

Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente Enrique Dussel Beyond the philosophy of liberation: Horacio Cerutti against Enrique Dussel

Oscar Martínez¹

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú

OscarMartsal@gmail.com

(...) estamos claramente «después» de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación reaccionaria idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador, se abren «después», desde «fuera» de «esa» filosofía de la liberación (...)

(Horacio Cerutti, 1983)

RESUMEN

En este trabajo expondremos la crítica que Horacio Cerutti Guldberg realizó a Enrique Dussel centrándose en el concepto de pueblo-clase, además, de la gran relevancia que la crítica de Cerutti significó para el pensamiento de Dussel y su ulterior reconfiguración intelectual, dicho de otro modo, expondremos el debate entre Horacio Cerutti y Enrique Dussel refiriéndonos más a las críticas del primero y a sus consecuencias en el segundo. Siguiendo la ilación, dividimos el texto en tres partes. 1) En primer lugar, exponemos la visión ética que Dussel maneja en su etapa conocida como «filosofía de la liberación» a la cual Cerutti criticará categorizándola de un pensamiento populista. 2) Como segundo punto, exponemos la crítica que Cerutti realiza a la metodología analéctica, hasta el filósofo-maestro y el concepto de pueblo-clase. 3) Finalmente, analizamos la propuesta que Cerutti menciona póstuma a su crítica de los filósofos de la liberación: «ir más allá de la filosofía de la liberación»; no sin antes analizar la nueva interpretación que Dussel realizó de Marx sosteniendo que existe una relación que nos permite notar la consecuencia de la crítica de Horacio Cerutti.

¹ Estudiante de filosofía del séptimo semestre en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es miembro del Grupo Pedro Zulen.

PALABRAS CLAVES: populismo, pueblo, filosofía de la liberación, marxismo

ABSTRACT

This paper will discuss the criticism Horacio Cerutti Guldberg made to Enrique Dussel focusing on the concept of people-class, also of great importance that the critique of Cerutti meant for thought Dussel and subsequent intellectual reconfiguration, said otherwise will discuss the debate between Horacio Cerutti and Enrique Dussel's referring to criticism of the former and its consequences in the second. We follow the thread, divide the text into three parts. 1) First, we present the ethical vision that Dussel known as handles in his "philosophy of liberation" stage which Cerutti criticized categorizing a populist thinking. 2) As a second point, we present the criticism Cerutti performed analectics methodology, until the philosopher-teacher and the concept of people-class. 3) Finally, we analyze the proposal Cerutti posthumous mentions his criticism of philosophers of liberation "go beyond the philosophy of liberation"; but she not before analyzing the new interpretation of Marx holding Dussel made a relationship that allows us to feel the consequence of the criticism of Horacio Cerutti.

KEYWORDS: Populism, people, liberation philosophy and Marxism

1) Enrique Dussel: filosofía de la liberación

Iniciamos este análisis con el concepto fenomenológico del *cara a cara*, porque desde esta categoría es posible desprender la explicación de la modernidad instrumental y, con mucha más razón, una explicación de la negación del Otro y el concepto de pueblo del cual nos ocuparemos en este texto. Además, porque, siendo un concepto que ha estado en discusión por parte de diversos pensadores, incluyendo a Cerutti (Cerutti, 1992, p. 211), nos ayuda a vislumbrar claramente la crítica al sector populista de la filosofía de liberación. Dicho esto, Dussel emprende su propuesta desde la *cotidianidad del ser*, es decir, de la vida diaria o de las relaciones más cercanas de un sujeto. (Dussel, 1977, p. 36). Por ejemplo, el realizar una compra en cualquier tienda del lugar en donde vivo o el recorrido que realizo normalmente para llegar a mi hogar, sin ejercer un juicio crítico. (Dussel, 1977, p. 15).

Cada sujeto se realiza en *su mundo*, cada sujeto es *praxis* en cuanto produce para realizarse en su mundo. La praxis viene a ser la acción por la cual realizamos nuestro mundo. (Dussel, 1977, p. 71). El mundo es el *fundamento*, es decir, el ambiente en donde el sujeto realiza su *proyecto*; dicho de otro modo, es todo lo

que el sujeto ha *comprendido*. En la praxis el sujeto se sirve de ciertos entes para realizarse, por ejemplo si deseo construir una casa, uso maderas, clavos, etcétera. Pero, también puedo usar esclavos o usar dinero como medio para adquirir fuerza de trabajo. Al comprender ciertos entes los internamos en nuestro mundo para usarlos como mediaciones de nuestro proyecto, en otras palabras, los adentramos en nuestra *totalidad*. Ahora bien, la totalidad, todo lo que he comprendido en mi mundo, todo mi proyecto, en su praxis se enfrenta a Otro que no es la misma totalidad. Cuando los sujetos son subsumidos dentro de la totalidad se vuelven medios o cosas para el proyecto de la totalidad; o, en otras palabras, se pasa de un plano ontológico a un plano óptico. Por ello, respecto a nuestra América, el español vio al Otro, al indio, y lo tomó como instrumento a su disposición. (Dussel, 1977, p. 64).

Ahora bien, con lo ganado podemos explicar el cara a cara; porque este Otro interpela la totalidad, la enfrenta y le dice que no es lo mismo que la totalidad, pero lo interpela en un cara a cara. En términos de Dussel:

Más allá de la totalidad está el Otro en su libertad, en su palabra que irrumpe en mi mundo; pero en el fondo, si es realmente de otro, irrumpe siempre como interpelación, porque surge desde más allá de la totalidad, como lo que todavía no tiene sentido, porque justamente está más allá de todo sentido. (Dussel, 1977, p. 39).

El Otro vendría a ser entonces el rostro de alguien que experimento como otro, y cuando lo experimento como otro se evaporan las relaciones ópticas y se lo reconoce como un ser Otro que yo. Es decir, ese Otro que usaba para que construya mi casa –que mencionábamos en el ejemplo– deja de ser un medio para mi proyecto. Ahora bien, en el extremo, el Otro que ha sido reconocido en el cara a cara realiza su proyecto, pero sin negar al Otro. Dicho de otro modo, la praxis del Otro parte de un «ethos» diferente, por ello se puede concluir que la praxis del Otro es un «ethos» diferente que el «ethos» dominador. (Dussel, 1977, p. 73).

A todo esto, Dussel propone una liberación desde el Otro de la totalidad. Pero una liberación no puede tomar como punto de partida la totalidad, como nos explica Dussel: «cualquier cosa que diga el Otro que es el pobre, el pueblo la tiene como inculta, como nada y por lo tanto no espera su liberación» (Dussel, 1977, p. 73); la revelación del otro abre el proyecto ontológico pasado (...) de la dominación y alienación del otro como «lo otro» (Dussel, 1974, p. 192), de lo contrario sería un *liberación enajenada*² o una liberación dentro de la misma tota-

2 La liberación enajenada la describe Dussel como la liberación de la totalidad en sí misma, en otras palabras, la totalidad que se libera dentro de la totalidad y no deja de ser totalidad.

lidad. (Dussel, 1977, p. 67). Asimismo, nos aclara Dussel:

Liberación no es simplemente estar en contra del centro, ni siquiera significa romper la dependencia. Es mucho más que eso: es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo. (Dussel, 1977, p. 69).

Podemos concluir de esta parte tres propuestas centrales: 1) Dussel usa el concepto de pueblo como un conglomerado de sujetos al que hay que reivindicar, y como veremos más adelante, el sujeto que reivindica al pueblo será el filósofo y con él la filosofía. Asimismo, 2) el Otro y la exterioridad de la totalidad son identificables con el pueblo. (Cerutti, 1992, p. 193). Y aquí surge una confusión que será criticada, pero aclarada por Dussel más adelante ¿qué es el pueblo, un sujeto histórico, un conglomerado o un bloque social? (Dussel, 1991, p. 409). 3) Finalmente, —esto lo resalta incluso el mismo Dussel— es notoria la influencia y el uso de los conceptos de Heidegger y Lévinas³. Con todo, antes de pasar al siguiente punto, debido a su pertinencia en la discusión, es pertinente agrupar ciertos conceptos de los que Dussel hace uso: estos son la categoría de pobre, de pueblo, de totalidad y de Otro como un cara a cara. Es de relevancia, también, agregar un poco los lineamientos de Dussel anteriores a su reinterpretación de Marx. En diversos textos⁴, Dussel mencionará que Marx, heredero de Hegel, seguirá tomando como punto de partida la totalidad que retorna a sí misma (Dussel, 1973b, p. 48); por ejemplo, en el caso de la metodología la dialéctica de Marx, es cierto, no parte de una idea como Hegel, pero sí de la materia que no termina de superar el horizonte de la totalidad. Como dice el mismo Dussel: «Las reflexiones que se refieren a Marx (...) —por sus supuestos ontológicos— quedan incluidas en la Totalidad”. (Dussel, 1973b, p. 45).

2) Crítica de Horacio Cerutti a Enrique Dussel

Siguiendo con el texto, en 1983 se edita la tesis de doctorado⁵ de Hora-

3 Esto lo veremos más adelante cuando analicemos la crítica de Cerutti.

4 Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo II) México. Siglo Veintiuno.
Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. España. Salamanca.

5 Cabe aclarar que en un primer punto el libro no fue pensado como tesis de doctorado, sino como un ensayo que fue adquiriendo forma frente a la gran represión y problemas a que se enfrentó el autor. Esto se puede ver en la tercera edición del texto central de este trabajo. (Cerutti, 2006, 12). Cerutti, G. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México. FCE.

cio Cerutti con el título de *Filosofía de la liberación latinoamericana*⁶ (Beorlegui, 2010, p. 760); aquel, desde ese momento, pasará a ser un libro clásico en el *corpus* académico de la filosofía latinoamericana. En ese sentido, nos ocuparemos de mostrar la crítica que Cerutti realiza en el libro mencionado contra el sector populista de la filosofía de la liberación centrándonos en la crítica contra Dussel. Observa Cerutti que «Metodológicamente Dussel es el que más ha elaborado el discurso populista» (Cerutti, 1992, p. 231); sin embargo, atravesando el libro podemos notar que para Cerutti no simplemente es el aspecto metodológico, sino que, de manera más profunda, son diversos aspectos que sustentan el populismo en la propuesta dusseliana. En ese sentido y por esa razón abordaremos las críticas específicamente a Enrique Dussel sabiendo, en todo caso, que las críticas se pueden trasladar y expandir a pensadores del mismo sector como Kush, Casalla, Scannonne, Ardiles, entre otros, debido a que Cerutti suele resaltar los rasgos similares del sector abordado; es notorio, por ejemplo, en frases recurrentes, cuando dice que «todo el sector populista vive plenamente del mito del *autor* omnipotente y omnisciente». (Cerutti, 1992, p. 206).

Ahora bien, Cerutti, partiendo de la insuficiencia de la filosofía de la liberación (Cerutti, 2008, p. 135) –un punto que mantendrá hasta la actualidad–, afirma la existencia de marcados rasgos en la filosofía de la liberación⁷, por un lado, un sector crítico del populismo y, por otro, un sector a favor. (Cerutti, 1992, p. 186). En el grupo populista podemos encontrar dos «subsectores»: *el dogmatismo de la ambigüedad concreta* y *el populismo de la ambigüedad abstracta*. En el segundo mencionado encontramos a Enrique Dussel. (Cerutti, 1992, p. 203). En resumen, como puntos centrales, Cerutti le critica a Dussel⁸ el *arraigo cristiano*, el haber *criticado al marxismo* desde una lectura tergiversada de Marx, el uso equívoco de la categoría de *clase* por la categoría de *pueblo*, la postura del *filósofo como «maestro»* y, finalmente, el problema *metodológico*. (Cerutti, 1992, p. 263-264).

6 En este texto, editado en 1983, se abordan detenidamente tanto los lineamientos de los filósofos de la liberación «desfetichizando la homogeneidad» que en apariencia mostraba un pensamiento homogéneo (Cerutti, 2008, 30) dentro de la filosofía de la liberación; tanto el surgimiento de la filosofía que implica la revisión de sus antecedentes como de la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, como corrientes, del mismo modo, individualmente, Frantz Fanon, Herbert Marcuse, Salazar Bondy, Leopoldo Zea, etcétera.

7 Esta no es la única división que realizará Cerutti. Se puede ver otra forma de denominar a la filosofía de la liberación: dentro del sector populista, por un lado, los ontologicistas y analécticos y, por otro lado, el sector historicista y problematizador como sector en contra de los populistas. (Cerutti, 2008, 54).

8 En realidad Cerutti no alude simplemente a Dussel, sino a todo el sector populista abstracto, a saber, Juan Carlos Scannonne, Osvaldo Ardiles, entre otros. En todo caso, podemos decir, que muchos de los rasgos mencionados son compartidos por todo el bloque populista.

Frente al *cristianismo* «Dussel retoma toda una terminología bíblica pero con alcance muy discutible (...)». (Cerutti, 1992, p. 262). Es fácil notar en los textos de Dussel el uso de conceptos judeo-cristianos: el pobre, el cara a cara, et-
cétera. Esta herencia levinasiana será un problema ya que todo se reduciría a Dios como lo alterativo al todo. (Cerutti, 1992, p. 211).

El punto de partida de este subsector es una opción de fe en el Dios «de la religión», Dios «vivo» de la historia y de la «praxis». (...) Partiendo de esta creencia en la divinidad trata de montar toda una filosofía «al servicio de la teología» con lo cual no hacen más que confirmar, a nivel de articulación de disciplinas, la prioridad de la acción fideísta (...) la relectura de una praxis histórica, pero entendiendo praxis al modo de acción blandeana, acción abierta a la trascendencia, alteridad y gratuidad de la contemplación divina. (Cerutti, 1992, p. 211).

Para Cerutti este subsector populista al postular una ética, tomando en cuenta la impronta teológica, «construyó una filosofía fundada en la fe» (Cerutti, 2008, p. 41), lo cual pone a Dios como el punto de partida de la ética como lo más alterativo, como lo más allá de la totalidad. (Cerutti, 2008, p. 60).

Por otro lado, el siguiente punto sobre *interpretación de Marx* se complementará con el problema de pueblo-clase; sin embargo, se puede notar algunos otros matices de la lectura de sobre Marx⁹. 1) Un punto clave en esta crítica se puede resumir en una pregunta ¿existe una *ruptura epistemológica o una ruptura ontológica* en la obra de Marx¹⁰? Para Dussel, criticando la «reducción interpretativa de Althusser», (Dussel, 1973b, p. 45) sí; sin embargo, Cerutti, defendiendo al pensador francés, resaltaré una conocida división que realiza el mismo Althusser entre «ideología teórica» y «ciencia de la historia» la cual invalidaría la crítica, porque se tendría que redefinir el concepto de ruptura. (Cerutti, 1992, p. 260). 2) Asimismo, *la axiología en la teoría del valor-trabajo* de Marx, según Dussel, conllevaría un arraigo de idealismo; sin embargo, aclara Cerutti –una lectura casi homogénea del grueso de las interpretaciones de Marx y que el mismo Marx menciona (Marx, 2013, p. 20)– que el clásico alemán está en contra del idealismo. 3) Análogamente, un punto crítico en la lectura de Dussel es entender a Marx

9 De las críticas mencionadas, se verá más adelante, Dussel cambiará la gran mayoría. El problema del horizonte de la totalidad, el no superar la subjetividad moderna, pero también hay puntos que no los volverá a examinar como el problema axiológico.

10 Se puede notar con facilidad la postura althusseriana de Cerutti al defender la ruptura epistemológica que Althusser heredó de Gastón Bachelard. Cabe apuntar, pues, a estas alturas, que la postura de Althusser que propone una división de conceptos ideológicos y científicos, adolece de diversas lagunas y errores.

como un pensador arraigado en la totalidad occidental, dicho de otro modo, no abandona los reductos de su tradición, porque su pensamiento parte y retorna a la mismidad de la totalidad –como ya se observó–. (Dussel, 1974, p. 175). Este será un problema, porque se puede tergiversar al proletariado, la exterioridad¹¹, con el burgués, la totalidad. Así se podría pensar que Dussel busca la reivindicación o salvación del burgués. 4) En la *II Semana de la Asociación de teólogos argentinos*¹² realizado en Córdoba en 1972, Dussel expondrá un trabajo titulado «el ateísmo de los profetas y de Marx». En ese texto se presentarán una serie de errores que Cerutti mencionará de pasada. Estos se pueden resumir en la confusión por identificar la negación de un cierto fetiche en Marx: el dinero; y la tergiversación de la terminología teológica que Marx usa en un sentido irónico. (Cerutti, 1992, p. 262). Finalmente, se concluye la falta de rigor en torno a las lecturas de Marx por lo cual la argumentación de Dussel termina desarmándose por sí misma. (Cerutti, 1992, p. 260). Dussel, frecuentemente mencionará en diversos textos esta observación de Cerutti por la falta de comprensión del pensamiento de Marx. (Dussel, 1991, p. 406).

Ingresando al problema central del *populismo*, «(...) en la década de los 70 (...) el sector populista se identificó con el discurso, con la “doctrina” peronista y con el fracaso político del mismo agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación». (Cerutti, 1992, p. 197). Se ve de manera clara la posición del subsector problematizador frente al peronismo y con ello su política populista que acoge a ciertos subsectores de la filosofía de la liberación. El planteamiento principal del populismo se resume en que el pueblo escapa a las relaciones de clases o, lo que es lo mismo, a la lucha que se lleva a cabo entre estos dos polos; en todo caso, el pueblo se muestra indiferente o «incontaminado frente a la relaciones capitalistas». (Cerutti, 1992, 193). El subsector *de la ambigüedad abstracta* apuntará a reivindicar al pueblo como el sujeto histórico de todo cambio social. (Cerutti, 2008, 33). Ahora bien, Dussel concebirá al pueblo, de modo similar, como el sujeto de la liberación. La crítica radicaría en la confusión y ambigüedad del término «pueblo» y su confusión con el concepto de clase social.

Al interior de las distintas modalidades que adoptó la filosofía de la liberación (...) del sujeto del filosofar (...) Postulaban al pueblo como sujeto, un pueblo cuyo pensamiento aparecía mediado por el filósofo profesional, transmutado

11 Después Dussel aclarará que el proletariado está dentro de la totalidad como oprimido; no obstante, el pobre vendría a ser la exterioridad de la totalidad.

12 Este texto se encuentra en el libro Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. España. Salamanca.

en profeta de alteridad y en predicador de la liberación prometida. (Cerutti, 2000, p. 58).

La anterior cita nos ayudará a introducirnos al siguiente tema. A pesar del intento crítico de Hegel –nos exhorta Cerutti– es notable en el bloque populista la visión del «(...) filósofo con la misión de ser la conciencia crítica de su pueblo». (Cerutti, 1992, p. 282). Se encuentra, pues, en los populistas la privilegiada posición que otorgaba Hegel a la filosofía: la filosofía como único saber que piensa la razón o, lo que es lo mismo, el ser unívoco de la historia, el despliegue del espíritu hacia la razón que retorna a la razón. Así, pues, *el filósofo*, aquel personaje «escogido», cobra un papel central en cuanto al proceso de liberación, porque se empodera como el dirigente del proceso liberador cobrando un protagonismo privilegiado. El problema más grave –indica Cerutti– es que no solo creen dirigir la liberación, sino que se muestran como los indicados para liberar a los otros, similar a una especie de mesías¹³. Con todo, Cerutti menciona que esta visión

13 Aprovechamos aquí para mencionar que estas críticas, de modo similar, se pueden notar a lo largo de importantes partes de la obra de 1996 del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez en la que se aborda la crítica a la filosofía de la liberación centrándose en Enrique Dussel. No desde una visión marxista, como en el caso de Cerutti, sino desde un método genealógico foucaultiano. Ahora bien, realizaremos, brevemente, ciertos apuntes a la crítica de Castro-Gómez, su relación con la crítica de Cerutti, y cómo ambos «disparan» contra Dussel. En primer lugar las críticas que Castro-Gómez realiza contra Dussel, partiendo de una posmodernidad como ontología y no como ideología, en resumen, son: 1) reducir la modernidad a un discurso totalizante, 2) el sujeto trascendental, 3) la dualidad dominado-dominante y 4) el populismo; este último se puede dividir en el problema a) de la identidad (origen), b) del pueblo y c) del mesianismo. Con todo, se puede notar que los diversos problemas mencionados contra los pensadores atrapados en la modernidad se derivan de uno principal: el no haber entendido que el discurso surge de relaciones de poder, de sistemas disciplinarios, etcétera, y, además, que estos discursos populistas surgen de una atmósfera peculiar de y en América Latina. Como dice Castro-Gómez: «los discursos de identidad emergieron al interior de un orden populista, que durante gran parte del siglo XX garantizó la producción, circulación y distribución del saber sobre lo propio». (Castro-Gómez, 2011, 91). Asimismo, cabe aclarar que estos discursos surgen como «Entstehung» y no como «Ursprung», es decir, surgen como emergencia y no de un origen metafísico. De modo similar, como ya se explicó, Cerutti abordará ciertamente los mismos problemas, pero con algunos matices.

1) El primer problema de Castro-Gómez es –a pesar de haber revisado a Cerutti– haber resumido la filosofía de la liberación a Dussel (también aborda a Cullen y Kush); esto resulta grave teniendo en cuenta las críticas que Cerutti ha realizado y cómo ha «desfetichizado la homogeneidad» de la filosofía de la liberación. En todo caso se debió aclarar que la crítica se centraba en el sector populista de la filosofía de la liberación y no en general ya que se presta a equívocos. (Castro-Gómez, 2011, p. 69). 2) Como segundo punto, se puede ver las similitudes obvias con más de una década de diferencia con Horacio Cerutti (el libro de Cerutti de 1983 y el de Castro-Gómez de 1996) lo cual se podría mostrar como cierta repetición ya que las diferencias solo radican en el método y la forma de abordar el problema; sin embargo, los problemas, las críticas y conclusiones son en su mayoría las mismas (tenemos en cuenta la acusación que hará Cerutti a Castro-Gómez más adelante). (Cerutti, 2011, p. 121). Por

puede ser rastreada en Heidegger y en el intento de replantear al pensador alemán. (Cerutti, 1992, p. 239).

Respecto a la *metodología*, menciona Cerutti que el «(...) método constituye el corazón, la clave para la bóveda de toda la ética de dusseliana». (Cerutti, 1992, p. 230). Tras haber examinado los seis momentos constitutivos del método analéctico que va más allá de la totalidad (Cerutti, 2008, p. 59), haber detectado la influencia del primer Heidegger y los conceptos del *Ser y tiempo*, y destacar el último momento como punto nodal de la alteridad, criticará que el Otro no es más que «una totalidad en formación». (Cerutti, 1992, p. 232). Esta afirmación será clave, porque más adelante Dussel la contrapondrá a su interpretación de Marx, pero ya no como Otro, sino como trabajo vivo. (Dussel, 1991, p. 368). Con todo, en Heidegger, partiendo del *Dasein* en su cotidianidad como analítica existencial, se encuentra una dialéctica; de tal modo que solo le permite pensar negativamente al ser, es decir, partir del ser para cruzar el horizonte del ser y culminar en el ser. (Cerutti, 1992, p. 234). Dussel rescatará un aspecto novedoso que se puede notar en la superación de Lévinas, porque declara que el Otro es el «Tercer mundo» y no solo los judíos como menciona Lévinas, es decir, porque da un salto de lo meramente fenomenológico a lo antropológico. (Cerutti, 1992, p. 236).

ejemplo, en el problema del pueblo, el mesianismo, el papel del filósofo, el otro como totalidad, etcétera. 3) Esto da pie al siguiente apunte. A diferencia de Cerutti que concluye dos sectores y cuatro subsectores dentro de la filosofía de la liberación, Castro-Gómez homogeniza a una gran cantidad de pensadores, no presta atención si son marxistas, no marxistas, historicistas, populistas, etcétera, todos se quedaron atrapados dentro de la modernidad por no articular una metodología foucaultiana o por no identificar el posmodernismo en América Latina. (Roig, 1998, 6-16). 4) Asimismo, Castro-Gómez es acrítico respecto a su instrumentalización de Foucault, es decir, lo aplica pasivamente de tal forma que no identifica la «distinciones» entre aplicar un método a cierta región francesa, como hace Foucault, y aplicar el mismo método a América Latina. 5) Como quinto punto, ya en la misma crítica contra Dussel se puede realizar cierta objeción. La vista salta cuando se comienza a analizar el texto de Castro-Gómez y se nota que el objetivo de la obra es proponer soluciones a los problemas latinoamericanos, pero antes es necesario, para Castro-Gómez, entender que en nuestro continente la posmodernidad es una condición. Aquí radica el problema debido a que las críticas de Castro-Gómez de 1996 (escritas en el verano de 1995) no están tomando en cuenta una bibliografía actualizada de Dussel, aunque está en el ojo de la tormenta en el momento del diálogo norte-sur, Castro-Gómez no decidió tomarla en cuenta; ni cabe mencionar la reinterpretación que Dussel realiza de Marx. Esto es curioso, porque también se puede notar este «desliz» en las críticas realizadas a Augusto Salazar Bondy –Castro-Gómez acusa al peruano de reduccionismo económico– que el mismo Dussel clasifica de simiesco. Es un problema, porque no se cumple el objetivo de Castro-Gómez. Incluso la reedición de la *Crítica de la razón latinoamericana* en el 2011 no será modificada en esos aspectos críticos como menciona el profesor Damián Pachón en su libro *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. (Pachón, 2015, pp. 43 y 44).

3) Más allá de la filosofía de la liberación

En este último punto abordaremos las conclusiones del libro que venimos examinando y, además, la relevancia de la crítica en el futuro pensamiento Dussel.

Si la filosofía de la liberación se identifica con el sector populista, estamos claramente «después» de la filosofía de la liberación y la repudiamos como una nueva mistificación reaccionaria idealista. En todo caso, las posibilidades de un pensar latinoamericano liberado y liberador, se abren «después», desde «fuera» de «esa» filosofía de la liberación, en el ámbito teórico que se presenta. (Cerutti, 1992, p. 293).

La conclusión central se puede resumir en el enunciado «más allá de la filosofía de la liberación» que hace notar la insuficiencia de la filosofía de la liberación. (Cerutti, 2008, 17). Sin embargo, tenemos que apoyarnos en pasados y ulteriores textos de Cerutti para entender esta proposición con más rigor y visibilizar lo que Cerutti llamará el apostar por una «filosofía para liberación» y no «de la liberación». Remontándose al ¿qué es la ilustración?, y con ello al «sapere aude» –sin ánimos de retornar a Kant (Cerutti, 2000, p. 127)– que reconfigurado a la filosofía de la liberación nos invita a no aprender filosofía, sino que necesitamos aprender a filosofar, y que las filosofías no son más que «historias del ejercicio de la razón», Cerutti como veremos no apostará por «la filosofía de la liberación» sino por un filosofar liberador, en otras palabras, por un libre ejercicio de la razón desde nuestra historia y realidad latinoamericanas. (García; Rangel; Mutsaku, 2001, p. 25).

Haciendo un recuento, Cerutti, en 1973, expondrá propuestas para una filosofía política donde se puede ver o rescatar un poco su visión de la filosofía. Siguiendo a Lenin, resalta la diferenciación entre ideología positiva y negativa lo cual le da pie para afirmar que «La filosofía puede superar el nivel de la ideología negativa en tanto aspira a ser como resultado una ideología positiva que colabora en la transformación de lo real». (Cerutti, 1973, p. 69). Seguidamente, Cerutti citará la décimo primera tesis de Marx sobre Feuerbach y además a Arturo Roig para resaltar la filosofía como *autocrítica* que supera la ideología negativa. Es fácil notar la visión que Cerutti tiene de una filosofía transformadora que aborda los problemas de la realidad; esto es importante, porque la mantendrá hasta la actualidad. Terminando el párrafo concluye Cerutti que necesitamos: «Una filosofía cuyos conceptos aspiran cumplir las funciones de develación e integración con plena autoconciencia de que inevitablemente cumplen también las funciones de ocultamiento y ruptura». (Cerutti, 1973, p. 69). La filosofía es «para transformar la realidad sobre la que se filosofa y desde la que se filosofa, que se filosofa». (García; Rangel; Mutsaku, 2001, p. 17).

Cabe mencionar, de manera resumida puntos claves del conocido «manifiesto Salteño¹⁴» ya que en este texto es posible notar los lineamientos de la postura de Cerutti que se mostró como «filosofía de la ruptura» apostando por la reflexión epistemológica. (Cerutti, 2008, p. 34).

En contraste con lo mencionado anteriormente dentro el seno del sector populista de la filosofía de la liberación, para Cerutti no es un factor principal «el rol o la imagen del filósofo, sino la “función filosófica” exigida y exigible a todos y cada uno de los que integran ese todo social. Esta *filosófica* incluye la mediación de la *política* como una de las prácticas que la condicionan y que deberá ser esclarecida en su tensión dialéctica con las restantes prácticas sociales. (Cerutti, 1992, p. 297). Asimismo, acorde con lo mencionado, “la *liberación*, (...) no es exclusiva o principalmente una liberación ideal y por la conciencia, sino un *proceso real y objetivo*, que en la concreta estructuración que va adquiriendo en la Historia, es el *verdadero “sub-jectum”* de la filosófica que postulamos». (Cerutti, 1992, 297). El manifiesto Salteño nos muestra caracteres centrales en la propuesta de Cerutti, propuesta que mantendrá a lo largo de su trayectoria intelectual: «No se trata de filosofar en el aire, sino (...) incorporados a la reflexión como etnia, cultura, religión, ideología, clase, etcétera». (Cerutti, 2000, p. 60).

Ahora bien, para Cerutti un punto que toda la filosofía de la liberación comparte es que todos piensan desde la «alteridad»; el problema se inicia en el modo en que cada filósofo de la liberación entiende la alteridad, pero en resumen todos comparten la alteridad. (García; Rangel; Mutsaku, 2001, pp. 273-274). Sin embargo, la insuficiencia de solo pensar desde la alteridad las mostrará en este caso a vísperas de celebrarse sus treinta años como profesor, en una entrevista:

No veo grandes novedades desde el punto de vista teórico, conceptual, en un pensamiento de la liberación hoy. Lo que sí veo es la urgencia de que haya esas novedades, y veo también que se han intentado desarrollos «por fuera» o paralelamente a esto que se llamó originalmente la filosofía de la liberación. No necesariamente podríamos hoy, si es que queremos conservar el sentido historiográfico de esa denominación, llamarle filosofía de la liberación. En cierto sentido estaríamos en la posliberación. (García; Rangel; Mutsaku, 2001, pp. 264).

Las novedades no son notables es por ello que Cerutti menciona una posliberación como un momento que va más allá de la liberación aunque no haya llegado. Es claro que para Cerutti las «categorías que se elaboraron históricamente para

14 Este manifiesto es un documento elaborado en colaboración de un grupo de intelectuales incluido Horacio Cerutti y presentado en el Encuentro de Filosofía de Salta en 1974.

la filosofía de la liberación no son suficientes para dar cuenta de la nueva situación de dominación y de las características de uno o varios procesos de liberación que son necesarios en este momento. Pensar con aquellas viejas categorías (...) parece realmente insuficiente». (García; Rangel; Mutsaku, 2001, p. 244-245). Con todo, Cerutti realiza una diferenciación entre filosofía *para* la liberación y filosofías *de* la liberación, porque la primera hace indicación a la liberación más que a la filosofía, es decir, que la filosofía solo tendría un papel secundario en cuanto a la liberación (Cerutti, 2008, p. 96). «Pensar la praxis para realizar la transformación impostergable de nuestras sociedades, ese es uno de los imperativos más urgentes que tiene una filosofía que merezca ser llamada filosofía para la liberación latinoamericana». (Cerutti, 2008, p. 105). A lo que apuntará, entonces, es a reflexionar desde «nuestra América», es decir, hacerlo desde la utopía. Y es utopía porque esta América nunca fue ni es nuestra, pero utópicamente pensamos América como perteneciente a nosotros. (Cerutti, 2000, pp. 69-70). El filosofar desde nuestra América se puede resumir en «pensar la realidad socio cultural a partir de la propia historia crítica y creativamente para colaborar en su transformación», tomando en cuenta la «cotidianidad histórica» y la «condición colectiva de la vida social». (Cerutti, 2003, p. 16). Por ello, podemos concluir que Horacio Cerutti entiende por filosofía:

(...) el ejercicio racionalmente controlado de la reflexión conceptual sobre la realidad (en sus diferentes niveles) e institucionalmente organizado para formar nuevos practicantes de la disciplina y para transmitir el conocimiento, los hábitos, valores y estilos de trabajo de generación en generación, lo cual permite la expresión individual y la manifestación de estilos propios, personales de un pensamiento ejercido siempre desde esa específica y caracterizable situación (Cerutti, 2000, p. 112),

así como un saber moldeado por la realidad y con ella las instituciones, epistemes, doxas, etcétera, y en general por la historicidad (Cerutti, 2000, p. 108), pero básicamente en un diálogo constante entre los distintos saberes incluyendo la filosofía. (Cerutti, 2000, p. 129). Asimismo, la filosofía debe partir de la cotidianidad para retornar a la cotidianidad; la filosofía no debe ser de una élite, sino que debe retornar a la realidad de donde apareció. (Cerutti, 2000, p. 154). Claramente para Cerutti «Todas las grandes filosofías han sido en definitiva eso: respuestas filosóficas a los problemas extrafilosóficos planteados en su tiempo» (Cerutti, 2000, 117), problemas extrafilosóficos de la cotidianidad, es decir, de una cierta región de donde parte la filosofía. Se puede decir que interesa la filosofía efectuada como pensamiento vivo que piensa y asume cuestiones vigentes en sus respectivos momentos para su comunidad y para la discusión teórica correspondiente respectiva. (Cerutti, 2000, p. 107).

Ahora bien, lo que sostendremos, por último, en esta parte del trabajo, es que la crítica de Cerutti se muestra como improntas en los puntos que abordará Dussel a finales del siglo XX. La interpretación de Marx aborda coincidentemente los mismos problemas que criticó Cerutti. Menciona Dussel en su biografía intelectual que es en el 1983 donde comienza una nueva etapa; no obstante, para subir un siguiente escalón, reitera que tenía que saldar la cuestión de «pueblo-clase», es decir, asimilar la crítica que realiza Cerutti. Esto lo realiza con el riguroso estudio sobre Marx que lo llevará, a su vez, a entender el problema del pobre en América Latina¹⁵. Aquí identificaremos en qué medida la crítica de Cerutti fue crucial para esta relectura. En otras palabras, queremos demostrar que la crítica de Cerutti no solo ayudará a Dussel a subir el siguiente escalón, sino que marcará, en gran medida, los puntos centrales de la agenda de Dussel, ya que la interpretación de Marx coincidentemente se basa en los mismos problemas que criticó Cerutti. Dicho esto, podemos analizar los conceptos claves de la reinterpretación dusse- liana que pueden resumirse en el problema pueblo-clase, la exterioridad como homogénea o como una nueva totalidad, el pobre como trabajo vivo, el problema del cristianismo, la metodología y la lectura teológica.

El pobre –en la reinterpretación que Dussel realiza de Marx– puede entenderse, en resumen, como 1) exterioridad histórica, es decir, lo que está fuera del capital históricamente como otros modos de producción; 2) como exterioridad abstracta esencial, el *trabajo vivo*, y 3) como exterioridad *post festum, pauper* (Marx, 2013, 802), dicho de otro modo, los que estuvieron dentro del capital y fueron desechados por no poder producir más plusvalor o por disminución del trabajo necesario. (Dussel, 1991, p. 341).

En ese sentido, el mismo capital es una totalidad –tanto abstracto o «en general», como en concreto de la totalidad del sistema burgués histórico–. El capital como totalidad es también un concepto o una categoría con múltiples determinaciones. El capital es, como fundamento, la esencia del capitalismo, es decir, la esencia última donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. (Dussel, 1991, p. 345). Con todo, el trabajo vivo es exterior al capital, porque se presenta como el trabajo en potencia, es decir, el trabajo que no ha sido objetivado dentro del capital –aún es pura subjetividad y corporalidad–. El trabajo vivo, que se muestra como exterioridad abstracta esencial, es el otro que el capital (Dussel, 1991, p. 338), pero además es una categoría equivalente al «Otro»¹⁶, es decir, el ser exterior al capital es similar al Otro exterior a la totalidad.

15 En esta parte no abordaremos la política de la liberación, ni mucho menos cómo se ha ido reconfigurando el impacto de la crítica en las futuras obras, sino que nos remitiremos, en sus puntos centrales, a la relectura que Dussel realiza de Marx.

16 El Otro en sentido levinasiano como ya se examinó en párrafos anteriores.

Por otro lado, en el caso de la *metodología*, el giro metodológico que Dussel realizó se puede notar antes de 1983. En 1980, antes de la crítica de Cerutti, se edita en la USTA la segunda edición de la «Filosofía de la liberación» en donde se plasman una serie de cambios en la edición, principalmente se añadirá la distinción entre dialéctica positiva y negativa. El momento analéctico es por ello crítico y superación del método dialéctico *negativo*. (Dussel, 2011, p. 240). Lo que incorporará Dussel es la dialéctica negativa, como el método que parte de la totalidad y cruza los horizontes para retornar a la totalidad, diferenciándola de la dialéctica positiva que, en pocas palabras, vendría a ser el método que Marx en su etapa definitiva usa para analizar el sistema capitalista. Explica Dussel, «El mismo Marx, teniendo siempre ante los ojos la utopía (*El reino de la libertad, la asociación de hombres libres*, etcétera,) abre un ámbito de referencia analéctica desde donde puede desarmar críticamente la ciencia económica de un A. Smith, D. Ricardo, Malthus (...)». (Dussel, 2011, p. 252). Es decir, el ámbito analéctico o el dialéctico positivo parten de la exterioridad y no como el dialéctico negativo que parte de la totalidad. (Dussel, 2011, p. 264).

Ahora bien, el concepto de *pueblo* será abordado por Dussel en diferentes textos y redefinido con mayor precisión. En pocas palabras, «el pueblo es un bloque social». (Dussel, 1991, p. 408). Sin embargo, cabe aclarar, cruzando las tantas notas que Dussel pondrá a pie de página sobre Cerutti, el concepto de pueblo. Análogamente, en su tesis 11 de sus *20 tesis de política*, Dussel abordará la cuestión del pueblo, lo popular y el populismo. Así, pues, define pueblo, mencionando que es un categoría estrictamente política, «el pueblo es el *bloque social*¹⁷ de los oprimidos y excluidos» (Dussel, 2006, p. 92). Cabe aclarar que el pueblo aparece en situaciones precisas de la historia, se puede decir en el momento de la conflictividad o crisis. Por un lado el pueblo es el bloque social de los oprimidos, pero también, por otro lado, de los excluidos (Dussel, 2006, p. 92) donde los oprimidos son los sujetos dentro del sistema, clase sociales que producen, pero, por otro lado, la población relativa, los indígenas, etcétera, serían los excluidos; por un lado, los primeros están dentro del sistema, pero, por el otro, los segundos se encuentran fuera de la totalidad. «El pueblo entonces aparece como un actor colectivo, no sustantivo ni metafísico, sino coyuntura como un bloque que se manifiesta y desaparece con el poder nuevo que está debajo de la praxis de liberación antihegemónica y de la transformación de las instituciones». (Dussel, 2006, p. 99).

17 Como el mismo Dussel aclara el concepto de bloque social lo toma de Gramsci. Este no se toma como una piedra, sino como un conjunto integrable y desintegrable. (Dussel, 2006, 92).

Finalmente, cabe mencionar dos puntos, aunque no los abordaremos con precisión. 1) En el aspecto teológico o en las intuiciones teológicas y los apuntes que Cerutti realiza por no entender la ironía de Marx al usar los términos teológicos, Dussel realizará un texto en 1993 llamado *Las metáforas teológicas de Marx* donde concluirá que entre los textos que escribe Marx se encuentra implícita una teología. 2) El aspecto del filósofo maestro que ilumina la pueblo se abordará en la Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión donde Dussel mencionará que existe el papel de la víctima, que se emancipa, así como del intelectual que apoya a la víctima, pero en ningún sentido la dirige, sino que sería como un apoyo a la liberación de la víctima. Estos puntos, es importante mencionar, no se deben particularmente a la crítica de Cerutti, aunque como se analizó fueron aristas criticadas duramente por Cerutti.

Conclusiones: En este texto, mediante avanzábamos, se iba vislumbrando, poco a poco, la postura de Horacio Cerutti Guldberg frente al ontologismo y los analécticos, es decir, frente al populismo de la ambigüedad abstracta en la filosofía de la liberación. En primer lugar, fuimos entendiendo la lectura de Enrique Dussel que, en una primera etapa, se mostró vulnerable a la crítica sobre la confusión de los conceptos marxistas, el problema del pueblo-clase, el arraigo judeo-cristiano, su visión del filósofo liberador y la metodología, duramente criticados por Horacio Cerutti. Como segundo punto, se examinó la crítica que realiza el filósofo del grupo problematizador para después concluir que los sesgos dusselianos se centran principalmente en el problema del populismo, es decir, el problema del pueblo y la clase en torno a Marx. Finalmente, se vislumbró el postulado de Cerutti: «más allá de la filosofía de la liberación» como un crítica al sector populista de la filosofía de la liberación e invitación para ir más allá de los errores de la filosofía populista, sus implicancias políticas y construir una filosofía para la liberación. Asimismo, se problematizó sobre la relevancia de la crítica que Horacio Cerutti realizó y cómo esta será vital en la futura lectura que Enrique Dussel realizará de Marx. Llegando a la conclusión que el ulterior pensamiento de Dussel estará marcado por las críticas hechas por Cerutti.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Cerutti, H. (1975). Propuesta para una filosofía política latinoamericana. Argentina: *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales*. N° 1 - Enero/junio.
- _____. (1992). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador del modus operandi*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____. (2003). *Urgencia de un filosofar vigente para la liberación. Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después*. Argentina: Erasmus: año V, N° 1/2.
- _____. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2008). *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?* Argentina: Universidad Nacional de San Luis.
- _____. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Bogotá: Desde abajo.
- Marx, K. (2013). *El capital (Tomo I. Vol. I, II y III)*. México: Siglo Veintiuno.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo I). México: Siglo Veintiuno.
- _____. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. (Tomo II). México: Siglo Veintiuno.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. España: Salamanca.
- _____. (1977). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Ex-temporáneos.
- _____. (1991). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo Veintiuno.
- _____. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá: Desde abajo.
- García, R; Rangel, L; Mutsaku, K. (2001). *Filosofía, Utopía y Política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. España: Universidad de Deusto.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Márquez, Martha; Pastrana, Eduardo; Hoyos, Guillermo. (2012). *El eterno retorno del populismo en América Latina y El Caribe*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.
- Roig, A. (1998). *Posmodernismo, paradoja e hipérbole*. La Habana: Casa de las Américas N° 21, pp. 6-16.

Recibido: enero 2014

Aceptado: abril 2014