

Hermenéutica, cultura popular y liberación latinoamericana. Un acercamiento desde la filosofía de Osvaldo Ardiles Couderc

Hermeneutics, popular culture and Latin American liberation. An approach from the philosophy of Osvaldo Ardiles Couderc

Hermenêutica, cultura popular e libertação latino-americana. Uma abordagem desde a filosofia de Osvaldo Ardiles Couderc

Orlando Lima Rocha¹

Recibido: 17 de julio de 2017 · Aceptado: 31 de agosto de 2017

Resumen

El presente artículo aborda el tema de una hermenéutica de la cultura popular en la situación de opresión y liberación latinoamericana a partir de la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc, uno de los pensadores más originales y poco conocidos de estas filosofías. A partir de cinco apartados, se analizan los problemas de la cultura, su relación con la naturaleza y su vínculo humano como dimensionamiento político en situación de producción conflictiva (aristocracia/pueblo). Se construye también una noción de "cultura popular" con relación a la "cultura del temor" como instrumento de opresión colectiva, y se problematiza el papel de los intelectuales, quienes pueden constituir, como colectivo, un bloque histórico de liberación en colaboración militante con el pueblo para la confección de la libertad como un proyecto de liberación latinoamericana.

Palabras clave: hermenéutica - filosofía de la liberación - Osvaldo Ardiles - cultura popular - liberación latinoamericana

¹ Mexicano, Maestro por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM). Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Contacto: lima.rocha.orlando@gmail.com

Abstract

This article addresses the issue of hermeneutics of popular culture in the situation of Latin American oppression and liberation, based on the liberation philosophy of Osvaldo Ardiles Couderc, one of the most original and less known thinkers of these philosophies. In five sections, he analyzes problems of culture, its relationship with Nature and its human link as a political dimension in a situation of a conflicting production (aristocracy/ people). He also develops a notion of 'popular culture' in relation to the 'culture of fear' as an instrument of collective oppression and problematizes the role of intellectuals, who can collectively constitute a historic block of liberation in militant collaboration with people for preparing freedom as a project for Latin American liberation.

Keywords: Hermeneutics - liberation philosophy - Osvaldo Ardiles - popular culture - Latin American liberation

Resumo

O presente artigo aborda o tema de uma hermenêutica da cultura popular na situação de opressão e libertação latino-americana, a partir da filosofia de libertação de Osvaldo Ardiles Couderc, um dos pensadores mais originais e pouco conhecido dessas filosofias. A partir de cinco seções, se problematizam os problemas da cultura, seu relacionamento com a natureza e seu vínculo humano como uma dimensão política em situação de produção conflitante (aristocracia / povo). Se constrói também uma noção de "cultura popular" em relação à "cultura do medo" como instrumento de opressão coletiva, e é problematizado o papel dos intelectuais, os quais podem-se constituir, como coletivo, um bloqueio histórico de libertação em colaboração militante com o povo para a confeição da liberdade como um projeto de libertação latino-americana.

Palavras-chave: hermenêutica - filosofia da libertação - Osvaldo Ardiles - cultura popular - Libertação latino-americana.

Si nos hemos inclinado hacia un existir estrechamente vinculado a la lucha cultural, ha sido, sobre todo, por entenderla como formación constante e incesante de lo humano, irrenunciablemente humano.

[...] Para algunos (nosotros), el frente cultural forma parte orgánica de la lucha por una existencia digna de lo humano.

Es nuestro deber no desertar esa trinchera.

Osvaldo Ardiles, "Polvo de estrellas" en Vigilia y utopía (1989 279).

El proceso de construcción de un mundo propio, que realice el sujeto político colectivo popular como expresión de un proyecto político de liberación estructural y agencial es tarea de toda filosofía intrínsecamente política. En nuestra América tal proyecto puede ser considerado con toda propiedad como “cultura popular”, por lo que esta representa en el ámbito quizá más trascendente para la concreción del proyecto de liberación para todo sujeto humano.

Reflexionar sobre la cultura en este sentido implica hacerlo desde su historicidad concreta. Por ello, consideramos oportuno problematizarla desde una hermenéutica a la luz de los horizontes planteados por las filosofías de la liberación argentinas (gestadas durante el primer quinquenio de 1970) que dieron a este punto particular importancia. Así, al hablar de “cultura” lo hacemos como un lugar hermenéutico de lucha y transformación social concreta que es expresión de humanidad en su dignidad concreta.

Abordamos y analizamos críticamente la perspectiva de Osvaldo Ardiles Couderc quien, a diferencia de otros enfoques filosóficos de la liberación², según lectura de Juan Carlos Scannone (2013 99), consideró el tema desde un abordaje dialéctico-hermenéutico y para una dignidad eminentemente humana, según reza el epígrafe citado³.

A. “Mundificar el cosmos”: la producción político-cultural, entre la aristocracia y el pueblo

Toda cultura se produce desde la realidad por medio de una praxis y racionalidad (fetichizada o liberadora) humanas para construir un

² Aquí se consideran los abordajes sobre la cultura popular en las filosofías de la liberación desde planteamientos analécticos (Dussel, Scannone), histórico-culturales (Scannone, Cullen, Kusch), marxistas (Cerutti) e histórico de las ideas (Cerutti, Roig). Para los planteamientos analécticos e histórico culturales, puede revisarse Varios (1975a), Varios (1975b), Fornet (1992 85-108) y Scannone (2013), mientras que las posiciones marxistas e históricas de las ideas pueden observarse en Cerutti (2006) y Roig (2011).

³ Hemos desarrollado una lectura del proyecto filosófico de la liberación de este prolífico filósofo en nuestro escrito *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles* (Lima 2016).

mundo que es real, complejo y, por eso mismo, abierto y en movimiento temporeizante. La cultura, así entendida, es también histórica y política. Ella alberga también una “autoctonía humana”, entendida como *ethos* en cuanto morada.

La cultura es gestada en el seno de la realidad mundana en tanto labor histórico-cultural que objetiva externamente el “espíritu humano”. Es, para Osvaldo Ardiles, una antropologización racional que obedece a un cierto “proyecto existencial” que “da sentido” al “espíritu humano” (Ardiles 1980 163), el cual, en tanto “acto de intrepidez”, puede enunciar a la cultura, con Bolívar Echeverría (2010 164), también como un “salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la ‘pérdida de identidad’ en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad”.

El hombre hace la historia transformando la naturaleza; en esto consiste el vínculo profundo entre historia y cultura; que es como decir entre la historia y sus productos. La historicidad del hombre radica en hacerse cargo dinámicamente de la naturaleza y orientarla riesgosamente. Esto implica que las cosas y la historia misma no tienen un sentido fijado de antemano, sino que el hombre debe “jugarse” en un acto de intrepidez: el dar sentido (Ardiles 1969a 233).

Cultura es así un “cultivo crítico de la identidad propia”, a partir de la Alteridad (los otros sujetos humanos) y la naturaleza como dimensión ecológica de la vida. Para emplear los términos de Horacio Cerutti (2006), prácticamente el “sector populista” dejó plasmada su preocupación y concepción de la cultura, en especial por la llamada “cultura popular” (Varios 1975a), si bien lo hacían ya en otra obra colectiva previa (Varios 1973). Sin embargo, como bien expresa el mismo Cerutti, fue Osvaldo Ardiles quien desarrolló la necesidad de relacionar el quehacer filosófico con su dimensión política como constitutiva (Cerutti 1975 54-55) que, como expresa el mismo Ardiles, refiere a “la estructuración de las relaciones sociales y la ordenación por vía de autoridad de la convivencia humana” (Ardiles 1973 11, nota 3).

Esta visión existencial constituye para Ardiles una importante dimensión en la consideración de la naturaleza, que juega un papel esencial, pues el humano se relaciona con ella dialécticamente para construir la cultura. Así, a propósito de Engels, Ardiles afirma que “no hay dialéctica de la naturaleza, sólo el hombre establece relaciones dialécticas con la naturaleza” (Ardiles 1989 279-280). Por lo que “su ámbito de relaciones constitutivas es doble: con el hombre y con la naturaleza. A través de la apropiación productiva, desarrolla y co-crea su propio ser. Al captarlo [en sus relaciones interpersonales] se expresa a sí mismo” (Ardiles 1980 161). Por ello es que puede afirmar Ardiles que la humanidad co-crea la realidad con la naturaleza al antropologizarla inter-personalmente en la historia humana.

El hombre social produce y consume en la historia, la cual es, también, productora y producida, consumidora y consumida, por aquél. La historia se produce mundificando el cosmos (en la terminología zubiriana). En esto consiste el vínculo profundo entre historia, política y cultura. Los tres momentos, a su vez, son estructurales en la praxis constitutiva del mundo; el cual, visto como horizonte que dota en cada caso de sentido al existir humanizante, es *el* producto del hombre social en el tiempo (Ardiles 1989 386).

En el contexto de nuestra América, como veremos, para Ardiles la cultura se concretiza en una cultura de la “totalidad totalizada” imperial y populista (reificada), que, definida desde una aristocratización nacional e internacional (sub)dominadora, oculta y subsume a una cultura de la “exterioridad” popular. Tal subsunción dominadora a la cultura popular condiciona a su vez una resistencia de esta última ante la colonización de la segunda. La tarea de una hermenéutica de la cultura será considerar histórica y dialécticamente a la cultura popular, para destacar su racionalidad esencial y fenoménica concretizada en sus símbolos leídos desde una interpretación “de la sospecha”, que denote la estructura de la colonización y su conciencia.

Por ello, la dimensión histórico-cultural se constituye según un proyecto existencial determinado, por el cual la humanidad construye su propio ser (mundo) dialécticamente de forma objetiva (con la naturaleza) y subjetiva (con los otros). Cuando el referido proyecto “explicita un tipo axiológico-cognitivo de humanidad a realizar [...] estamos en el momento de la autoconsciencia de la cultura” (Ardiles 1989 385-386). Este momento autoconsciente define un proyecto civilizatorio o un proyecto popular, cuya tipología de ideal de humanidad se constituye, como hemos visto, según un cierto tipo de praxis, ya fetichizada (populista o teorcionista), ya liberadora (popular o militantemente desde el popular). La primera conlleva un ideal de humanidad civilizador (praxis fetichista), que exalta a ciertos humanos sobre otros (aristocratización etnocentrista); la segunda implica un tipo de humanidad dignificador de todos los sujetos, popularmente (praxis liberadora). En ambos ideales, los intelectuales y artistas tienen un papel importante. Se presentan así las opciones de liberación o de opresión socialmente estructuradas y culturalmente construidas en una historia determinada.

La cultura es entonces producción de todo sujeto eminentemente humano. Considerando además que “el poder es algo totalmente ambiguo” (Ardiles 1969b 70) —como son los símbolos (aunque en otro sentido)—, este es un factor junto a “los numerosos acondicionamientos inconscientes del grupo que la difunde [...] designando un proceso de producción de valores e implicando, por ende, las nociones de ‘culto’ y ‘cultivo’” (Ardiles 1989 388-389).

De este modo, considerando que para Ardiles no existe una “pretendida y lustrosa universalidad de la cultura” (Ardiles 1989 402), se producen diferentes culturas según los sujetos productores de determinados grupos y su proyecto político determinado: así, se constituyen una cultura popular, una cultura intelectual y artística, y una cultura civilizatoria. ¿Qué define a cada una de ellas, según Ardiles?

Tengamos en cuenta que, en palabras de Ardiles, “para comprender adecuadamente una determinada cultura, debemos considerar atentamente las relaciones sociales y de poder, que los seres humanos

contraen en el proceso de producción de su vida, y la orientación de sus complejos simbólicos [... que operan para] orientar su conducta y regular su práctica social" (Ardiles 1989 404-405).

Se puede entonces establecer ya una tipología de la cultura que nos permita establecer a su vez su situación desde nuestra América.

1. La *cultura popular* es contenedora de un "núcleo ético-mítico" de resistencia y dignidad ante toda opresión cultural, núcleo "sustentado por valores que forman sistemas representativos de base, encargados de concretizar, mediante el símbolo y la imagen, una comprensión fundamental de un pueblo" (Ardiles 1989 387, 405). De este modo, la cultura popular se define (siguiendo a Ardiles) por una "dualidad cultural básica" que la contrapone a la cultura imperial (que definiremos líneas más adelante en su acepción de "cultura civilizatoria"), y tal antagonismo "impide hablar de sub-cultura o contra-cultura" (cuestión que examinaremos más adelante). En definitiva, Ardiles concibe a la cultura popular por este antagonismo: "el pueblo entiende y vive la cultura como su cultura, mientras que el opresor vive la cultura como la cultura". Esto es, la concepción popular de la cultura es delimitada por el "marco concreto de su labor cultural" (frente al universalismo abstracto de la "cultura imperial") por interés del "hombre oprimido y sus necesidades" (frente a "la humanidad y sus ideales" abstractos) y con su propia palabra (frente a los que hablan "en nombre de todo el género humano"). El antagonismo es definido en torno a la *praxis* inmediateista abstracta y universalista de la cultura imperial frente a la *praxis* mediata concreta y situada de la cultura popular.

En ambos casos la actividad cultural cumple un rol ideológico, aunque de signo distinto. En manos de las capas dominantes es un instrumento de mistificación para distorsionar la conciencia popular. En manos de las capas oprimidas, es un modo de afirmar su irreductibilidad y especificidad a través de la "lucha integral por su liberación" (Ardiles 1989 404).

Por ello, la cultura popular se define, para Ardiles, en términos de un “conflicto político-cultural”, ideológicamente definido y debatido, entre la distorsión mistificante, opresora y dominadora de la cultura de una (la cultura imperial, “cultura civilizatoria” que analizaremos a continuación) y la especificidad situada en lucha por su liberación y existencia de otra (la nombrada “cultura popular”).

2. La *cultura intelectual y artística*, que Néstor Capdevila (2006 50-51) distingue como un “trabajo intelectual” inscrito en una división horizontal del trabajo frente al “trabajo manual”, se puede caracterizar por lo que Marcuse ubica como “actividades finalistas”, esto es, aquellas que tienen un fin en sí mismo como su criterio de valor. Son, por tanto, producciones culturales que presentan una in-utilidad o utilidad intrínseca. Se contraponen a las “actividades instrumentales”, mismas que entienden su valor en tanto que “medios” que “sirven para” un fin extrínseco. En tal sentido, Ardiles ha ubicado este primer tipo de actividades más propias del ocio como un espacio vital donde desarrollar tales actividades y concibiendo al humano como un ser creativo y crítico: se define por la unificación del ocio en la producción cultural, por el refinamiento en el manejo de determinados elementos de nuestro aparato cultural. Mientras que las segundas son las propias de un neg-ocio (aquellas que niegan el ocio) y se asientan en una concepción patronal-contable del ser. Pero estas actividades finalistas encuentran su sentido en la *praxis* que, como dijimos ya, puede ser liberadora o dominadora. Su carácter ideológico se presenta aquí. Así, la cultura intelectual puede ser dominadora, si construye una enajenación reificante que fije o inmediatece las representaciones histórico-sociales (con lo que se niega ya el ocio al reificarlo), mas puede ser también liberadora al mediatizar el acceso intelectual a las representaciones vitales, si precisa de crítica y creatividad, pues “el ocio creativo exige un salto hacia lo extra-ordinario e in-útil, es decir, hacia ‘el secreto fundamento de la libertad’” (Ardiles 2002 68). El ocio es entonces una labor cultural finalista que Ardiles ubica, en su sentido etimológico griego, como producida

por la educación en la escuela y que posibilita un verdadero en-cuentro “con” los otros⁴.

Así, también, implica una dimensión lúdica de la educación misma, que posibilita planteamientos utópicos contruidos desde una realidad que reclama una vida más digna y que tienen un asiento importante en nuestra América⁵. Podemos incluso decir que toda actividad intelectual y artística tiene una dimensión ideológica que es práxica, siendo ociosa si es crítica y creativa de su propia realidad, pero neg-ociosa si es enajenante al fetichizar su trabajo y reificar así las representaciones vitales mistificándolas. Más adelante profundizaremos esta cuestión en relación con lo que implica para Ardiles un proyecto de liberación popular.

3. La *cultura civilizatoria* parcializó el término “civilización” (del latín *civitas*) “constituyéndose en patrimonio exclusivo de un grupo etnocéntricamente considerado. Mediante esta indebida

⁴ Afirma Ardiles que “entre los [antiguos] griegos, el término que se usaba para designar al ‘ocio’ era ‘*scholé*’. Luego, entre los latinos, ‘*scholé*’ se tradujo como ‘*schola*’ que dio origen al castellano ‘escuela’. Es decir que, durante largo tiempo, el nombre de los lugares donde se forma y educa a los jóvenes significa ‘ocio’” [hemos omitido las letras griegas, como está escrito originalmente por Ardiles, para mejorar su lectura] (Ardiles 2002 64). Por ello la “palabra griega ‘*paideia*’ significa ‘cultura’, ‘formación’ y ‘educación’ al mismo tiempo. ‘Educación’ viene del latín *e-ducere* = conducir fuera, sacar, criar. Y ¿qué es lo que se saca afuera sino lo que previamente se ha cultivado en el interior del alma del educando? La educación es fruto de la cultura y, al mismo tiempo, genera nueva cultura; existe una estrecha inter-relación entre ambas. [...] El ocio es el lugar donde se posibilita el auténtico encuentro. [...] ‘En-contrar’ quiere decir ‘salir al encuentro de’ algo o alguien, estar frente a él, detenerse y establecer una relación de inherencia con él. [...] Por ello la] *e-ducación* no consiste en ‘impartir’ conocimientos sino en utilizarlos adecuadamente para dar una forma, una estructura al educando. Esto implica un proceso de construcción, edificación (*Bildung*) consciente de la persona según un fin. [...] Educación [...] es cultura y, por eso, lleva su fin en sí misma. Es mediante el culto y el cultivo de los valores finalistas como se formará el hombre” (Ardiles 1987 30-33).

⁵ Así, por ejemplo, como han destacado Christianne Gomes y Rodrigo Elizalde en su obra bilingüe español-portugués *Horizontes latinoamericanos del ocio/Horizontes latinoamericanos do lazer* (Gomes y Elizalde, 2012), es un tema fecundo para pensar la propia situación latinoamericana y sus posibilidades de “diseñar” (diseñar y soñar) otro mundo cuyo futuro implica las nociones de un “vivir bien” como vida digna. Es un tema de imprescindible valor para pensar la propia actividad intelectual y problematizar su pretendida separación de un “trabajo manual”, como si uno no incluyera ya al otro.

y presuntuosa expropiación, fue opuesto a barbarie” (Ardiles 1989 391), por lo que aquí “el hombre ya no tiene morada [...] la Edad Moderna, al arrancar al hombre del centro del ser, lo desarraigó” (Ardiles 1969b 68) y relegó la producción cultural a la creación de útiles que permitan regular la naturaleza y (con Herbert Marcuse) limitar así el ámbito de la necesidad por medio del progreso, con lo que todo el sistema de medios ha subsumido y absorbido a los fines y valores en una racionalidad instrumental (que se torna como finalidad hegemónica) de toda actividad cultural existente. Aquí el dinero es la mercancía-fetiché civilizatoria y capitalista por excelencia: por ella se destina la vida creativa del hombre a la valorización del dinero (se le niega, se le niega su ocio), el dinero entonces “no es únicamente —como acierta Marx— ‘el dios entre las mercancías’, sino también el dios entre los mercaderes. [...] Lo dicho: el dinero, ya desde los albores del capitalismo, es el gran civilizador, el gran fetiché aniquilador, el mejor agitador (Ardiles 1989 395, 398).

Pero, además de cada uno de los tipos de culturas, “nos encontramos también, con la coexistencia dentro de un mismo sistema social, dentro de una misma formación histórica, de diversos ‘estilos de vida’” (Ardiles 1989 399). Los cuales son ubicados por Ardiles, siguiendo parámetros sociológicos, como una sub-cultura y una contra-cultura. La primera, en tanto segmento de una cultura determinada, establece patrones valorativos diferenciables dentro de la cultura en la que se gesta. La segunda construye valores antitéticos a los dominantes, pero sin sobrepasar sus límites.

En conjunto, la *cultura hegemónica*, la contra-cultura y la sub-cultura deben correlacionarse en una “totalidad ‘hegemónica’ dialectizada en sus elementos antagónicos”, así “uno de sus polos antagónicos, el sujeto primario de dicha praxis es el pueblo (los seres humanos que producen, padecen y transforman —mientras pueden— la realidad social en cuestión)” y el otro polo “es el de las capas ‘cultas’” con “valores de la dominación” (Ardiles 1989 400). Sin embargo, ¿es posible analizar la cultura popular en términos antitéticos, siguiendo

a Ardiles, intrahegemónicos o que toman a ésta como único marco de referencia cultural? Respecto de ello, Ardiles nos responde:

Muchos análisis de la antropología cultural están regidos por las pautas normativas del pensar metropolitano y resultan insuficientes para dar cuenta de la especificidad de las culturas populares en las naciones periféricas. En razón de ello, creemos que las categorías de sub-cultura y contra-cultura son insuficientes para explicar la verdadera índole de los conflictos culturales en nuestra América [...], sólo se puede hablar de conflicto político-cultural (Ardiles 1989 400-401, 404).

B. Cultura popular: entre el temor ontocrático y la liberación ontológica en nuestra América

Pensar la cultura desde nuestra América, desde la propia realidad, torsiona todo carácter tipológico cultural. La dimensión política es explícita y el conflicto cultural de tipo ideológico, insoslayable. No es difícil atender al colonialismo como uno de sus fenómenos constitutivos.

Al final del artículo "Ethos, cultura y liberación", Osvaldo Ardiles (1989 414) hace una afirmación que nos adentra en lo que parece una de las finalidades de su construcción metódica para un proyecto de liberación desde nuestra América: "poner a la luz los mecanismos encubridores montados por la cultura «imperial» para uso de los colonizados y *enunciar metódicamente* los rasgos distintivos de una cultura que, siendo nacional, sea, también, expresión del *ethos* del pueblo que la genera". En nuestra América, siguiendo a Ardiles, se da una "polaridad cultural con orígenes diferentes y curso conflictivo. Si se desea caracterizar unitariamente el fenómeno, únicamente se puede hablar de una *situación cultural dependiente*" en la que se desarrolla una *cultura invasora* "ajena y enajenante" que es asumida a su vez por una élite *nativa* en tanto *totalidad "totalizada"* y *fetichizada* (Id. 401). Como escribe John Storey, al preguntarse "¿Qué es la cultura popular?":

Gran parte de la dificultad estriba en el otro ausente/presente que siempre acecha cualquiera de las definiciones que podamos usar. Nunca es suficiente hablar de cultura popular; siempre tenemos que decir con qué lo contrastamos. Y la elección que hagamos del otro de la cultura popular aporta a la definición de cultura popular una inflexión política y teórica específica (2002 32).

En tal sentido, la “cultura popular” precisa, para Ardiles, una distinción clara de una cultura mediatizada por la cultura “imperial” a través del mercado (gestando también una “cultura de masas”); la cultura popular es una “totalidad concreta” y exterior a la totalizada; la cultura popular es una cultura (en palabras de Adolfo Colombres):

Reprimida, perseguida, humillada, traicionada por ciertas categorías sociales comprometidas con el extranjero, refugiada en los poblados, en los bosques y en el espíritu de las víctimas de la dominación, dice [Amílcar] Cabral, la cultura popular sobrevive a todas las tempestades hasta que la lucha de liberación le devuelve todo su poder de florecimiento (Colombres 1997 19).

Por ello, podemos leer la interpretación ardilesiana de una cultura popular de nuestra América como oprimida por una pretendida “universalidad” de la cultura civilizatoria. Se da un “conflicto político-cultural” entre ambas, manifestado en la praxis de cada una: la primera (cultura popular) ejerce una “praxis liberadora” que entiende y vive la cultura como *su* cultura, desde su “núcleo ético-mítico” y su frente cultural; “constituido por lo que Ernst Bloch denominaba los sueños de vigilia”, resiste a la opresión y penetración cultural; mientras la segunda (cultura civilizatoria) ejerce una “praxis fetichizada” que, *con las “elites subdominadoras”*, entiende su cultura como *la* cultura, “tienden a integrarnos a un sistema central de valores dictado por y provechoso al mundo metropolitano” (Ardiles 1989 402). La cultura civilizatoria se torna entonces “cultura imperial”, que coloniza a la “cultura popular” y manifiesta ya una ideología de claro dominio sobre la otra cultura: *son dos proyectos culturales en conflicto político-cultural,*

cuya dimensión ideológica determina una pugna por la definición de un proceso histórico.

Pero ¿cómo se gesta el dominio de la cultura popular por parte de la cultura civilizatoria?

C. Dominio sobre la cultura popular: la “cultura del temor” civilizatoria y su geopolitización en nuestra América

En el mundo actual sobre todo, podemos decir que estamos en una situación histórica en la cual una *cultura del temor* es impulsada en nuestra América desde estas élites subdominadoras a partir de una “cultura oficial”, que *impone* a la cultura popular un “modo de ser” colonizante. Se trata, en palabras de Ardiles (1989 378), de una cultura “elitista, academicista y profundamente oligárquica, enajenada por la opresión y estragada por la explotación”⁶. Por su voluntad de dominio, la estructura de esta cultura oficial resulta ontocrática, esto es, como una concepción de lo real en términos de estructuración jerárquica y estática que se naturaliza por medio de una dinamicidad cíclica y estabilizadora de un movimiento circular (Ardiles 1975a 18).

Por ello, tal *cultura del temor* implica ya una *reificación cultural* signada bajo el binomio violencia-temor (Ardiles 1980 189-203). Un temor propio de las culturas periféricas, pues “está encabalgado entre la angustia y el miedo” —más propias, estas categorías últimas, del Centro euro-occidental— y “ha garantizado la cohesión social, la estabilidad de los valores y hasta la imposibilidad misma de la convivencia humana

⁶ Recordemos que Ardiles escribió sus primeros escritos filosóficos de la liberación bajo el contexto de las dictaduras latinoamericanas, siendo la del caso argentino (iniciada en 1976 y conocida como “Proceso de Reorganización Nacional”) una de las más crueles políticamente hablando. Motivo por el cual quizá Ardiles las ubica como “colonial fascistas” y además “populistas”, en cuanto que, como veremos, conciben al pueblo de forma cosificada, fijada y determinada por cánones elitistas y aristocratizantes que la subalternizan. Para un mayor acercamiento a este elemento, remito a mi obra (Lima 2016).

tal como la impone la *Pax* del Imperio. [...] El temor se vuelve, así, el reaseguro de la reificación político-cultural” por parte de las “élites subdominadoras” de las naciones periféricas (*Id.* 191).

Ardiles ensaya una “filogénesis del temor” en claro sentido marcusiano (Marcuse 1983). Destacando el proceso histórico por el cual el temor se *presenta como principio de realidad* que preserva y tranquiliza, *el temor cubre las deficiencias en el autoconocimiento* al desarrollar su carácter represivo de los instintos y apuntalar al *statu quo*. Al chocar con tales instintos, “el individuo se defiende de las fuerzas oscuras que laten en su ser *objetivando el temor en la autoridad*” y *naturalizando su autoconocimiento deficiente* (Ardiles 1980 192, énfasis mío). Dicha *objetivación del temor en autoridad* se da en relación dialéctica y la autoridad así garantiza al existente humano su armónico desarrollo, presentándose como válida en sí misma.

La relación temor-autoridad establece un proyecto cultural que valoriza la vida y cosifica la praxis, delegando así la realización de la vida a la autoridad misma como “ley” del mínimo esfuerzo para un máximo resultado. Ello “*exime del camino del Éxodo*” y determina toda la realización de la *obra* y labores culturales. El individuo se limita a sí mismo no por sí mismo, sino por la represión que el temor le ha impuesto al cosificar su praxis creativa y “[d]e este modo singular, temor y necesidad se asocian perdurablemente” (Ardiles 1980 193). La *necesidad* permite la naturalización de la autolimitación mediante el temor objetivado en autoridad, es decir, mantiene esta limitación como una *supuesta “necesidad humana”*. Con ello, *el temor se torna como un reaseguro de la reificación político-cultural* y se objetiva en la Autoridad, entendida como “poder dominante y dominador. [...] Huyendo de sí mismo, [el hombre] se entregó al Poder y vivió de su temor objetivado; el cual asumió ante su consciencia la forma de lo *necesario* amenazante. De este modo, pudo la violencia reificada orientar a nivel de consciencia sus construcciones histórico-culturales” (Ardiles 1980 193-194, énfasis del autor).

Así, “Necesidad, temor y autoridad no son más que facetas de una misma entidad actuando a diversos niveles de la consciencia” (Ardiles

1980 193). Por ello, Maquiavelo recordaba en su *Príncipe* “no excluya el afecto y engendre el odio, porque cabe perfectamente ser temido y no odiado” (citado en Ardiles 1989 194). *La cultura del temor es, en la lectura ardilesiana, dentro de sus estructuras ideológicas, una cultura que coloniza las conciencias populares para reificar su existencia y asegurar así su dominio constitutivamente político, ideológico, cultural e histórico, naturalizando la violencia y la represión social como medios “necesarios” de realización de una cultura civilizatoria.* La cultura del temor da cuenta de la estructura ideológica distorsionante de una pretendida legalidad y “violencia legítima” del Estado y toda autoridad real.

El temor ha sido y es el principal factor consolidador y regresivo de la sociedad. Consolida y estimula el incremento cuantitativo de los diversos componentes sociales aceptados (obliga a *producir* más, a robustecer las instituciones actuales, a perfeccionar los organismos de represión), y es regresivo porque impide todo cuestionamiento radical que pueda propiciar un salto cualitativo. *Actúa simultáneamente en los opresores y en los oprimidos.* En estos crea un fenómeno de *falsa consciencia*; por el que adjudica carácter de real y necesario a aquello cuya falta es objeto de temor; en los opresores el temor les obnubila la mirada y les impide acceder a los cambios requeridos por los diversos momentos de la evolución histórica (cambios que quizás podrían alargar un tanto su hegemonía) (Ardiles 1980 197-198, énfasis mío excepto en la palabra “producir”).

Lo anterior se concretiza en una “geopolítica del temor”, misma que denota toda su *racionalización del Poder a base del temor*, por parte de una sociedad burguesa y su cultura civilizatoria y colonizadora que, por ejemplo, Aimé Cesaire expusiera en su *Discurso sobre el colonialismo* como inculcación del complejo de inferioridad (citado en Ardiles 1989 195). El sometimiento de toda resistencia del oprimido es puesta más allá de la cultura, hasta niveles de imposición del terror y envilecimiento paroxistas.

Por ello es que, políticamente, Ardiles asigna al temor (y no al poder, como enunciara Foucault) este carácter estructurante de una "falsa consciencia" que actúa tanto en opresores como en los oprimidos (lo que implica una necesaria lectura dialéctica de esta relación opresor/oprimido con una dimensión cultural dominante). De este modo, "se torna superflua la cultura y el mismo sistema que la engendró se vuelve en su contra. La cultura del temor desemboca dialécticamente en el temor a la cultura" (Ardiles 1980 198). La ideología de la cultura civilizatoria se torna como "la" ideología de legitimación, normatividad e identidad social que supera al mismo proyecto civilizatorio originario.

Temor y odio racista son articulados en una guerra contra todo sujeto *dis-tinto* y no alineado con tal cultura reificante y fetichista. Por ello, su halo esclerotizante, represor y fijador que consolida lo dado "alcanza hasta la intimidad del hogar": se percibe a la *familia no* como construcción social *sino* como cerrada al mundo por considerarlo hostil y peligroso. En ella, vivir es someterse. Amor y familia, realidades esencialmente políticas, se transforman por medio de esta *cultura del temor* en "la gran coartada del egoísmo", el conformismo y el aislamiento, dejando la entrega y el compromiso de lado: es decir, la familia se torna como un "círculo protector y alienante" del mundo y la realidad misma⁷.

Ante ello, es menester hacer del mundo nuestro hogar. Para ello, el valor nos ayuda como instancia propulsora de la iniciativa histórica y creativa, que mengua al temor en relación contraria e inversamente proporcional. El valor coadyuva a la construcción de una *libertad eminentemente humana y no fetichizada y con temor.*

Más, ¿cómo se puede leer esta cultura del temor, actuante en el seno de la consciencia, dentro de la situación de nuestra América? Esta pre-

⁷ En una entrevista de 2001, respecto de una pregunta sobre los últimos años de Juan Domingo Perón, Ardiles afirmaba: "Si se quiere conocer la ideología de cualquier político con voluntad de mando, hay que conocer su casa. En la casa se definen las relaciones que luego se van a manifestar en la sociedad" (Asselborn, Cruz y Pacheco 2009 311). Lo cual denota la importancia que tiene esta dimensión de la vida social para Ardiles.

gunta nos permitirá concretar mucho mejor la propuesta ardilesiana de un proyecto de liberación, latente en toda su obra, al tiempo que nos permite adentrarnos en una mirada peculiar y sin duda fecunda de la historia de nuestra América misma.

D. Colonización del temor en nuestra América: liberticidio o liberación

Podemos ver entonces que, históricamente, la *colonización* ha sido una constante *estructural y Moderna* de existencia social en nuestra América. Una colonización material y “espiritual” en términos culturales que Ardiles ubicó, desde 1973, en la época de la Modernidad,

ciclo socio-cultural que se inicia aproximadamente en el siglo XV y llega hasta nuestros días, *siendo su signo distintivo el surgimiento de la consciencia burguesa y el predominio de las relaciones sociales capitalistas de producción y de cambio.* [...] Su cultura era, consiguientemente, una cultura de dominación basada en la violencia y *concebida como una totalidad clausa* cuyo motor inmanente era la guerra (Ardiles 1973 13, énfasis mío).

En ella, el cristianismo, al servicio de la Iglesia romana y de la Corona hispana, jugó un papel definitorio junto a la mercancía dineraria que engrandeció a “las metrópolis y financió el capital europeo” (Ardiles 1973 14).

Desde entonces, y a lo largo de los siglos XVI a XIX, se gestó una “consciencia colonizada” que fungió como un factor estructural de esta *cultura dependiente y cuya filosofía institucional*, siguiendo Ardiles a Salazar Bondy (1968), se gestaría de un modo “lunar” al del modelo euro-occidental y hasta norteamericano, cuya “voluntad de dominio” esbozó así su logos dominador (“nord-atlántico”) dejando de lado la propia realidad como un punto de partida diverso y fecundo. Es entonces que, desde el siglo XIX principalmente, la “lucha del pueblo sometido de nuestra América contra la otra, la sajona, *genera una ampliación imprevista en la conciencia de la liberación.* Su dialéctica,

entrevista por Hegel, ahonda las contradicciones y madura la conciencia de la historia” (Ardiles 1976 326, énfasis mío).

En suma, se trata del racismo como construcción y producto cultural, gestado desde esta (neo)colonización en tanto “cultura del temor” misional, de progreso o desarrollista, que produce un *liberticidio* colonialista, en donde sus apologistas intelectuales se tornaron “*elites* culturales transformadas en *intelligentzia* anclada en el privilegio, funcionaron como vasos comunicantes del temor” (Ardiles 1980 197).

La cultura de la violencia que desarrolló Occidente se desató sin trabas sobre la inerme humanidad del oprimido de la periferia. Para justificar tal despojo se formularon diversas teorías sobre los elementos de superioridad de la raza blanca y la necesaria dependencia de los *naturales*. En América Latina, la primera de ellas fue la sacralización de la cultura europea considerada como soporte providencial del empeño *misional*; luego la de la intangibilidad del *progreso* propulsado por el liberalismo denostador de lo propio y admirador de lo ajeno; finalmente el neocolonialismo cultural propugna un desarrollismo consumista y liberticida al servicio de grupos selectos nutridos por la creciente pauperización de las masas (Ardiles 1980 196).

Empero, no todo producto occidental es estructural y únicamente colonialista, *sino que se han perfilado ideologías posibilitantes de planteamientos liberadores*. Afirmar Ardiles que el romanticismo, como corriente europea de pensamiento, junto a otras como el krausismo, el socialismo utópico y el anarquismo, “alimentan, a veces, simultáneamente, a sectores antagónicos en el orden político y social de nuestra *intelligentzia*” (Ardiles 1973 18)⁸. Hasta que se constituye en nuestra América de fines de siglo XIX “una frustración generacional que se quedó sin Europa y no alcanzó América” (Ardiles 1976 325).

⁸ Acerca del krausismo en Argentina, es indispensable el estudio de Arturo Andrés Roig *Los krausistas argentinos*, editado en 1969 por Cajica, en Puebla, México. Disponible en <http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/krausismo/index.htm>

Lo que no implica que *nunca haya habido una filosofía propia de nuestra América*, sino que “la hubo, aunque desarrollada mediante un aparato conceptual que, en ocasiones, impidió más que posibilitó la explicación de nuestra peculiaridad histórico-social” (Ardiles 1973 21).

En tal sentido ha podido expresar Ardiles (1989 155-185) su predilección por el *Martín Fierro* de Miguel Hernández, que “pone de manifiesto lo que hemos denominado *creatividad*” en tanto expresión de “lo estético” y, en opinión de Arturo Andrés Roig (2011 78), es una *literatura marginal* que “podría ser considerada como un anti-*Facundo*, muestra no sólo una actitud comprensiva y de defensa del gaucho, personaje que expresaba la ‘barbarie’, sino que es una de las denuncias más patéticas del sentido negativo que para ese hombre tenía la ‘civilización’”. Por lo que podemos decir que Ardiles expresa, en cierto sentido, esta “positividad de la barbarie” de la que habla Roig (1993 277-309), si bien se aleja de posiciones kuschistas (cuyas críticas son similares a las de Roig mismo), referentes a un ontologicismo ahistórico, aunque manteniendo, como hemos visto, una visión dicotómica entre “pueblo-imperialismo” (no ya “barbarie-civilización”).

De allí que sea justamente por esta falta de arraigo a “nuestra peculiaridad histórico-social” que Ardiles, con ¿Existe una filosofía de nuestra América? de Salazar Bondy, suscribe este carácter “lunar” de nuestro filosofar. Sin embargo, es una cuestión abierta al debate, las historias de las ideas de nuestra América (donde también se encuentra Salazar Bondy, por cierto) han cultivado la importancia de un filosofar *de y*, mejor aún, *desde nuestra América*, si bien es cierto que la situación de dependencia y alienación planteada por la obra de Salazar Bondy es igualmente insoslayable.

Todo lo anterior definió en gran medida el carácter de los distintos movimientos políticos latinoamericanos, frecuentemente ubicados por la historiografía latinoamericana como “populistas” (nominación que Ardiles concibe como asociada al imperialismo en una versión “colonial-fascista”, generadora de la “cultura del temor” y que insulariza la cuestión nacional hasta aislarla del proceso mundial de opresión y liberación). Tales movimientos Ardiles considera mejor ubicar como antiimperialistas, pues “son presentados como complejos internos de

lucha anti-imperialista, que deterioran las viejas estructuras dominantes sin alcanzar fuerza suficiente para instaurar una auténtica *revolución social* [... que posibilite] *la conciencia posible de nuestras masas convertidas en nuestra América*" (Ardiles 1976 327).

Con lo anterior, para la década de 1970 Ardiles vislumbraba un "renacer", no sin impugnaciones distintas, crítico de la problemática americana en las comunidades filosóficas, quienes "se interroga[n] a sí misma[s] sobre el rol que debe jugar en el proceso histórico de nuestros pueblos" (Ardiles 1973 22).

E. La "conexión sentimental": el papel de la intelectualidad para un proyecto cultural de liberación popular

Es aquí que el *temor comienza a ser trascendido* hacia un ansia de *liberación* por parte de los intelectuales en tanto "opción" histórica y proyectiva. Mas ¿cómo entonces trascender el temor hacia esta libertad? Ardiles nos responde desde su lucidez:

Liberar la praxis histórica de su expropiación para superar la necesidad. [...] Toda sociedad que por obra del temor se esclerotiza en moldes prefabricados y prohíbe todo avance en nombre de la necesidad y lo sostiene con el poder. El temor le susurra: esto es lo real y a ello es necesario que te adecúes, de lo contrario perecerás. La sociedad asienta y se cierra (Ardiles 1980 202).

Liberación de la praxis histórica y superación de la necesidad: estas son las tareas de una "opción" por la liberación misma, donde la cultura popular no solo tiene cabida y protagonismo, sino también una tarea fundamental: construir en su "cultura popular" un proyecto de *liberación nacional y colectivo*. ¿Cómo vislumbra Ardiles esta sociedad y su cultura en tanto liberadas de la necesidad? Queda claro que esto transforma la reproducción social de la vida a partir de la noción de trabajo como una "actividad finalista", pues

En una sociedad liberada del imperio de la necesidad-escasez y apropiada por el existente humano, el sentido de lo que hasta entonces se denominó trabajo cambia radicalmente y permite incorporarle las instancias expansivo-culturales otrora privativas del *ocio*. [...] La fiesta cultural [*sic*] ha sido considerada tradicionalmente como el ámbito del ocio. [...] Incluso no falta, al caracterizar el ámbito del trabajo, la mención del elemento *lúdico*, recientemente subrayado por el propio Marcuse como integrante de una existencia liberada (Ardiles 1980 211).

Por ello, esclarecer una cultura popular en tanto “cultura nacional” en nuestra América será una tarea política que, entendida como una “hermenéutica del mundo de la vida” del ser histórico-social (Ardiles 1975b 18), requiere un trabajo *práxico* mediatizador de su proceso de liberación de la praxis de los oprimidos *para superar la necesidad*.

La cultura americana aparece, desde esta óptica, como un problema, como un jugoso enigma que, lejos de paralizar la inteligencia, agujonea todas las energías de la praxis para obtener su sentido humano; lo que es lo mismo que decir su sentido temporizado y anunciador. Pues lo que en nuestra cultura estaba oculto, expresado en mil signos y velado por mil equívocos, era la voluntad popular hecha esfuerzo porfiado y persistente por ser. En lucha permanente contra la voluntad de dominio del opresor secular, las masas populares se ponen a sí mismas (actitud tética) en el juicio existencial de la resistencia. Si se les quita la palabra enmudecen, pero inventan otros senderos de lenguaje. Si no pueden cantar, cuchichean; si no pueden gritar, pintan paredes. La tarea es siempre la misma: *ser*. Pues el futuro es de los que esperan contra toda esperanza (Ardiles 1989 410).

No obstante lo anterior, cabría pensar en la objeción que la filósofa mexicana María Rosa Palazón (2006 276) hace a tal perspectiva marcusiana, en tanto que la efectivización del trabajo como netamente

lúdico pasa necesariamente por la relación del trabajo con el salario como un medio para la reproducción de la vida misma. Cuestión que abre un campo de discusión mayor e imposible de considerar aquí (*vid.* Lima 2016).

Por lo anterior, el enfoque ontológico de la cotidianidad popular implica, para poder ser tal, un abordaje de su lenguaje como “juicio existencial de la resistencia” que, como decía Walter Benjamin, nos aporta esperanza a partir de aquellos que no tienen esperanza. ¿Qué implica este “juicio existencial”? Es una noción que, desde la raigambre frankfurtiana, apela a la determinación del futuro a partir de la predicción como “pérdida de la apodicticidad” para trabajar con enunciados concretos. Ello, en opinión de la filósofa argentina Susana Raquel Barbosa (2003 76-80), implica “una lucha política que el sociólogo [como el filósofo, por extensión] junto con otros sectores sociales, debe encarar para ‘la realización de una sociedad racional’”.

Ardiles resalta así la resistencia del “pueblo” como elemento utópico concreto y de transformación creativa, que es punto de partida crucial para un *proyecto nacional popular de liberación*. Sin embargo, nos alerta Ardiles, la regulación racional de toda relación humana debe articularse y sustentarse con las “*posibilidades reales*” *gestadas en las estructuras materiales del ser histórico-social* para poder nutrir toda la creatividad político-cultural del hombre. La articulación de una racionalidad producto del bloque histórico (articulación de la cultura popular con la cultura intelectual) pasa por la regulación de posibilidades reales, presentes en las “*mediaciones histórico-sociales*” (Ardiles 1989 385), conjugadas con el horizonte utópico que orienta la decisión de lo político. Esto es, se trata de la realidad socio-política con racionalidad tensionada entre la ideología y la utopía como mediaciones reguladoras de toda posibilidad real, con horizonte utópico para un auténtico bloque histórico de liberación.

Todo ello nos sugiere un último punto, un supuesto que ya hemos planteado en este apartado. Podríamos formularlo del siguiente modo: ¿cómo es posible que la “cultura ilustrada” pueda optar por un proyecto de liberación y considerar necesaria una militancia con la

cultura popular como medio de construcción del “bloque histórico” para un proyecto de liberación?

Se trata de un proyecto que, para ser concreto e históricamente posible, *requiere de* la necesaria construcción de dicho “*bloque histórico*”: se trata de una tarea de *conscientización* que pretende lograr una “consciencia esclarecida” por medio de la *crítica ideológica y la racionalidad social*, para “recuperar nuestra especificidad e irreductibilidad existencial, nuestra identidad como sujetos en el vasto campo de nuestras objetivaciones [...] de una apropiación de nuestro ser [...] por medio de una] consciencia lúdica y racional” (Ardiles 1989 408-409). Es una tarea dialéctica, siempre que recupere los signos dispersos y ocultados culturalmente en nuestro mundo.

Pero, ¿de dónde viene el intelectual? Ardiles nos responde claramente con Gramsci:

Los intelectuales no surgen del pueblo, aunque accidentalmente algunos de ellos sean de origen popular, no se sienten ligados al pueblo (retórica aparte), no conocen ni comparten sus necesidades, sus aspiraciones, sus sentimientos difusos. Al contrario, para el pueblo son algo remoto, una casta, es decir, no son una articulación, con funciones orgánicas, del mismo pueblo. [...] El elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual ‘sabe’, pero no siempre comprende y especialmente ‘siente’. Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra [...] Pues] no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo nación (Antonio Gramsci, citado por Ardiles 1989 411-413).

Por ello, el dilema de los intelectuales es claro tanto para Gramsci como para Ardiles: o un intelectual articulado *con* el pueblo o un intelectual *colonizado y sin el pueblo*.

Se trata de pensar lo que el pueblo sufre y sentir lo que el pueblo piensa. El “bloque histórico” en curso descifra

la carga noética del dolor y entiende sus signos. Y aquí la concientización liberadora nos incita a una doble y complementaria tarea [utópica]: “denunciar y anunciar”; tal como entre tantos otros, nos recordaba Paulo Freire. Es decir, poner a la luz los mecanismos encubridores montados por la cultura “imperial” para uso de los colonizados y enunciar metódicamente los rasgos distintivos de una cultura que, siendo nacional, sea, también, expresión del *ethos* del pueblo que la genera. Es nuestra más cálida convicción que, en este proceso, la historia corre a favor de los pueblos (Ardiles 1989 414).

Por ello, la *militancia con y desde el pueblo* es un punto esencial en la propuesta ardilesiana. Esta posibilita un “nexo orgánico” entre el “pensamiento” y la “pasión”, “entre los que sufren y los que saben. No se puede realizar una política históricamente efectiva sin la articulación entre la pasión y el concepto” (Ardiles 1989 414).

En suma, para Ardiles se trata de la re-politización de la cultura popular a partir de esta liberación de la praxis histórica para superar la necesidad, de la construcción de “otro” principio de realidad desde esta exterioridad constitutiva y del valor para la “liberación del temor” como elemento inalienable de la existencia humana (Ardiles 1980 200-203). Una liberación de esta reificación cultural fetichizada y civilizatoria implica la liberación de su necesidad *totalizada*. Una liberación que implica una *conscientización y consciencia de la libertad* como proyecto utópico-concreto que implica la *negación dialéctica* afirmadora de “una sociedad donde la necesidad, el poder y la coacción no sean más que tristes recuerdos de una noche que ya duró demasiado” (Ardiles 1980 203).

Bibliografía

Ardiles, Osvaldo. *Ingreso a la filosofía. Síntesis y resumen de fichas de diversos autores, junto con un intento de interpretación para su uso en cátedras introductorias a la filosofía*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1969a.

Ardiles, Osvaldo. "La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini", *Eidos. Revista de filosofía* (Córdoba: Instituto de Filosofía-Universidad Nacional de Córdoba) 1 (1969b): 53-74.

Ardiles, Osvaldo. "Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica". *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Varios Autores. Buenos Aires: Bonum, 1973. 7-26.

Ardiles, Osvaldo. "Ethos, cultura y liberación". *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Varios Autores. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975a. 9-32.

Ardiles, Osvaldo. "Líneas básicas para un proyecto de filosofar latinoamericano", *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires: Ediciones Castañeda) 1 (1975): 5-15.

Ardiles, Osvaldo. "Leopoldo Zea. Dialéctica de la conciencia americana", *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México: FFyL-UNAM) 9 (1976): 325-329.

Ardiles, Osvaldo. *Vigilia y utopía. Problemas de filosofía contemporánea*. México: Universidad de Guadalajara, 1980.

Ardiles, Osvaldo. *Ingreso a la filosofía. ¿Qué es la filosofía?* Córdoba: Ediciones Sils-María, 1987.

Ardiles, Osvaldo. *Vigilia y utopía. Cuestiones para un filosofar americanamente extemporáneo*. Córdoba: Ediciones Sils-María, 1989.

Ardiles, Osvaldo. *Papeles de cátedra. Socrática presentación de la Filosofía de la Liberación*. Córdoba: Ediciones artesanales *Del sesentayochito/Sils-María*, 2002.

Asselborn, Carlos, Gustavo Cruz y Óscar Pacheco (2009). "Entrevista a Osvaldo Ardiles (2001)". *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*. Córdoba: EDUCC, 2009. 307-328.

Barbosa, Susana R. *Max Horkheimer o la utopía instrumental*. Buenos Aires: Fepai, 2003.

Capdevila, Néstor. *El concepto de ideología*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.

Cerutti, Horacio. "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1, 1 (1975): 51-59.

Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.

Colombres, Adolfo, comp. *La cultura popular*. México: Ediciones Coyoacán, 1997.

- Echeverría, Bolívar *Definición de la cultura*. México: Ítaca/FCE, 2010.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "La filosofía de la liberación en América Latina". *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México: CCyDEL-UNAM, 1992. 85-108.
- Gomes, Christianne y Elizalde Rodrigo. *Horizontes latinoamericanos del ocio/ Horizontes latinoamericanos do lazer*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- Lima Rocha, Orlando *La filosofía para la liberación en el pensamiento de Osvaldo Ardiles*. Tesis de maestría en Estudios Latinoamericanos. México: FFyL-UNAM, 2016.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.
- Palazón, María R. "La literatura como juego". *Antología de la estética en México*. México: UNAM, 2006. 273-287.
- Roig, Arturo A. "Negatividad y positividad de la «barbarie» en la tradición intelectual argentina". *Argentina del 80 al 90. Balance social y cultural de un siglo*. México: UNAM, 1993. 277-309.
- Roig, Arturo A. *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana, 2011.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía en nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.
- Scannone, Juan C. "Liberación. Un aporte original del cristianismo latinoamericano". *Religión, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, volumen 3*, ed. José Gómez Caffarena. Madrid: Trotta, 2013. 93-105.
- Storey, John (2002). "¿Qué es la cultura popular?". *Teoría cultural y cultura popular*. Barcelona: Ediciones Octaedro, 2002. 13-37.
- Varios autores. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Varios Autores. Buenos Aires: Bonum, 1973.
- Varios autores. *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Varios Autores. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1975a.
- Varios autores. *Revista de Filosofía Latinoamericana*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, I, 1975b.