

## DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA: SU RADICAL HISTORIZACIÓN EN TEXTOS DE JULIO DE ZAN

Dialectics and hermeneutics: its radical historicization in texts by Julio De Zan  
Dialektik und Hermeneutik: seine radikale Historisierung in Texten von Julio De Zan

*Adriana María Arpini*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;  
Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO), Argentina

e-mail: aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

Recibido: 31-03-2020 Aceptado:10-06-2020

*Adriana María Arpini* es Profesora, Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCUYO), Argentina, donde actualmente se desempeña como Profesora de grado y posgrado. Es Investigadora Principal de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en las áreas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Latinoamericanas. Fue directora de la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Actualmente coordina la Especialización en Filosofía con niños y jóvenes de la Facultad de Filosofía y Letras (UNCUYO), e integra el Comité académico del Doctorado en Filosofía. Autora y compiladora de libros, capítulos de libros y artículos en revista de circulación internacional. Dirige proyectos de investigación, tesis y becas. Realiza actividades de extensión y vinculación. Sus libros publicados más recientemente son: *Filosofía, crítica y compromiso* en Augusto Salazar Bondy, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú; *Fragmentos y episodios. Expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX*, Mendoza, Qellqasqa – Ediciones de la MEL, Secretaría de publicaciones FCPyS, UNCuyo, 2017. URL: <https://qell.files.wordpress.com/2018/04/fragmentos-y-episodios-arpini.pdf>

*Cita sugerida:* A. M. Arpini (2020). Dialéctica y hermenéutica: su radical historización en textos de Julio De Zan. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 22, 67-90.



### Resumen

Recorremos algunos trabajos publicados por Julio De Zan durante la primera mitad de los años '70, en el contexto de la emergencia de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, a fin de explorar su reelaboración e implementación de la dialéctica y de la hermenéutica para la comprensión y transformación de la situación histórica concreta del sujeto colectivo argentino y/o latinoamericano. Completamos el recorrido con el balance que el propio autor realiza en 2003, en un trabajo especialmente preparado para las Jornadas organizadas por la Fundación ICALA, donde tuvieron ocasión de reencontrarse muchos de quienes participaron de los debates iniciales de la Filosofía de la liberación. Sostenemos que De Zan radicaliza la historización de los procedimientos de la dialéctica y la hermenéutica con el fin de habilitar la comprensión de la diversidad y de las contradicciones de la experiencia histórica latinoamericana y argentina, de aquel momento y del presente, en vistas de la elaboración de alternativas situadas

Palabras clave: Dialéctica; hermenéutica; filosofía de la cultura; filosofía política; liberación.

### Abstract

We review some of the works published by Julio De Zan during the first half of the 1970s, in the context of the emergence of Latin American Liberation Philosophy, in order to explore its reworking and implementation of dialectics and hermeneutics for understanding and transformation of the concrete historical situation of the Argentine and / or Latin American collective subject. We complete the review with the balance that the author himself carried out in 2003, in the work specially prepared for the ICALA Foundation Conference, where many of those who participated in the initial debates of the Philosophy of Liberation had the opportunity to meet again. We affirm that De Zan historizes the procedures of dialectics and hermeneutics in order to enable understanding of the diversity and contradictions of the Latin American and Argentine historical experience, of that time and the present, in view of the elaboration of situated alternatives.

Key words: Dialectics; hermeneutics; philosophy of culture; political philosophy; liberation.

### Zusammenfassung

Wir gehen einigen der Werke nach, die Julio De Zan in der ersten Hälfte der 1970er Jahre im Zusammenhang mit der Entstehung der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie veröffentlichte; das Ziel ist die Untersuchung ihrer Aufarbeitung und Umsetzung der Dialektik und Hermeneutik zum Verständnis und zur Transformation der konkreten historischen Situation des argentinischen und/oder lateinamerikanischen kollektiven Subjekts. Wir schließen den Rückblick mit der Bilanz ab, die der Autor selbst im Jahr 2003 in der speziell für die Jahrestagung der Stiftung ICALA vorbereiteten Arbeit gezogen hat, an der viele der Teilnehmer an den ersten Debatten der Befreiungsphilosophie die Gelegenheit hatten, sich wieder zu treffen. Wir bekräftigen, dass De Zan die Verfahren der Dialektik und Hermeneutik historisiert, um die Vielfalt und die Widersprüche der lateinamerikanischen und argentinischen historischen Erfahrung von damals und heute im Hinblick auf die Ausarbeitung von situierten Alternativen verstehen zu können.

Schlüsselwörter: Dialektik; Hermeneutik; Kulturphilosophie; politische Philosophie; Befreiung.

**DIALÉCTICA Y HERMENÉUTICA:  
SU RADICAL HISTORIZACIÓN EN TEXTOS DE JULIO DE ZAN**

*Adriana María Arpini*

En América Latina, y particularmente en Argentina, la práctica filosófica académica se consolidó durante la primera mitad del siglo XX en el marco de lo que Francisco Romero (1952) dio en llamar “normalización filosófica”. Sin embargo no tardaron en surgir voces disidentes que cuestionaron esa forma de ejercicio filosófico. Se preguntaban por la función social de la filosofía, por el modo en que se vinculan filosofía y política, filosofía y cultura; si acaso la filosofía contribuye al esclarecimiento del presente, de las contradicciones de la vida y la producción de los diferentes sectores sociales; si provee herramientas para intervenir creadoramente sobre las condiciones de desigualdad, marginación y opresión; si tal filosofar se elabora a partir de la situación histórica concreta de los pueblos de nuestra América o si se satisface hilvanando conceptualizaciones abstractas. En resumidas cuentas, los interrogantes apuntaban a elucidar ¿cómo ha sido, cómo es, cómo debe ser el filosofar entre nosotros? ¿Cuáles son los instrumentos de ese filosofar y cuál su finalidad? ¿Cuáles son sus fuentes, el suelo nutricional donde abrevan sus expresiones? Todo ello en el contexto de los procesos sociales y políticos, mundiales y regionales, de las décadas de los '50, '60 y '70.

Un ámbito propicio para tales debates comenzó a gestarse desde fines de los años '60 y se profundizó durante la primera mitad de los '70 a propósito de las Jornadas Académicas de San Miguel, convocadas por la Universidad del Salvador entre 1970 y 1975. En dichos debates, así como en los que continuaron en las reuniones de Santa Rosa de Calamuchita, tomó cuerpo el movimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación, que tuvo en el Segundo Congreso Nacional de Filosofía, realizado en 1971 en Alta Gracia, Córdoba, su primera expresión pública en Argentina.

Participaron de dichas reuniones y debates jóvenes filósofos procedentes de diversos puntos del país. A ellos se fueron sumando quienes compartían las mismas preocupaciones en otros espacios de América Latina, contribuyendo a la difusión del movimiento. Este pronto cobró fuerza en el continente a la par de otras expresiones que le precedieron y/o acompañaron, como la Teología de la Liberación, la Sociología de la dependencia, la Pedagogía del oprimido, la narrativa latinoamericana, entre otras.<sup>1</sup>

Los desarrollos y posicionamientos adoptados por quienes intervinieron en los debates iniciales de la Filosofía de la liberación quedaron plasmados en publicaciones colectivas e individuales. Entre las primeras se destacan las revistas *Nuevo Mundo* y *Stromata*, así como el volumen *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires, Bonum, 1973). En 1975 aparecieron los dos primeros volúmenes de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En ese mismo año se publicó otro libro colectivo con el título *Cultura popular y filosofía de la liberación. Una perspectiva latinoamericana* (Buenos Aires, García Cambeiro, 1975). Algunas obras individuales de esta época son las de Arturo Roig, *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (Puebla, Cajica, 1972), de Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, volúmenes I y II (Buenos Aires, Siglo XXI, 1973), *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca, Sígueme, 1974), de Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América Latina* (Buenos Aires, ICA, 1973), de Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca, Sígueme, 1976), de Carlos Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos* (Buenos Aires, Castañeda, 1978), entre otras.

El análisis de estas producciones colectivas e individuales ofrece la oportunidad de apreciar la diversidad de posiciones adoptadas por quienes participaron de los debates durante los primeros años de los '70. Si bien compartían preocupaciones comunes, a diferencia de lo que a primera vista

---

<sup>1</sup> Para profundizar acerca del surgimiento y los desarrollos de la Filosofía de la liberación véase: Arpini (2010, p. 125-150; 2017, p. 157-196; 2019); Cerutti Guldberg (1983); Maddonni, González (2018a, 2018b).

podiera parecer homogéneo, los desarrollos y propuestas surgidos del intercambio cobraron matices muy diversos y hasta contrapuestos.<sup>2</sup>

Nos detendremos en esta oportunidad en el análisis de algunos trabajos publicados por Julio De Zan en los volúmenes colectivos antes mencionados: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (1973) y *Cultura popular y filosofía de la liberación* (1975), a fin de explorar su reelaboración e implementación de la dialéctica y de la hermenéutica para la comprensión y transformación de la situación histórica concreta del sujeto colectivo argentino y/o latinoamericano. Así mismo contrastaremos esos posicionamientos iniciales con el balance que el propio De Zan realiza en ocasión de las Jornadas organizadas por la Fundación ICALA (Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano) en noviembre de 2003, bajo el lema “Libertad, solidaridad, liberación”. Dichas jornadas se realizaron con el objetivo de reunir a quienes participaron de los debates iniciales de la Filosofía de la liberación a fin de hacer un balance y una actualización de sus contenidos fundamentales en la situación histórica del momento, al cumplirse 30 años de la publicación del volumen *Hacia una filosofía de la liberación*.

Cuando Julio De Zan comenzó a participar activa y entusiastamente en aquellos debates era un joven profesor de filosofía, graduado de la Universidad Católica de Santa Fe en 1964. Posteriormente obtuvo el título de Doctor por la Universidad del Salvador. Se especializó en temas de ética y filosofía política. Realizó estudios posdoctorales en Alemania bajo la dirección de Otto Pöggeler en Bochum, y con Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas en Frankfurt. Fue Profesor en la Universidad Nacional de Entre Ríos y llegó a ser Investigador Principal de CONICET. Se interesó por la renovación de los estudios filosóficos en América Latina participando activamente en los debates sobre ese asunto en el marco de

---

<sup>2</sup> Su examen detenido se ha iniciado recientemente, aunque se cuenta ya con valiosos estudios de conjunto: *Beorlegui*, (2004); Cerutti Guldberg (1997); Demenchonok (1990); Samour (2014); Solís Bello Ortiz et al. (2009); Ramaglia (2009); Fernet Betancourt (2004). Véase especialmente los trabajos publicados en la sección “Papeles de trabajo”, de los *Cuadernos del CEL* (Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de General San Martín) sobre “Filosofía de la liberación en su ‘Polo Argentino’. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975”, presentados por Marcelo González y Luciano Maddoni, a partir de 2017.

la Filosofía de la liberación y comprometiéndose en cargos de gestión tanto en la Universidad como en la Provincia de Santa Fe. Entre sus publicaciones, además de importantes colaboraciones en publicaciones colectivas, destacamos: *Bases para la modernización de la estructura académica de la Universidad* (1971), *Federalismo y filosofía política* (1986), *Libertad, poder y discurso* (1993), *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad en la génesis de la Teoría del espíritu objetivo* (2003b), *La ética, los derechos, la justicia* (2004), *La filosofía social y política de Hegel* (2009), *La gramática profunda del ethos. Estudios sobre la filosofía moral de Kant* (2013).

Gran conocedor de la filosofía moderna, especialmente de Hegel y de Kant, pero al mismo tiempo interesado en los planteos de la hermenéutica ricoeuriana, los desarrollos de De Zan en el marco de la liberación giran principalmente en torno de proveer procedimientos de análisis para la comprensión de la cultura y la política, apelando para ello tanto a la dialéctica como a la hermenéutica, pero operando sobre ellas ajustes acordes con las necesidades de la situación cultural nacional y latinoamericana en vistas de favorecer procesos de autoafirmación y liberación. En lo que sigue nos ocuparemos de recorrer sus planteos y señalar las torsiones que opera a fin de transformar a la dialéctica y a la hermenéutica en procedimientos operativos en la situación cultural histórica concreta de la Argentina y Latinoamérica de aquellos años y del presente.

## Los usos de la dialéctica

En un trabajo titulado “La dialéctica en el centro y en la periferia”, Julio De Zan se propone mostrar que la forma dialéctica tal como se encuentra en la experiencia de la cultura dominante –cuya fenomenología ha sido desarrollada magistralmente por Hegel– no se puede utilizar en nuestra situación periférica de dependencia porque produce un efecto contrario. La crítica descubre una radical inversión del sentido de la dialéctica. Tal inversión se aparta de la debatida inversión de Marx; antes bien, ella exige un replanteo del método mismo en función de las diferencias de objeto y de las condiciones de marginalidad y dependencia de la totalidad latinoamericana. “A nosotros –dice– la dialéctica nos

plantea un problema mucho más serio y profundo: cómo el arma del dominador, creada para dinamizar su propio mundo y suprimir sus contradicciones immanentes manteniendo (*Aufhebung*) su potencia imperial, puede ser utilizada creativamente en el ámbito periférico” (De Zan, 1973, p. 107).

La fenomenología es, según Hegel, la experiencia que la conciencia del individuo va haciendo a partir de la conciencia común y de la certeza sensible hasta elevarse a sí misma a la ciencia. Esta misma experiencia se presenta en el proceso histórico de autoelevación de los pueblos desde la esclavitud hacia la libertad. La verdad se encuentra en el todo, no sólo en el resultado del proceso. El todo es inmanente a cada uno de sus momentos y está ya al comienzo, ya que la totalidad del proceso está dominada por una teleología inmanente. Resulta, entonces, que la dialéctica, en la versión hegeliana, sólo puede funcionar sobre la base inmanente de la metafísica de la identidad, característica del idealismo alemán. “La dialéctica hegeliana y su concepto de mediación salva a la metafísica inmanentista de la pura tautología, del absoluto indiferenciado, pero esta concepción de la dialéctica solamente puede tener sentido en el contexto de dicha metafísica” (De Zan, 1973, p. 111).

En América Latina, en cambio, esa filosofía contribuye a que se despierte la misma ‘forma’ de autoconciencia histórica, pero el contenido y el dominio de la historia no nos pertenecen. Sucede, entonces, que en lugar de favorecer la autoproducción del sujeto (el sujeto de la historia que es el espíritu de un pueblo), dicha conciencia está bajo la dominación exterior, con lo cual, bajo la forma de autoconciencia, se cae en la enajenación más radical. (De Zan, 1973, p. 112)

La crítica marxista a la dialéctica hegeliana echa las bases de una concepción materialista de la historia, que al superar el carácter especulativo de la dialéctica, deviene un método eficaz para la transformación de la existencia social. Sin embargo, al mantener la creencia en una teleología inmanente a la totalidad del proceso histórico corre el riesgo de producir una mistificación de la dialéctica. Estos supuestos teóricos pueden llegar a tener las más funestas consecuencias, pues la confianza en “La Historia” puede ser una forma de enajenación por la cual los hombres políticos transfieren su iniciativa, su capacidad creadora, su responsabilidad y lucidez intelectual a una totalidad impersonal. Así, bajo

abstracciones ideologizadas –“el pueblo, la clase, la historia”– se termina por reforzar a los agentes reales de la dominación. (De Zan, 1973, p. 115) Para De Zan cabe sospechar del principio de inmanencia, de la totalidad cerrada, de la circularidad del concepto. En su lugar emerge una multiplicidad irreductible, que articulada en una estructura de complejas y profundas relaciones, no puede ser disuelta por el método dialéctico. Se trata de una sospecha radical de dominación: “Nosotros –dice– que reflexionamos desde un mundo situado en la periferia, en una provincia marginal de la historia y la cultura universal, (...) no podemos confiar que la emersión de nuestro propio ser acontezca a nuestras espaldas, por una espontánea virtud dialéctica. A nosotros nos queda la sospecha de que detrás nuestro, lo que se esconde todavía es algún nuevo rostro del dominador, y el nuevo mundo que habrá de nacer por la pura y simple fecundidad de la negación determinada será también todavía una nueva forma de la misma dominación que nos mantiene en dependencia” (De Zan, 1973, p. 117).

En resumen, la sospecha de De Zan se dirige contra la pretendida universalidad de la ‘forma’ dialéctica considerada en abstracto. Señala la imposibilidad de escindir la forma de su contenido histórico y de trasplantarla sin más, como mero método, para el análisis de contenidos y procesos ajenos. Si es posible mantener la fecundidad de la dialéctica, han de tomarse recaudos que atiendan a razones históricas y prescindan del supuesto de la inmanencia. Ello implica una transformación de la dialéctica en relación con la historicidad y diversidad de los procesos que busca comprender. Otro tanto sucede con la hermenéutica. Ambas alternativas son desarrolladas, como veremos, a propósito de una “filosofía de la cultura”.

### **Dialéctica y hermenéutica a propósito de una Filosofía de la cultura**

En su extenso artículo de 1975, “Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional”, Julio De Zan se propone estudiar problemas propios de los pueblos dependientes en la empresa política de superar estructuras coloniales y asumir la construcción de su futuro histórico. Para ello comienza analizando el

concepto de cultura tal como es tratado por la antropología y la filosofía de la cultura. De acuerdo con las caracterizaciones más frecuentes de la época señala como componentes de la cultura: el sistema de símbolos, el de los útiles y las estructuras sociales que normalizan las relaciones entre individuos y grupos. El conjunto de estos elementos presenta una estructura que tiene carácter de “totalidad dialéctica”. Pero se trata de una totalidad abierta en un doble sentido: por una parte, abierta hacia adentro, es decir hacia los seres humanos que por su mediación se objetivan y realizan históricamente y, a su vez, la trascienden en acciones de innovación, transformación y autosuperación; por otra parte, abierta hacia la exterioridad de otras culturas, pasadas o presentes, por la comprensión y el diálogo, pero también, muchas veces, por la alienación –o falsa identificación con modos de ser ajenos– y la dominación cultural.

En un análisis de mayor profundidad advierte que junto a la dialéctica inmanente, por la cual la vida y las formas culturales se alteran desde adentro gracias a procesos de innovación, creatividad y comprensión que transforman su propia estructura, se desarrollan procesos de otro tipo, por los cuales las formas culturales parecen adquirir vida propia, a la manera en que la mercancía, según Marx, adquiere el carácter de fetiche. Se entabla así una dialéctica entre lo nuevo y lo viejo, entre el espíritu y sus propias objetivaciones que lo enfrentan como si fueran cosas independientes. De Zan repasa en la doble posibilidad que surge de la divergencia entre la actitud fundamental del sujeto y el significado objetivo de la forma cultural. En dicha tensión, o bien se impone la forma objetiva, o bien, en virtud de la actividad comprensiva del sujeto, se deshace el poder de convicción del significado objetivo, dando lugar al triunfo de la vida sobre la forma imperante. Ahora bien, esta descripción, señala De Zan, permanece encerrada en el circuito de una dialéctica según la cual las contradicciones se resuelven, a la manera hegeliana, en la inmanencia de la totalidad cerrada. Tal esquema conceptual es insuficiente para elaborar el problema de la destrucción de las formas, es decir, el problema de la revolución en sentido filosófico cultural. Para ello es preciso recurrir a una dialéctica de la praxis. No obstante, entre los polos de inmanencia y revolución, es conveniente y necesario disponer de una “teoría del cambio de sentido”, porque las revoluciones no se producen todos los días,

mientras que los desplazamientos de sentido, encubiertos bajo las mismas formas, a veces operan, de forma cotidiana e inadvertida, una transmutación total de la existencia: “Aparentemente nada cambia porque las mismas configuraciones anteriores se mantienen, pero de pronto el hombre se siente transportado a ‘otro mundo’ (...) Por un proceso de ‘vaciamiento de sentido’ las formas han sido ‘reinterpretadas’, ya no vive en ellas el espíritu que las había cristalizado, no remiten a su significación originaria más profunda, sino que esa línea de sentido ha sido seccionada en cierto estrato, más allá del cual queda clausurada, pues su comprensión ya no se actualiza en esa, sino en otra dirección” (De Zan, 1975, p. 92).

Por otra parte, las culturas están abiertas a la exterioridad de otras culturas, con las que se encuentran en constante interacción. Sin embargo, según razona Ricoeur (1955), el descubrimiento de la pluralidad de culturas no es jamás un ejercicio inofensivo. Desde el momento que descubrimos que hay múltiples culturas y no una –la nuestra–, nos hallamos amenazados de destrucción. Pero este es el razonamiento de un europeo. “A nosotros –dice De Zan– el problema se nos plantea de forma mucho más compleja, aunque quizá menos dramática” (De Zan, 1975, p. 93). Por una parte, nuestras élites intelectuales europeizadas suelen tomar más en serio que los propios europeos la presunta universalidad de la cultura y tienden a permanecer cerrados en un dogmatismo intemperante. Por otra parte, quienes se insertan en corrientes de pensamiento crítico, sin establecer vínculos con la riqueza cultural de su propio pueblo, corren el riesgo de caer en el escepticismo y el nihilismo radical. Ambos riesgos pueden, no obstante, ser superados si se parte de la situación real del auténtico ser ante el diálogo de culturas, mediante relaciones fecundas y enriquecedoras. Sin embargo tales relaciones no siempre se resuelven en sentido positivo, especialmente si son resultado de sucesivos procesos de colonización y dominación.

Pero no basta con describir tales procesos, es menester explicarlos. Para ello De Zan distingue dos niveles en la cultura: 1) La praxis y la experiencia histórica constituyen la base que va configurando en los integrantes de un pueblo una forma de valorarse y comprenderse a sí mismos, a los otros y a la naturaleza. A

ese núcleo de sentido se alude con el término *ethos* de un pueblo. 2) Los diversos sistemas que constituyen las formas de la cultura. Dado que la cultura es una totalidad estructurada, a la manera de un universal concreto y dialéctico, pero histórico, con cada retorno a la unidad se produce una novedad. Ella constituye la realización que el *ethos* alcanza en cada momento de la historia del pueblo, y es la mediación por la que se objetiva y adviene a la comprensión para sí mismo y para los otros pueblos.

Nuestro autor considera que mediante la apelación al método dialéctico y al concepto de estructura dialéctica de la realidad, Hegel aportó un desarrollo clarificador de lo que ha dado en llamarse “espíritu de un pueblo”. Sin embargo, desde una peculiar interpretación de la dialéctica, radicalizando su historicidad, señala que dicho espíritu no es una abstracción sintética construida por el historiador o el filósofo en su afán de interpretar el perfil de una época, sino que es un principio ontológico. Es decir, una realidad supraindividual, universal y concreta, existente en y por los individuos de un pueblo, que hace de la multitud un sujeto histórico, “una comunidad nacional que se organiza en un Estado y se despliega en el tiempo como sujeto de una historia” (De Zan, 1975, p. 101). La filosofía de la cultura nacional –afirma– ha de rescatar lo valedero de la intuición hegeliana a fin de estudiar dicha cultura como objeto de una ontología especial, sin olvidar que se trata de un ser histórico social. La dialéctica es entendida aquí no sólo como una estructura lógica que permite comprender el devenir, sino que se reconoce también la historicidad del propio proceso dialéctico. Reconocemos en esta caracterización el esfuerzo de construcción de una ontología histórica y dialéctica.

Otro aporte teórico metodológico para el estudio de la cultura nacional es apropiado por De Zan a partir de la filosofía trascendental kantiana. En efecto, una cultura puede ser considerada como “un *a priori* de visión del mundo”, “estructuras válidas y esenciales del mundo objetual que hacen posible la realidad en el sentido de una constitución”.<sup>3</sup> Aunque aclara que no se trata de un *a priori* de la razón pura, sino de la razón histórica, que resulta de una

---

<sup>3</sup> De Zan se vale de la propuesta de Hans Freyer (1973) y de Max Scheler (1949).

“transposición analógica” del método kantiano. Max Scheler es quien desarrolla sistemáticamente la formación de este *a priori* y su función en la constitución de la cultura como pieza fundamental de su gnoseología y de su concepción axiológica. Según este filósofo, las esencias objetivas son dadas *a priori* mediante la intuición eidética o esencial –que se diferencia de la intuición empírica–. Una vez adquirido el contenido objetivo por el sujeto, este *a priori* pasa a desempeñar “una función en cierto modo formal en cuanto regula el posterior desempeño del conocimiento, (...) lo que comenzó siendo una cosa pensada se convierte en ‘forma’ de pensar” (De Zan, 1975, p. 104). La fecundidad del planteo scheleriano permite a De Zan ir más allá, mediante una torsión que coloca el planteo en el terreno de la historia, haciendo posible afirmar que: “Las intuiciones esenciales se obtienen a partir de la experiencia en el mundo concreto de los hechos, o mejor, para usar la expresión de Husserl, en el ‘mundo de la vida’; pero como ese mundo no es el mismo para todos los hombres, como varía especialmente para distintos pueblos cuyas experiencias históricas son diferentes, el cuerpo de comprensiones esenciales que ellos se forman deberá ser también diferente” (De Zan, 1975, p. 104).

La experiencia del mundo de la vida es un factor de diversificación, al que hay que agregar el que procede de la inabarcable naturaleza de las realidades esenciales mismas, que habilitan diferentes perspectivas de comprensión. Ello implica la negación de la estabilidad de la razón y del principio lógico de identidad. Más no se trata –aclara De Zan– de caer en el extremo de la equivocidad que hace de las culturas mundos herméticos e inconmensurables. Una adecuada comprensión del ‘*a priori* funcional’ permite advertir que se trata de la vida del espíritu, en la dimensión lógica, tanto como en la dimensión ética y la afectivo-emocional, que favorecen su crecimiento, no por herencia, sino por tradición. Esto es que mediante el desarrollo de nuevas funciones y aptitudes, se enriquece la estructura básica del espíritu. Al contrario, sostener la univocidad de la razón y la invariancia de sus formas, constituye una ingenuidad sostenida por ciertos filósofos de la historia –v. gr. Hegel– que permanecen encerrados en cierto provincialismo cultural llamado ‘europeísmo’. (De Zan, 1975, p. 107)

De Zan atiende a la radical historicidad y diversidad de los procesos y productos de una cultura, así como a las condiciones históricas en que se constituyen las categorías que luego son puestas como *a priori* funcionales para su comprensión. Opera de este modo una historización de la dialéctica y una diversificación de las estructuras formales de la interpretación, las cuales habilitan ejercicios de la dialéctica y la hermenéutica que exceden los marcos de la lógica de la identidad y del principio de tercero excluido.

Los desarrollos precedentes permiten a nuestro autor afirmar que la razón crece o involuciona tanto en sus formas y principios funcionales como en su ser mismo. Tales enriquecimientos o empobrecimientos se realizan a partir de las experiencias históricas concretas de los pueblos. La funcionalización de tales procesos diversifica, amplía y especializa las estructuras apriorísticas de la razón. Esta historización de las formas del conocer y del obrar provoca que las culturas se diferencien no solamente por la variedad de estilo de sus formas, sino por la diversidad de formas de racionalidad y de funciones estimativas que están a su base, los cuales hacen posible otros tantos horizontes de comprensión, y constituyen formas o tipos diversos de humanidad. El razonamiento conduce a los siguientes corolarios:

1) “Cuando una determinada humanidad es destruida por la violencia de la dominación que le impone patrones culturales extraños, la integralidad de lo humano queda irreparablemente empobrecida porque se ha cegado la fuente de sentido, se ha perdido la clave hermenéutica viviente de lo que sólo ella podía practicar creativamente, descifrar y comunicar en toda su profunda originalidad” (De Zan, 1975, p. 107-108).

2) “Las ‘formas de ver y de pensar’ son propias y diferentes de cada pueblo y de cada cultura, ellas también ‘se forman’ a partir de situaciones objetivas en las que se halla inmerso el sujeto, como resultado de la sedimentación de muchas experiencias anteriores que van abriendo (...) la comprensión de ciertas dimensiones de la existencia y de ciertos valores que forman el horizonte o mundo de sentido que es propio de cada pueblo, el sistema de sus ‘intuiciones esenciales’ (...) las que una vez adquiridas se transmiten como categorías *a priori*, funcionan como pautas o criterios de interpretación

de los hechos y de los procesos ulteriores. (...) Son formas *a priori* de la razón histórica que configuran en cada pueblo la estructura básica de su «conciencia nacional» (De Zan, 1975, 108).

La radicalización de la dialéctica mediante la historización de los procesos de apertura al mundo, se completa con un esfuerzo de interpretación. Ahora bien, el análisis hermenéutico requiere de otro planteo. Para ello De Zan retoma categorías elaboradas por Paul Ricoeur. Para que el análisis no permanezca en el nivel de una descripción superficial es necesario contar con un método capaz de descifrar las imágenes y los símbolos que constituyen el fondo cultural de un pueblo, es decir su 'núcleo ético-mítico'. Mas, dado que el punto de partida de toda interpretación es la ambigüedad del símbolo, no es posible eludir el 'conflicto de las interpretaciones'. En efecto, el sentido de un símbolo no remite en forma inmediata a la cosa, sino que remite a una arquitectura del sentido que implica relaciones entre diferentes planos del mismo, es decir, relaciones de sentido a sentido. De Zan elabora el problema de la siguiente manera: si se parte de la hipótesis de que hay continuidad de sentido entre ambos planos, y en el segundo nivel el sentido se despliega en multiplicidad de imágenes y símbolos, entonces la tarea hermenéutica consiste en la 'restauración del sentido' como manifestación del núcleo ético-mítico. Si en cambio se produce una ruptura entre niveles de sentido, la ambigüedad se torna radical equivocidad. En este caso cabe apelar a una hermenéutica de la sospecha o de la denuncia, que tiende a reducir las ilusiones, a desmitificar la cultura y a desenmascarar la falsa conciencia, siendo indispensable atravesar este proceso como momento crítico negativo, que permite apartar los obstáculos y retomar las fuentes de la cultura.

“De acuerdo con el enfoque hermenéutico –dice De Zan–, el sentido inmediato y obvio de todas las manifestaciones históricas de la vida de un pueblo, encubre siempre, en las formas y en las determinaciones concretas de sus objetivaciones culturales, una segunda significación más profunda; convenientemente interpretadas estas manifestaciones aparecen como los diversos síntomas que remiten a un mismo trasfondo de sentido subyacente; más allá de su sentido propio los signos adquieren entonces un valor simbólico (...). El método hermenéutico permitirá de esta manera el develamiento del 'sentido nacional'

subyacente en ese sistema de símbolos que son todas las manifestaciones socio-culturales del pueblo” (De Zan, 1975, p. 111). Semejante trabajo hermenéutico, riguroso y paciente, es necesario para avanzar hacia la autoidentificación y arraigo nacional, especialmente en los países coloniales. Sin embargo no es esperable que el resultado de dicho trabajo pueda fijarse en fórmulas o definiciones del lenguaje racional, porque el ethos de un pueblo vivo y actuante en la historia es una actitud pre-racional, más vivida que sabida, que se manifiesta fragmentariamente en sus realizaciones.

En síntesis, a partir del reconocimiento de la dimensión ontológica de la cultura, y mediante una reformulación de la dialéctica y de la hermenéutica –en orden al reconocimiento de la radical historicidad y diversidad de la razón y de las formas simbólicas–, ambas como métodos para la comprensión de la realidad nacional, la filosofía de la cultura tiene un papel fundamental en vistas de “poder actuar intencional y lúcidamente” sobre esa realidad, a fin de redescubrirla y reconstruirla en su autenticidad; y en este sentido aportar a la liberación de las potencias socio-históricas que la oprimen.

De acuerdo con los desarrollos precedentes, cabe afirmar que el ethos se configura a través de las experiencias socio-históricas de un sujeto colectivo, a lo largo de su existencia en el tiempo, en una determinada geografía, en conexión con el sistema de instrumentos disponibles, que condicionan las formas de organizar la vida y el trabajo, las formas de producción, la estructura social y los procesos de su historia política, así como su relación con otros pueblos, amigos o enemigos, frente a los cuales se afirma como distinto. Todas estas variables, puesto que son diferentes para cada pueblo, se van configurando como una “individualidad histórica diferenciada”, no susceptible de extrapolación metafísica, ni de reducción biologicista.

Así constituido, el ethos es transmitido de generación en generación, porque la cultura es ‘tradicición’.<sup>4</sup> Pero no como pieza de museo, sino como algo vivo y

---

<sup>4</sup> Es necesario diferenciar entre tradición y tradicionalismo. Mientras que este último es una ideología conservadora de las formas, practicada por las clases dominantes que han sacralizado un sistema de producción y objetivado relaciones de explotación de masas, la primera es la memoria de los padecimientos y luchas de un pueblo, de la experiencia acumulada en las

dinámico, porque no es sólo memoria del pasado, sino posibilidad abierta al futuro, es decir 'proyecto histórico fundamental', que se juega en la tensión entre libertad y necesidad. Tensión que es también "la fuente de toda innovación y de toda revolución", porque una revolución auténticamente popular "emerge desde el fondo de la historia y de la tradición y tiene siempre un profundo sentido de 'restauración' o de 'reconstrucción'" (De Zan, 1975, p. 116). Ambos términos están presentes en las interpretaciones del sentido nacional, y ambos son necesarios en un proceso revolucionario que sea radicalmente liberador. El primero en cuanto dicho proceso ha de partir de una afirmación del sentido nacional y el segundo en cuanto es necesario el momento crítico capaz de discernir entre la tradición y los pseudovalores sostenidos por el tradicionalismo de la dominación colonial y clasista.

En cuanto sentido de la vida de un pueblo, el ethos mantiene una relación de exterioridad respecto del sistema, puesto que desborda las objetivaciones cristalizadas que tienden a fijar el dinamismo mediante sutiles procedimientos de vaciamiento de sentido. Desde la resistencia a tales objetivaciones emergen fuerzas impulsoras del cambio que hacen surgir lo nuevo en la historia. La "realidad que aquí aparece (...) no es otra cosa que la presencia de la masa del pueblo mismo" (De Zan, 1975, p. 119). Sin embargo, no se trata de una ingenua sobrevaloración de la clarividencia de las masas, ni menos aún de caer en un reduccionismo clasista. De Zan se vale del pensamiento de Hernández Arregui, quien lo explica de la siguiente manera: "Mientras la clase obrera no escale la conciencia de su poder político quedará reducida a mera posibilidad revolucionaria. Las bajas condiciones de vida sumen, por un lado, a las clases trabajadoras de los países coloniales en la cultura profunda y emocional colectiva, pero al mismo tiempo estrechan su horizonte mental de clase. Sólo la integración de la tradición con los conocimientos científicos da por resultado la conciencia nacional revolucionaria, que es afirmación del país tanto como progreso de la humanidad (...) Los potentes restos irracionales de la cultura (...)

---

prácticas de resistencia, de sus valores y su sabiduría, que surgen con renovada vitalidad en cada coyuntura. (De Zan, 1975, p. 117)

deben organizarse en ideología política sobre los fundamentos de las tradiciones colectivas” (Hernández Arregui, 1973, p. 214).

Así pues, en un intento de eludir tanto la ingenua visión romántica de la sabiduría popular como los conceptos de clase estereotipados por el catecismo marxista, De Zan apela a los conceptos de «conciencia nacional» e «ideología nacional». La primera consiste en “la identificación con los verdaderos intereses nacionales del pueblo y con su proyecto histórico de liberación”. La segunda es “la interpretación y valoración de las cosas, así como la iluminación y proyección estratégica de la práctica política del pueblo, desde esa conciencia nacional, en función con los intereses nacionales” (De Zan, 1975, p. 120). Se trata de una conciencia situada de la ‘verdad’ y el ‘bien’, no abstractos ni absolutos, sino en el sentido humano concreto de un espacio y un momento históricos determinados. De modo que la ideología nacional tiene su fuente en el ethos y en la conciencia nacional, pero no se desarrolla espontáneamente, sino como resultado de un trabajo intencional, metódico y crítico-reflexivo, que habrá de contrastarse y corregirse permanentemente, a partir del reconocimiento de su finitud y de su existencia diferenciada respecto de otros pueblos, con los que se encuentra en relación no excluyente. Dicho trabajo reflexivo es la tarea de una filosofía situada que aspira a la liberación.

¿Cómo encarar, a partir de estas conceptualizaciones, el problema de la dominación neocolonial? Según el razonamiento de nuestro filósofo, del mismo modo que cabe diferenciar entre dos niveles de la cultura, cabe también distinguir dos niveles de la penetración colonial. El primero se produce cuando un pueblo es despojado de sus formas culturales mediante la destrucción de sus instituciones tradicionales, es reducido, así, al ‘silencio’: “una cultura muda, que ya no habla, ni para sí, ni para los otros” (De Zan, 1975, p. 122). El segundo acontece cuando el pueblo ve deformado su modo de ser, debilitado su ethos, por deculturación, esclavización o avasallamiento hasta ‘perder su identidad’: “Como decía Hegel, la sustancia ético-política de esa humanidad queda suplantada por el frío esqueleto de las relaciones meramente jurídicas” (De Zan, 1975, p. 123). La destrucción del ethos de un pueblo es la condición para imponerle la forma de una factoría o colonia. Acontece la pérdida de los lazos de

solidaridad, la desintegración social y la prevalencia de los intereses egoístas. En ambos casos se pone en evidencia la sólida relación entre los conceptos de pueblo y cultura.

Ahora bien, “pueblo” es una categoría esencialmente política. Así lo entiende también Carlos Astrada cuando afirma que “El pueblo, cuando existe políticamente de verdad, es siempre una *natura naturans* que cohesiona una comunidad y un Estado, que es lo *naturato*. El pueblo, cuando lo es, protagoniza siempre la evolución o la revolución económica, social y política y así crea sus propias estructuras dentro de las que ha de encauzar su vida y sus realizaciones”. La ambigüedad del concepto se despeja –afirma Da Zan– cuando se lo define como categoría política, es decir “como unidad histórica (entendida como totalidad dialéctica) solidaria y dinámica en pos del objetivo político fundamental de realizar la existencia en común” (De Zan, 1975, p. 125). Tal objetivo adquiere en cada situación histórica la forma de un proyecto político, y al mismo tiempo antropológico, por cuanto el pueblo es el sujeto histórico del mismo, que lo transmite y enriquece de generación en generación, en sucesivas interpretaciones y reformulaciones; aunque siempre al filo del riesgo de su deformación o traducción incorrecta, y aún de las opciones que responden a intereses que lo contradicen.

En el caso de los argentinos, es evidente –según De Zan– que se trata de “algo más que una muchedumbre coexistente bajo estructuras político-jurídicas formales”. Cabe diferenciar entre “el país legal (formal) y el país real, entre la cultura ilustrada de las élites y la cultura popular, la colonia próspera y la nación marginada” (De Zan, 1975, p. 129). Sin embargo, no se trataría de dos Argentinas, sino de segmentos de cultura heterogéneos, superpuestos y en pugna en el contexto de una modernización refleja y de una pseudocultura cosmopolita. Si no es posible una síntesis integradora, ni tampoco una reacción espontánea y destructiva, al menos es posible pensar un cambio de sentido que conserve los materiales e instrumentos teóricos para repensar y reconstruir la cultura nacional.

La historia hispanoamericana muestra que las culturas sumergidas atraviesan diferentes estadios: el ‘estadio ético’ de resistencia frente al reordenamiento

neocolonial de la modernización refleja; el ‘estadio estético’ en que se juega la capacidad adivinatoria de poetas y artistas para interpretar el sentido profundo de la humanidad sumergida y objetivar el contenido axiológico del proyecto fundamental de su existencia; finalmente el ‘estadio crítico’ en que por mediación de la reflexión se logra la autovaloración y autoafirmación del pueblo como sujeto histórico que formula y concreta su propio proyecto. En este sentido De Zan recupera el concepto de “cultura popular como práctica política del pueblo” (De Zan, 1975, p. 136) y de filosofía de la liberación en cuanto reflexión crítica sobre su propia constitución ontológica y axiológica.

### **Treinta años después**

En el texto de 2003 (De Zan, 2003a), preparado especialmente para el encuentro de Río Cuarto, De Zan recuerda las conversaciones filosóficas de Santa Rosa de Calamuchita, que se prolongaban durante todo el día, desde el desayuno hasta varias horas después de la cena. Hegel, Marx, Heidegger, Marcuse, Althusser, Levinas, Ricoeur, entre otros estaban presentes en esas conversaciones, junto a pensadores latinoamericanos, especialmente Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, cuyas posiciones acerca de la existencia o no de una filosofía auténtica y original de/en América Latina fueron larga y apasionadamente discutidas. Para quienes participaban de los debates, no era la filosofía sólo un medio de trabajo, a la motivación teórica se sumaba el convencimiento de que “la filosofía debía jugar un rol significativo en el proceso histórico de las luchas de liberación de los pueblos” (De Zan, 2003a, p. 29). Para ello era preciso reconstruir un nuevo concepto de filosofía, recuperar su sentido originario, liberándose del sesgo europeísta, descontextualizado y academicista. Frente al universalismo abstracto que se transmitía desde la cátedra universitaria, no oponían un particularismo, sino otro universalismo concreto, el de la justicia y la liberación. Pero esas aspiraciones fueron abruptamente canceladas a partir del giro político producido tras la muerte de Perón. Sobrevino el exilio exterior e interior, el amordazamiento de la filosofía. (Arpini, 2018)

El retorno a la democracia, en 1983, no significó sin embargo –según afirma De Zan– una recuperación inmediata del movimiento de la Filosofía de la liberación. El mundo había cambiado, y también la política. La sensibilidad posmoderna de las últimas décadas del siglo acentuaba la percepción de la diferencia y de la alteridad, pero trasladando su afirmación desde el plano de los sujetos colectivos y la cultura, hacia el ámbito de lo privado y de la vida de los individuos. Ello se traducía en el ámbito de la política en la consolidación de las elites y la adopción de formas corporativas y feudales. “La comprobación de estas deformaciones antidemocráticas –dice– me ha llevado a tomar distancia de la política en la segunda mitad de los ’90 y a desarrollar en diversas publicaciones (...) una crítica cada vez más severa y radical del actual régimen de partidos y del funcionamiento de las instituciones de la República” (De Zan, 2003a, p. 36). La recuperación de la democracia, de los derechos y las libertades negativas fue valorada positivamente frente a los horrores de la década anterior, pero al mismo tiempo significaban la marginación del discurso de la liberación, de la transformación social y política y de la democracia radical. La ‘democracia real’ distaba de comparecer con la idea normativa de una democracia donde el poder político deriva del generado comunicativamente en la base social. En tales condiciones, frente a una clase política que transforma la democracia en una “aristocracia electiva y vitalicia”, afirma la necesidad de defender los derechos inviolables del ciudadano y la autonomía de la sociedad civil. Estos posicionamientos son ampliamente desarrollados y fundamentados en sus escritos de los años ’90 y primeros del 2000. (De Zan, 1993, 2002)

Sin embargo, con el comienzo del nuevo siglo nuestro autor vislumbra que algo diferente se está poniendo en marcha en la historia nacional, que reaviva la memoria de lo que había quedado suspendido en los ’70. Pero las condiciones no son las mismas, ni lo son el discurso ni las estrategias disponibles. Se hace necesario, dice De Zan “la identificación correcta de cuáles son los actuales enemigos políticos de los intereses generales de la sociedad, de descubrir cuáles son los nuevos caminos de liberación en el contexto actual de la obsolescencia de las viejas formas de la estatalidad y de la emergencia de la trama cada vez más densa de la globalización, y de encontrar cuáles son los posibles aliados en

la construcción de un nuevo poder democrático para la liberación y la inclusión social y política” (De Zan, 2003a, p. 38). Esta son las tareas de las que ha de hacerse cargo también la filosofía, incluso aquella que se practica en los ámbitos académicos y que ha alcanzado altos niveles de especialización profesional y sutileza argumentativa.

La reflexión sobre la consigna “¡que se vayan todos!” de las movilizaciones de diciembre de 2001 y del no-voto o voto negativo en las elecciones generales, es según nuestro autor un arma poderosa del pueblo, es su contra-poder o la fuente de otro poder. Frente a la oquedad del discurso hegemónico esa expresión popular exige de los intelectuales “reanudar con nuevas categorías el viejo discurso de la liberación”, pues “la idea y las luchas de liberación del hombre y de la sociedad no han caducado (...) cobran formas nuevas y diferentes en cada coyuntura y en cada época (...) seguirán teniendo significación mientras existan formas de dominación y de exclusión, es decir mientras estemos en la historia” (De Zan, 2003a, p. 40). Consecuentemente De Zan recupera algunas ideas que fueron convocantes en los '70, que vuelven a plantearse en la crisis del 2001 y que no han perdido vigencia en el 2020. Esas ideas son:

1) La idea de revolución, que debe ser recuperada por el pensamiento democrático, en el sentido de “nuevo comienzo o regeneración de lo político” a fin de conectar el poder con sus fuentes de legitimidad en la voluntad popular, con la posibilidad de los ciudadanos y de los pueblos de decir que no, de pensar instituciones más democrática, justas y libres.

2) La construcción de un poder político participativo, que conlleve el objetivo de la lucha contra la pobreza y la marginación, y se oponga a la violencia sistémica que anula al otro, lo excluye. Siendo tal exclusión “el concepto mismo de la muerte”.

3) La aparición en el espacio público de nuevas subjetividades sociales y políticas que, a pesar de sus ambigüedades, ejercen de manera directa un poder que cuestiona, desde la exterioridad, como pueblo o sociedad civil, al régimen de dominación y exclusión, “haciendo valer el principio de ciudadanía como lugar originario del poder político democrático”.

“Hoy sabemos –dice nuestro autor– que la liberación no es un ‘acontecimiento’ que podamos esperar o producir nosotros mismos en un momento dado, sino un sentido y una meta de toda la historia humana” (De Zan, 2003a, p. 45).

## En síntesis

A través del recorrido por los textos seleccionados hemos podido apreciar que De Zan construye sus categorías de la filosofía política y de la cultura, tanto las analíticas como las proyectivas, a partir de considerar la radical historicidad de los procesos sociales y culturales.

Al mismo tiempo denuncia el trasplante sin crítica de metodología y conceptos de la filosofía del centro a la periferia. Así lo hemos visto a propósito del ejercicio de la dialéctica y de la hermenéutica. Porque, por un lado, se refuerza la lógica de la identidad inmanente al sistema produciendo situaciones de mayor dependencia; y por otro lado, la apelación a un concepto abstracto de cultura promueve valores cristalizados y vacíos de sentido, incapaces de traducir el ethos vivo del pueblo.

Su esfuerzo reflexivo y crítico apunta a reconocer, en la base de todo intento de comprensión política y cultural, la historicidad y diversidad de los procesos, aún si estos desbordan los marcos conceptuales de la filosofía académica. Desde este temple filosófico es posible retomar y redefinir para los tiempos que corren las tareas de una filosofía de la liberación.

## Referencias

- Arpini, A. (2018). El exilio filosófico en la Argentina de los '70. Ejercicio crítico y resistencia. En M. Avila y B. Rojas Casto. *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia* (págs. 51-75). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Silva Henríquez.
- Arpini, A. M. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la «filosofía latinoamericana de la liberación». *SOLAR. Revista de Filosofía Iberoamericana*, 6(6), 125-150.

- Arpini, A. M. (2017). Prácticas de manifiesto: La Filosofía Latinoamericana de la Liberación. En A. M. Arpini (Comp.). *Fragmentos y episodios: expresiones del pensamiento crítico de América Latina y el Caribe en el siglo XX* (págs. 157-196). Mendoza: Publicaciones de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Qellqasqa.
- Arpini, A. M. (2019). Mujer y Filosofía en el surgimiento de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación. *La Revista de Filosofía Latinoamericana. Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* 21.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica (Segunda edición, 1992, Tercera edición, 2006).
- Cerutti Guldberg, H. (1997). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México. (Segunda edición, 2001, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México. Tercera edición corregida, 2008, San Luis, Argentina: Editorial de la Universidad Nacional de San Luis).
- De Zan, J. (1973). La dialéctica en el centro y en la periferia. En O. Ardiles et al.. *Hacia una filosofía de la liberación* (págs. 105-117). Buenos Aires: Bonum.
- De Zan, J. (1975). Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional. En O. Ardiles et al.. *Cultura Popular y Filosofía de la Liberación. Una perspectiva latinoamericana* (págs. 87-139). Buenos Aires: Fernando García Gambeiro.
- De Zan, J. (1993). *Libertad, poder y discurso*. Buenos Aires: Almagesto
- De Zan, J. (2002). Decir que no. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 10.
- De Zan, J. (2003a). La filosofía de la liberación de los años '70 y la Argentina de comienzos del siglo XXI. *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, 5 (1-2), 29-46.
- De Zan, J. (2003b). *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad en la génesis de la Teoría del espíritu objetivo*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- De Zan, J. (2004). *La ética, los derechos, la justicia*. Montevideo: Konrad Adenauer Stiftung.
- De Zan, J. (2009). *La filosofía social y política de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- De Zan, J. (2013). *La gramática profunda del ethos. Estudios sobre la filosofía moral de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Demenchonok, E. (1990). *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá: El Buho.

- Dussel, E., C. Bohórquez y E. Mendieta (2009). *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300 – 2000). Historias, corrientes, temas, filósofos* (págs. 399-418). México: Siglo XXI – CREFAL.
- Fornet Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- Freyer, H. (1973). *Teoría del Espíritu objetivo*. Buenos Aires: Sur.
- Hernández Arregui, J. J. (1973). *¿Qué es el ser nacional?*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Maddonni, L. (2018). Filosofía de la liberación en su 'polo argentino'. Aportes para una interpretación histórica y filosófica del período 1969-1975. *Cuadernos del CEL*, 3(6).
- Maddonni, L. y M. González (2018a). Las Segundas Jornadas Académicas de San Miguel (1971) como espacio de debate y conformación del «polo argentino» de la Filosofía de la liberación. Ensayo de contextualización y reconstrucción. *Cuadernos del CEL*, 3(5).
- Ramaglia, D. (2009). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En E. Dussel, C. Bohórquez y E. Mendieta. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300 – 2000). Historias, corrientes, temas, filósofos* (págs. 377-498). México: Siglo XXI – CREFAL.
- Ricoeur, Paul (2015 [1955]). *Historia y verdad* (Trad. V. Waskman). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Romero, F. (1952). *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal.
- Samour, H. (2014). Las filosofías de la liberación. En R. Fornet Betancourt y C. Beorlegui (Eds.). *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana* (págs. 213-245). Granada: Comares.
- Scheler, M. (1949). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Revista de Occidente.
- Solís Bello Ortiz, N. L., J. Zúñiga, M. S. Galindo y M. A. González Melch (2009). La filosofía de la liberación". En E. Dussel, C. Bohórquez y E. Mendieta *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300 – 2000). Historias, corrientes, temas, filósofos* (págs. 399-418). México: Siglo XXI – CREFAL.