempo la liberación integral, estructural y global... de las grandes mayorías” (Ellacuría y Scannone 1992a 38).

3.2. La liberación como horizonte del filosofar

Ésta es una de las afirmaciones más características de esta etapa. Ya en la primera reunión del equipo, que tuvo lugar el año 1981 en Quito, a la liberación latinoamericana se le llama no sólo “uno de los temas fundamentales”, sino también “una de las pautas orientadoras de la reflexión”, “su punto de partida, su horizonte de comprensión y su método” (Scannone 1992a 18). Ahora bien, la “liberación” es un término amplísimo con muchas significaciones e implicaciones; qué pueda significar en concreto dependerá del sesgo disciplinar con que se la aborde. En la práctica, el equipo hace dos cosas. Por un lado lee las condiciones históricas en las cuales se hace filosofía en términos de opresión/liberación, o más comúnmente, según la dupla dependencia/liberación, tal como lo entendían las teorías de la dependencia, el cuestionamiento de A. Salazar Bondy sobre la filosofía latinoamericana y la teología de la liberación (Scannone 1992b 128)⁴. Por el otro, refiere directamente “la liberación” a sus sujetos y beneficiarios –deseando que sean uno, más que verificándolo– es decir, a quienes son a la vez víctimas de mecanismos de opresión y protagonistas de estrategias de liberación, los “pobres” en lenguaje de militancia pastoral. De manera que cuando se dice que la liberación es un horizonte para la filosofía –y si no lo es debería serlo– esto en realidad equivale a exhortar a los filósofos a que tomen partido por personas y colectivos oprimidos, a tal punto que estén dispuestos “a dar la vida en y contra esa situación globalmente mortífera [de opresión]” (Ellacuría y Scannone 1992a 32). En otras palabras, el

⁴ Esta es la lectura predominante de “lo histórico”, aunque el equipo también ha intentado una interpretación en términos culturales, con el énfasis en la cultura de las mayorías. Véase, por ejemplo, este trabajo de Scannone.

principio hermenéutico de la filosofía latinoamericana es una actitud personal de simpatía por las víctimas –opción por los pobres, filosofar desde el reverso de la historia–, no un concepto o principio teórico.

3.3. Los “deberes” del filósofo latinoamericano

Lo antedicho puede resumirse así. Puesto que la filosofía siempre se realiza en circunstancias concretas –historicidad– y dado que en América Latina estas circunstancias se nos presentan como procesos de opresión y de liberación, el filósofo en cuanto tal debe tomar partido por los protagonistas de los procesos de liberación, es decir, “ponerse, manteniendo [la] especificidad y autonomía [de la filosofía], al servicio del proyecto histórico global de liberación del continente” (Ellacuría y Scannone 1992a 39) –carácter ético, “eticidad”–. De aquí se deducen algunos deberes de la filosofía latinoamericana, de las cuales las más importantes podrían ser las siguientes:

En primer lugar está la disposición filosófica a dejarse cuestionar por la realidad. En nuestro continente esto significa que el filósofo debe estar abierto al “horror o la esperanza, el escándalo frente al rostro del oprimido, o la explotación, o la violencia, o la miseria”, y asumir una actitud de “horror, protesta y enfrentamiento activo, no desprovistos de luz y esperanza” (Ellacuría y Scannone 1992a 25, 37).

Viene después para el filósofo el deber de tomar clara conciencia de su ubicación en el entramado de relaciones sociales y responsabilidades de las que no le es posible abstraerse. El filósofo pertenece a una clase, cumple una función social, tiene responsabilidades por lo que hace o deja de hacer, apoya o impide los procesos de liberación, sépalo o no. Por tanto es mejor que de una vez lo admita.

En tercer lugar, se señalan tareas específicas para el filósofo: 1) la crítica de las ideologías y las realizaciones históricas; 2) la creación del sentido de todo lo real y la recuperación de la identidad, memoria y conciencia de las comunidades; 3) la prescripción de opciones y conductas humanizadoras.

¿Debe el filósofo adoptar un método en particular? Los documentos programáticos contienen reflexiones generales sobre la materia, pero no sugieren ningún método en cuanto tal. Eso sí, la filosofía inculturada manifiesta preferencia por métodos y disciplinas de las ciencias sociales. “La filosofía latinoamericana, para ocuparse adecuadamente de su objeto propio, necesita una cierta competencia en las ciencias sociales y en las prácticas sociales” (Ellacuría y Scannone 1992a 29). Más importante todavía es la afirmación que este objeto propio es la praxis, es decir, la producción de estructuras nuevas o el mantenimiento de estructuras antiguas, tanto humanizadoras como deshumanizadoras, estructuras que pueden ser de diversa índole: políticas, económicas, culturales, etc. Ahora bien, de aquí se deduce una indicación metodológica importante: la filosofía se hace en un vaivén entre la praxis y la teoría, o circularidad teórico-práctica; con esto se quiere decir que el filósofo debe reflexionar sobre la praxis en la cual participa, así como participar en la praxis sobre la cual reflexiona. Por esto la participación en la praxis de liberación es un cuarto deber del filósofo latinoamericano, aunque uno de los primeros en importancia. Hay que notar que a esta relación entre praxis y teoría se le llama también “discernir los lugares, dinamismos, acciones, etc., donde de hecho se da o se ha dado libertad, vida ... y lo contrario” (Ellacuría y Scannone 1992b 58).

4. Algunos desarrollos complementarios

Esta primera etapa del itinerario de la filosofía inculturada tiene también algunas contribuciones personales que complementan y amplían las reflexiones de los documentos programáticos en la cuestión del modo de hacer filosofía.

4.1. Ignacio Ellacuría o el objeto de la filosofía

Ellacuría contribuye al desarrollo de la filosofía inculturada con una reflexión importante sobre el objeto de la filosofía. Luego de examinar

este tema en Hegel, Marx y Zubiri presenta su propia tesis: “La ‘realidad histórica’ es el ‘objeto último’ de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad” (Ellacuría 1992 82). Pero la realidad histórica no significa el carácter situado en el tiempo y espacio de todo lo que es, como se dijo anteriormente, ni tampoco la serie ordenada de eventos en el tiempo, sino algo más. “Por realidad histórica se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativamente más alta y esa forma específica de realidad que es la historia, donde se nos da no sólo la forma más alta de realidad, sino el campo abierto de las máximas de lo real” (Ellacuría 84). Lo importante de esta tesis consiste en dos afirmaciones. Primero, hay una unidad real de todas las cosas reales, una unidad física y dinámica, no sólo una unidad de semejanza o cosa parecida. Segundo, esta unidad se debería analizar no desde sus orígenes, que ya no son puros, sino desde su etapa última, que es algo que nos está dado y muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad (Ellacuría 85).

Sin duda que definir así el objeto de la filosofía trae consecuencias para el modo de filosofar, y concretamente para su método. Igual piensan dos representantes del equipo que tuvieron gran influencia en esta etapa, además de Ellacuría. Gerardo Remolina sostiene que “todo método está determinado por su objeto, o por el objetivo que se pretende” (Remolina 1992 96). A esto añade Pedro Trigo otros factores que determinan el método: el sujeto, las fuentes, las características propias del filosofar (Trigo 1992 118). Claro que objeto y modo de acceder a él son dos cuestiones distintas, pero esto no quita que la primera determine de alguna manera a la segunda. Lamentablemente, Ellacuría no trata en este texto la cuestión del método, aunque ofrece significativas indicaciones de su postura al respecto. Sostiene, en efecto, que en su planteamiento “quiere verse esa unidad no de abajo hacia arriba sino de arriba hacia abajo [porque] la unidad y la totalidad son las que dan su lugar real y su sentido a las partes” (Ellacuría 87). Por lo visto, el dinamismo que esta propuesta imprimiría al filosofar sería diametralmente distinto al intento de la filosofía inculturada

de pensar la totalidad de lo real desde “la diversidad separante”, dice Ellacuría (65), es decir, desde la singularidad de la praxis histórica y desde la parcialidad de la simpatía por los oprimidos.

4.2. Gerardo Remolina o el objetivo de la filosofía

El trabajo de Remolina plantea una comprensión algo más precisa del quehacer filosófico dentro de la cual caben algunas consideraciones sobre el método filosófico. Para este autor, “la filosofía es ante todo una actitud fundamental del hombre frente a la realidad y la reflexión peculiar que de ella se sigue... La filosofía no se constituye en su peculiaridad por el objeto o la materia a la cual se aplica la reflexión, sino por la naturaleza misma de esta reflexión” (1992 91). Lo que entiende por filosofía se resume en la fórmula “toma de distancia crítica”, porque el filósofo toma distancia respecto a la realidad que experimenta y vive, lo cual le permite ser crítico frente a ella, juzgarla.

Estos juicios son realmente críticos y no arbitrarios si el filósofo los hace desde “su estructura trascendental”, es decir, si descansan en los patrones *a priori* de la realidad descubiertos por su razón. Por tanto, lo propio de los juicios críticos –es decir, filosóficos– es su referencia a “las estructuras y categorías propias del ser [polo objetivo, ontológico] y del logos [polo subjetivo, antropológico] en que el ser se manifiesta” (Remolina 1992 92), a diferencia de los juicios científicos, que se ocupan de describir los objetos singulares y su interrelación.

La filosofía no es, sin embargo, enteramente ajena a la singularidad; será “tanto más adecuada a las tareas que debe realizar cuanto mayor sea su arraigo en la singularidad” (Remolina 1992 92). El motivo es que la singularidad del sujeto y del objeto son formas concretas de manifestación del ser. En otras palabras, existe también una trascendentalidad singular, que podría llamarse el “alma” o el “genio” de pueblos, desde la cual el filósofo se asoma a la vida, construye historia. Por consiguiente, de la filosofía puede decirse que es también “un compromiso existencial con

la realidad que implica la toma de decisiones y opciones”, a condición de tener claro que su objetivo inmediato es el conocimiento, o más exactamente, la “transformación teórica del conocimiento de lo singular en conocimiento de lo trascendental” (Remolina 1992 95), y que sólo en una segunda instancia alcanza la dimensión de la praxis, que Remolina describe como la construcción “del ámbito propicio para el ejercicio de la libertad personal y colectiva en la creación de un nuevo sentido” (1992 95).

El método que corresponde a esta comprensión del filosofar tendrá por consiguiente un carácter eminentemente teórico con una proyección final hacia la praxis. Citando a Lonergan, Remolina define el método como el “conjunto de operaciones interrelacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos”. En el marco de su reflexión, “estas operaciones son acciones transformadoras, que en nuestro caso han de explicitar la trascendentalidad del ser (ontología) y del hombre (antropología) teniendo como base el carácter singular de la experiencia elaborada teóricamente por las ciencias...” (Remolina 1992 96). Estas operaciones son más precisamente: 1) La investigación, o recopilación y primera organización de datos constitutivos de una cultura; 2) la hermenéutica, o interpretación de los datos recopilados atendiendo a la trascendentalidad que manifiestan y al sentido que ellos constituyen y revelan; 3) la elaboración doctrinal, o formulación de juicios críticos, ya sean de hecho (trascendentalidad), ya sean de valor (sentido); 4) la proyección de sentido, o momento de la prospección hacia un futuro, momento en el cual aparecen los imperativos éticos que impelen a la creación de un nuevo sentido.

4.3. Pedro Trigo o la obligación de filosofar

La filosofía latinoamericana tiene por “situación” de reflexión, dice Pedro Trigo, fundamentalmente dos procesos históricos: la resistencia de los pueblos a la dominación política y la miseria, y la “domesticación” –término mío– de la modernidad por parte de culturas particulares. Esto no quiere decir que el filósofo deba inventarse las preguntas relativas a

estos procesos, sino que ha de descubrirlas en las formas plantadas por los oprimidos, para quienes la “situación” se manifiesta bajo el aspecto de la negatividad o privación, y bajo el de la positividad o resistencia. Esto debe hacerlo el filósofo de dos maneras inseparables. Primero, sintiéndose afectado, es decir, abriéndose al “sentimiento motor” que es “el horror ante la privación injusta... [que provoca] tristeza, y superándola, indignación y repulsa, y más adentro aún compasión” (Trigo 1992 101). Segundo, mediante la incorporación a la praxis de los pueblos y sus aliados para enfrentar las carencias injustas. Pero para evitar riesgos como la ideologización, el reduccionismo o el subjetivismo, debe recurrir a la mediación analítica de las ciencias sociales.

La filosofía latinoamericana se hace en una “situación”. ¿Significa esto que tiene un “tema” particular”? Trigo por un lado dice que es discutible que así sea, y por otro que la filosofía latinoamericana sí tiene un tema. Sobre esto segundo, afirma que “el tema de la filosofía latinoamericana es el de la existencia (de las mayorías) que, de hecho, es también el de la genuinidad (la constitución de las mayorías como sujeto histórico” (Trigo 110). La particularidad de este tema es que, además de propiciar un análisis de la realidad, conduce a un proyecto de transformación de la realidad histórica, a la praxis, y a la constitución del pueblo como sujeto de esta praxis transformadora.

Ahora bien, a partir de estas consideraciones –y de otras sobre el sujeto y las categorías de la filosofía latinoamericana– Trigo deduce algunas conclusiones sobre el método del filosofar latinoamericano. Dejando a un lado las consideraciones más generales y obvias, merecen subrayarse los tres momentos de un tal método: 1) el momento receptivo de “recibir la luz de la vida”, el cual significa concretamente “situarnos a la intemperie de la miseria y la violación y no cerrarse al horror del abandono y la masacre, percibir los clamores de dolor, de dignidad herida, de resistencia y también los cantos de vida y de marcha en medio de la muerte perpetrada” (Trigo 120). Dicho de manera menos poética, se trata de dejarse afectar por las situaciones injustas. 2) El momento activo, que consiste en solidarizarse

con los oprimidos, y que no se traduce sólo en una opción militante o afectiva, sino también cultural, en el sentido de apreciar y estimar la cultura popular. 3) El momento activo-pasivo del ensayo y del error; es decir, “la construcción rigurosa del objeto filosófico y su verificación”, que se refiere a la labor propiamente teórica del filósofo, según parece.

5. Conclusiones: los afectos en el modo de hacer filosofía inculturada

Las reflexiones del equipo sobre el modo de hacer filosofía son de dos grandes tipos; para usar términos del segundo libro del equipo, unas se refieren al “acto integral de filosofar”, otras, que son las menos numerosas, al “pensamiento filosófico teórico” (Scannone y Perine 1993 242). Las primeras constituyen lo que podríamos llamar la “deontología del filósofo latinoamericano” porque son reflexiones normativas sobre diversos temas, de las cuales las más importantes para nuestro asunto son aquellas que tratan de las condiciones del filosofar. De muchas maneras el equipo nos dice que el filósofo tiene ciertos deberes que cumplir si quiere hacer auténtica filosofía inculturada: dejarse cuestionar por la realidad, tomar conciencia de su ubicación en ella, participar en la praxis de liberación, desarrollar una tarea crítica, otra constructiva y otra normativa. Trigo lo ejemplifica bien con sus dos primeros momentos del quehacer filosófico: el momento pasivo del dejarse afectar, y el activo de solidarizarse con los oprimidos. Con lo cual establece una relación sumamente interesante entre afectos y opción por los pobres.

Según esto, el “método” significa en el primer caso la observancia de ciertas condiciones fundamentales que se consideran imprescindibles para una filosofía inculturada, es decir, filosofía hecha en América Latina pero con validez universal. En el segundo caso, y de manera más restrictiva, el “método” se refiere al conjunto de operaciones intelectuales que componen el acto de filosofar. Esto se ve especialmente en Remolina, quien expone la única definición explícita de método en los textos

estudiados, pero también implícitamente en lo que Ellacuría dice sobre el modo de acceder a la realidad histórica, considerada objeto de la filosofía.

Me parece que el término “método” debería utilizarse en su sentido más restringido, como lo hace Remolina, aunque no necesariamente se deba compartir su definición del término. Pero esto de ninguna manera evacua la pregunta sobre el lugar de los afectos en el quehacer filosófico; no es una precisión terminológica lo que resolverá esta importante cuestión.

Dicho sea de paso, me parece que Remolina violenta un tanto su definición de filosofía al introducir como cuarto paso de su método filosófico la elaboración de imperativos éticos dirigidos a la creación de un nuevo sentido. A una definición de filosofía como una tarea cognoscitiva hace corresponder un método con proyección ética. Ambos elementos pareciera que no concuerdan entre sí.

Hay que partir entonces de las condiciones normativas fundamentales del acto integral de filosofar, o sea, de eso que llamamos la deontología del filósofo latinoamericano. Una de ellas –no necesariamente primera en sentido cronológico o lógico– es la opción por los pobres y oprimidos. Este es un principio hermenéutico práctico, no teórico, que en mi opinión se construye a partir del sentimiento básico de la simpatía, aunque encierra mucho más que este sentimiento. Movidio por la simpatía, nos dicen los textos, el filósofo debe dejarse cuestionar, o dejarse afectar, por las situaciones históricas concretas con el fin de permitir que broten en él algunos sentimientos importantes. Son la vergüenza, el horror ante el mal, la indignación ante la injusticia, la protesta, la tristeza, pero también la valentía, la esperanza. El equipo considera que estos sentimientos encuadran el filosofar y le dan un modo particular y universalizable de proceder. Inclinan el filosofar hacia ciertas temáticas, sin dejar de ocuparse de los problemas clásicos del hombre y la sociedad.

Aquí cabría señalar que parece mejor llamar afectos antes que sentimientos a las “impresiones” que las realidades históricas deberían

producir en el filósofo. Implícitamente el equipo sostiene que la realidad histórica circundante cuestiona al filósofo no sólo en un sentido teórico sino afectivo; llega a la voluntad además de despertar la curiosidad, al menos mientras se hable de las circunstancias del filosofar, antes que del filosofar mismo. Mientras que “sentimiento” evocaría en el lenguaje común el aspecto interno y no racional de la vivencia de las circunstancias históricas, “afecto” señalaría ese mismo aspecto interno y no racional en cuanto es producido por las circunstancias históricas externas al sujeto. Los matices aquí sí importan.

La simpatía no es auténtica si no se completa con la actitud práctica de tomar partido e involucrarse en las luchas de los pobres y oprimidos, otro de los deberes del filósofo latinoamericano. De este modo, el afecto originario de la simpatía y sus afectos derivados no importan por sí mismos sino por la actitud práctica que suscitan. Se diría que el equipo tiene una visión “utilitarista” de los afectos en la filosofía. Los afectos orientan el filosofar no porque revelen algo de la realidad, un aspecto oculto a la razón, sino porque conducen a transformarla, o deberían hacerlo. La utilidad práctica, no la cognoscitiva, es su valor primario.

Sin embargo, no queda muy claro en los textos si los afectos preceden al compromiso o el compromiso antecede a los afectos. ¿El filósofo debe comprometerse como consecuencia de su opción por los pobres, sentida y asumida? ¿O su opción y simpatía por los pobres es resultado de un compromiso solidario con y por ellos? ¿Cuál es el riesgo a evitar: el sentimentalismo sin obras o la militancia profesional sin corazón? Muy probablemente se dirá que hay una dialéctica entre afectos y compromiso práctico, o que todo depende del punto de partida de cada uno. Lo que me parece cierto es que la opción originaria, que incluye tanto la simpatía por las víctimas de la pobreza como la solidaridad efectiva, tiene su origen fuera del acto del filosofar. El equipo consideraría seguramente que es parte del acto integral de filosofar, pero, en mi opinión el origen y fundamento de esta opción radica en la cosmovisión ética cristiana que el equipo comparte, y en este sentido es externa al acto integral de filosofar,

a los deberes del filósofo latinoamericano. Externa porque además podría argumentarse desde otras cosmovisiones éticas, pero no extraña porque la fundamenta y en este sentido la constituye.

Por otra parte, pienso que la conocida circularidad de la filosofía inculturada entre teoría y compromiso práctico debería completarse con los afectos, de forma que afectos/práctica/teoría formen un círculo que empiece a rodar a partir de cualquier punto. Pero esta circularidad no define “el” método de la filosofía inculturada, ni siquiera “un” método más, sino que describe las condiciones ideales del filosofar, y por tanto el espacio de aplicación de cualquier método tomado de las tradiciones filosóficas, sea kantiana, zubiriana, hegeliana u otra, y enriquecido con los métodos de las ciencias sociales.

La conclusión anterior resulta finalmente un buen ejercicio de filosofía inculturada. Aunque todo lo antedicho presupone un enfoque deontológico, en el sentido que se fundamenta en reflexiones programáticas sobre cómo debería hacerse filosofía, es razonable deducir de ello una conclusión sobre cómo de hecho se filosofa. Cabe pensar que cualquier filosofía de cualquier parte del mundo está afectada por los afectos del filósofo. Tal vez el compromiso con las exigencias éticas de la realidad histórica sea un elemento que no haga parte del filosofar real de todos los filósofos porque no todos aceptan que la filosofía implique deberes. Pero me parece que sí se puede defender que todo filósofo trabaja, de hecho, condicionado por sus afectos, e indirectamente por sus circunstancias históricas, sea que lo admita o no. La deontología del filósofo latinoamericano es, en último término, una expresión concreta del proceder de cualquier filósofo.

Anexo: las cinco etapas intelectuales de la filosofía inculturada en once libros

Desde su primera reunión en Quito en 1981, a la liberación latinoamericana se le llama “uno de los temas fundamentales”, así como “una de las

pautas orientadoras de la reflexión”, “su punto de partida, su horizonte de comprensión y su método” (Scannone 1992a 18). Además de la praxis de liberación, el punto de partida es la opción por los pobres. Es decir, es desde el lado de los oprimidos que se piensa la filosofía y se participa en la liberación, no desde el lado de los libertadores ni de los tecnócratas, ni de los indiferentes y neutros. Con este impulso la reflexión del equipo ha transitado por cuatro etapas:

La *primera etapa* (Quito, 1981-Belo Horizonte, 1987) consistió en abordar filosóficamente el tema de la liberación latinoamericana, y explícitamente la cuestión de la dimensión ética e histórica de la filosofía, en especial, de la filosofía latinoamericana. Produjo en 1992 un libro de carácter programático “centrado en la problemática de la liberación y sus consecuencias para el filosofar desde América Latina. Este filosofar, no por ser verdaderamente metafísico, dejará de ser ético e histórico, si quiere ser liberador” (Scannone 1993 5). Como sintetiza después Scannone (1995), “El primer libro del grupo puso las bases del trabajo común, reflexionando filosófica e interdisciplinariamente tanto el momento ético como el momento histórico de la filosofía en general y, especialmente, de la latinoamericana. Y lo hizo en la perspectiva de la liberación humana integral” (8). Se trata de la obra *Para una filosofía desde América Latina* (1992).

Las dos siguientes etapas (1988-1990) giran en torno a la reflexión sobre “el hecho de la irrupción del pobre en la historia y la conciencia latinoamericanas” (Scannone 1992a 19), un evento llamado “hecho de libertad”. Ambas ocupan un trienio, pero no es fácil encontrar la línea divisoria de las dos. En un comienzo se propuso asignar a cada año un “paso” distinto en la reflexión sobre este hecho. 1988: el significado ético-político y antropológico de dicho hecho. 1989: su significado en el nivel simbólico (religión y lenguaje). 1990: su significado para la comprensión de la filosofía, sus categorías y su metodología. Finalmente, el paso uno y dos se fundieron en la *segunda etapa* reflexiva del equipo. Por esto se dice que esta etapa “estudió las cuestiones antropológica, cultural, ético-histórica y ético-social” de este hecho y que “las abordó a partir de la

experiencia directa y el aporte de ciencias sociales como también a través de la mediación simbólica: el lenguaje, la literatura latinoamericana... los símbolos y mitos... Y distintos textos religiosos” (Scannone 1993 6).

La *tercera etapa*, por su lado, “replanteó la autocomprensión misma de la filosofía a partir de la reflexión concreta anterior [sobre la irrupción del pobre]. Así es como explicitó la lógica (onto-lógica) que corresponde a las experiencias antropológicas, ético-sociales, simbólicas y culturales que la [segunda] etapa había descrito e interpretado filosóficamente” (Scannone 1993 6). Aquí se elaboraron las categorías de “lógica de la gratuidad” y “nostridad”, entre las más importantes⁵. La razón por la cual se pasó de tres pasos programáticos a dos etapas filosóficas es sin duda el dinamismo mismo del grupo que finalmente organizó sus reflexiones sobre la irrupción del pobre en un segundo libro, dividido en dos partes correspondientes a estas etapas: *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad* (1993).

Se abre después una *cuarta etapa* a partir del enfoque de la lógica de la gratuidad (1991-1998). Este enfoque “debe concretarse y verificarse en las filosofías reales..., es decir, en el pensar filosóficamente los grandes problemas del hombre, la sociedad, el mundo, Dios, el ser, mostrando así la relevancia y fecundidad filosóficas de la perspectiva adoptada y terminando así de justificarla” (Scannone 1995 9). Hay una cierta pretensión de “elaborar un corpus filosófico inculturado en América Latina pero de validez universal” (Scannone 1998 9) cuya realidad todavía está por verificarse. Los tres primeros temas abordados son la cuestión del ser


5 G. Remolina (“Reflexión final”, 254) identifica, por su parte, las siguientes categorías hasta 1996, en su gran mayoría no originales pero tratadas desde el enfoque particular del grupo. Un primer grupo reúne a las categorías de “liberación” y “justicia”. Otro se conforma con las que se consideran las más importantes, la “lógica de la gratuidad” y la “nostridad”. Luego se agrupan “acción comunicativa”, “procedimentalismo”, “diálogo”, “consenso” y “democracia participativa”. El tercer grupo de categorías está conformado por “política”, “Estado”, “sociedad civil” e “instituciones”. En el último grupo entran “neo-liberalismo”, “democracia” y “modernidad, respectivamente desde lo económico, lo político y lo cultural.

humano, lo social y lo político, y la liberación –esta vez como un tema antes que como un horizonte de pensamiento–. Estas reflexiones, todavía muy generales, cuajan en el tercer libro del equipo: *Hombre y sociedad: Reflexiones filosóficas desde América Latina* (1995).

Esta etapa continúa en los años siguientes con un énfasis claro en la filosofía social y política. Así, la sociedad civil y el Estado –y su fundamentación ética– son objeto de algunas reflexiones que se materializan en el cuarto libro del equipo: *Sociedad civil y Estado: Reflexiones ético-políticas desde América Latina* (1996). Posteriormente el grupo se plantea la inevitable pregunta sobre la conciliación entre la economía moderna y la ética junto con varias cuestiones conexas. Los trabajos a que dio lugar este cuestionamiento se publican en el quinto libro: *Ética y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad* (1998). Simultáneamente el equipo seguía reflexionando sobre lo político en América Latina puesto que percibía que el predominio de la economía global, la crisis del Estado-nación moderno y los cuestionamientos a la democracia representativa hacían que esta reflexión fuera tan urgente como necesaria en la desconcertante década de los noventa. Publica entonces en 1999 el resultado de estas reflexiones bajo la forma de un libro destinado a aportar alguna novedad en el quehacer político de este continente, el sexto del equipo: *Lo político en América Latina: Desafíos actuales. Contribución a un nuevo modo de hacer política* (1999). Cabe notar que en este mismo año La Universidad Pontificia de Comillas publica en Madrid una recopilación de los principales artículos de los cuatro primeros libros bajo el título *Filosofar en situación de indigencia* (1999).

En la *quinta etapa*, la actual, se dedican cuatro encuentros del grupo (1999-2003) a la cuestión de Dios y la religión, desde una variedad interesante de perspectivas y de temas: filosofía del lenguaje, hermenéutica, fenomenología, por citar las más representativas. El grupo entonces publica dos libros en 2003 y 2004, uno sobre la relación entre experiencia religiosa y reflexión filosófica, otro sobre los límites de la religión. Se trata respectivamente de *Problemas de la filosofía de la religión desde América*

Latina. De la experiencia a la reflexión (2003), y *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina. La religión y sus límites* (2004).

Al reflexionar sobre la religión, el equipo naturalmente se ve abocado a abordar el problema del mal y la violencia (2002), y la siempre inquietante cuestión de la injusticia (2004-2007), cuestión que se prolonga en el tema del reconocimiento del otro (2008) y en la pregunta por la relación entre afectos, realidad histórica y convivencia política (2009-2011). La primera de estas reflexiones se incorpora a los anteriores libros; la segunda da origen al décimo libro: *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia* (2006). Reflexiones de este período se reúnen también en un libro publicado el mismo año: *En las bases de la justicia. Reflexiones filosóficas sobre los fundamentos de la justicia hoy en América Latina* (2006). 

Referencias

- Durán Casas, Vicente, Juan Carlos Scannone, y Eduardo Silva (Comps.). *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina: De la experiencia a la reflexión*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2003.
- _____. (Comps.). *Problemas de la filosofía de la religión desde América Latina: La religión y sus límites*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2004.
- _____. (Comps.). *Contribuciones filosóficas para una mayor justicia*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.
- Ellacuría, Ignacio. “El objeto de la filosofía”. *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (Eds). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992. 63-88.
- Ellacuría, Ignacio y Juan Carlos Scannone (Eds). “Dimensión ética de la filosofía latinoamericana (Documento de trabajo)”. *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992a. 23-39.

- _____. (Eds). "Dimensión histórica de la filosofía latinoamericana (Documento de trabajo)". *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992b. 41-61.
- Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica. *Carta de intención*. s.f.
- Remolina, Gerardo. "El quehacer filosófico en América Latina". *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría, y Juan Carlos Scannone (Eds). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992. 89-98.
- _____. "Reflexión final". *Sociedad civil y Estado: Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina (Comps.). Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1996. 253-255.
- Scannone, Juan Carlos. "Introducción". *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (Eds). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992a. 17-21.
- _____. "Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular". *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (Eds). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992b. 123-139.
- _____. "Introducción general". *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad*. Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (Comps.) Buenos Aires: Editorial Bonum, 1993. 5-9.
- _____. "Introducción". *Hombre y sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Juan Carlos Scannone, Marcelo de Aquino y Gerardo Remolina (Comps). Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1995. 7-12.
- _____. "Introducción general". *Ética y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Juan Carlos Scannone, y Gerardo Remolina (comps). Buenos Aires: Editorial Bonum, 1998. 7-15.
- Scannone, Juan Carlos y Marcelo Perine (Comps.) *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1993.

- Scannone, Juan Carlos, Marcelo de Aquino, y Gerardo Remolina (Comps). *Hombre y sociedad: Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1995.
- Scannone, Juan Carlos y Gerardo Remolina (Comps). *Sociedad civil y Estado: Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Santafé de Bogotá: Indo-American Press Service Editores, 1996.
- _____. (Comps.). *Ética y economía: Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1998.
- _____. (Eds.). *Filosofar en situación de indigencia*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1999.
- Scannone, Juan Carlos y Vicente Santuc (Comps). *Lo político en América Latina: Desafíos actuales. Contribución a un nuevo modo de hacer política*. Buenos Aires: Editorial Bonum, 1999.
- Trigo, Pedro. "Filosofía latinoamericana. Coordenadas". *Para una filosofía desde América Latina*. Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone (Eds). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992. 99-121.