

noamericano como Luis Villoro cita en pie de igualdad a autores clásicos, como Platón, Hobbes y Rawls, y a autores iberoamericanos como a Enrique Dussel, Javier Mugerza y Ernesto Garzón Valdés<sup>13</sup>. No se trata por cierto de supervalorar a estos autores solo porque son iberoamericanos, pero sí de no desvalorizarlos de entrada porque lo sean: lo decisivo es la calidad de sus planteamientos.

Para concluir quisiera formular un par de prevenciones. Una tiene que ver con el hecho de que el estudio de las ideas latinoamericanas, nos puede conducir solo a una ocupación con ellas, evitando la discusión y el replanteo de las ideas europeas, norteamericanas, asiáticas y africanas, lo que sería un error, pues nos llevaría a una limitada filosofía puramente regional y sin duda menor. Y la segunda prevención es a adquirir uno de los males que causa el historicismo según el joven Nietzsche: que la ocupación excesiva con la tradición del pasado nos conduzca a no reconocer los problemas del presente y los del futuro y a omitir hacer planteamientos creativos al respecto. En este sentido, la excesiva ocupación con la historia de la filosofía nos puede llevar a no hacer *filosofía*; algo sin duda indeseable; ocultándonos que muchas veces se puede hacer filosofía sin ocuparnos de su historia. Un ejemplo destacado al respecto es el de la filosofía del derecho latinoamericana, sobre todo argentina, que ha llegado a convertirse en una de las más importantes del mundo, sin haberse ocupado largos años en reconstruir la historia de su desarrollo<sup>14</sup>. Por lo demás, pensamos que la historia de las ideas no es sin duda filosofía y que no puede sustituirla.

*Recibido: Setiembre 2012*

*Aceptado: Noviembre 2012*

13 VILLORO, Luis. *Los retos de la sociedad por venir*. México: FCE, 2007; pp. 15-117.

14 Ver al respecto mi artículo "¿Pensar en español desde América Latina (y España)?", en *Arbor*. Madrid, N.º 734, nov.-dic. de 2008; pp. 1007-1014.

## APUNTES SOBRE LA ANALÉCTICA DE ENRIQUE DUSSEL

*Gian Franco Sandoval Mendoza*

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos*

*francomendoza216@hotmail.com*

### RESUMEN

La revelación de los discursos de la filosofía de la liberación latinoamericana ha traído como consecuencia la problemática de la articulación de estos: ¿cómo lograr la convergencia de las diferentes propuestas dentro del proyecto de la liberación? De ahí que parezca revelarse como importante que los estudios sobre hermenéutica, para la recepción e interpretación de distintos discursos de la liberación, sean introducidos en dicha corriente latinoamericana. En la propuesta del filósofo Enrique Dussel se desarrolla una metodología analéctica para la aproximación al discurso del otro (pobre, oprimido); sin embargo, tal metodología está asentada sobre una concepción ontológica del otro que impide la posibilidad de aproximación a su palabra.

### *Palabras clave*

Filosofía de la Liberación, hermenéutica, analogía.

The disclosure of the speeches about latin American liberation philosophy has brought as a consequence the problematic of the articulation about these speeches: How to achieve the convergence of the different proposals inside the liberation project? Since there it seems to reveal as important that studies about hermeneutic, for the reception and interpretation of different speeches of liberation, are introduced in this Latin American trend. The proposal by the philosopher Enrique Dussel develops an analéctica methodology according to the approximation of the other's speech (poor, oppressed); however, this methodology is based on an ontological conception of the other, who impedes the possibility of the approach to his speech

### *Key words*

Liberation Philosophy , hermeneutic, analogy.

## DISCURSOS Y SECTORES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Horacio Cerutti en su libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>1</sup> nos ha mostrado que entender la filosofía de la liberación como un movimiento o generación cohesionada que supone objetivos comunes, y donde las posibilidades de tal discurso ya están dadas, es una comprensión, por demás, errónea en tanto que margina la riqueza de posibilidades de aquel fenómeno filosófico e imposibilita entender a la filosofía misma como actividad: como filosofar. No se debería hablar de una filosofía de la liberación sino más bien, de filosofías de la liberación; “se pasa así de un panorama cerrado y casi resuelto, donde incluso las tareas están impuestas, a un mundo de una riqueza incomparable donde se abren muchas posibilidades y la tarea del pensar que se ve exigida al máximo en su potencialidad”<sup>2</sup>.

Sin embargo, creemos que la constante en las diferentes vertientes de la filosofía de la liberación guarda relación con la irrupción de un nuevo sujeto, el sujeto crítico, el sujeto cuestionador de aquella estructura opresora de la cual se quiere liberar. Bajo la división realizada por Cerutti respecto de las filosofías de la liberación intentaremos revisar cómo ha sido tomado desde algunas perspectivas para llegar, luego, al planteamiento de Enrique Dussel y a una observación sobre el mismo.

La obra de Yamandú Acosta *filosofía latinoamericana y sujeto*<sup>3</sup> nos muestra una aproximación seria al asunto y que, en relación con el pensamiento de la liberación, hace referencia a “la categoría filosófica que representa la condición de posibilidad de toda alternativa auténtica de liberación, [...] la emancipación humana en la perspectiva de un universalismo concreto”<sup>4</sup>. El énfasis en el análisis de la diferencia como conducto regular para tal autenticidad del nuevo sujeto es claro en varias de las perspectivas de la liberación.

Rodolfo Kusch apuesta por una aproximación al sujeto de la liberación desde la negación de los discursos en vigencia y apuntando, más bien, a una mirada desde las prácticas culturales en las que se encuentra subsumido tal sujeto. Afirma, a partir de una consideración diferencial entre una verdad lógica (como coinci-

dencia entre pensamiento y realidad) y otra ontológica (relacionada con el ser del existente), que lo primero está vinculado con una lógica de la afirmación (propio de la ciencia: el afán de afirmar lo que realmente y no aparentemente se da) y lo segundo, con una de la negación, de la falsedad:

Yo existo en cuanto tengo una intuición de la totalidad, o sea de ser y esa es toda mi verdad y la afirmo. Y existo en tanto hago proyectos para afirmar mi ser [...] Este proyecto participa de la totalidad de mi ser. En el fondo no me interesa si este se realiza o no... [Aquí] no entra la verdad científica, porque parto del axioma de que existir es estar en la falsedad, esa que corresponde a las circunstancias que se oponen a mi proyecto de ser. La afirmación de la verdad está colocada como una totalización de mi ser a partir de la negación de las circunstancias.<sup>5</sup>

De ahí que, el discurso científico para este autor no pueda respaldar el trabajo social en América: a diferencia de la ciencia que encara sujeto y objeto bajo una lógica de la afirmación, en los fenómenos sociales no intervienen sino solo sujetos, no cosas, sino algo que tiene existencia; la aproximación entonces ya no es de conocimiento, sino de comprensión: “De ahí que lo que cabe al trabajo social es, ya no el conocimiento desde una lógica de la afirmación, sino la comprensión que solo se logra por una lógica de la negación”<sup>6</sup>.

Ahora bien, para Kusch existen varias totalidades que proporcionan los horizontes simbólicos en los cuales el sujeto ha de desarrollar su proyecto existencial; así, lo único universal, según nuestro autor, es el existir mismo.

Para nuestro autor, el traspaso del conocimiento a la comprensión genera el sacrificio del que comprende y su subsunción al comprendido, es finalmente el comprendido quien pone sus pautas en el que comprende; de este modo, aquél, en tanto que es comprendido, *brinda toda solidez existencial de su quehacer*. Comprender la existencia de un sujeto supone captar su posibilidad de ser en su mismo horizonte cultural; va más allá de la mera percepción inmediata del sujeto comprendido: se hace necesario ir por debajo de las pautas culturales vigentes. Es a partir de la

1 CERUTTI, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.

2 CERUTTI, Horacio. Ob. Cit. p.33

3 ACOSTA, Yamandú, *filosofía latinoamericana y sujeto*, El perro y la rana, Caracas, 2008.

4 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 131

5 Cfr. KUSCH Rodolfo: *Una lógica de la negación para comprender a América*, en Enfoques latinoamericanos n° 2, 1987.p. 179.

6 KUSH, Ibíd. p.180.

negación desde donde se empieza a descubrir la realidad humana. Con la aplicación de este método se abre una gama de indeterminación; ante esto ¿cómo no modificar las perspectivas del sujeto comprendido?: se haría necesaria una interpretación que apunte a los contenidos mismos de lo comprendido, sin ningún juicio valorativo a partir del horizonte de quien comprende.

En *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*<sup>7</sup>, Arturo Andrés Roig, para integrar lo historiográfico y lo filosófico, echa mano de la articulación histórica entre un sujeto de la praxis transformadora (colectivo) y otro del discurso (individual) que deviene en un sujeto histórico que entiende a la historia como quehacer que lo constituye como creador de sí mismo. La cuestión es entender cómo se realiza esta articulación entre el sujeto colectivo de la praxis y el sujeto individual del discurso; de ninguna manera Roig defiende que el sujeto del discurso sea intérprete o representante del sujeto colectivo, sin embargo, debe haber una superación de tal dualidad. La propuesta apunta al desarrollo de una “sujetividad” que ha de ser condición de toda objetividad: concurre un sujeto empírico como un “nosotros” y ya no como un sujeto individual, desde aquí, el sujeto se muestra como irrenunciable a su historicidad. Existe un proceso de decodificación del discurso opresor (de la universalidad imperial vigente) por el que el sujeto latinoamericano se configura como sujeto de la liberación. El tenerse y aceptarse a sí mismo como valioso (el a priori antropológico de Roig) se convierte en cuestión clave para la comprensión del sujeto desde la propia particularidad y evitando cualquier carga teleológica.

Quién ha mostrado los problemas en los que devienen ambos sectores de la filosofía de la liberación, a los que pertenecen los autores tratados es Horacio Cerutti. La crítica que realiza Cerutti al sector populista al cual pertenece Kusch además de Dussel tiene que ver con la pretensión de autosuficiencia de la filosofía respecto de las demás ciencias sociales que, incluso, va más allá de esto y se posiciona como capaz de dictarles sus límites y posibilidades epistémicas: el filósofo cree tener la misión de ser conciencia crítica de su pueblo.

Esta crítica al sector populista, que ha sido formulada por su sector crítico, también ha sido recogida por Yamandú Acosta

Tal ha sido justamente la paradoja del discurso populista, en el que la pretensión de representar los intereses del pueblo — descartando la peculiar definición del mismo— no ha hecho otra cosa que defender los intereses de la clase del titular del discurso, contribuyendo a través de su instrumentación a que el pueblo reforzara en sus praxis objetivas, a contramarcha de sus intereses e intensiones, las vigentes estructuras y procesos de opresión<sup>8</sup>

La mirada sospechosa empieza cuando se pretende la insuficiencia de las ciencias frente a la filosofía en lo que toca al trabajo social, por ello, Cerutti, frente a la propuesta de Kusch afirma: “Allá aquellos que, pretendiendo negar un análisis científico de la política, ocultan los verdaderos objetivos de la “política nacional” que sustentan, [...] intentando justificarla en todos esos juegos de artificios maquillados de “nueva” lógica, ciencia o racionalidad” (Cerutti, 1992, p.230)

En lo que refiere al planteamiento de Roig, la dificultad que muestra Yamandú Acosta también se relaciona con el proyecto de la liberación. ¿Qué sucede con los discursos liberadores emergentes en otros contextos históricos? ¿Cómo se tomaría desde la “sujetividad”, la novedad? Este último autor dice al respecto:

Desde que la práctica historiográfica efectúa el esfuerzo por revelar discursos “emergentes” y discontinuos, así como de ubicarlos en su significación ideológica con el uso de las herramientas de la teoría de las ideologías el salto por el que la práctica filosófica trataría de movilizarlos como fundamentos para un nuevo proyecto de en ciernes, podría conferirles una continuidad y una unidad de sentido que no compadece con la objetividad de hechos y procesos<sup>9</sup>

Así, estos dos sectores de la filosofía de la liberación, el populista y crítico del populismo, han encontrado dificultad cuando se han enfrentado al problema de la convergencia entre diferentes discursos ya sea apuntando a diversos o al mismo proyecto; creemos que la situación es paradójica sobre todo cuando hablamos del o de los proyectos que se han realizado desde los enfoques de la filosofía de la liberación: ¿es menester, acaso, condecir las diferentes perspectivas de la liberación? Si es el caso ¿con qué crite-

7 ROIG Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, 2009)

8 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 140

9 ACOSTA, Yamandú. Ob. Cit. p. 141

rios?; y si no lo es ¿no habría necesidad cuanto menos de denunciar el que alguna propuesta por la liberación a la vez se encargue de erigirse como portavoz de otros discursos sin tomar en cuenta si realmente existe un proceso de continuidad entre ambos?

Esto se puede traducir en lo que Roig entiende por formulación y reformulación del discurso, aquí se halla el problema: la voz de un nuevo sujeto que clama algo es una formulación de su petición, la interpretación de la misma por es la reformulación de su discurso por parte otro sujeto. ¿Cómo es posible que un discurso pueda ser interpretado desde un horizonte de sentido ajeno, sin ser modificado?, en la crítica de Yamandú parece que ni siquiera Roig, que denuncia al sector populista del cual Dussel es representante por encausarse en esta dirección, puede escapar a tal problema. No parece suficiente la subsunción de diferentes miradas de un mismo proyecto, al proyecto específico de una sola; el riesgo de continuar en el sendero de los discursos opresores es latente.

#### LA PROPUESTA DUSSELIANA

En la propuesta de la filosofía de la liberación presentada por Enrique Dussel, liberar es entendido como “el movimiento de la reconstitución de la alteridad del oprimido”<sup>10</sup>, tal tarea se posibilita, según Dussel, con la superación de la dialéctica (que concibe como un método de los discursos totalizadores cerrados para su expansión dominadora) y a partir de un método que ha denominado analéctico (que apertura aquella totalidad cerrada para el reconocimiento del otro como ajeno a ella).

Dussel manifiesta que existen cinco momentos en los que la analéctica logra imponerse frente a la dialéctica: el discurso filosófico parte de la cotidianidad óptica y se dirige dialécticamente hacia el fundamento, desde allí demuestra científicamente a los entes como posibilidades existenciales (desde una ontología fundamental). Aquí se da la aparición de un ente que es irreductible a tal ontología fundamental, y que, por lo tanto, la cuestiona, luego se revela para lograr que un fundamento ético que lo reconoce como otro, por el servicio a la justicia, relegue al fundamento ontológico y lo aparte como no originario

Ese ente irreductible a una demostración a partir del fundamento es denominado por Dussel *tran-sontológico* o *meta-físico* o

10 DUSSEL, Enrique, *Método para una filosofía de la liberación, analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1974

*ana-léctico*; él es el pobre, el oprimido, el periférico, el latinoamericano frente al discurso positivo de la totalidad. Este otro, según nuestro autor, no es diferente sino distinto pues la diferencia se enmarca todavía dentro de aquel esquema totalizador, esto último se explica a partir de la diferencia entre analogía del ser y del ente y analogía del ser:

La noción de analogía es ella misma analógica. La analogía del ser y el ente (cuya diferencia es ontológica: «la diferencia ontológica») no es la analogía del ser mismo (cuya diversidad es alternativa: la «distinción meta-física») si el ser mismo no es analógico, los dos analogados del ser no son ya diferentes sino distintos, y de allí la denominación que proponemos... de «distinción metafísica»<sup>11</sup>

Con esta distinción, Dussel piensa al otro como completamente otro; el ser como fundamento de la totalidad no es el único modo de predicar del ser, “origina la revelación del otro como pro-creación en la totalidad” (Dussel, 1974, p.186), la distinción hace también aceptar la palabra del otro como completamente otra, la aproximación a ella en este enfoque se posibilita por analogía, su palabra es verdaderamente analógica. La palabra del otro se capta primero en la semejanza pero se interpreta más allá de ella:

La veracidad de «lo dicho» queda asegurada y solo confiada en el «decir mismo», en el otro que lo dice. Exige tener fe, ser tenida como verdadera ya que el logos [...] proferido en la revelación dice referencia radical a lo que es más-alto y más-allá que «lo dicho» y que mi propio horizonte ontológico de comprensión como totalidad<sup>12</sup>

¿Cómo comprender la palabra del otro desde más allá de de mi propio horizonte de comprensión en la totalidad? Dussel nos muestra dos momentos a partir de la revelación del otro: nos plantea que el compromiso es primariamente ético, es aceptada la palabra del otro como verdadera aún sin comprenderla: que en clave ética solo se la acepta como verdadera, no existe una comprensión óptica adecuada, no se la interpreta, sin embargo existe un paso del escuchar a la interpretación de la voz del otro:

11 DUSSEL, Enrique. Ob. Cit. p. 186

12 DUSSEL, Ibíd. p. 190

Solo por la praxis liberadora, por el compromiso real y ético, erótico, pedagógico, político se accede a la nueva totalidad en la justicia, solo entonces se llega a cierta identidad analógica por su parte desde donde, solo ahora, la palabra antes entendida confusamente tanto cuanto era necesario para comenzar la aventura de la liberación en el amor-de-justicia, alcanza la posibilidad de una adecuada interpretación.<sup>13</sup>

La segunda etapa sería entonces, hermenéutica, donde se comprende la palabra del otro, cabe señalar que esto solo tiene sentido, según nuestro autor, en el *cara-a-cara* con el otro y el amor-de-justicia para su liberación. El maestro (el filósofo) solo es maestro en su compromiso con la liberación, es en ese compromiso donde “accede a un mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo”<sup>14</sup>

En este planteamiento existe un primer sujeto crítico que, luego de tomar distancia respecto de su historicidad en la totalidad y del cuestionamiento de la misma, se abre al otro y ve en la correcta interpretación de su palabra la fórmula que conlleva a su liberación “... el profeta es el que anuncia lo nuevo que se revela en la experiencia de la alteridad cuando superando la totalidad y, por lo tanto, poniéndola en crisis, se abre al otro como otro y puede colocarse ante la totalidad”<sup>15</sup>

Dussel plantea la analéctica como una posibilidad que solamente se puede realizar desde un traspaso de la esfera ontológica de la Totalidad a otra meta-física de un fundamentalismo ontológico a otro ético. En síntesis, se entiende que se deja en manos de la comprensión del clamado del otro, el fin último de la propuesta de la filosofía de la liberación latinoamericana: la liberación misma del oprimido.

Si se considera la validez del enunciado del otro análogo al mío, pero más allá de toda ontología fundamentalista, la interpretación no puede darse sino desde una hermenéutica analógica, “desde su dis-tinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo semejante de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega, pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la nada distinta de su libertad, el nivel de semejanza es analógico”<sup>16</sup>

13 DUSSEL, *Ibíd.* p. 192

14 DUSSEL, *Ibíd.* p. 194

15 DUSSEL, *Ibíd.* p. 274

16 DUSSEL, *Ibíd.* p. 195

Pero nosotros encontramos problemático el abordaje desde esta hermenéutica por el carácter de la distinción que pretende hacer Dussel respecto del otro, allí donde el otro se asimila como completamente otro no puede tener cabida la analogía. ¿Cómo entonces nuestro autor pretende el paso de la aceptación ética a la comprensión gnoseológica del discurso del otro?

Comprendemos que la analogía es una categoría intermedia entre la univocidad y la equivocidad, pero no las excluye, la analogía es posible cuando existe diferencia pero a su vez comunidad; en una *distinción metafísica* en sentido dusseliano parece imposible aplicarla. De ahí que no sea claro cómo nuestro filósofo puede dar el paso de la aceptación a la comprensión.

Con ello, la hermenéutica de la interpretación dusseliana no podría ser analógica. Entonces, habría que preguntar, para evitar esto ¿cómo es posible que exista una necesidad de comprensión del otro si es que este otro ha sido tomado como completamente distinto? ¿No habría, acaso, que negar esta distinción tajante para hablar de tal necesidad? ¿Si no existe lo común por qué entonces aquel sujeto tomaría distancia y pondría en crisis aquella totalidad a la que él pertenece?, ¿no se nos hace pertinente realizar observaciones sobre estas cuestiones?

Nuestra objeción se resume en que concebir al otro de esta manera imposibilita la comprensión analógica de él, no negamos que exista algo del otro totalmente inalcanzable, es por ello que es difícil negar que siempre interviene un grado de nuestra subjetividad en la interpretación de su discurso, pero entender tal discurso como completamente distinto no permite respetarlo como tal en ninguno de sus puntos; así, la analéctica que afirma nuestro autor no tendría cabida.

Mauricio Beuchot, quien propone la hermenéutica analógica<sup>17</sup> nos señala del acto de interpretación analógico: “Una hermenéutica analógica nos hace consientes de que siempre interviene nuestra subjetividad, pero también nos da la advertencia de que cierta objetividad es alcanzable, y tenemos la obligación, como intérpretes de afanarnos en ello lo más posible.”<sup>18</sup>

Consideramos que no se puede hablar de otro como completamente distinto cuando ya existe una necesidad de la interpretación de su palabra. El reconocimiento del otro, el “oprimido” en

17 BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de interpretación*, UNAM, México D.F. 2009.

18 BEUCHOT, Mauricio, Arenas-Dolz y Vattimo Gianni, *hermenéutica de la encrucijada analógica, teórica y filosofía*. Anthropos, 2008. p.54

sentido dusseliano, supone, de antemano, la existencia de una estructura de dominación donde conviven opresores y oprimidos; lo que en última instancia es uno de los elementos es inalcanzable para el otro, sin embargo no se puede negar que han devenido desde una onticidad compartida, de ahí que no sean completamente distintos, y exista una verdadera necesidad y posibilidad de diálogo.

Con todo, si aceptamos la distinción categórica dusseliana, también podríamos caer en problemas ¿cuán posible es no perder de vista el objetivo del discurso liberador cuando se trata de una correcta *interpretación* de la palabra del otro ¿Cómo podría evitarse que el discurso dusseliano desemboque en nuevas formas de avasallamiento ¿es acaso posible que este método analéctico propuesto por Dussel encarne el ideal de la filosofía de la liberación?

Paralelamente a las propuestas de las filosofías de la liberación<sup>19</sup> también se han desarrollado los llamados discursos populistas<sup>20</sup> que dicen hacer suyo este ideal de libertad y que, sin embargo, encierran formas de opresión semejantes a las cuestionadas por los enfoques liberadores. A nuestro parecer, la perspectiva de Enrique Dussel bien podría avalar este tipo de discursos toda vez que intente interpretar la palabra de un otro distinto, cuya distinción imposibilitaría hablar analógicamente de él.

Una propuesta que enfatice en la necesidad de darle voz a un otro en pos de su liberación y que al mismo tiempo se apresure a interpretarla, sin tener en cuenta que inicialmente se lo ha concebido como completamente distinto es una propuesta que cae en contradicción con el supuesto ideal anhelado. Se corre el peligro de disfrazar los intereses ocultos de los discursos dominadores dándoles una forma contraria. La pregunta sería entonces ¿quién interpreta?

Suponemos que el concepto de la comprensión no debería suscitar mayor problema a la posibilidad de una filosofía de la liberación: la articulación que, por ejemplo, ha intentado Roig entre los sujetos colectivos de la praxis y el sujeto individual de discurso no genera mayor problema si entendemos que el sujeto individual del discurso es posterior al de la praxis. El maestro que, según Dussel, se acerca en clave ética a la palabra del otro

aceptándola como verdadera, aún sin comprenderla, es una hipótesis falsa puesto que tal maestro al ser producto junto con el otro de acontecimiento históricos iguales no tiene que hacer esfuerzo alguno por comprender nada, pues en realidad se hallan en el mismo horizonte de sentido, es aquí donde comienza el problema dusseliano: cuando no concibe que aquella necesidad de comprensión de la que hemos venido hablando tiene sentido cuando se deja de lado la concepción de otro como completamente distinto, aquella distinción metafísica tiene en su base la semejanza: que solo hay necesidad de comprender su palabra si me afecta, y por ende, si no es completamente distinto.

19 Decimos filosofías y no filosofía de la liberación siguiendo una lectura de Horacio Cerutti, Cfr, en *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.

20 *Ibíd.*, en *Algunas interpretaciones de la filosofía latinoamericana*.

**REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ACOSTA, Y. *Filosofía latinoamericana y sujeto*, El perro y la rana, Caracas, 2008.
- BEUCHOT M. *Tratado de hermenéutica analógica, hacia un nuevo modelo de INTERPRETACIÓN*, UNAM, MÉXICO D.F. 2009
- BEUCHOT, M. Arenas-Dolz y Vattimo Gianni, *Hermenéutica de la encrucijada analógica, teórica y filosofía*. Anthropos, 2008.
- CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E. Mexico D.F. 1992.
- DUSSEL, E. *Método para una filosofía de la liberación, analéctica de la dialéctica hegeliana*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1974.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- KUSCH, R. *Una lógica de la negación para comprender a América*, en Enfoques latinoamericanos n° 2, 1987
- ROIG, A. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Una ventana, 2009)

*Recibido: Agosto 2012*  
*Aceptado: Octubre 2012*

**LOS USOS DE LA HISTORIA. JUAN BAUTISTA ALBERDI Y EL PRIMER PERONISMO (1946-1955)**

*Alejandro Herrero*

*Universidad Nacional de Lanús-CONICET-Argentina*  
*herrero\_alejandro@yahoo.com.ar*

**RESUMEN**

La figura de Juan Bautista Alberdi y su libro Bases (1852) asociados a la Constitución de 1853 es una imagen bastante consolidada en las primeras décadas del siglo XX. Esto se puede advertir en manuales escolares y en diversos ensayos de dirigentes políticos (aunque siempre pueden detectarse resistencias). El objetivo de este artículo es examinar como es leído Juan Bautista Alberdi y la Constitución de 1853 durante el primer peronismo, y sobre todo en el momento que se dicta la reforma constitucional de 1949. Mi hipótesis es que existen diferentes usos de Alberdi y de la Constitución de 1853 durante el primer peronismo, hecho que habla de un debate al interior de las filas peronistas por la imposición de un relato que legitime al gobierno. Si es posible detectar distintos relatos, esto significa que existen diversas propuestas políticas en las filas peronistas, y cada una de ellas lucha, claro está, por lograr la hegemonía.

**Palabras Clave**

Alberdi, Peronismo, Constitución, Historia, Argentina, San Juan.

**ABSTRACT**

Juan Bautista Alberdi's figure and his book Bases (1852), associated with the Constitution of 1853, represent a consolidated image of the first decades of the 20th century. This is present in school textbooks and essays from political leaders (although some resistance may be encountered). The purpose of this article is to examine how JBA and the Constitution of 1853 are read during the first Peronism and, above all, at the moment of the constitutional reform of 1949. My hypothesis is that there are different readings of Alberdi and the Constitution during the first