

## **Filosofía para la liberación, pensamiento utópico y marxismo latinoamericano**

### **Philosophy for liberation, utopian thinking and Latin American Marxism**

Alex Ibarra Peña

Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, Chile  
alexibarra2013@gmail.com<sup>1</sup>

#### **RESUMEN**

En este artículo se presentará la obra de Horacio Cerutti como una propuesta alternativa a la de la filosofía argentina de la liberación. Las tesis son dos: una es la importancia otorgada a la separación entre teología y filosofía de la liberación; y la otra es la lectura que se hizo del marxismo latinoamericano. Ambas cuestiones aparecen atravesadas por una cuestión ideológica que influye en el lugar epistemológico para una propuesta más radical de pensamiento.

También se incluye un repaso no exhaustivo al pensamiento utópico en cuanto a que este cumple una función crítica y liberadora desde la *Utopía* de Moro. Se recordará someramente algunos aspectos de la utopía en Roig y Cerutti. Terminando con algunos planteamientos utópicos hechos en Chile.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía de la liberación, el pensamiento utópico, marxismo latinoamericano.

#### **ABSTRACT**

In this article one will present Horacio Cerutti work as an alternative to that of the Argentinean philosophy of liberation. The theses are two: one is the importance granted to the separation between theology and philosophy of the

---

<sup>1</sup> Estudios de teología y filosofía en la Universidad Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de Chile, doctorando en Estudios Americanos en IDEA de la Universidad de Santiago de Chile. Becario CONICYT con pasantía en la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Cátedra de Filosofía Chilena en la Universidad Católica Silva Henríquez. Vicepresidente de la Fundación Jorge Millas y Director del Comité Editorial. Miembro del Comité Internacional del CECIES con sede en Buenos Aires. Miembro del Colectivo de Pensamiento Crítico palabra encapuchada. Columnista y comentarista de libros en Le Monde diplomatique edición chilena.

liberation; and the other one is the reading that was done of the Latin-American marxism. Both questions turn out to be crossed by an ideological matter that influences the epistemological place for a more radical proposal of thought.

Also a not exhaustive revision to the Utopian thought is included because this one fulfills a critical and liberating function from More's Utopia. Some aspects of the Utopia will be briefly remembered in Roig and Cerutti. This ends with some Utopian expositions done in Chile.

**KEY WORKS:** Philosophy for the liberation, utopian thought, Latin-American marxism.

## I. Introducción

Me propongo presentar algunos aspectos de la obra del filósofo nuestroamericano en esta ocasión homenajeado: Horacio Cerutti-Guldberg. Agradezco a Rubén Quiroz Ávila la oportunidad que me da para escribir este reconocimiento, merecido por cierto, a nuestro amigo Horacio. Las razones para participar en este homenaje van desde lo intelectual, por el rigor de trabajo que reconocemos en este filósofo de origen argentino, pero también es justo destacar una motivación afectiva surgida desde la, también reconocida, generosidad de Horacio.

Conocí a Horacio en el primer Congreso internacional en el que participé en la vecina ciudad de Mendoza, en la misma ocasión en que conocí a Arturo Roig, Adriana Arpini y Clara Jalif, y a los queridos amigos Marisa Muñoz y Dante Ramaglia, siendo yo casi un recién titulado profesor de filosofía que comenzaba a historiar la filosofía analítica en Chile y con un breve estudio sobre algunos planteos filosóficos de nuestra premio nobel Gabriela Mistral. Recuerdo que en esas maratónicas jornadas de la Universidad Nacional de Cuyo –los que han estado allá sabrán a qué me refiero– al final de uno de los días, caminaba yo para comenzar la bajada del cerro del Parque San Martín, cuando Cerutti me dice que había un bondi disponible que nos llevaría hasta la ciudad. Cerutti en esa ocasión conversó con todo interés conmigo como si yo fuera alguien que estaba a la par, con una horizontalidad pocas veces experimentada con alguien que te lleva por algunos años o que goza de una cierta posición institucional, incluso me dijo el lugar en el que cenarían para que me integrara. Ese fue el comienzo de mi amistad con Horacio, de la cual sigo agradecido. Años más tarde nos volvimos a encontrar en Lima, en la decana de América, gracias a la invitación que nos hizo Rubén Quiroz a participar en un homenaje a Augusto Salazar Bondy, en el cual nos hermanamos disfrutando de unos ricos piscos peruanos junto con David Sobrevilla y Aníbal Quijano. Destaco estos dos hechos por que han sido significativos para nuestra amistad.

Otras cuestiones nos han vinculado con Cerutti en lo académico, por ejemplo la participación que aceptó cuando compilé un texto de homenaje a *El sentimiento de lo humano en América* de mi compatriota Félix Schwartzman; posteriormente en una visita que hizo a Chile gracias a la Fundación Jorge Millas dictando conferencias en Santiago y en Valparaíso; y hace poco la entrevista que le hice para *Le Monde diplomatique* edición chilena<sup>2</sup>.

## II. Filosofía nuestroamericana

Este neologismo de inspiración martiana, como lo ha dicho el propio Cerutti, es uno de los aciertos de la originalidad del pensamiento del filósofo argentino-mexicano, como bien lo ha destacado Hugo Biagini. Me parece que la carga semántica de este neologismo es interesante, en cuanto a que este enuncia una apropiación de nuestra filosofía. En lo personal no solo considero la filosofía hecha en América Latina, sino también aquella que tiene la autoexigencia de una pertenencia a un horizonte de sentido latinoamericanista. Aquí como bien lo ha documentado el filósofo e historiador chileno Eduardo Devés, entre otros, el listado es largo no solo por esfuerzos individuales sino que también colectivos.

No se puede hacer referencia a la obra de Cerutti sin la identificación de este con la filosofía argentina de la liberación. Pero, dicha identificación resulta problemática cuando tomamos en serio su monumental texto titulado *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Como es sabido este texto presta una gran utilidad para entender el origen de la filosofía argentina de la liberación, pero también sus principales distinciones, que según Cerutti son epistemológicas e ideológicamente distintas. Aunque pretende justificar la distinción más en lo epistemológico que en lo ideológico, para nosotros resulta más importante lo segundo.

De este modo quiero señalar dos críticas que ya han sido realizadas a la filosofía argentina de la liberación y de las cuales Cerutti podría salir inmune, lo que hace –según nuestro juicio– que sus planteamientos sean más interesantes que otras visiones liberacionistas al interior del grupo argentino, dada su radicalidad filosófica. Tal vez esto sea lo que ha dado pie para lo que denomina como filosofía «para» la liberación como algo distinto de filosofía «de» la liberación.

### II.1 El problema con la teología de la liberación

Las críticas hacia la filosofía argentina de la liberación que queremos relevar son las siguientes: el escaso conocimiento de la tradición de la filosofía latinoamericana.

---

<sup>2</sup> Se puede ver la entrevista «La resistencia liberadora del pensamiento utópico frente al transcapitalismo». <http://www.lemondediplomatique.cl/Entrevista-de-Alex-Ibarra-a.html>

mericana, y la vinculación entre filosofía y teología de la liberación. Es necesario aclarar que estas críticas se ajustan a la versión más difundida de este movimiento filosófico, la cual suele identificarse con la figura de Enrique Dussel, pero también sostenida por el jesuita argentino Juan Carlos Scannone. En cambio, no se ajustaría a la versión de Cerutti, pero tampoco a Arturo Roig. A nuestro juicio estos dos últimos se distancian de la teología por su valoración del marxismo y tienen un conocimiento más consistente sobre la filosofía latinoamericana.

Hay mucho de la filosofía de la liberación que es deudora de la teología de la liberación. Sin duda este asunto es real si tomamos en cuenta a la filosofía argentina de la liberación. Pero, ya sabemos que no es la única filosofía de la liberación aquella que surge en el país vecino.

Los antecedentes inmediatos de la filosofía argentina de la liberación son las figuras del mexicano Leopoldo Zea y la del peruano Augusto Salazar Bondy, incluso se ha considerado que la conocida polémica entre ambos contaría como un antecedente del movimiento argentino. Aunque, por lo que hemos leído, habría mayor aceptación de los planteos del filósofo mexicano que de los del peruano. A mi modo de ver esa simpatía con el mexicano resulta obvia dado el hecho de que el filósofo peruano tenía una explícita simpatía con el marxismo, cuestión que Zea por esos años no había manifestado, al menos en sus textos. Cerutti sobre esta polémica ha sido más cuidadoso cuando pide tener en cuenta no solo los dos textos fundamentales de la discusión: *Una polémica que trascenderá a los textos iniciales e incluso a sus mismos autores* (Cerutti, 2006. 268). Además, para su juicio, la cuestión la polémica no estaría zanjada, para eso acude a los postulados del chileno Helio Gallardo, del cual cita lo siguiente: *En verdad, Zea no asume el cuestionario de Salazar Bondy. Los supuestos de sus respuestas difieren de los supuestos desde los que se articula el cuestionario* (Cerutti, 269).

Tanto Scannone como Dussel no veían en el marxismo una filosofía importante, pero además lo comprendían como una ideología negativa o como un instrumento proveniente del análisis sociológico. En contraposición, Cerutti en la autoimagen del sector crítico del movimiento argentino, del cual se siente parte, señala: *El sector crítico hace una valoración positiva del marxismo, que tiene toda una gradación pasando desde la valoración positiva sin su asunción decidida, hasta la asunción lisa y llana del marxismo como filosofía latinoamericana* (Cerutti 328).

Además en cuanto a experiencia histórica ni Dussel ni Scannone tuvieron una clara valoración por el fenómeno que representaba la Revolución Cubana. En el caso de Cerutti, y en el texto que venimos comentando tampoco se encuentra una valoración explícita por la Revolución Cubana, sin embargo incluye algu-

nas referencias a Fidel Castro y también hace una valoración por la revolución en un tono político cuando dice refiriéndose a la experiencia política argentina: «De lo que se trata, y así lo vengo diciendo desde los el año 70 por lo menos, es de que no hay Argentina un partido revolucionario y nadie se ha puesto a organizarlo. Mientras el instrumento para hacer la revolución no exista no habrá tal revolución» (Cerutti, 304-05). A nuestro modo de ver la invisibilización de la Revolución Cubana, en cuanto a su importancia y significatividad histórica, genera apreciaciones imprecisas en torno a que la filosofía de la liberación latinoamericana es exclusivamente heredera de mayo del 68: «De cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia del 68» (Dussel, Mendieta y Bohórquez, 400). Así lo plantean N. Solís, J. Zúñiga, M. Galindo y M. González en este texto sobre filosofía de la liberación compilado por el mismo Dussel. Este tipo de juicios son injustos con la importancia de la Revolución Cubana en el pensamiento latinoamericano. El pensamiento marxista latinoamericano pos Revolución estaba presente no solo en la filosofía o en la teología, sino que también en la teoría social, económica, política y en el arte.

Podemos ver con cierta claridad que en el caso de la filosofía argentina de la liberación argentina hay cierta distancia marcada con la teoría marxista. Tal vez este sea uno de los motivos sustanciales que llevó tanto a Roig como a Cerutti a distanciarse del resto de los integrantes del movimiento. Roig y Cerutti no tendrían ese ánimo antimarxista central para otros filósofos del grupo, sobre todo en aquellos que a la vez recurren tanto epistemológicamente como éticamente al instrumental teológico.

Scannone en sus textos suele ser explícito en su separación con el marxismo tanto en su epistemología como en su visión política. Esto a pesar de que el origen de la Teología de liberación es marxista, al menos así es en la concepción del teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, la cual aparece explícita en el texto fundacional del año 71 publicado en Lima por primera vez y reeditado en el año 88, pero con varias ediciones previas por editorial Sígueme en España. En esta reedición del año 88 Gutiérrez ya acusa el recibo de la crítica hecha por la Congregación para la Doctrina de la Fe, expuestas en los documentos «Algunos aspectos de la teología de la liberación» (1984) y «Libertad cristiana y liberación» (1986). Pero, a pesar de la reprimenda no cede en la importancia que le otorga al marxismo. El teólogo Vicente Botella de la Universidad de Valencia en su documento titulado «Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación» (2011) hace notar de que a pesar de que en esas rectificaciones eclesíásticas se advierte en torno al peligro de un uso no crítico del instrumental teórico marxista, Gutiérrez no lo abandona, lo cual queda claro cuando insiste:

se ha operado de este modo una transformación importante en el campo del análisis social que requiere la teología de la liberación para su conocimiento de las condiciones de vida del pueblo latinoamericano. (...) Desarrollar esta perspectiva es continuar la orientación de la teología de la liberación que ha usado siempre las ciencias sociales en su análisis. Pero sabemos también que la ciencia, y por muchos motivos la ciencia social, no es neutra. Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario discernir; por ello su uso no puede ser nunca acrítico (Gutiérrez, 22 y 24).

En esto podemos ver que Gutiérrez no se aparta de la teoría marxista, sino que más bien insiste en la necesidad de esta para la reflexión teológica acerca de la liberación. Distinta es la concepción teológica liberacionista del jesuita argentino cuando establece una fuerte tensión al interior de la teología de la liberación con su rechazo al marxismo. La preocupación de Scannone con el marxismo se puede resumir en dos cuestiones. La primera, podemos decir desde una perspectiva epistemológica, es que no acepta la univocidad de esta doctrina; y la segunda, diremos –para distinguirla de la anterior– desde una perspectiva política, es que se alejaría de lo nacional, citamos del jesuita lo siguiente:

Como queda dicho, el análisis político de donde surgió el lenguaje de la liberación en Latinoamérica, estuvo en muchos casos –aunque no siempre– fuertemente influido por el uso del instrumental socioanalítico del marxismo. Parece por tanto implicar necesariamente la exclusión de toda tercera posición como pudiera ser la de movimientos nacionales y populares latinoamericanos. Sin embargo, la «desunivocización» de dicho lenguaje, a la que la teología contribuye, abre tanto la posibilidad de una relectura no ortodoxa del marxismo y del proyecto socialista, cuanto la posibilidad de que, por ejemplo en la Argentina, el lenguaje de liberación en el nivel político se articule en movimientos no marxistas, como es el peronismo, en cuanto se lo juzga liberador (Scannone, 34).

No esconde Scannone su simpatía por el peronismo y su no aceptación del marxismo, esto sin duda es una cuestión política. De ahí que asuma una posición distinta a los teólogos Hugo Assmann de Brasil y Gustavo Gutiérrez del Perú. El marxismo sería una respuesta unívoca, de ahí que lo considere una respuesta reductora, frente al capitalismo se requeriría mayor capacidad de respuesta y eliminación de aquellas otras respuestas que son reductoras, así lo expresa:

Sería erróneo, por ejemplo, que aquellos que desechan la vía capitalista para América latina no se dieran cuenta que esa exclusión no implica necesariamente una contracción unívoca de las posibilidades, por ejemplo, a tal tipo pre-determinado de socialismo. Sin embargo, ese abanico de nuevas posibi-

lidades abierto por cada nueva opción, está determinado por la exclusión de algunas (Scannone, 46).

Queda la sensación de que Scannone distingue entre las teologías de Gutiérrez y las de Assmann, generalmente con el segundo polemiza más debido a que el teólogo brasileño estaría más cerca de la visión unívoca que no aceptaría el tercerismo. Es así como se puede advertir un cierto pluralismo al interior de la teología de la liberación latinoamericana que permite hablar de estas en plural. Dicha aplicación de pluralismo se habría adelantado incluso a la filosofía de la liberación, de hecho hace poco venimos aceptando la noción de filosofías de la liberación, incluso todavía resulta necesario dar razones para justificarlo. Pero, en la teología de la liberación ya sería un tópico viejo, según lo que entiende el jesuita argentino. Así lo expresa en la autobiografía que citábamos más arriba:

Más tarde, cuando, en 1984, salió la Instrucción *Libertatis Nuntius*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que habla varias veces de «teologías de la liberación» en plural, tal distinción se propagó y fue usada tanto por sus críticos como por sus seguidores. *Mutatis mutandi* se puede hacer una distinción más o menos semejante de distintas vertientes de la filosofía de la liberación, como, por ejemplo, la llevó a cabo Raúl Fornet-Betancourt (Scannone, XLVII-XLVIII).

Pero, con la existencia del pluralismo no se puede asumir una relación simétrica con todas las corrientes representadas, ya que algunas se encuentran más cercanas y otras más lejanas. En otras palabras, con algunas puede existir compatibilidad y con otras no. La cercanía que siente con Gutiérrez estaría dada por la cuestión de que el teólogo peruano, es visto por Scannone –a pesar de su marxismo– como un crítico a la teología de la revolución, así se ve por ejemplo en el artículo «La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?» donde dice: Por ello, antes de tratar expresamente este último tema conviene resumir en pocas palabras el juicio que algunos teólogos de la liberación hacen sobre la teología de la revolución, a fin de que resulte clara la distancia entre ellas (Scannone, 54). En esto Assmann también estaría de acuerdo aunque no de manera tan clara, ya que aceptaría tal enunciado, pero, según el teólogo argentino, en sus postulados habría confusión, traigamos a colación una cita al texto de Assmann en el cual la revolución aparece como una posibilidad para la acción liberadora: «Por “proceso de liberación” se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes» (Assmann, 123). Por esta razón Scannone añade en tono polémico refiriéndose a éste lo siguiente:

Sin embargo una de las corrientes de la teología de la liberación (representada por ejemplo por H. Assmann) –quizás por el influjo hegeliano recibido a través del marxismo– corre el peligro de pensar de tal modo la *kénosis* de lo específicamente cristiano en la única historia que éste tienda a quedar absorbido por la mundanidad. Así es como por ejemplo, párrafos centrales del documento final del primer encuentro de cristianos para el socialismo enfocan a la historia primariamente desde una perspectiva secular (la de las ciencias socio-históricas) y según una comprensión del proceso latinoamericano mediatizada por el método marxista. Así la realidad es vista no tanto desde el ángulo de la fe, común a todo cristiano, sino en primer lugar desde el ángulo común al revolucionario latinoamericano, aunque el que es cristiano la vea también desde su fe. Esto hace que no aparezca claro si la opción revolucionaria, a partir de la cual se piensa (y se repiensa los contenidos teológicos) puede ella misma ser cuestionada desde la fe, y no sólo en sus eventuales desviaciones posteriores (Scannone, 55-56).

El problema entonces que el teólogo jesuita argentino tiene con el marxismo además de su univocidad y de su falta de nacionalismo –como indicábamos más arriba–, es por el peligro que representa la revolución. Esto enfatiza la cuestión política presente en la obra de Scannone. En lo político podríamos preguntar, ¿cuál es la experiencia de «revolución» que se tiene al comienzo de la década de los setenta en América Latina? Al parecer en los setenta ya estamos frente al descrédito de la Revolución Cubana. Sin embargo, en esta gesta histórica no se puede desconocer como motivación inicial el anhelo de liberación nacional. En la Argentina el intelectual Silvio Frondizzi era un difusor de este aspecto de la Revolución Cubana desde la publicación de su texto *La revolución cubana. Su significación histórica* en el año 61<sup>3</sup>.

3 Sobre este texto he desarrollado algunas ideas en dos artículos, uno titulado «La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano» publicado en un número con un dossier dedicado a la filosofía latinoamericana en la revista *Mapocho* de la Biblioteca Nacional de Santiago de Chile que coordinamos junto al profesor Carlos Ossandón en el año 2014, y el otro artículo se titula «Pablo Guadarrama y su vocación filosófica: la perspectiva humanista del marxismo latinoamericano» publicado en un dossier dedicado como homenaje al filósofo cubano Pablo Guadarrama en la revista *Cultura Latinoamericana* de la Universidad Católica de Colombia en el año 2014. También en algunas intervenciones orales, una en las IV Jornadas Historias de las Izquierdas realizadas en la Universidad de Santiago de Chile los días 27 y 28 de agosto de 2014, titulada «El humanismo marxista en la filosofía latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX»; otra en el Coloquio Internacional Fenomenología y marxismo realizado en la Universidad Arcis en Santiago de Chile los días 20-22 de agosto, titulada «La vía del humanismo en el marxismo latinoamericano de la década de sesenta»; y en 8º Congreso Nacional de Sociología, realizado en la sede de la Universidad Central en la ciudad de La Serena en Chile los días 22-24 de octubre de 2014, titulada «El marxismo latinoamericano desde la perspectiva del humanismo».



Scannone se aparta de la valoración significativa de la Revolución Cubana y se encuadra en una tendencia de pensamiento antimarxista, es una tercera vía la de este autor y esta le aparece dada con el peronismo: «Dicha praxis cualitativamente distinta es una praxis política y revolucionaria. Estas dos últimas palabras no deben sin embargo ser mal interpretadas en forma reductiva: política no quiere decir política partidista, revolución no es sinónimo de violencia» (Scannone, 20). El jesuita argentino, al igual que muchos intelectuales latinoamericanos no fue capaz de visualizar las opciones nacionales o de marxismos heréticos que estaban presentes ya en la década del sesenta repartidas por toda América latina, evidenciándose así su escaso conocimiento de la filosofía latinoamericana. De hecho no supo mirar la importancia de la Revolución Cubana en cuanto hito motivador de la formación de un marxismo latinoamericano. La cuestión política en Scannone no escapa a lo ideológico, ya que se asume, como se ha dicho, dentro de la opción peronista<sup>4</sup>.

Por otra parte, compartimos las ideas de Arnoldo Mora que han expuesto el escaso conocimiento del marxismo por parte de la teología de la liberación e incluso también el escaso conocimiento del pensamiento latinoamericano:

Es de notar la ausencia en los orígenes, tanto de la TL como de la filosofía de la liberación, de la corriente de pensamiento filosófico que podríamos llamar «latinoamericanista», especialmente desarrollada en México donde sobresale el maestro Leopoldo Zea. Esta corriente de «filosofía latinoamericanista» ha sido cultivada de modo sistemático por la Escuela de Mendoza en Argentina, cuyo más destacado maestro es Arturo Andrés Roig. Otro tanto puede decirse del pensamiento neomarxista desarrollado por algunos exiliados de la República Española y radicados en nuestro continente, como Adolfo Sánchez Vázquez (Mora, 16).

Sugere resulta esta tesis de Mora acerca de la insuficiencia de pensamiento latinoamericano en la base de la teología y filosofía de la liberación argentina. Tal vez esto explique en alguna medida el desconocimiento de la tradición del marxismo latinoamericano. Lo importante es que esta insuficiencia sea un desconocimiento y no una negación o un ocultamiento.

---

<sup>4</sup> En un encuentro realizado en septiembre del año 2013 en el marco de las sesiones realizadas por la Asociación de Filosofía Latinoamericana que es dirigida por Mario Casalla, Roberto Doberti, Enrique Del Percio y Scannone; este último disertaba sobre los aportes de los teólogos argentinos a la teología del pueblo adoptada por Francisco, ahí manifestó que en una ocasión Gustavo Gutiérrez le habría dicho que en el Perú no habían tenido una experiencia como la del peronismo y que por eso había tenido que adoptar el enfoque marxista. Entendí que dicha anécdota era contada para ser utilizada como justificación al peronismo asumido por Scannone.

Hay que decir que en el caso de Gutiérrez su conocimiento del marxismo de su época no es escaso, ya que recurre a Marx, Gramsci, Althusser, Bloch y Marcuse. Pero además, deja claro que conoce parte de la tradición marxista latinoamericana. En la teología de Gustavo Gutiérrez hay evidencia que conocía y que utilizaba como fuentes a marxistas latinoamericanos, por ejemplo conoce la obra de Mariátegui y destaca en este su fidelidad a Marx por sobre el dogmatismo marxista, cuando expresa: «Su socialismo fue creador porque estuvo hecho de fidelidad. Fiel, más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original» (Gutiérrez, 130). Conoce *Filosofía de la praxis* (1967) del marxista español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez<sup>5</sup>, también refiere al marxista peruano Augusto Salazar Bondy cuando cita *La cultura de la dominación* (1968). Pero, lo que nos parece más extraño es que incluso refiere a la idea de «hombre nuevo» –concepto de la teología conciliar– referido al Che Guevara mencionando el texto «El socialismo y el hombre»: “Esto es lo que en última instancia sostiene el esfuerzo de liberación en que está empeñado el hombre latinoamericano” (Gutiérrez, 132). Además conoce y valoriza la obra de Fanon principalmente *Sociología de una revolución* (1959) y *Los condenados de la Tierra* (1961); y de Paulo Freire *Educación como práctica de liberación* (1969) y la *Pedagogía del Oprimido* (1970). Esta familiaridad con dicho marxismo no le lleva a sentenciar negativamente a la Revolución Cubana: «En esto la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella –dejando de la lado otros aspectos y matices– divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica» (Gutiérrez, 127). Aunque en la fecha en que Gutiérrez escribe la gesta cubana viene entrando en descrédito, de ahí que en nota a pie de página comente: «Como es sabido, la relación del actual régimen cubano con ciertos grupos revolucionarios latinoamericanos, se ha hecho compleja y difícil en los últimos años» (Gutiérrez, 127).

Queremos destacar que dentro de la teología de la liberación latinoamericana era común el reconocimiento por la significación histórica de la Revolución Cubana, así lo ha expresado el teólogo jesuita Roberto Oliveros Maquea en su libro *Liberación y teología* (1977): «La toma efectiva del poder por Fidel Castro y con él por las masas populares cubanas, marca el principio de una nueva era en la historia latinoamericana. Ya no se hablará de teorías sino se tendrá delante de todos los ojos latinoamericanos, el caso de Cuba» (Oliveros, 15). Nuestro homenajeado ha presentado una lectura atenta tanto de Gutiérrez como de Assmann,

---

5 Sobre el aporte de este filósofo español-mexicano a la filosofía marxista latinoamericana ya hemos expuesto «Marxismo latinoamericano en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez» en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos realizados en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza los días 12-14 de noviembre del 2014.

en esto claramente se diferencia de las visiones de Scannone en torno a estos para esto basta remitir el libro *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Dada las visiones teológicas impuestas en el movimiento de filosofía de la liberación argentina es que Cerutti se acerca a plantear una separación entre la filosofía y la teología de la liberación, para esto retoma una sentencia de Salazar Bondy en una polémica con Luis Gera, uno de los representantes de la teología para el pueblo, parte de lo que cita Cerutti tiene que ver con el problema ideológico que trae consigo la teología: «Porque después se va a sacar la idea de que toda la cultura es religiosa (...) se habla de todo menos de la teología como ideología. Se ha hablado de la ciencia como ideología, muy largamente, y no se ha hablado de un tema que sabemos es importantísimo: teología como ideología» (Cerutti, 309).

## II.2 El problema con el prejuicio antimarxista

Pero, volvamos a la filosofía de la liberación. Dussel también puede ser visto, en sus textos de los años sesenta e incluso en los de la década posterior, como un autor antimarxista. Esto se justifica a partir de los mismos textos, en los cuales hay una clara falta de reconocimiento por la significación histórica de la Revolución Cubana. En esta vacilación puede observarse una falta de radicalidad en sus planteamientos políticos, que aparecen como incoherentes con cierta actitud crítica que pretende asumir desde un pensamiento periférico que asume la liberación. Pero, su antimarxismo no solo es político, también es epistemológico. Esto último queda claro en su conocido intento de superación del método dialéctico por el analéctico. El primero de estos conceptos sin duda es una categoría importante de la filosofía marxista, pero Dussel rechaza este enfoque metodológico al interior de su filosofía de la liberación.

Como lo señalan varios estudios que asumen la conocida crítica realizada por Horacio Cerutti a la filosofía argentina de la liberación, en el clásico texto que mencionamos más arriba, se puede aceptar que tanto Scannone como Dussel serían parte de cierta filosofía latinoamericana acrítica. Para nosotros dicho análisis resulta ajustado considerando que el marxismo es una de las filosofías más críticas recepcionadas y apropiadas en nuestro continente y que, como pudimos ver, tanto Scannone como Dussel son ecos de ese profundo antimarxismo de la filosofía académica en la década del sesenta, sea esto en lo epistemológico como en lo político. La motivación de Cerutti, tal vez no tan destacada por quienes han comentado su obra, es su propia valoración por el marxismo como herramienta crítica para el pensamiento transformador, así lo expresa: «El hecho es que a nivel teórico la gran alternativa la presentaba la izquierda. Quizá, había pasado, en parte, el tiempo de una izquierda puramente dogmática y atada a esquemitas de manuales y, por

tanto, la intelectualidad populista debía hacer frente a su enemigo principal: el discurso marxista» (Cerutti, 323).

Por otra parte, podemos afirmar que Dussel en sus primeros textos se encontraba lejos de una valoración de la teoría marxista<sup>6</sup>. Si vamos a los textos de Dussel se puede visualizar que una de las críticas sustanciales a la teoría marxista, aunque escasamente explicitada por este filósofo –pero que por cierto compartimos– es aquella que reclama en contra del universalismo filosófico<sup>7</sup>. Es una crítica que recorre la obra de Dussel y que en su recorrido intelectual va a ir madurando, cuestión que le autoriza para ser denominado como un filósofo de la periferia. Así enuncia su temprana crítica al marxismo en un artículo del año 1963 titulado «La propiedad en crisis»: «Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina» (Dussel 201); pero es más claro aún –y en esto podemos ver una simetría con la crítica de Juan Rivano al universalismo filosófico– cuando sostiene en un curso de 1970 que es publicado cuatro años más tarde: «Europa está demasiado creída de su universalismo, de la superioridad de su cultura» (Dussel, 197).

Digamos que la crítica al universalismo del marxismo era ya bastante extendida. Por ejemplo, el proyecto político de la revista *Arauco* del partido socialista chileno tenía una clara intención de marcar la posibilidad real de un marxismo latinoamericano que mantuvo desde los comienzos de la década del sesenta. Aquí es central la figura intelectual del historiador Julio César Jobet<sup>8</sup>. La inspiración de aquellos que ven un marxismo localizado en nuestro continente suele tener como referencia los aportes teóricos del peruano José Carlos Mariátegui y la relevancia de la significación histórica que representaba la Revolución Cubana. Esta

---

6 En un encuentro que tuve con Dussel en Buenos Aires el 2 de noviembre del 2013 en el III Congreso de Pensamiento Político Latinoamericano realizado en la Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, me comentó que a Cerutti le debía haber leído a Marx, ya que lo había hecho como respuesta a la provocación que este le hizo cuando lo clasificó como un filósofo acrítico. Con esto habría que acotar que la lectura más acabada de Dussel a la teoría marxista es posterior a la década de los ochenta, previo a esto era su trabajo sobre la cuestión teológica en Marx. Pero, sin duda también hay un desconocimiento del marxismo latinoamericano.

7 Hemos expuesto algunas críticas al universalismo filosófico en «Filosofía chilena y su contexto latinoamericano» conferencia realizada en la Academia Nacional de Ciencias en Buenos Aires el día 18 de septiembre del 2014; y en el artículo titulado «La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano» publicado en Revista Mapocho, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, N° 75, 1 Semestre 2014.

8 Sobre el trabajo intelectual de Julio César Jobet hemos presentado «La universidad liberada: del capitalismo al humanismo socialista» en el Congreso la Idea de Universidad realizado en la sede del Congreso Nacional de Santiago de Chile los días 14-16 de mayo del 2014.

revolución por lo menos en sus orígenes y declaraciones se denominaba como un movimiento revolucionario del pueblo de Cuba independiente de las pugnas ideológicas de la Guerra Fría.

La tesis de Arnoldo Mora, en relación al escaso conocimiento del pensamiento latinoamericano por parte de los filósofos de la liberación argentinos, al analizar la obra de Dussel, se ve fortalecida, por mucho de que Dussel se excuse en los prólogos de los dos primeros tomos de la *Ética de la liberación* bajo el argumento de que hacer filosofía latinoamericana no significa dar cuenta de autores latinoamericanos, proponiendo casi una creación *ex nihilo* para la filosofía de la liberación, otorgándole importancia, aunque no comprendiendo del todo la idea de Salazar Bondy sobre la inautenticidad de la filosofía latinoamericana:

Quizá alguien pueda objetarnos que, prácticamente hasta la tercera parte (Tercer tomo), no aparecen autores o filósofos de nuestro continente cultural dependiente. Responderemos, simplemente, que la tarea de la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera (Dussel 11).

La tesis de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana, como es sabido, pertenece al filósofo peruano Salazar Bondy. Sin embargo, dicho postulado en la obra del autor peruano no lleva a la negación de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano existente, así lo ha hecho notar Cerutti cuando expresa en referencia al filósofo peruano: «Algunas referencias a su trabajo permitirán comprender cómo y en qué medida los aportes del maestro peruano son retomados decisivamente por el sector de la filosofía de la liberación crítico del populismo» (Cerutti, 270).

Como se puede apreciar Dussel se apura al usar esta tesis de manera poco precisa para justificar una débil estrategia metodológica para no acudir a la tradi-

ción nuestroamericana de pensamiento. La idea de que nuestra filosofía es inauténtica sirve para una estrategia facilista de negación del trabajo teórico de nuestros autores, además no es la intención que sustenta la tesis del filósofo peruano. Hay que hacer notar que esta treta metodológica solo perjudica a Dussel, ya que no deja de mostrar una clara deficiencia en su conocimiento de la filosofía latinoamericana en general y particularmente de la obra de Mariátegui –mal compartido mayoritariamente por los filósofos latinoamericanos– y también suele eludir el reconocimiento a la gesta cubana. Desde nuestro punto de vista consideramos que sería un acierto metodológico recurrir a la tradición de pensamiento nuestroamericano, visitar nuestro canon también es parte de la liberación teórica de aquella costumbre de recurrir al canon eurocéntrico a pesar de que se le acusa de dominador. Uno podría aplicar rigor sistemático y decir que la argumentación de Dussel es débil, ya que no supera la prueba argumental de la circularidad. ¿Por qué Dussel evita referirse a la tradición filosófica latinoamericana? Recurrir a esta tradición lo forzaría a echar mano a la filosofía marxista latinoamericana, entonces no es que no conociera la producción marxista latinoamericana, más bien la quiso negar sin hacerse cargo de una discusión teórica facilitándose la tarea desde la omisión, es decir invisibilizándola. Podemos observar, a la luz de lo visto, que el prejuicio antimarxista socava la coherencia de una filosofía periférica necesariamente crítica.

Como ya vamos observando, Dussel puede ser clasificado como un filósofo crítico atrapado por el marcado prejuicio antimarxista que es parte del *ethos* academicista propio de la década del sesenta –incluso antes y después también– que se encuentra presente en sectores intelectuales adscritos al pensamiento conservador con raigambre nacionalista, así se puede interpretar esta sentencia:

A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son antológicamente «lo mismo», el capitalismo liberal y el marxismo (Dussel y Gillot, 21).

Dicho pensamiento conservador no solo fue aceptado por los pensadores que avalaban un capitalismo liberal, también se hizo parte de lo que en la política de esos años se denominaba como la vía tercerista. Varios intelectuales críticos se acercaron a esta posición teórica que sin duda es una opción política y que por lo tanto podríamos considerar ideológica también. Hay un pensamiento crítico que no acepta el capitalismo sin control, pero que además profesa un comprometido antimarxismo. Surge de aquí un tipo de pensamiento nacionalista que fortalece la posibilidad de un pensamiento crítico que por temor al marxismo obstaculizó la liberación radical. A modo de mostrar la presencia de este tipo de pensamiento en

la actuación política citaremos un texto temprano del político demócrata cristiano y ex presidente de Chile Eduardo Frei Montalva:

El primer mal nuestro es una especie de internacionalismo intelectual. Vivimos continuamente de lo importado, agregándose a ello que importamos siempre lo dudoso o lo peor. Somos unos nuevos ricos intelectuales. Nos han sobrado los ideólogos estériles y han sido poco los verdaderos hombres de pensamiento (Frei, 13).

Sin embargo, como indica el título del artículo que usábamos para referirnos a la crítica que Dussel hacía al universalismo, lo central no es el problema con el universalismo filosófico, sino que más bien el problema que representa para algunos sectores sociales los planteamientos marxistas en torno a la propiedad privada, algunas páginas antes de la cita recién hecha se dice lo siguiente:

Es bien sabido que el marxismo niega todo derecho a la propiedad privada, por cuanto es la fuente de la alienación del trabajador y la oposición a la plena realización de la *Gattunswesen*. Mientras que el capitalismo liberal –y muchos cristianos– afirman que el fundamento de todo el orden social consiste justamente en la afirmación y la conservación del sistema actual occidental de propiedad privada (Dussel, 184).

El juicio que Dussel establece es que es tan ideológico el capitalismo como el marxismo, incluso los homologa, para él ambas corrientes tienen un valor simétrico. No hay una distinción que aclare las diferencias entre ambas corrientes de pensamiento. Desde su pensamiento crítico ambas deben ser rechazadas. En esto se asemeja a los planteos que Jorge Millas venía sosteniendo en la universidad chilena, aunque en Millas el planteo sea hecho con menos vigor debido a que ocupa un lugar más central en lo que respecta a la institución académica<sup>9</sup>, en cambio Dussel por esa época no ocupa un lugar de importancia en el desarrollo de la institucionalidad de la filosofía en la academia. Millas es la figura central dentro

---

<sup>9</sup> Sobre este aspecto de la obra del filósofo chileno Jorge Millas hemos expuesto en distintas oportunidades: «Jorge Millas: De la tarea intelectual y de la vocación del riesgo» en el I Coloquio Nómada sobre Jorge Millas realizado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso el día 13 de noviembre del 2012; «Panorama de la filosofía chilena en la segunda mitad del siglo XX» en la Universidad Nacional de General Sarmiento en Buenos Aires el día 9 de abril del 2013; «Pensar desde la inconformidad. Jorge Millas y la tarea situada del intelectual frente a las ideologías eurocéntricas» en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires el día 3 de mayo del 2013; «Jorge Millas: de la tarea intelectual y la crítica a las ideologías eurocéntricas» en el I Congreso del Pensamiento Crítico Latinoamericano realizado en la Universidad Cardenal Silva Henríquez en Santiago de Chile los días 1-3 de octubre del 2014; «La tarea intelectual y la vocación del riesgo en *El desafío espiritual de la sociedad de masas* de Jorge Millas» en el V Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos realizado en la Universidad Nacional de Cuyo en Mendoza los días 12-14 de noviembre del 2014.

de la filosofía chilena, Dussel está lejos de serlo en la Argentina.

Insistimos en la idea de que hay un desconocimiento, pero también un ocultamiento de lo que ya se podría visualizar como un marxismo latinoamericano hereje independiente del marxismo ortodoxo o eurocéntrico, que también puede ser visto como una vía alternativa que fortalece las propuestas decoloniales. La ceguera de Dussel queda clara cuando reclama por la ausencia de un socialismo nuestroamericano, de no ser esto ceguera viene a ser entonces la negación a la legitimidad del pensamiento marxista latinoamericano:

Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros, y por eso criollo y latinoamericano (Dussel y Guillot, 45).

Dussel no elude la palabra revolución como una cuestión efectiva en los procesos de transformación que permitan la superación de la sociedad burguesa, dominada y colonizada: “En ellos no sólo debe participar el pueblo, deben tener el control por mediación de sus militantes revolucionarios de la propia cultura” (Dussel, 196). En esto se distingue de Scannone, sin embargo cuando habla de revolución, en sus textos del sesenta evade la referencia a la experiencia cubana, recién en textos del setenta encontramos una no tan explícita mención:

Desde la ya lejana rebelión de un Tupacamaru o del levantamiento indio-popular de los mexicanos bajo Hidalgo y Morelos que empuñaron con su fusil un estandarte de la Guadalupeana y la consigna de «la tierra para los que la trabajan», hasta la revolución mexicana de 1910 y las que se suceden después, se viene gestando en América latina un proceso de liberación popular, de integración latinoamericana, de autonomía política y cultural del continente al sur del Río Colorado (Dussel, 44).

Conviene preguntarnos, ¿por qué Dussel elude la mención a la Revolución Cubana? Nuestra respuesta es que no supo ver la originalidad del marxismo latinoamericano y esto en parte por ser un pensador academicista de una época en la cual se albergaron profundos sentimientos antimarxistas. Dussel solo nos habla de la Cuba del ocaso y no de la revolución original que sustentaba esta alternativa marxista distinta a la eurocéntrica, la cual sí había sido visualizada por distintos filósofos latinoamericanos. Así ve Dussel cuando, ya en la segunda mitad de la década del setenta, habla de la Revolución Cubana, de la cual habla para condenarla:

En casi ninguna de nuestras patrias latinoamericanas el pueblo toma el poder; si lo hace en una pequeña isla, entra ella en un callejón sin salida, dependiente ahora de Rusia. De ahí que, ya que el problema de la dependencia se da en to-



das partes, un gran héroe presente exclama en 1963 que Cuba es dependiente de Rusia; depende como muchas otras colonias. Con esto firmó su sentencia de muerte. Porque se debía elegir entre un modelo de liberación total, lo que llevaría a la muerte a Cuba, o aceptar la dependencia de Rusia (Dussel, 225)

La relevancia de Cerutti nos parece que está en que no desconoce la tradición de pensamiento marxista latinoamericano, tampoco la pretende omitir, ya que no comparte el prejuicio antimarxista tan extendido en la academia latinoamericana. Las citas a Fidel Castro, su valoración explícita por los teóricos de izquierda, pero a la vez su tratamiento de autores como Mariátegui, Gutiérrez y Salazar Bondy, por nombrar a algunos de los teóricos más importantes del siglo al interior del pensamiento peruano. Junto con esta fortaleza señalaba, también habría que rescatar el conocimiento que Cerutti tiene de la filosofía latinoamericana. Esto es constatable no solo en este texto que comentamos sino en todos sus textos, donde se aprecia un gran trabajo de archivo rescatando no solo la publicación de libros, sino también de tesis y artículos en torno a la filosofía latinoamericana, la erudición al respecto es innegable, pero también hay que observar que en esto hay una apuesta metodológica de una lectura efectiva de la producción filosófica nuestraamericana.

### III. Sobre el pensamiento utópico<sup>10</sup>

Como es sabido la idea del pensamiento utópico ha estado presente en la obra de los filósofos argentinos de la liberación, sobre todo en los textos de Arturo Roig y de Horacio Cerutti. Son estos dos filósofos los que han apostado por una filosofía práctica que considera eso que Fernando Aínsa nombró como función utópica. Como se puede advertir podemos hablar de género utópico, función utópica y pensamiento utópico.

Quiero partir señalando que la obra de Moro no solo se inscribe dentro del género utópico sino que también tiene una vocación por la función utópica. Entiendo por función utópica no solo aquella intención por querer dar un orden justo a lo social, sino también a la acción libertaria dentro de una estructura social injusta.

Esto sería lo que para algunos especialistas en el tema -como el español-uruguayo Fernando Aínsa- hace que podamos distinguir las distintas posibilidades que conllevan las utopías. Es así como podríamos establecer, por ejemplo, que

---

<sup>10</sup> Estas ideas las presenté en el Ciclo Influencia de la filosofía europea en la filosofía chilena, sesión Reino Unido, realizada en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, el día 9 de julio del año 2015.

la utopía de Campanella es una utopía del orden y la de Moro una utopía libertaria. Sin duda, esta clasificación podría ser discutida, pero el criterio, de momento nos resulta útil para hacer distinciones entre las variadas utopías. Dice Aínsa en *La reconstrucción de la utopía*:

En una simplificación extrema, la *Utopía* de Moro inaugura la línea basada en la libertad, y la *Città del sole* de Campanella, la del orden, lo que se ha traducido, sin hacer juego de palabras, en dos modalidades opuestas del género: las utopías que describen un estado ideal del ser (utopías de tradición popular y revolucionaria) y las utopías que definen el ser ideal del Estado (utopías institucionales y totalizantes, cuando no totalitarias). En estas direcciones opuestas radica parte del debate que opone a los utopistas entre sí y a estos con quienes temen la «realización de las utopías». (Aínsa, 27)

Si vamos al texto de Moro podemos ver su espíritu libertario en sentencias como la siguiente en la cual no esconde la severidad con la que se debe actuar para castigar a aquellos especuladores que generan la injusticia social:

Proscribid estas perniciosas abominaciones, promulgad una ley que los que han asolado las granjas y villas agrícolas las reconstruyan, o bien entregad y conceded su posesión a los que se tomen la molestia de edificarlas de nuevo. No permitáis que los ricos lo compren todo, amontonen y acaparen y con su monopolio controlen solos el mercado como les plazcas. No dejéis que tantos se eduquen en la ociosidad; que la agricultura y el cultivo se restablezcan, que los telares se renueven, que pueda haber trabajos honrados para que esta clase ociosa ocupe su tiempo en cosas provechosas, éstos a quienes la pobreza ya ha obligado a ser ladrones o ahora son vagabundos o sirvientes haraganes y pronto serán ladrones. (Moro, 64-65)

También señala elementos de protección social hacia los derechos humanos, como se puede advertir en lo que sigue:

El principal y casi único oficio de los sifograntes consiste en ver y cuidar de que ningún hombre esté sin hacer nada sino que cada uno se ocupe en su arte con la mayor diligencia y de que a pesar de esto no se fatigue desde primera hora de la mañana hasta la última de la tarde con trabajo continuo, como las bestias de carga y de labor. Pues ésta es peor que la miserable y desgraciada condición de los esclavos, lo cual, de todos modos, constituye la vida de los trabajadores y obreros en casi todas partes menos en Utopía. (Moro, 109)

Si consideramos estas cuestiones podemos decir que el género utópico es más que una escritura literaria, ya que tiene de fondo una evidente preocupación política, de ahí que el texto aparezca como una denuncia crítica, pero también como una propuesta o programa, esto a pesar de los elementos que parecen des-

bordar en la fantasía. Incluso me atrevo a decir que literariamente es un texto fantástico, pero políticamente presenta un modelo alternativo, aunque muchas inevitablemente fracasado.

Los críticos a las posibilidades de la función utópica insisten en el fracaso que esta tuvo a partir del fin de la Guerra Fría y con la instalación del neoliberalismo; por ejemplo Wallerstein dice:

Las utopías cumplen funciones religiosas y a veces también son mecanismos de movilización política. Pero políticamente tienden a fracasar, ya que son generadoras de ilusiones y –cosa inevitable– de desilusiones. Las utopías pueden usarse –y se han usado– como justificaciones de terribles yerros. Lo último que necesitamos son más visiones utópicas (Wallerstein 3).

Dicha caída de la valoración por utopía tiene sus fundamentos en una lógica de realismo político de ahí que Jorge Castañeda en *La utopía desarmada* (1993) sostenga: «La guerra fría ha terminado y el bloque socialista se derrumbó. Los Estados Unidos y el capitalismo triunfaron. Y quizá en ninguna parte ese triunfo se antoja tan claro y contundente como en América Latina» (Castañeda, 1993).

Si bien la cuestión de la utopía ha estado presente en el pensamiento latinoamericano, se puede establecer desde una simple revisión que esta tampoco ha sido aceptada por la filosofía marxista latinoamericana. Esto debido a que la concepción materialista exige una desconfianza en el mito, la excepción en esta línea de la filosofía latinoamericana, tal vez la encontremos en el peruano José Carlos Mariátegui, que al valorizar al campesinado y a los indígenas como motor de la revolución concede un valor por el mito. Por ejemplo, el filósofo marxista cubano Pablo Guadarrama reconoce que hasta los ochenta mantenía cierta distancia con el pensamiento utópico de la filosofía de la liberación argentina. Otro marxista, como es el nicaragüense Alejandro Serrano, si bien un poco más conciliador también pone reparos a la utopía. Pero, puedo decir que el marxismo latinoamericano por estos días mira con menos desconfianza a la utopía, esto por la insistencia en el pensamiento utópico que han sostenido los filósofos argentinos Roig y Cerutti que gozan de amplia recepción al interior de la filosofía latinoamericana. Expreso esta apertura a lo utópico en las palabras del filósofo uruguayo José Luis Rebellato: «Prácticas cargadas de utopía, pero que a la vez buscan dar respuestas concretas. Constituyen un verdadero laboratorio donde generaciones enteras construyen un proyecto del presente. Su novedad, no siempre manifiesta, por momentos no nos deja vislumbrar que quizás allí se está construyendo lo inédito» (Rebellato, 18).

En textos posteriores y a partir de la lectura de Bloch en *El principio de esperanza* lo utópico adquiere valor entre los marxistas latinoamericanos. Lo que

quiero señalar es que lo utópico tiene que ver con el pensamiento político, pero no necesariamente con el pensamiento político de izquierda. Por eso es que resulta amplio el espectro de autores que escriben sobre la utopía, tales como Moro (*Utopía*), Campanella (*La ciudad del sol*), Bacon (*La nueva Atlántida*), Bloch (*El principio de esperanza*), Mannheim (*Ideología y utopía*), Marcuse (*El final de la utopía*), Paul Ricoeur (*Ideología y utopía*), por nombrar algunos.

Sobre la actualidad de la *Utopía* de Moro, en relación a la función política e ideario libertario, como se puede apreciar, parece que Moro estuviera dando consejos para resolver nuestra situación actual, sobre todo de la explicitación pública de la alianza entre las fuerzas monopólicas y aquello que Yamandú Acosta ha llamado como «nuevas» democracias distinguiéndolas de proyectos alternativos que denomina «otras» democracias<sup>11</sup>. Estas «nuevas» democracias son aquellas que no han sido capaces de ofrecer una alternativa distinta a la imposición del neoliberalismo desde los años de las dictaduras. En la tradición del pensamiento crítico latinoamericano podemos ver una constante oposición a eso que Hugo Biagini ha etiquetado como el «no hay alternativa» de la conocida «dama de hierro» británica<sup>12</sup>, aquella misma que protegió a Pinochet en *The clinic*. La resistencia permanente del pensamiento crítico latinoamericano lo que propone es la creación de nuevas alternativas de resistencia a este credo hegemónico. En esta misma línea se encuentran los planteos críticos de Alejandro Serrano Caldera cuando desmitifica la famosa frase –bastante publicitada por el cerco comunicacional– acerca del «fin de la historia»<sup>13</sup>.

A continuación mostraré la insistencia en el pensamiento utópico por parte de dos filósofos mendocinos: Arturo Roig y Horacio Cerutti. Como se ha dicho ambos forman parte de la corriente crítica de la filosofía de la liberación argentina. Y posterior a eso haré una mención a la presencia de la utopía en Chile.

### III.1 Sobre la utopía en Roig

En un texto de Roig en el cual se puede advertir que hay aún un claro

---

11 Se puede ver la entrevista que realicé a este filósofo uruguayo titulada «La distinción entre las “nuevas” y las “otras” democracias en América Latina».

<http://www.lemondediplomatique.cl/La-distincion-entre-las-nuevas-y.html>

12 Se puede ver la entrevista que realicé a este filósofo argentino titulada «El aporte del pensamiento alternativo latinoamericano en las nuevas democracias».

<http://www.lemondediplomatique.cl/El-aporte-del-pensamiento.html>

13 Se puede ver la entrevista que realicé a este filósofo nicaragüense titulada «La crisis de la idea de “fin de la historia” y un recomienzo de la filosofía de la liberación». <http://www.lemondediplomatique.cl/La-crisis-de-la-idea-del-fin-de-la.html>

sentido de pertenencia fuerte con la filosofía de la liberación argentina –digo aún porque después vendrá un momento en el cual tomará distancia con este grupo–; la cita es parte de una ponencia en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en Morelia, la mención no es casual, ya que dicho coloquio es considerado como uno de los hitos en los que aparece como un movimiento filosófico destacado el conocido grupo argentino. Este momento fundacional ha sido analizado, entre nosotros, por Eduardo Devés y por José Santos en sus respectivos textos en que abordan la filosofía de la liberación argentina. Acudo a una cita para señalar la vinculación entre lo utópico y el proyecto filosófico liberacionista: «Entendemos –agregábamos– que lo utópico es ingrediente natural de este discurso, así como la actitud antiutópica es propia del discurso opresor, sobre todo entendemos por utopía no el regreso hacia un pasado sino el abrirse hacia el futuro como el lugar de lo nuevo... Nuestro discurso propio –concluíamos– no puede ignorar los riesgos y el beneficio de lo utópico» (Roig, 53).

Como queda explícito al final de la cita reciente hay una valoración por lo utópico como parte de un discurso que milita en la oposición al discurso hegemónico de la opresión. De este modo en el pensamiento liberacionista la situación de injusticia puede ser superada a partir de una apuesta en lo por venir, en aquello que requiere de una construcción que se funda en la acción transformativa.

Desde esta perspectiva habría que considerar que lo utópico es importante en cuanto a su función, en otro texto publicado en su exilio en Ecuador en el año 1987 se refiere a esto cuando señala: «Debemos partir siempre, es cierto, de aquel desplazamiento según el cual posee mayor significación y peso la “función utópica” que las utopías, y de que hay un sujeto de cultura al que, atendiendo a grados y modos, se le puede atribuir el ejercicio de dicha función» (Roig, 23). Lo que agrega esta referencia es que la función utópica requiere de un sujeto histórico concreto, es ahí en donde lo utópico encuentra su fermento. La función utópica adquiere sentido en un sujeto ya que es fuente de impulso para el compromiso en la transformación de la realidad que acontece. La función utópica alcanza rendimientos en una filosofía práctica.

Entonces lo relevante en las utopías es que en ellas se puede encontrar un lugar, por lo menos un lugar de enunciación. Es aquí donde aparece la denuncia concreta sobre aquello que se quiere transformar. Ese lugar de la «topía» está presente desde la misma obra de Moro, así lo expresa Roig en el ya citado texto del año 82: «La primera parte de la *Utopía* de Moro (y en este caso no interesa si fue escrita antes o después que la segunda), en la que se realiza una genial descripción de la sociedad feudal en crisis, –parte que podríamos considerar como lo que sería

propriadamente la topía del discurso— es momento necesario respecto de la segunda, la declaradamente utópica» (Roig, 59).

### III.2 Sobre la utopía en Cerutti

Si aceptamos este planteo de que el género utópico va de la mano de la función utópica, se justifica el uso político de esta o al menos adquiere sentido. Para el caso de América Latina tendríamos que agregar siguiendo a Cerutti que: «Parte del ejercicio propio de la racionalidad es la demanda por el derecho a nuestra utopía» (Cerutti, 42). Esta idea sobre *el derecho a nuestra utopía* viene siendo expuesta por Cerutti desde comienzos de la década del ochenta; es en el año 82 que publica un artículo titulado «El derecho a ‘nuestra utopía’». Hay en esta exigencia basada en un ideario de autonomía el intento por validar nuestras utopías. Bastantes páginas hay sobre el desarrollo de utopías nuestraamericanas. Roig y Cerutti han mencionado y relevado algunas de estas. La intención aquí es la de rescatar la generación de proyectos que arranquen desde nuestra propia creación literaria e intelectual. En palabras de Cerutti: «No más *topos* para utopías ajenas y sí asumir el riesgo a equivocarnos, pero a partir de propuestas surgidas de las entrañas de nuestras tradiciones» (Cerutti, 42).

Desde el aporte de la historia de las ideas sabemos que la recepción de ideas no es siempre hecha de manera pura, el pensamiento crítico hace apropiaciones de las ideas y las dota de sentido local, o en otras palabras, las contextualiza, les da sentido. Al menos esa era la percepción que tenía el mexicano Leopoldo Zea de este ejercicio intelectual-práctico. Cerutti comparte esta idea de ahí que señale: «Una de las grandes preocupaciones de las tradiciones latinoamericanistas de pensamiento ha sido y es no repetir acriticamente lo que viene ya acuñado como explicación de la realidad y se nos presenta como mercancía de importación» (Cerutti, 39). De ahí que se pueda establecer la posibilidad para la generación de una utopía propia, un género utópico a construir. Es el momento de reivindicar la utopía propia. Dicha utopía es un modo de llevar a cabo un ejercicio filosófico. Como bien provoca Cerutti siguiendo una imagen de *La tempestad* extendida en el pensamiento nuestroamericano: «Nuestra filosofía es la filosofía de los talibanes. De aquellos exsiervos que aprendieron la lengua de sus señores para maldecirlos. Y al decirlos mal, bien decir y bien hacer un proyecto ético-político de liberación» (Cerutti, 43). El aporte del género utópico que, según varios autores, es inaugurado por Moro, está en cuanto a que la utopía es capaz de salir de la lógica del encubrimiento, de ahí su potencial liberador.

Cabe advertir que sobre la utopía Horacio Cerutti ha escrito mucho más de lo que hemos sometido a análisis en este artículo, a modo de justificación diré

que dichos textos aún resultan difícil de encontrar en Chile, y esto a pesar del permanente tránsito y encuentros en los que hoy nos reunimos los filósofos y filósofas latinoamericanistas.

### III.3 Sobre la utopía en Chile

En cuanto a la utopía en Chile considerada como género utópico, pero también como función utópica contamos con el afamado texto del jesuita Manuel Lacunza, el cual fue especialmente conocido y difundido por los milenaristas latinoamericanos desde 1790. La amplia recepción de este texto se basa en la importancia que recibió el milenarismo no solo en América Latina sino que también en Europa, aunque por razones distintas, como lo ha señalado Mario Góngora en el prólogo a una selección de textos sobre el libro de Lacunza publicada por Editorial Universitaria en 1969; así lo expresa este historiador chileno:

La obra del pensador chileno circuló o fue mentada en medios formados por «iluminados», tan característicos de esta época, contrapartida de su racionalismo oficial; y asimismo en círculos que, por un motivo u otro, estaban «al margen» o en la oposición, dentro de la Iglesia: jesuitas expulsos, jansenistas franceses, italianos o españoles, adversarios del Concordato entre Napoleón y el Papa. «Iglesia Católica y Apostólica» de Irving, judíos. En Hispanoamérica, donde estos movimientos eran ciertamente extraños, el éxito del libro se debió más que nada al orgullo criollo, al patriotismo americano, en un momento en que se discutía sobre la capacidad intelectual del criollo (Lacunza, 18).

El texto de Lacunza fue publicado en México, España, Inglaterra, Italia y Francia (alguien más atrevido que yo podría arriesgarse con algo así como la recepción del pensamiento chileno en Inglaterra). Esta obra sigue alcanzando una amplia lectura y estudio en el interior de la filosofía latinoamericana ocupada en el pensamiento utópico. Hemos sabido del proyecto de reedición de esta obra en la cual viene trabajando Cerutti. Este mismo, en un número de homenaje a su colega y maestro fallecido, Arturo Roig, plantea:

Resulta de gran estímulo para ulteriores investigaciones recuperar algunas de sus observaciones respecto del humanismo utópico y mesiánico con sus numerosas variantes y matices. El caso del jesuita chileno Manuel Lacunza (1731-1801) ocupa un lugar relevante en esta labor y es lo que aquí intentaremos mostrar, compartiendo referencias a discursos de Arturo al respecto... (Cerutti, 23).

De otro modo lo expresa en la ponencia «Otros aportes teóricos para una relectura de la obra de Lacunza» en el 45º Congreso de Americanistas celebrado en Bogotá el año 85: «Y del libro, justamente, trata el caso de Lacunza. De una

interpretación del libro conocido como *Apocalipsis* de Juan. Quiero volver después de diez años a considerar este caso hermoso, con más de una connotación o eco para los latinoamericanos de hoy en día, para aportar otros elementos teóricos a su análisis» (Cerutti, 2007. 68). Sobre la importancia de Lacunza en el pensamiento chileno se han pronunciado intelectuales de la talla de Jaime Eyzaguirre y de Mario Góngora.

También quisiera señalar la reciente publicación de un libro escrito por Marcelo Alvarado titulado *Manuel Astica Fuentes el revolucionario utópico: biografía político-intelectual*. En el prólogo del libro el filósofo Sergio Vuskovic señala lo siguiente sobre el aporte de Astica:

Hasta la fecha es el estudio más exhaustivo de su vida y obra, que Alvarado analiza con datos muy precisos en nueve capítulos y de los cuales se deducen dos contribuciones muy importantes que le dan un valor literario y político excepcional a este chileno que fue capaz de transformarse en un adelantado ilustre en dos desarrollos que se darán más adelante: con su novela *Thimor* fue el creador de la ciencia ficción chilena, y aún latinoamericana y, desde el punto de vista ideológico, fue el precursor del diálogo cristiano marxista que se desarrolló en Chile en las décadas del 50, 60 y en los primeros años de la década del 70 (Alvarado, 13).

El capítulo IV de este libro está dedicado a la novela utópica de Astica y Alvarado comienza con un epígrafe en el cual el propio Astica se refería a su novela en una entrevista publicada en *El Mercurio* de Valparaíso en el año 1992. El extracto de la entrevista es el siguiente: «Se podría decir que esos ideales están condensados en *Thimor*, mi novela de ciencia ficción, en donde se plantea la existencia de un mundo mejor para el mañana, una utopía...» (Alvarado, 105). *Thimor* es una novela escrita en la Penitenciaría de Santiago y es entregada para su publicación en el año 1932. Fue publicada por editorial Letras dirigida por la intelectual chilena Amanda Labarca.

Sobre la pertenencia al género utópico de esta novela Alvarado nos dice:

*Thimor* es, quizás, la novela utópica por excelencia que ha escrito en nuestros valles. Es una obra original e idiosincrásica, prohijada por las dramáticas circunstancias vitales del autor y de su tiempo. No obstante su singularidad, también se debe reconocer que ella participa de intuiciones que son comunes en la tradición utópica (...). (Alvarado, 135)

Estas características son: la representación de un mundo idealizado que ha abolido las injusticias, dice Alvarado: «La novela de Astica describe un nuevo mundo donde lo más relevante es que ahí reinan las relaciones de fraternidad e



igualdad entre los seres humanos» (Alvarado, 136); se habla de un mundo que está extraviado y que es inaccesible para los profanos: «Aparentemente, se trata de un punto inexistente en el mundo, es decir un “no-lugar”, como indica la traducción literal del neologismo utopía» (Alvarado, 137); la vinculación entre el orden arquitectónico ideal y la realización de la felicidad colectiva: «El diseño arquitectónico de Thimor es subrayado por sus agudos comentaristas como de sus aspectos más extraordinarios» (Alvarado, 140); el anhelo de salud integral expresado en el equilibrio cuerpo-espíritu: «...la aparición en Thimor de cuerpos perfectos, descritos en su más completa desnudez y sin malicia, da cuenta de una sociedad que no solo ha alcanzado la sanidad corporal sino que también ha erradicado la perversidad de espíritu» (Alvarado, 2015. 141); y finalmente el despojamiento del ideal de posesión: «Después de haber salido del materialismo del mundo poblado por necesidades artificiales, desenmascara la idolatría por el oro y el poder dominante durante milenios, pero además previendo su ineluctable desaparición...» (Alvarado, 144). Sin duda todas estas características señaladas están en la obra de Moro, para terminar solo referiré una cita que alude a este último punto: «Pues ¿por qué se le habría de negar nada si se ve que hay abundancia de todo y que no hay que temer, a menos que alguien pidiera más de lo que necesita? ¿Y por qué se ha de pensar que aquel hombre tenga que pedir más de lo suficiente si está seguro de que nunca le faltará?» (Moro, 117).

La obra de Astica y la interpretación que Alvarado hace de esta nos colocan frente a una posibilidad de aquello que Cerutti reclamaba como la instalación de nuestras utopías. La utopía de Thimor es el reclamo a una situación de injusticia común entre nuestros pueblos que luchan por transformar un sistema social que favorece a los privilegiados por los gobiernos de turno que nos han antecedido. Hay en Thimor la esperanza en un reestablecimiento que permita un mejor posicionamiento de la clase desfavorecida. La utopía en este sentido se encuentra comprometida con las víctimas. Pero, las víctimas aquí no son un agente pasivo, sino que son los que pueden llevar a cabo el cambio de su situación. Las utopías vienen a ser de este modo parte de un programa político de transformación en tiempos de la crisis del neoliberalismo. Es el momento de la urgencia de un pensamiento, como le gusta decir a Cerutti, transcapitalista. El desafío está en pasar del momento crítico al momento de la revolución, esa es la radicalidad de la utopía. Este seguir pensando en la posibilidad alternativa de la transformación también se lo debemos a Horacio.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Aínsa, Fernando. *La reconstrucción de la utopía*. Buenos Aires: Ciudad del sol, 1997. Impreso.
- Alvarado, Marcelo. *Manuel Astica Fuentes el revolucionario utópico: biografía político intelectual*. Santiago de Chile: USACH, 2015. Impreso.
- Assmann, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1973.
- Botella, Vicente. «Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación». Unican.es Universidad de Cantabria. 8 de febrero de 2011. Web
- Castañeda, Jorge. *La utopía desarmada: el futuro de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Espasa Calpe/Ariel, 1993. Impreso.
- Cerutti, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Presagio y tópica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*. Ciudad de México: UNAM, 2007. Impreso.
- \_\_\_\_\_. «Aportes del saber de conjetura de un filósofo auroral». En revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, año 13, n° 14, Mendoza, 2012, páginas 23-29. Impreso.
- Dussel, Enrique. *América latina dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Edicol, 1977. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporáneos, 1977. b. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973 a. Impreso.
- \_\_\_\_\_. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973 b. Impreso.
- Dussel, Enrique; Guillot, Daniel. *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires: Bonum, 1973. Impreso.
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo; Bohórquez, Carmen. *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y «Latino»*. México: Stony Brook, 2008. Impreso.
- Frei, Eduardo. *Chile desconocido*. Santiago: Casa Museo Eduardo Frei, 2010. Impreso.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Ibarra, Alex. «La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta: una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano». Revista Mapocho, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, N° 75, I Semestre 2014. Impreso.

- \_\_\_\_\_. «Pablo Guadarrama y su vocación filosófica: la perspectiva humanista del marxismo latinoamericano». En *Cultura Latinoamericana*, revista de estudios interculturales, vol 20, n° 2, Universidad Católica de Colombia, julio-diciembre, 2014. Pp. 145-166. Impreso.
- Lacunza, Manuel. *La venida del Mesías en Gloria y Majestad*. Santiago de Chile: Universitaria, 1969. Impreso.
- Mora, Arnoldo. «El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación». *Revista Pasos*, Segunda época, N° 136, Clacso Costa Rica, marzo-abril, 2008. Web
- Moro, Tomás. *Utopía*. Buenos Aires: Punto de encuentro, 2009. Impreso.
- Oliveros, Roberto. *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México: CRT, 1977. Impreso.
- Roig, Arturo. *La utopía en el Ecuador*. Quito: Corporación editora Nacional, 1987.
- \_\_\_\_\_. «La experiencia Iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una “utopía para sí”». En *Revista de Historia de las Ideas*, n° 3, segunda época, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982. Páginas 53-67. Impreso.
- Salazar, Augusto. *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1995. Impreso.
- \_\_\_\_\_. ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI, 1968.
- Scannone, Juan. *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia, 2011.
- Wallerstein, Immanuel. *Utopística: o las opciones históricas en el siglo XXI*. México: Siglo XXI, 1998. Impreso.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1969. Impreso.

Recibido: enero 2014

Aceptado: abril 2014