

SOLAR
REVISTA DE FILOSOFÍA
IBEROAMERICANA
NÚMERO ESPECIAL DE ANIVERSARIO

SOLAR se encuentra indexada en:



SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana, es una publicación semestral que difunde la filosofía peruana y latinoamericana. Muestra el ejercicio de la filosofía contextualizada y un decidido compromiso con la historia nacional y regional. La revista está dirigida a todo público interesado. Se distribuye a través de librerías.

© De los autores

Derechos reservados de esta edición

© SOLAR

© Rubén Quiroz Avila

Tiraje: 300 ejemplares

Nº de proyecto editorial: 21501421101426

ISSN: 1816-2924

DOI. 10.20939/solar.2014.10.01

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú
Nº 2008- 15521

Dirección: Avenida Túpac Amaru Mz. W, Lote 23,
Urbanización Santa Cruz, Callao, Lima, Perú

www.revistasolar.org

Editado por SOLAR, Revista de filosofía iberoamericana

Edición y diagramación

Joel Rojas - joelix7@hotmail.com

Diseño y concepto creativo de la portada: Pilar Suárez

Artista Visual Internacional

Diseño Creativo e Ilustración - Perú

artesispancz@icould.com

Fotógrafo: Martin Lorafy

Artista Visual Internacional

Fotógrafo - Francia

lorafym@gmail.com

Corrección de texto

Mabel Sarco - mabelsarco@gmail.com

REVISTA DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA

Año 10 Vol. 10 - N° 1

Publicación semestral

Lima 2014

www.revistasolar.org

Director

Rubén Quiroz Ávila

Consejo Editorial

Cinthy González Jibaja (Solar, Revista de filosofía iberoamericana),

Helí Córdova Berona (Universidad Científica del Sur)

Juan Antonio Bazán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Joel Rojas Huaynates (Universidad Nacional Mayor de San Marcos)

Consejo de Honor

Gianni Vattimo, Francisco Miró Quesada Cantuarias

Consejo Internacional

Horacio Cerutti (UNAM), Miguel Ángel Quintana

(Universidad Miguel de Cervantes, Valladolid), José Ignacio López

Soria (Organización de Estados Iberoamericanos), Edgar Montiel

(UNESCO), Song No (Purdue University), José Luis Gómez-Martínez

(Universidad de Georgia), Antonio Jiménez † (Universidad

Complutense de Madrid), José Carlos Ballón (Universidad Nacional

Mayor de San Marcos), José Luis Mora (Universidad Autónoma

de Madrid), Antolín Sánchez Cuervo (Consejo Superior de Investigaciones

Científicas, Madrid), José Luis Villacañas (Universidad

Complutense de Madrid), Juan Carlos Lago (Universidad de Alcalá),

Patrice Vermeren (Universidad de París VIII), Adriana Arpini

(Universidad Nacional de Cuyo), Luis Ferreira (Universidad

de París VIII), Alex Ibarra (Chile)

Agradecimientos

Sociedad Inca Garcilaso para el Desarrollo Global (París)

y Consejo Editorial de SOLAR

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	3
--------------------	---

DOSSIER HORACIO CERUTTI: ENSAYOS

1. El quehacer filosófico en América Latina: notas sobre la obra de Horacio Cerutti Guldberg
The Philosophical Task in Latin America: Notes on the Work of Horacio Cerutti Guldberg
Carlos Mondragón González 7
2. Análisis de los problemas metodológicos en las investigaciones de Historia de las Ideas en América Latina y Filosofía latinoamericana
Analysis of methodological problems in the research of the history of ideas in Latin America and Latin American Philosophy
Roberto Mora Martínez 15
3. Soñar despiertos: La propuesta de Horacio Cerutti
Daydreams: Horacio Cerutti's Proposal
Sofía Reding Blase 25
4. Filosofía para la liberación, pensamiento utópico y marxismo latinoamericano
Philosophy for release, utopian thinking and Latin American Marxism
Alex Ibarra Peña 35
5. Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti: compañeros de ruta
Arturo Andrés Roig & Horacio Cerutti: walkers on the same road
Rubén R. García Clark 63
6. Más allá de la filosofía de la liberación: Horacio Cerutti frente Enrique Dussel
Beyond the philosophy of liberation: Horacio Cerutti face to Enrique Dussel
Oscar Martínez 71

7. Temporalidad y filosofar desde nuestra América en Horacio Cerutti
 Temporality and philosophy from our America Horacio Cerutti
David Gómez Arredondo 87

RESEÑAS

1. Sobrevilla, David. *Escritos mariateguianos. Artículos y reseñas en torno a José Carlos Mariátegui y su obra Segundo Montoya Huamani* 97
2. Cerutti Guldberg, Horacio. *Coherencia y compromiso en su pensamiento y en su obrar*
Nelly E. Mainero 109

INTERSTICIOS: ESCRITOS INÉDITOS

1. Cosmo-política por un planeta durable. Aprender a bien vivir en la Casa Común.
Edgar Montiel 115
2. Víctor Li Carrillo. *Situación de la filosofía contemporánea*
Nota introductoria por Joel Rojas 121

PRESENTACIÓN

Diez años del proyecto. Una década transcurrida desde que tejimos esta ruta filosófica. Y cada año ha sido un ejercicio de amor al filosofar pero también de necesarias implicaciones sociales. Subrayo que ejercer la filosofía como modo de vida en Perú tiene tantos riesgos como toda disciplina humanística. No siempre es fácil, claro. Los que hemos persistido en el propósito de *Solar*, ahora, cada vez más, insistimos en el trabajo colectivo y, por supuesto, en la visibilización de toda la compleja maraña de nuestra historia y memoria filosófica. Como toda historia de proyectos conjuntos tiene tanto sus aliados como sus correspondientes detractores. Pero la persistencia de nuestra filosofía, con todas sus aristas, corresponde a un *ethos* y una responsabilidad cultural que asumimos como programa vital. Ningún tipo de reflexión puede despreciar las circunstancias sociales e históricas en la que se inscribe. No se filosofa en el vacío. No hay epojés, iluminaciones, llamados del Ser que se despliega o gimnasias lingüísticas a develar, solo un persistente y disciplinado esfuerzo por establecer, con humildad y respeto, una comunidad dialógica donde pensar conjuntamente es un escenario tan hermoso como real.

Han pasado diez años desde que iniciamos y elegimos esta forma de vida. Diez años, paisanos míos.

En ese ejercicio colectivo de afecto, dedicamos la sección principal para homenajear al maestro, colega y amigo, Horacio Cerutti Guldberg, cuya presencia inquebrantable, cariñosa, cortés, en la biografía de *Solar*, ha sido clave para su constancia y el reconocimiento de un universo que dialoga sin remilgos. Horacio, querido nuestro, va este conjunto de consideraciones que con Victor Hugo Lozada, se ha tramado para vos.

De este modo, lectores de toda esta década, iniciamos una segunda etapa de nuestra revista.

Rubén Quiroz Avila
Director
Lima, la terrible, 2014.

DOSSIER HORACIO CERUTTI

Ensayos

El quehacer filosófico en América Latina: notas sobre la obra de Horacio Cerutti Guldberg

The Philosophical Task in Latin America: Notes on the Work of Horacio Cerutti Guldberg

Carlos Mondragón González¹

Facultad de Estudios Superiores Iztacala-UNAM, México D. F., México
carlosmg@unam.mx

RESUMEN

Se introduce aquí a la obra del filósofo Horacio Cerutti Guldberg y a los ámbitos a los que ha estado ligada históricamente su obra intelectual, como es la filosofía de la liberación, la historia de las ideas en América Latina y el pensamiento utópico desarrollado en nuestro continente.

PALABRAS CLAVE: Filosofía de la liberación, historia de las ideas, utopía, universidad.

ABSTRACT

This article is an introduction to the work of the philosopher Horacio Cerutti Guldberg, and to the fields of thinking to which his intellectual work has been historically linked: the Philosophy of Liberation, the History of Ideas in Latin America, and the utopian thinking developed in our Continent.

KEYWORDS: Philosophy of Liberation, History of Ideas, Utopia, University.

1 Mexicano. Psicólogo e historiador. Jefe del Área de Psicología Social en la carrera de psicología de la Facultad de Estudios Superiores plantel Iztacala de la UNAM.

Como es conocido, una buena parte del quehacer filosófico en el mundo occidental se realiza desde el contexto de las universidades públicas y privadas. Las instituciones de educación superior en América Latina han sido en los últimos siglos los espacios naturales en los cuales se hace la investigación filosófica sobre los más diversos temas; se forma a las nuevas generaciones de filósofos, y se publican libros y revistas para difundir el pensamiento filosófico en sus más diversas tendencias y expresiones: desde la filosofía de la ciencia hasta la filosofía latinoamericana, pasando por una infinidad de saberes y de prácticas.

En este sentido, es en estas instituciones en donde se pueden encontrar hoy día a los principales filósofos de nuestro tiempo realizando tareas docentes y de investigación; colaborando en la formación de las nuevas generaciones de estudiantes que se interesan en estos saberes y que se encargarán de preservarlos y difundirlos. También es un hecho que en las facultades de filosofía se encuentran los principales lectores de la literatura filosófica, al mismo tiempo que son los espacios privilegiados para el debate académico, y en no pocos casos, escenarios de conflictos internos propios de seres humanos no exentos de pasiones y desavenencias personales o teóricas. En este sentido, sobra decir que la filosofía es obra de seres humanos de carne y hueso con rostro humano (a veces demasiado humano). Y es justo en este contexto donde se sitúa la vida académica del doctor Horacio Cerutti y su quehacer filosófico.

Después de su paso por diversas instituciones académicas del continente latinoamericano, llega a México e inicia en 1980 su labor en la Universidad Nacional Autónoma de México, tanto en la Facultad de Filosofía como en el entonces Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), fundado en 1978 por el conocido filósofo mexicano Leopoldo Zea. Dicho centro tiene hoy día el nombre de Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC).² Y han sido estos dos espacios de la UNAM, la Facultad de Filosofía y Letras y el CIALC, donde Cerutti ha realizado por más de 30 años las labores académicas que le han ganado el reconocido prestigio que hace que sus cursos y sus presentaciones públicas estén siempre repletas de estudiantes.

Sería imposible abordar en este breve espacio todos los temas que han articulado su obra escrita por más de tres décadas. No obstante, quisiera mencionar los aportes de algunos de sus libros pensando en los lectores poco familiarizados con la obra del autor, o para quienes por primera vez saben de él.

2 Véase su página en Internet: www.cialc.unam.mx.

Una de las preocupaciones más antiguas del doctor Cerutti tiene que ver con el tema de la liberación. Desde la década de los años 70 estuvo vinculado con una corriente de pensamiento que jóvenes filósofos argentinos impulsaban al calor del espíritu de la época; este hizo posible sueños de transformación radical de la sociedad latinoamericana, alimentados por ideas libertarias de cambio y el surgimiento de movimientos sociales que se multiplicaban en el continente en búsqueda de una utopía: la revolución social que acabaría con las desigualdades sociales y la explotación del hombre por el hombre que sostiene hasta el día de hoy al sistema capitalista.

Conocida como «Filosofía de la liberación», y a la cual estuvieron ligados los nombres de Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel entre otros, dicho movimiento se hizo visible con mayor claridad a mediados de los años 70 del siglo pasado, teniendo a Cerutti como uno de sus participantes. A manera de testimonio, el filósofo mexicano Leopoldo Zea describió en 1983 el vínculo que tuvo él mismo con dicho movimiento intelectual argentino y los problemas que tempranamente enfrentaron sus miembros:

Invitado en 1973 y en 1975 para participar en las Jornadas realizadas por la Universidad del Salvador, en San Miguel, Buenos Aires, pude ser testigo del cambio que sufriera la Filosofía de la Liberación que encontrara su gran impulso en la Argentina. Testigo fui, también, de la participación en tales reuniones de varios de los seguidores de la Teología de la Liberación, a partir de una temática que se relacionaba estrechamente con la Filosofía de la Liberación. Ya en las Jornadas de 1975, la euforia y unidad de un filosofar nacido de su enfrentamiento con la realidad latinoamericana, estaba en crisis. Los seguidores de la Filosofía de la Liberación estaban siendo puestos en entredicho por el oficialismo filosófico peronista empeñado en justificar al líder recién muerto y a sus herederos (Zea 13).

En ese contexto, Cerutti escribe uno de sus primeros libros, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983), publicado en México por la editorial Fondo de Cultura Económica en su colección Tierra Firme. Dicha obra da cuenta de los orígenes y el desarrollo del movimiento, así como de sus diversas tendencias. Sobre su contenido y su autor, Leopoldo Zea escribió:

Horacio Cerutti es uno de los miembros de la generación en que cristalizó la llamada Filosofía de la Liberación. Su testimonio es de especial importancia en la historia de este nuestro filosofar que venimos exponiendo. Un trabajo, como podrá observarse, escrito con una gran claridad, claridad que muchas veces falta a varios de los creadores y seguidores de esta filosofía. Un trabajo objetivo, hasta donde ello es posible dentro de un filosofar vivo, y por ello

muchas veces contradictorio y cuyos autores participan aún, desde diversos ángulos y niveles, en la vida cultural latinoamericana (Zea 13).

Más adelante, Zea menciona el carácter crítico y polémico del libro «frente a quienes el autor considera se han conducido con oportunismo dentro de esta filosofía. Actitud crítica frente a quienes consideran que no existe más originalidad que aquella que se deriva de su propia y concreta obra» (Zea 14). Efectivamente, el texto de Cerutti originó polémicas que duraron décadas. Una de ellas originada por el tema del populismo presente, desde la óptica del autor, en tendencias de dicho movimiento filosófico y que por falta de espacio no podemos analizar aquí (Cerutti, 2001).³

Otro eje temático que Cerutti desarrolla en varios de sus libros le ha dado, en mi opinión, mucho mayor reconocimiento internacional, y es el tema de la «utopía». Esto lo ha convertido en un autor de lectura obligada para quienes estudian las tradiciones filosóficas latinoamericanas que han surgido en las últimas décadas, en especial las que han abordado esta temática.

Como preocupación permanente de su vida intelectual, el tema de la utopía es abordado por este autor de manera recurrente a través del tiempo. Basta con hacer referencia a libros como: *La utopía de nuestra América (De Varia Utopica. Ensayos de utopía III)* (1989); *Presagio y tópica del descubrimiento* (1991); *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina* (2003); *Utopía en marcha* (2009), coordinado junto con el finlandés Jussi Pakkasvirta; y *Utopía es compromiso y tarea responsable* (2010).

En cuanto a este tema, es importante mencionar algunos aspectos sobre el concepto de utopía que Cerutti tiene y propaga en su obra escrita. Para el filósofo argentino-mexicano,

hay que establecer distinciones entre la utopía y otras manifestaciones culturales con las que generalmente se le confunde en algunas expresiones de la literatura sobre el tema: conviene deslindarla de fenómenos ligados y fácilmente confundibles con ella, como los mitos, mesianismos, escatologías, apocalipticismos, antiutopías, ucronías, (etc.) (Cerutti 16).

Más adelante, agrega que el autor del pensamiento utópico es parte de una sociedad determinada. «Casi siempre tiene una intención moralizadora respecto de la sociedad, escribe su texto de manera oblicua para indicar cómo debería ser un mundo mejor o perfecto» (*idem.*). Todo lo contrario de los mitos, cuyos auto-

³ Véase otro texto más reciente del autor sobre esta misma corriente filosófica latinoamericana (Cerutti, 2001).

res son anónimos, frutos de una colectividad y cuyo origen se pierde en el tiempo pasado. «Por el contrario, –escribe Cerutti– sí interesa quién enuncia la utopía, porque el estudio del contexto personal del autor permite aclarar y hacer explícitos muchos factores del texto mismo de la utopía» (*idem.*).

A esto se agrega la diferenciación que Cerutti hace sobre las diversas concepciones de la palabra «utopía». Contrario a la que llama la «concepción conservadora», la cual postula siempre la «irrealizabilidad de la utopía», que cancela toda posibilidad de cambio con la idea de que lo utópico es lo no posible y un sueño o intención sin sustento en la realidad. Cerutti, por su parte, contrapone una visión positiva y activa de la utopía; lo que permite imaginar realidades que no existen pero que pueden llegar a existir si se reconoce y asume el papel activo y transformador de los seres humanos en la historia, como hacedores de su propio presente y de su posible futuro teniendo los pies en la tierra. Esto va en contra de todo determinismo sociológico o económico tan en boga en tiempos cuando Cerutti publicó sus primeros trabajos sobre el tema.

Por otro lado, vale la pena mencionar el trabajo de difusión del quehacer filosófico que Cerutti realiza dentro y fuera de México, principalmente en el área de la historia de las ideas. De manera especial, sus preocupaciones metodológicas y epistemológicas que han convertido a algunos de sus libros en lectura obligada para reflexionar sobre la naturaleza y la legitimidad de esta tarea en nuestro contexto, como parte del quehacer filosófico de los latinoamericanos. El libro más famoso de Cerutti sobre este tópico es sin duda: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, publicado originalmente en 1986 por la Universidad de Guadalajara en México.⁴

En esta obra, el autor aborda los problemas metodológicos y epistemológicos que enfrenta todo estudioso del mundo de las ideas en América Latina, el cual incluye el pensamiento filosófico entre otros. En este sentido, Cerutti no pretendía con este libro aportar una receta metodológica para hacer investigación sobre el pensamiento producido en nuestro subcontinente, tanto el académico como el no académico, sino problematizar epistemológicamente las opciones metodológicas que ya se usaban en la tarea de rescatar la memoria de nuestro pasado intelectual y cuya riqueza era cada vez más reconocida por propios y extraños.

Para Cerutti no hay recetas o metodología con mayúsculas para abordar los objetos de estudio del historiador de las ideas. En su opinión, la «metodología no puede proponerse *a priori* o con carácter normativo. Ella surge del propio

4 Existe una segunda edición revisada de 1997 publicada en México por la editorial Miguel Ángel Porrúa.

proceso de reflexión teórica sobre los materiales» (Cerutti 11). Desde esa óptica, el trabajo intelectual se convierte en una especie de aventura del conocimiento donde la fidelidad hacia la realidad y la búsqueda de la verdad se sobrepone a la fidelidad a los marcos teóricos y metodológicos rígidos que parecen tener como único fin comprobarse y legitimarse a sí mismos, y con ello, afianzar el prestigio de sus hacedores. Al menos así se presentan todavía en algunos ámbitos académicos; discursos científicistas de corte positivista que rayan en el dogmatismo.

En segundo lugar, es importante resaltar la preocupación de Cerutti por la tarea propiamente filosófica y su difusión e impacto político fuera de las universidades. Por mencionar solo algunos ejemplos de su vasta obra, cabe mencionar: *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi* (2000); *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (2003b); *Filosofando y con el mazo dando* (2009); y *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano* (2011).

Como un eje de trabajo, Cerutti reflexiona sobre el papel del filósofo dentro y fuera de los ámbitos académicos y el impacto de la filosofía en el mundo real de la política y del hombre de la calle. Dialogando con la obra de autores latinoamericanos antiguos y nuevos, Cerutti revalora lo mejor de la producción intelectual de los diversos países sin dejar de ser crítico en sus análisis. La historia del pensamiento latinoamericano adquiere en sus libros revitalizadores enfoques que muestran la importancia del pasado para comprender nuestro presente y la relevancia de la tarea filosófica hoy día en medio de constantes crisis sociales y nuevos peligros para nuestra sobrevivencia como especie, como los que genera la destrucción del medio ambiente o el cambio climático.

En este permanente contexto de crisis de los pueblos latinoamericanos, los filósofos tienen muchas tareas por cumplir, y la obra intelectual de Horacio Cerutti muestra un posible camino para seguir ejerciendo el siempre necesario optimismo de la razón frente al pesimismo paralizante de nuestras oscuras realidades.

A manera de conclusión

Me parece oportuno concluir mencionando la tradición epistemológica en la que se enmarca toda la obra del autor que nos ocupa en este texto.

Como parte de su estrategia para abordar los diversos temas que han ocupado su reflexión filosófica a través del tiempo, Cerutti recurre al estilo ensayístico como opción privilegiada en su trabajo cotidiano. Una buena cantidad de sus libros son compilaciones de ensayos sobre diversos temas realizados a la par de sus tareas docentes y al intercambio constante que mantiene con muchos autores den-

tro y fuera de México que se dedican a las mismas tareas, lo cual abona al interés que despiertan sus publicaciones entre sus lectores. Siempre parece estar al día de lo que se publica en todas partes sobre sus temas de interés.

El ensayo como herramienta para abordar la realidad no es fácil. Requiere a la vez que una vasta cultura y comprensión de un tema, el don de la claridad expositiva que sin duda tiene el filósofo mexicano y que cualquier lector crítico de su obra puede comprobar.

La tradición ensayística tiene una larga presencia en la historia intelectual de América Latina y sigue siendo hoy día un invaluable instrumento para abordar críticamente nuestra historia intelectual así como los grandes problemas sociales de nuestra realidad actual. Las publicaciones y aportes de Horacio Cerutti son sin duda un ejemplo de esto.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Cerutti Guldberg, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica. Impreso
- _____. (1986). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: Universidad de Guadalajara. Impreso
- _____. (1989). *La utopía de nuestra América (De Varia Utopica. Ensayos de utopía III)*. Bogotá: Universidad Central. Impreso
- _____. (1991). *Presagio y tópica del descubrimiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Impreso
- _____. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM/Miguel Ángel Porrúa Editor. Impreso
- _____. (2001). *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* México: Universidad Autónoma del Estado de México. Impreso
- _____. (2003a). *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* México: Universidad de la Ciudad de México/Casa Juan Pablos. Impreso
- _____. (2003b). *Ideología y pensamiento utópico y libertario en América Latina*. México: Universidad de la Ciudad de México. Impreso
- _____. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Impreso
- _____. (2010). *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey, México: CECYTE/CAEIP. Impreso
- _____. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo. Impreso
- Cerutti, Horacio y Jussi Pakkasvirta, (2009). *Utopía en marcha*. Quito: Abya-Yala/Instituto Renvall-Universidad de Helsinki. Impreso
- Zea, Leopoldo. (1983). Presentación, en Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 11-15). México: Fondo de Cultura Económica. Impreso

Recibido: Diciembre 2013

Aceptado: Marzo 2014

Análisis de los problemas metodológicos en las investigaciones de Historia de las Ideas en América Latina y Filosofía Latinoamericana

Analysis of methodological problems in the research of the history of ideas in Latin America and Latin American Philosophy

Roberto Mora Martínez¹
CIALC-UNAM, México D. F., México
roberto_2567@yahoo.com.mx

RESUMEN

En el presente escrito se desarrollan las ideas de Horacio Cerutti Guldberg, quien analizó los principales problemas teóricos y metodológicos que surgen durante el proceso de investigación tanto de Historia de las ideas como de Filosofía latinoamericana. Así, dichas reflexiones sirven de base para sustentar mi propuesta metodológica, enfocada en establecer los puntos necesarios para fundamentar una investigación rigurosa.

PALABRAS CLAVE: Investigación, Metodología, Filosofía latinoamericana, Historia de las ideas.

ABSTRACT

In this paper I study the ideas of Horacio Cerutti Guldberg, who analyzed the main theoretical and methodological problems that arise during the research process both on History of Ideas as Latin American philosophy. Thus, these reflections are the basis to support my methodological proposal, aimed at establishing the necessary points to support a rigorous research.

KEY WORDS: Research, Methodology, Latin American Philosophy, History of ideas.

1 Investigador del CIALC-UNAM, México. Se agradece a la DAGAPA-PAPPIT, para la creación del presente artículo, a través de su apoyo financiero al proyecto: Afluencias, confluencias y divergencias de los estudios latinoamericanos, los estudios culturales y los subalternos (IB 400113).

El libro *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, de Horacio Cerutti Guldberg, publicado hace algunas décadas, reúne una serie de investigaciones en las que el autor aborda algunas propuestas para la construcción del filosofar y una historia de la filosofía alternativas para esta región. Así, el enfoque epistemológico expuesto por el autor, profundiza en temas cuya vigencia considero incuestionables.

En el presente estudio, tomo como base el capítulo titulado: «Problemas metodológicos principales que afronta la investigación actual sobre historia de las ideas (y de la filosofía) en nuestra América» (Cerutti) Para iniciar el análisis de las ideas expuestas, considero oportuno destacar una reflexión, en la cual Horacio Cerutti señala que las dificultades teóricas y metodológicas planteadas por él surgen del proceso de indagación, por lo cual no se deben pensar como consideraciones normativas. «En todo caso, [apunta] no cabe negar que consciente o inconscientemente todo investigador está obligado a tomar posición más o menos explícita sobre algunos de estos problemas» (Cerutti 102). Desde mi experiencia es cierto, ya que durante años me he encontrado, más de una vez, reflexionando sobre algunos de los tópicos señalados, lo cual me fue útil para construir mis propuestas, las cuales expongo en este trabajo.

Algunos de los principales problemas teóricos y metodológicos

a) En el apartado titulado «¿Descripción o Explicación?», Cerutti inicia con una interesante pregunta:

Puestos ante los materiales, ¿se trata de describirlos o de intentar una explicación la que, a su vez, presupone una cierta interpretación e, incluso, una cierta visión (especulativa) de la historia y, en ese sentido, una filosofía de la historia americana (102).

Para responder, debo señalar que todo trabajo de investigación serio, en un principio requiere que la persona que investiga, domine, conozca y exponga, de la manera más objetiva posible, el significado que originalmente quiso transmitir un autor consultado. Lo cual constituye una labor descriptiva.

Sin embargo, la rigurosidad académica exige la aclaración de categorías y conceptos utilizados. Trabajo que requiere, necesariamente, consultar otros autores. Por lo que entonces, el quehacer descriptivo trasmuta en explicación, lo cual es un avance con respecto de la labor descriptiva.

Así, cuando se desarrollan investigaciones estas deben incluir otros aspectos, por ejemplo: análisis de la época en la que vivió un/a autor/a, ya que ello permite entender otros horizontes relacionados con el tema en cuestión; por

ejemplo el desenvolvimiento intelectual y los debates que se suscitaron y los que, de manera específica, enfrentó el autor al que leemos, lo cual brinda herramientas que permiten interpretar, con base en la historia, la obra de un/a pensador/a. Esto último, constituye una labor especulativa, en la cual el/la investigador/a, obtiene materiales que le permiten construir sus propuestas, enriqueciendo las ideas.

Así, los estudios deberían apuntar a la construcción de un proceso de «descripción-explicación-interpretación-visión especulativa». De lo contrario, solo se estaría presentando un simple resumen escolar o, como Cerutti señala, una descripción.

b) En otro apartado titulado: «¿Qué modelo de historia de la filosofía?», Horacio Cerutti centra la problemática a tratar en la pregunta: «¿Cómo proceder con los problemas históricamente planteados?» Desde mi punto de vista, es la duda sobre cuál es el método a emplear.

En el mismo apartado, el autor escribe otras preguntas destinadas a interrogar sobre cuál sería la manera adecuada de abordar los problemas filosóficos. Por mi parte puedo agregar que, como un ejemplo de la complejidad de las características del modelo, es oportuno señalar que en Filosofía latinoamericana, se opina que profundizar en el contexto histórico-social, es de vital importancia para delimitar los problemas sociales clave que formaron parte del horizonte reflexivo de un autor.

Por lo tanto, el análisis filosófico latinoamericanista, no solo consiste en debatir si las ideas están en mayor o menor medida sustentadas y correctamente redactadas, sino que, además, se debe incluir en la investigación la relación que guardan con lo social.

De tal modo que, todo/a investigador/a se enfrenta a la dificultad de construir un método adecuado para profundizar, lo mejor posible, en el tema de investigación. Debido a ello, Cerutti concluye que: «sea cual sea el modelo al que se pliegue el investigador, ese registrará todo el sentido y alcance de la reconstrucción» (103)

c) Del apartado «Influencias: ¿remisión al infinito?», Horacio Cerutti destaca el conflicto que produce una actitud de exagerada crítica. En mi opinión, esta dificultad surge cuando un/a/os autor/a/es critica/n a otro/a, por considerar que un escrito es insuficiente por no contemplar todas las posibles influencias, esto es pensadores/as que abordaron, previamente, temas relacionados y que, por lo tanto, «enriquecerían» las ideas expuestas. Tendencia que ha sido suficientemente cuestionada, pero que hasta la fecha, es una actitud presente en un número considerable de profesores/as e investigadores/as.

Sin embargo, a pesar de mi cuestionamiento a la exagerada actitud crítica, debo señalar la importancia de que toda investigación se presente debidamente sustentada. De tal modo que, el problema consiste en determinar qué autores/as se deben incluir, quiénes no son tan necesarios y por qué, por lo cual la dificultad deviene en cómo realizar dicha selección.

Para realizar la tarea señalada en el anterior párrafo, considero importante señalar que de acuerdo al problema en cuestión, la elección de autores/as debe iniciar por los que anticipadamente abordaron el tema, después se elegirán a aquellos/as cuyo trabajo teórico ayude a esclarecer conceptos y categorías y finalmente, se consultará a quienes hayan estudiado ideas, períodos, que, aunque de manera parcial, estén relacionados. Así, todo/a, autor/a, que se sugiera, por parte de otros/as investigadores/as, deberá ser evaluado e incluido o no, si contribuye a enriquecer la respuesta a la duda planteada. En este sentido, se puede suscitar el caso de que las propuestas de lectura, solo contribuyan a enriquecer los datos expuestos. Por lo que en mi opinión, estos son los casos en que es posible obviar las sugerencias.

Por otra parte, considero oportuno analizar el tema en torno al concepto de «influencia», el cual ha sido controversial, debido a que se lo ha considerado como la manera en la que la postura establecida por un autor, por lo general de Europa o Estados Unidos, determina las ideas de quien lo estudia, habitualmente de algún latinoamericano. Algo semejante a lo que acontece en el salón de clases de la escuela primaria, en donde el mejor alumno es quien repite mejor las palabras del profesor.

Ahora bien, en el ámbito filosófico, la palabra influencia no debería considerarse como determinación de ideas, lo cual implica una total falta de elaboración por parte de quien redacta un trabajo, por lo que considero oportuno exponer algunas actitudes que impedirían la simple repetición.

En primer lugar, porque es muy difícil que algún autor tenga a un solo pensador como referencia, por más importante o famoso que sea. Otro aspecto significativo, es la actitud de quien investiga, pues no solo se trata de aprender con base en las lecturas, sino de resolver problemas, ya sean conceptos, categorías, frases o propuestas vertidas en libros completos. En otras palabras, toda investigación rigurosa, siempre va a requerir de más información de la que pueda brindar un único autor.

En este punto, entonces retomo la propuesta, vertida líneas arriba, en la que se indica la importancia de redactar un trabajo que cumpla con el proceso de «descripción-explicación-interpretación-visión especulativa».

d) Es necesario señalar que las siguientes secciones del texto de Horacio Cerutti, me enfrentaron a los problemas más debatidos del filosofar latinoamericanista. Por ese motivo, es oportuno destacar que en el apartado «Qué concepto de filosofía», nuestro autor apunta que, mantener la noción de un saber fundante y primero, puede significar un fuerte obstáculo para trabajar en nuestra tradición cultural, debido a que «sobre la base de ese modelo erigido en paradigma se descalifica incluso la posibilidad de un filosofar latinoamericano» (104) En mi opinión, es Mario Magallón, quién ha construido una reflexión a partir de la cual es posible comprender el quehacer de nuestro filosofar. Así, este último filósofo citado escribe: «En filosofía lo más importante es el filosofar y el modo de hacerlo y no lo que se dice acerca de cómo debería de hacerse». (Magallón 26) A partir de esta base, es que por mi parte, me permito señalar que nuestro quehacer filosófico surge de las necesidades «prioritariamente sociales», así «considerando los sucesos históricos se ha generado un filosofar alternativo y constructivo en torno a problemas como los de la alteridad, la dependencia, el pensamiento de la liberación [...] la pedagogía del oprimido, la teología y filosofía de la liberación, el derecho a la diferencia, el problema de la unidad y la integración» (Mora 26) Todos estos puntos, constituyen los temas y problemas de nuestro filosofar.

e) Para continuar avanzando en el análisis del texto de Horacio Cerutti, debo comentar el apartado «¿Se pretende una evaluación localista o mundial?», en este, nuestro autor ofrece una interesante reflexión, según la cual los latinoamericanistas «Deberíamos evitar el recurso tan manido de hacer de la necesidad una virtud y convertir todas nuestras deficiencias en características del pensar Latinoamericano» (106)

Considero que se refiere a las constantes quejas en las cuales se señala que *a partir de un pretendido pensamiento universal se ha negado todo otro filosofar, específicamente el nuestro*. Para evitar la constante repetición de esta fórmula, considero justo citar a uno de nuestros filósofos clásicos, Juan Bautista Alberdi, quien desde siglo XIX señaló: «No hay pues una filosofía universal, porque no hay una solución de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofar peculiar, que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos» (Bautista 6). Con esta base, es posible apuntar que, la ignorancia de quienes piensen todavía que existe un filosofar universal, ya no debe o debería afectar a quienes nos dedicamos al filosofar latinoamericano.

f) En este punto considero necesario señalar que, este apartado, en el texto de Horacio Cerutti, iba antes de los dos anteriores. Sin embargo, los adelanté, debido a su importancia para comprender el proceso del filosofar latinoamericanista, así como de la Historia de las Ideas.

Ahora bien, en el subcapítulo titulado «Determinación», Cerutti plantea la pregunta: ¿qué determina a las ideas? De manera evidente, cada autor responderá algo diferente, debido a que los factores pueden o de hecho son más de uno, por ejemplo un problema personal, un interés colectivo o individual ya sea por lecturas e incluso pláticas.

Sin embargo, a pesar de los diferentes aspectos que pueden contribuir para comprender la idea o, más bien, las ideas que un/a autor/a exponen en un libro, es de suma importancia tener una «propuesta metodológica», la cual seguramente permitirá conocer de la manera más objetiva posible las reflexiones. Sin embargo, como el filosofar latinoamericanista apunta a profundizar en la relación texto/contexto social, entonces es fundamental que dicha proposición permita relacionar diversos ámbitos de lo humano, en otras palabras, que consienta la interdisciplinariedad.

Es oportuno presentar mi proposición, que ha sido el resultado de haber consultado, principalmente, los estudios de Horacio Cerutti. Así, en la propuesta señalo que, además de comprender las reflexiones centrales de un autor, es fundamental indagar la relación que estas guardan con la sociedad, debido a que el análisis sobre las características de la convivencia social, que experimentó un/a autor/a, permite construir puentes interpretativos sobre la manera de mejorar las relaciones humanas.

Así, para relacionar la vida personal y el contexto social, es necesario abordar tres aspectos fundamentales:

- a) El contexto como época
- b) El contexto como circunstancia personal
- c) El contexto como referentes intelectuales²

Para iniciar la explicación de esta propuesta metodológica, es oportuno señalar que el empleo de la palabra contexto obedece a la necesidad de apuntar la manera cómo se relacionan los diversos ámbitos de la existencia individual y social.

La palabra contexto, proviene del latín *contexere*, que significa entretrejer, entrelazar, por ello la empleo en una doble connotación. Por una parte, para expresar la vinculación con el conjunto de los elementos y factores que conforman un momento histórico en la vida de los seres humanos cuya obra se va a investigar y, por otra, para significar la base teórica, esto es las corrientes de pensamiento,

2 Una primera versión de la propuesta metodológica fue publicada: Roberto Mora Martínez, Temas y problemas de filosofía latinoamericana

escuelas, ideologías o autores que un determinado pensador empleó para exponer sus reflexiones.

En «el contexto como época», se abordan los acontecimientos que quedaron registrados en un período de la historia. Ahora bien, para acotar la noción de época, comprendiéndola como un espacio de tiempo más o menos determinado, utilizo la propuesta de cortes diacrónicos y sincrónicos (espacio y tiempo), expuestos por Horacio Cerutti. Así escribe que para llevar a cabo los análisis y una reconstrucción pertinente, se requiere de dos etapas:

En un primer momento hacer un corte sincrónico en el que se ubique el lugar teórico-epistémico de la filosofía. La hipótesis avanzada establece que este lugar puede ser un entre (punto de cruce) del Estado (sus metamorfosis y prácticas), la Política (como aquella acción que desborda la mera acción estatal), la Ciencia (las prácticas científicas y tecnológicas, sus avances y autoconcepciones), la ideología y más en general las dimensiones simbólicas (religión, arte, el imaginario social) que permite captar las confluencias e impactos en la elaboración de los discursos filosóficos. Un segundo momento del análisis lo constituiría en complementar la perspectiva sincrónica con una diacrónica, en la cual sea estudiado el devenir de cada uno de los diversos componentes antes mencionados, su dimensión de ínsita historicidad. (Cerutti 81)

En este punto, puedo señalar que la diacronía es la de mayor importancia, debido a que esta permite establecer los parámetros fundamentales para la recepción de las ideas. Sin embargo, estas últimas deben ser polemizadas en el panorama sincrónico, lo cual significa que a pesar de que las sociedades en América Latina, experimenten situaciones semejantes, en realidad cada una de ellas tendrá especificidades que, en resumen, encauzarán las diferencias interpretativas.

Abordar los aspectos diacrónicos y sincrónicos, permite la aproximación al análisis del ambiente cultural, a los imaginarios sociales de todo tipo, al ámbito económico-comercial. Al mismo tiempo, dichos cortes, previenen de caer en el error de considerar la uniformidad de ideas como un aspecto de época.

Es justo pasar al análisis del segundo punto, «el contexto como circunstancia personal», aspecto que se debe revisar, puntillosamente, pues de acuerdo a la vida de un autor, es posible reconstruir una interpretación más cercana a su postura. Por lo que, al revisar las experiencias de personas que viven en una misma época, es que se nota la diversidad con la que se pueden interpretar las épocas.

Para explicar el último párrafo, es necesario señalar que en mi experiencia desarrollé investigaciones sobre dos pensadores argentinos: Francisco Romero (1891-1962) y Carlos Astrada (1894-1970), quienes vivieron en un ambiente

cultural, por el momento, parecido por ser del mismo país. Así, fueron filósofos que experimentaron los mismos sucesos nacionales. Sin embargo, en ellos hubo notables diferencias.

Como ejemplos, es necesario señalar que en la primera presidencia de Perón, Romero era antiperonista a diferencia de Astrada quien era peronista, además con respecto a la filosofía, Romero se preocupó por la problemática de la trascendencia y la universalidad, por lo que negó la posibilidad de considerar como filosofía a todo pensamiento que estudiase los movimientos sociales. Por su parte, Astrada le abrió un espacio a la inmanencia, por lo que se preocupó por abordar los temas políticos y culturales a los cuales consideró filosóficos.

Al atender a las diferencias entre los dos autores argentinos, encontré que la experiencia de vida es la que orienta la manera de concebir la época o, de manera más específica, los sucesos de la época que es necesario considerar. Ello se debe a que las vivencias son únicas, de tal modo que al indagar la peculiar relación que se vive con las instituciones sociales como la educativa y la económica, entre otras no menos importantes, es que se abre la posibilidad de que una interpretación explique la manera como el ámbito social tiene presencia en la persona. Claro, además de viajes, personajes que se conocen, incluso accidentes o sucesos afortunados.

Un aspecto que debe quedar claro al revisar la vida de los autores, es que en un número significativo de ocasiones no se tendrá noticia sobre la vida del autor, por lo que será necesario recurrir a fuentes secundarias, incluso terciarias, más siempre con la precaución de que la interpretación que ofrecen puede estar viciada por intereses de quien escribe. Ahora, es posible analizar el tercer punto básico.

El tercer punto: el contexto como referentes intelectuales, el cual contribuye a construir una postura sobre los puntos que inciden en las ideas, esto es, los autores y las lecturas seleccionadas en la tarea de resolver las dudas teóricas y los enigmas de la vida. Ello se debe a que en las lecturas y de manera específica en las citas seleccionadas, se encuentra el proceso reflexivo, las orientaciones y las respuestas que un determinado autor construyó, para responder a las dudas planteadas.

Así, al considerar los tres ámbitos: a) época, b) experiencia personal y, c) referentes intelectuales, es posible construir una propuesta sobre qué aspectos tienen mayor presencia en las ideas en un autor. Además de que permite construir las propias respuestas a las dudas que nos motivan a realizar investigaciones.

g) Finalmente, Horacio Cerutti al exponer sus conclusiones señala que posiblemente los problemas presentados son producto de una deformación teo-

ricista. Sin embargo, en la práctica adquieren una vigencia insospechada cuando se construye una propuesta para interpretar nuestra realidad, que para los latinoamericanos es una tarea de vida o muerte, «en el esfuerzo por descorrer velos y avistar motivaciones que hagan factible el acceso a nuestra realidad y a nuestro futuro, desandando la tradición para andar nuevos caminos efectivamente tales» (Cerutti 107).

A manera de conclusiones

Este esfuerzo por establecer un diálogo con Horacio Cerutti, a través de aportar mis propias reflexiones sobre los problemas teóricos por él planteados, me conduce a señalar que, en mi opinión, los problemas metodológicos de cualquier investigación se enfrentan a tres retos: 1) comprender, de la manera más objetiva posible, las ideas de un/a autor/a; 2) ¿cómo aproximarse a explicar teóricamente eso que denominamos realidad?, 3) ¿cómo es posible estar seguro de que la lectura de las obras de algunos autores, nos puede conducir a una respuesta satisfactoria de los problemas que intentamos solucionar?

Así, con el objetivo de avanzar sobre los problemas planteados, ofrecí las soluciones que durante algunos años he construido. Entre ellas la exposición de mi propuesta metodológica, sustentada en tres puntos básicos:

- a) El contexto como época
- b) El contexto como circunstancia personal
- c) El contexto como referentes intelectuales

Estos aspectos, son necesarios para construir una investigación tanto de Historia de las ideas como de Filosofía latinoamericana, debido a que permiten cubrir los ámbitos más importantes de la vida de una persona, la relación que guarda con su mundo en torno, así como las situaciones sociales que se desarrollan en un período determinado, lo cual consiente la interpretación sobre las formas de cómo se construyeron las relaciones sociales y los sucesos que provocaron malestar social. Por lo que, al penetrar con la mayor objetividad posible al análisis de las situaciones humanas, será posible presentar alternativas para mejorar la convivencia humana.

Finalmente, considero importante señalar que construir mis propuestas no hubiese sido posible sin haber considerado las reflexiones que planteó Horacio Cerutti en torno a la metodología.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Alberdi, Juan Bautista. *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*. México: Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFyL-UNAM-UDUAL, 1978. Impreso
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México: UNAM-CC y DEL-Miguel Ángel Porrúa, 1997. Impreso
- _____ “Algunos problemas metodológicos de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina siglo XX”, en Horacio Cerutti, *Memoria comprometida*. Costa Rica: Universidad Nacional de Heredia, 1996. Impreso
- Magallón Anaya, Mario. *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México: CCyDEL-UNAM, 1991. Impreso
- Mora Martínez, Roberto. *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*. México: CIALC, 2012. Impreso
- Cerutti Guldberg, Horacio y Priscila Pilatowsky, “Historia de las ideas, una revisión de criterios”, en Mario Magallón y Roberto Mora (Coords.) *Historia de las ideas: repensar la América Latina*. México: CCyDEL-UNAM, 2006; págs. 213 a 222.

Recibido: Diciembre 2013

Aceptado: Marzo 2014

Soñar despiertos: La propuesta de Horacio Cerutti

Daydreams: Horacio Cerutti's proposal

Sofía Reding Blase¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., México
reding@unam.mx

RESUMEN:

La propuesta de Horacio Cerutti Guldberg se inscribe en el campo de las ideas y, en particular, en una vertiente de filosofía que él mismo ha catalogado como «nuestro americana». Su principal aporte consiste en establecer el carácter visionario del pensamiento producido en la región, considerando la utopía no solo como un sueño factible de convertirse en realidad, sino también como actitud de crítica constante para vislumbrar mejores condiciones de vida.

PALABRAS CLAVE: Utopía, Nuestra América, Calibán

ABSTRACT:

Horacio Cerutti Guldberg's proposal falls in the field of ideas and, in particular, in a philosophical area that he himself has catalogued as «ouramericanism». His main contribution consists in establishing the visionary character of thought produced in the region, considering utopia not just as a dream that could turn true, but also as a constant critical attitude to glimpse better living conditions.

KEY WORDS: Utopia, Our America, Caliban

1 Mexicana. Antropóloga y latinoamericanista. Investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe y profesora en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde 2003.

En el campo de las ciencias antropológicas y de la filosofía de la cultura, la mitología ocupa un lugar especial porque los mitos son la prueba fehaciente de la capacidad que tiene nuestra especie para darle sentido a algo que, de suyo, no lo tiene. Relato que impone un cosmos, el mito ordena casi todo: el movimiento y la estabilidad, el protagonista y el antagonista, la identidad y la alteridad. El orden o *mundus* establecido parece ser cómodo y agradable, por lo cual no habría razón alguna para pensar que otro mundo es posible. Y, sin embargo, hay ocasiones en que se piensa que las cosas podrían ir mejor: ¿qué hacer cuando lo que se tiene simplemente ya no basta?, ¿a dónde ir cuando en casa ya no hay motivos para curiosear porque ya se ha dicho todo?

Entre el mito y la utopía, hay un evidente parentesco. El primero pertenece al reino de lo dicho, mientras que la segunda abreva en un constante decir. El mito es propio de los abuelos, y la utopía es de jóvenes que quieren ir a donde nadie ha llegado aún. Irreverentes, ellos sueñan despiertos con mundos repletos de imágenes fantásticas, con quimeras que más pronto que tarde se esfuman apenas despabilan. Las ensoñaciones de otros, en cambio, no se desvanecen. Por el contrario, se anclan en la tradición con el fin de encender los motores y acumular las energías necesarias para salir disparados apenas suelten amarras. ¿A dónde quieren ir? Hacia donde haya libertad y paz que, como se dice, «es solamente el otro nombre de justicia» (Cerutti, 1991, p. 19).

Entre esos soñadores –siempre joven– está Horacio Cerutti Guldberg. La cordialidad con la que siempre nos trató en sus clases en el posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, y su constante preocupación por atender a nuestras inquietudes, quedan en mi memoria como ejemplo para mi práctica docente. Todavía recuerdo el regalo que significó para mí la lectura en voz alta de la versión en portugués de *Utopía Salvaje* de Darcy Ribeiro (1982), así como el enorme libro repleto de imágenes de monstruos y seres fantásticos que el profesor Cerutti llevó un día al aula y que revivió los mundos que poblaron mi infancia, llena de imágenes de fantasía y de ciencia ficción. Con Horacio Cerutti descubrí que, además del *in illo tempore* de *Star Wars* y la supuestamente situada en Marte *Utopia Planetaria* de *Star Trek*, soñar es invaluable. Porque más allá de éxitos taquilleros, está la necesidad de reflexionar sobre la estructura de la historia, que es mítica como también utópica, y que es una preocupación que debemos atender con urgencia.

Muy descontento con el carácter dependiente de la realidad latinoamericana, este filósofo mendocino ha estudiado meticulosamente la tradición filosófica de nuestra región así como los sueños de liberación, vale decir, de salida de esa dependencia que nos ahoga. Él asegura que, para conseguirlo, hay que filosofar.

Pero no hay que hacerlo a la ligera y mucho menos a lo pesado: al profesor Cerutti no le interesa producir una filosofía pedante llena de tecnicismos, o peor aún, desvinculada de lo político y lo social; lo que él quiere es una filosofía aplicada: un filosofar *desde* nuestra América, para «pensar la realidad a partir de nuestra propia historia, crítica y creativamente, para transformarla» (Cerutti, 2014).

«¡Vaya quimera!», dirán algunos. «Una utopía», diría Cerutti, porque de lo que se trata es de soñar, sí, pero para superar la desilusión, el aburrimiento y el hartazgo que trae consigo el totalitarismo. Esa es la utopía que, por cierto, no puede existir si no hay un pensar liberado y liberador, condiciones necesarias para quienes habitamos en esta parte del globo de la que todavía no podemos decir con propiedad que es nuestra: «Nada hay más utópico que la designación de “Nuestra América” a esta parte del continente, todavía no nuestra, pero que ya anuncia un mundo soñado. Estos sueños diurnos van organizando el camino, la ruta de transformación ineludible de la realidad en pro de la justicia, solidaridad, humanidad» (Cerutti citado por Magallón, 2006, p. 35).²

Para entender la propuesta de Cerutti respecto de un filosofar *nuestroamericano*, hay que visualizar simultáneamente diversos escenarios. La trama de su pensamiento no es lineal, pero tampoco es errática; se despliega en diversos vectores que se entrecruzan en una filosofía que, resumo en una frase muy mexicana, «mueve el piso» —que altera—. Sospecho que no es gratuito que, como él mismo lo confiesa, escriba en el pizarrón la fórmula $E=MC^2$ cuando comienza un nuevo periodo lectivo (Flores, 1997, p. 36).³ También creo que su dificultad para respirar tiene que ver con el ansia de trabajar «sin respiro» y moviéndose de un lado a otro, como queriendo hiperventilarse, porque el aire que hay no le alcanza. Así son los utopistas: voraces como los colibríes.

En una cultura visual como la nuestra, los ojos enormes del búho parecen ser más que suficientes para ver lo que de verdad existe, pero no es así: de hecho, tal vez sea inútil contentarse con contemplar tranquilamente el crepúsculo. Tendríamos que trasladarnos agitadamente a otros espacios, y vislumbrar un tiempo que señala «lo que será» y no solo «lo que ya fue». Lo que conviene, y no solo en el reino de las aves, es moverse para todos lados, y hacerlo al alba como lo hace el colibrí; avecilla metáfora de lo auroral, del futuro que aguardamos con esperanza, del soñar un mundo nuevo, es decir, de un orden distinto a los ya conocidos.

2 Para Magallón: “El derecho a nuestra utopía es el derecho a la construcción y decisión de nuestro futuro” (p. 35).

3 Parte de esta entrevista se reproduce en Flores, V., “El asco del colibrí”, en García Clarck, Rangel y Mutsaku, 2001: 73-100, y se acompaña de una estupenda microbiografía.

Filosofar es su instrumento: «un pensar sureado por el colibrí, un pensar desde y en el presente, a partir del pasado y para el futuro. Un pensar desde el mediodía, aprovechando la noche anterior y caminando hacia la aurora del día siguiente» (Cerutti, 2000, p. 176).

Un tiempo que aún no llega y del que no comprendemos todavía su devenir. Porvenir que a veces se sostiene en el aire, y otras se mueve de suerte que nada que pueda convertirse en energía se le escape; sin aparentemente querer ser o estar quieto, sino más bien en un constante *estar siendo*. Colibrí que durante el día es capaz de proezas metabólicas como alimentarse vorazmente del néctar de una flor sin llegar a tocarla, aprovechando el día, pero hibernando por la noche. Cierto es que su belleza no está en su canto, como el de ceniztli o calandria que Nezahualcōyotl decía amar, sino en la velocidad de su vuelo. Como metáfora, el colibrí nos ofrece otras ventajas: vuela que vuela, ni está trasnochado, ni pierde el norte, ni siquiera cuando vuela en reversa. No anda, como se dice de quien está perdido, «nortado».

Con la mirada puesta en el sur, o como dice Cerutti, «sureando», podremos superar el desconocimiento, hallarnos a nosotros mismos y acabar con la alienación. Así pues, se trata de pensar la realidad para cambiarla, eliminando el extrañamiento que se originó cuando quien se hizo llamar Colón, tropezó con una isla a la que puso por nombre San Salvador. La perdición que se originó en 1492, llevó a recalentar un guiso muy antiguo en el muy viejo mundo: el Salvaje, es decir, un horror para la civilización. Y de postre, un sacrilegio; una utopía o, como lo dejó ver Leopoldo Zea, un bárbaro que muestra al civilizado Próspero que se ha convertido en lo mismo que juró combatir.⁴

Mito –de buenos y malos salvajes– que etiquetando al americano lo inmovilizaron; pero también utopía que movilizó porque había que pensar qué hacer con un nuevo *logos* que sonaba a balbuceo. Los problemas no encontraron soluciones permanentes; de hecho no podían porque las preguntas se formulaban desde otro lugar, y no desde América. El tartamudeo se detuvo, aunque solo por un rato, para dar lugar a una reflexión en torno a un tipo de razón que parecía trabada, pero que en realidad era discurso formulado con otras categorías, que no son propiamente o solamente occidentales.

Se entiende que alguien nacido en los años 50 se dejara seducir por lo alternativo y no por lo europeizante. También se comprende, en especial si una se

⁴ Zea (1989: 89 y 93) apuntaba que ese mundo que construyeron los hombres occidentales, los ha convertido en sus prisioneros y están, ahora, limitados por el sistema que ellos mismos crearon convirtiendo al creador en creatura.

imagina qué tipo de joven pudo haber sido durante el *Mendoza* de 1972, que Cerutti le apuesta a lo imposible. O como escribieron los jóvenes del 68 francés: *sous le pavé, la plage*. Por eso Cerutti sabe de las trampas que esconde la injusta acusación por parricidio y se pregunta: «¿Qué pasa si me salgo del marco y pruebo intentar hacer lo que me dicen que es imposible y resulta que es posible? En el fondo nos quieren hacer creer en imposibilidades fácticas, técnicas, y resulta que en el fondo son interdicciones morales» (Flores, 1997: 39).⁵ Hay que imaginar un nuevo *topo*, donde se resuelvan los conflictos entre humanos y la guerra contra la naturaleza; dos cuestiones que, por cierto, quedaban zanjadas bajo el señorío de mitos premodernos.

Así pues, el espíritu joven (utopista) percibe que las cosas podrían ser de otro modo; imagina incluso lo imposible, porque tal y como está el mundo, no está bien. Por supuesto, no puede eludirse el hacer un diagnóstico de la realidad, de otro modo sería imposible proponer una terapéutica. Proponer, por cierto, que no forma parte del vocabulario propio del mito, sino de la utopía que, además, en cierto sentido profana el carácter sagrado del mito para dejarlo expuesto y permitir que la gente vea sus entrañas. Y cuando a Cerutti se le pide opinar sobre el capitalismo –hoy día sacralizado– él se acelera, se mueve para todos lados, salta sobre la silla, y, cosa rara, con respiración tan fluida como su hablar, no duda en señalar que si no le damos la vuelta a una economía que solo piensa en vender, «estamos liquidados» (Cerutti, 2014), y entonces no habrá más playas bajo los adoquines de la gran ciudad.

¿Cómo le damos vuelta? Mejor aún: ¿qué perspectiva(s) asumir para romper con lo que sin duda terminará por matarnos? Antes que nada hay que realizar un diagnóstico científico, tecnológico y filosófico, una y otra vez; trazando una línea curva que se genera en un centro –lo humano– y asciende alrededor de ese centro. Esto es, con la mirada puesta en lo que estamos siendo, en lo que fuimos y en lo que queremos ser. Así, la terapéutica, es decir, el orden que se vislumbra como ideal, va modificándose con paso firme y sin temor a renovarse, sin llegar nunca a concretarse. Un constante *deber ser* que nunca está a gusto con como las cosas son o están: una tensión utópica, con constantes episodios de espasmos que apuntan a una comodidad malograda, a la vez que recuerdan «lo utópico operante en la historia» (Cerutti, 2006b, p. 66). Como si el molesto viento zonda que desciende de la precordillera cuyana, pariera la utopía.⁶ En ese sentido, no olvidemos

5 El entrevistador pregunta: “¿La *Realpolitik* es un ejemplo de admisión apriorística del *status quo*?” y Cerutti contesta: “Exactamente, por eso es conservadora”.

6 Zonda. (De Zonda, nombre de un valle de la provincia de San Juan). Arg. Viento fuerte, cálido, de extrema sequedad, proveniente de la precordillera cuyana, que afecta desfavorablemente a los seres

que en la mitología mesoamericana hay un colibrí, zurdo, que jugó un papel centralísimo en la construcción de un imperio: Huitzilopochtli. Por eso, no hay que dejar que la utopía, el peregrinar, se detenga.

La espiral de la que habla Cerutti, además, no se presenta de una manera única. No podría serlo, toda vez que existen varias maneras de *ser* humano. No es cuestión de tensar la relación entre tradición e innovación; el asunto es más complejo porque el globo terráqueo, achicándose, ha mostrado su densidad –cultural, política, económica–. El planeta tiene una hélice multidimensional, plural al modo de la propia historia –con hache mayúscula–. ¿Difícil de visualizar? Sin duda alguna. Por eso Cerutti (1991) calma la agitación –incluso la angustia– echando mano de la imaginación. Desbloqueándola (p. 27). Imaginando lo imposible: «El límite de lo posible es móvil y elástico» (p. 151). Ejercitándose en hacerlo responsablemente (Ídem); respondiendo a los derechos que tiene lo humano, y no solo o únicamente lo americano: «se trata de una invitación para pensar juntos el fenómeno multiforme de la dominación y para colaborar en la búsqueda de nuevas alternativas viables de humanización, mediante el respeto a lo alterativo» (p. 20).

Por ejemplo: ¿qué pasaría si imagináramos que Calibán no es el deforme al que ataca Próspero, sino más bien al contrario? Después de todo, las evidencias apuntan a señalar como culpable de monstruosidad al amo, y no al dominado. Próspero quiere defender a su hija Miranda –«la mejor de las mujeres»– del mestizaje, pero en su afán por hacerlo, comete barbaridad y media. Es probable que lo moderno sea más antropofágico que lo no moderno. Por eso requerimos revisar los «símbolos» de nuestra historia y verla desde miradores diferentes a los ya utilizados, lo que permitiría considerar a Calibán desde otra perspectiva no solo menos aterradora, sino incluso liberadora (Cerutti, 2006a, p. 109).⁷

Así pues, podemos ver desde diversos puntos e incluso, sugiero, cuidarse del hecho de que no todo mirador nos protege del «mal de ojo» o fascinación (como le llamaron los antiguos), de vernos atrapados por el objeto o realidad que deseamos aprehender. Como indica Cerutti, hay que cuidarse de una ilusión de la transparencia.⁸ Muchos son los mitos que nos advierten al respecto y ¡no en balde los mejores videntes suelen ser ciegos! Más aún: sospechoso resulta que los

vivos produciendo cierta inquietud y excitación». (Real Academia Española, 1992).

7 Eso lo retoma de Arturo Andrés Roig.

8 Según Cerutti, “Lo que pasa es que si mi tesis es cierta, acerca de que no se debe caer en la ilusión de la transparencia, no hay forma de acceder a la realidad que no sea a través del simbolismo. La única forma que tenemos de acceder a la realidad es a través del lenguaje, del concepto, de la argumentación, de la imagen”. En Flores, 1997: 55.

invidentes hayan perdido la visión o tengan padecimientos oculares, por castigo divino (Barasch, 2003, p. 24). ¿Pues qué andaban viendo?, ¿qué fue lo que se les metió por los ojos?, ¿de qué vicio son presa? Más interesante sería preguntarse: ¿se pierde o se gana visión cuando uno osa mirar desde un sitio «prohibido»? ¿se tiene una perspectiva más adecuada al cometer un sacrilegio? En eso consiste la utopía; en despojar de su carácter sagrado al mito y darle vuelta a la tortilla.

Después de todo, los «giros» nos han llevado a interpretar de manera diferente lo que fue, lo que es y lo que podría ser. Ahí está la osadía de Cerutti (2000, p. 12) cuando se pregunta: ¿cómo es posible un filosofar en perspectiva nuestroamericanista? Pensando la realidad a partir de nuestra propia historia, pues no podemos saltar hacia el futuro si no sabemos desde dónde estamos saltando.

Además de la vista, está el hablar. Calibán, ¿tartamudea, balbucea, maldice? Para responder esa pregunta habría que definir cuál es el «buen decir». Ese es otro interrogante que se contesta rápido cuando se asume una posición eurocéntrica: el que habla bien es quien, como afirmó Las Casas, usa una lengua derivada del latín; de lo contrario, es un bárbaro. Pero, ¿cómo se narró la conquista?, ¿quién es el autor de ese relato?, ¿desde dónde estaba mirando? Dice el profesor Cerutti, hay que ir hacia atrás e interpretar nuestra historia, colonizada, desde la epistemología del descubrir: «el descubridor nombra a lo descubierto y, al nombrarlo, le dota de la plenitud de su ser que antes estaba como en potencia. [...] La novedad se ve reducida a lo ya conocido o parcialmente conocido. De ese modo, la angustia que provoca lo desconocido en el conquistador, se ve mitigada por la reducción a lo familiar, parroquial, trivial, cotidiano. El proceso de descubrimiento se va revelando así, a poco que se reflexiona en su proceder, como un paradójico encubrimiento. No hay tal novedad y el adelantado es, desde este punto de vista, un atrasado» (Cerutti, 1991, p. 102-103).

Ahora bien, ¿quién es el *adelantado*? Los antropólogos más conservadores, siempre seducidos por la observación, suelen pensar que pueden ver más allá de lo que el nativo ve. Otros, bastante perezosos como para observar y tomar notas, prefieren sencillamente darle voz al nativo, al modo de los entretenidos documentales etnográficos del *Discovery Channel*. Y están también quienes, como mensajeros, intentan acertar en transmitirle a una cultura lo que otra tiene que decirle o, incluso, ocultarle. Su visión anhela ser panorámica y desde el cruce de caminos. Son algo así como los extranjeros o, al decir de Cerutti, como peregrinos y exiliados: «Simbólicamente mi apuesta por el futuro, ámbito de cruce de peregrinos y exiliados, no puede menos que estar encarnada en quienes son objeto de la dedicatoria de este trabajo: mis hijos» (2010: 31). Parece que la condición del transeúnte es, en efecto, la que posibilita un constante ir y venir entre culturas pasando, por decirlo con

palabras de Cerutti, desapercibido.⁹

Al respecto, Paul Tillich (1974) afirma que: «En las palabras de Nietzsche, ello implica “abandonar la tierra de nuestros padres y madres” para ingresar en “la tierra de nuestros hijos”. Se trata de una emigración temporal, no geográfica. Las tierras extrañas están en el futuro, son el país que se halla “más allá del presente”. Y al hablar de este país extranjero apuntamos también que aun lo que nos es más cercano y familiar contiene un elemento de extrañamiento» (p. 270).

Consideraciones finales

Para acercarnos al final, es conveniente apuntalar «el efecto colibrí»; ese que llama a soñar con diversos mundos en los que quepan varios modos de ser humano y que cada modo de ser pueda efectivamente *ser*. De lo contrario, seguiremos «en la olla», como dicen los colombianos, a punto de ser devorados. Salgamos de ahí. Escapemos y cuanto antes, mejor para nosotros y mejor para los otros, porque según la reflexión que hizo Joaquín Sánchez Macgrégor (2006), inspirado en el análisis de Zea respecto de la relación entre Próspero y Calibán: «La desenajenación se produce para ambos en el momento en que aprenden a romper los eslabones de las cadenas que los atan, pasando de la ignominia a la solidaridad y la cooperación» (p. 58).

En ese mismo tenor podemos ubicar la propuesta filosófica nuestroamericana que no puede concebirse como liberadora si no está en constante movimiento y ensayando los diversos modos de ser. No obstante que pueda parecer excéntrica por su vinculación con la utopía, eso sí, siempre vuelve a su centro que no es sino lo humano. Así pues, la propuesta de soñar aunque estemos despiertos nos empuja hacia dimensiones en las que siempre hay algo mejor por hacer, al tiempo que vamos adquiriendo mayor consciencia respecto del sitio que deseamos ocupar en una vida que, como todo lo humano, adquiere sentido únicamente en un nosotros solidario.

⁹ Véase también sobre “el pasar desapercibido y escabullirse”, las páginas 107 y 108 en el mismo texto.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Barasch, M. (2003), *La ceguera. Historia de una imagen mental*. Madrid: Cátedra.
- Cerutti Guldberg, H. (1991), *Presagio y tónica del descubrimiento*. México: CCYDEL/UNAM.
- _____ (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa/ UNAM, 2000.
- _____ (2006a), *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- _____ (2006b), «Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?» en CERUTTI GULDBERG, H. y MONDRAGÓN, GONZÁLEZ, C. *Resistencia popular y ciudadanía restringida*. México: CCYDEL/UNAM.
- _____ (2010), *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey: CECYTE.
- _____ (2014), «Entrevista realizada el 29 de junio de 2014 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú». Recuperada el 25 de junio de 2015, de <https://www.youtube.com/watch?v=WKMfaMz6Rio>
- Flores García, V. (1997), «Horacio Cerutti Guldberg: El pensamiento filosófico en Latinoamérica». Recuperado el 25 de junio de 2015, de <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1337/1/cultura79.pdf>
- García Clarck, R., RANGEL, L. y MUTSAKU, K. (2001), *Filosofía, utopía y política. En torno al pensamiento y a la obra de Horacio Cerutti Guldberg*. México: UNAM.
- Magallón Anaya, M. (2006), «La utopía en América Latina», en CERUTTI GULDBERG, H. y MONDRAGÓN, GONZÁLEZ, C. *Religión y política en América Latina: la utopía como espacio de resistencia social*. México: CCYDEL/UNAM.
- Real Academia Española (1992), *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Ribeiro, D. (1982), *Utopia Selvagem. Saudades da inocência perdida: uma fabula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Sánchez Macgrégor, J. (2006), «Leopoldo Zea en la lucha por la identidad», en *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: Coordinación de Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, CCYDEL/UNAM.
- Tillich, P. (1974), *Teología de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Zea, L. (1989), *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Recibido: enero 2014

Acceptado: abril 2014

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.com¹

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

1 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 chilena².

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.

2 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 61³.

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 peronista⁴.

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).

Sugerente 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.

4 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 Vázquez⁵, 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 Interocéánico 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 esquemáticas 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 marxista⁶. 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 filosófico⁷. 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 Jobet⁸. 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, I 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 académica⁹, 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

9 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 utópico¹⁰

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

¹⁰ 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 comprendan todo, amontonen y acaparen y con su monopolio controlen solos el mercado como las 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 Utopia. (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» democracias¹¹. 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» británica¹², 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»¹³.

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 45° 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

Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti: compañeros de ruta
Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti: walkers on the same road

Rubén R. García Clarck¹

Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México D. F., México
ruben.garcía@uacm.edu.mx

RESUMEN

Se exponen algunas de las convergencias filosóficas más importantes entre Arturo Andrés Roig y Horacio Cerutti: su crítica compartida al populismo político y a la vertiente populista de la filosofía de la liberación, así como su coincidencia en la perspectiva metodológica que ambos consideran conveniente para la reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana.

PALABRAS CLAVE: philosophy of liberation, methodological perspective, Latin-America's history of philosophy

SUMMARY

In this article I approach some of the most important philosophical agreements between Arturo Andrés Roig and Horacio Cerutti: their mutual critic towards the populism in politics and to the populist variation of the philosophy of liberation, as well as their coincidence in the methodological perspective that they both consider as convenient for the reconstruction of Latin-America's history of philosophy.

KEY WORDS: ilosofía de la liberación, perspectiva metodológica, historia de la filosofía latinoamericana

1 Licenciado y maestro en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Participó en el diseño de la Maestría en Defensa y Promoción de los Derechos Humanos que se imparte en la UACM y también ha impartido cursos del eje histórico-filosófico en la misma maestría. Ha impartido cursos como profesor invitado en las licenciaturas de Filosofía e Historia de las Ideas y Ciencia Política y Administración Urbana de la UACM y en la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Es autor del libro *Dilemas de la democracia en México* (Instituto Electoral de Querétaro, 2002) y del cuaderno *Derecho a la diferencia y combate a la discriminación* (Conapred, 2006). Fue presidente de la Sociedad de Estudios Culturales Nuestra América, S.C., de abril 2004 a mayo de 2008.

Horacio Cerutti fue discípulo de Arturo Andrés Roig en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, Argentina, a principios de la década de los 70. Precisamente uno de los frutos del Seminario de Estudios Latinoamericanos que dirigió Roig fue la tesis de licenciatura de Cerutti. Este hecho podría sugerir que a la postre el discípulo se convertiría en un seguidor de la corriente de pensamiento de su maestro. Definitivamente la relación entre ambos filósofos no se desarrolló en tal sentido sino como un proceso de convergencia de sus perspectivas filosóficas, manteniendo algunas diferencias que han permitido a cada uno construir una identidad filosófica propia.

Dentro de las convergencias principales entre Roig y Cerutti cabe destacar su posicionamiento dentro de la filosofía de la liberación, así como su enfoque metodológico para el estudio de la historia de la filosofía latinoamericana y su compromiso ético-político con el proyecto nuestroamericano.

Por cuanto a las diferencias, que no divergencias, se pueden mencionar el énfasis del maestro en la perspectiva histórica, mientras el discípulo prefiere colocar como centro de gravedad de su reflexión filosófica un enfoque problematizador, crítico-utópico, con una derivación irrenunciable a la praxis.

La crítica al populismo y al sector populista de la filosofía de la liberación

En el documento de trabajo elaborado por Arturo Andrés Roig, León Maturana y Horacio Cerutti, el cual fue presentado en el Encuentro de Filosofía de Salta (1974), se expone una crítica a la ambigüedad del populismo peronista al proponer este el binomio «reconstrucción-liberación». Los autores del documento consideran el *slogan* peronista como una contradicción en los términos, bajo la siguiente argumentación: «Mientras que ‘reconstrucción’ habla de una estado o situación pasada a la que hay que devolverle vigencia, ‘liberación’ apunta a un nuevo orden futuro e inédito que hay que construir»².

Esta crítica a la ambigüedad populista se encuentra sustentada en una equiparación epistemológica entre ideologías de los oprimidos y filosofías del objeto, de la sospecha, críticas y de la ruptura, que tienen por común denominador una propuesta de filosofía de la liberación vinculada con una praxis política y una conciencia de la alteridad, dentro de otros elementos que la distinguen del pensamiento alienado y encubridor, aliado de la ideología dominante.

2 «Documento de trabajo elaborado en colaboración con Arturo Roig y León Maturana, presentado en el Encuentro de Filosofía de Salta (1974)». En Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª ed., México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica, p. 484.

Este deslinde crítico se reproduce en el seno de la filosofía de la liberación desarrollada en Argentina en aquellos años, toda vez que, tanto Roig como Cerutti se colocan en el sector crítico de la versión populista de tal filosofía. Un motivo central de oposición fue el rechazo del sector populista de la filosofía de la liberación al marxismo, mientras que «la intención del sector crítico fue la de asumir la criticidad del discurso marxista así como del discurso freudiano»³. Otro punto de contraste entre ambos sectores se presentó en sus diferentes prioridades filosóficas. Como bien lo expone Cerutti: «... para todo el sector crítico del populismo el problema del lenguaje, de la ideología y el mismo problema metodológico fueron puestos en primer plano. El sector populista, por su parte, destacó mucho más la dimensión ontológica (metafísica) y ética de la cuestión»⁴.

De manera más específica, Roig y Cerutti se posicionaron críticamente respecto del sector populista de la filosofía de la liberación, desarrollando, respectivamente, dos vertientes o subsectores, a saber, el historicista y el problematizador. El primero «centró su quehacer en la labor historiográfica, o mejor, juzgó desde una sólida labor historiográfica latinoamericanista las propuestas de la filosofía de la liberación y trató de mostrar su génesis, novedad y adecuación a dicha tradición»⁵.

Cabe mencionar que también reconoce Cerutti, en general, el siguiente aporte del enfoque historicista en América Latina: «... es valioso el énfasis del historicismo latinoamericano en la historicidad ínsita a todo conocimiento, su referencia constante al sujeto portador del conocimiento (filósofo, generación, clase, sector social) y su insistencia hasta obsesiva por buscar la identificación de un contexto (tan escurridizo como las nociones que se han sucedido para aprehenderlo: circunstancia, situación, conflicto social, etcétera). No ha cesado tampoco en su empeño por establecer la función social del conocimiento (legitimadora o cuestionadora del *statu quo*, conservadora o progresista, según las denominaciones) y la función política (a favor o en contra de los sectores hegemónicos). El relativismo de que hace gala este historicismo no tiene nada que ver con las posiciones típicamente relativistas, las cuales principian por descalificar al conocimiento para afirmar finalmente que todo se vale. El aporte del historicismo latinoamericano ha consistido en relativizar las pretensiones injustificadas de universalidad, de totalidad o de integración; ha logrado desocultar universales ideológicos y ha sacado a la luz etnocentrismos larvados. Por eso se ha podido afirmar que en América Latina el historiar la filosofía desde el historicismo es ya filosofar»⁶.

3 Cerutti, H. *Op. Cit.*, p. 328.

4 *Ibid.*, p. 329.

5 *Idem.*

6 Cerutti, H. (2000) *Filosofar desde nuestra América*. México, D.F., México: UNAM / M. A. Porrúa,

Por su parte, el subsector «problemático o problematizador cargó el énfasis sobre la dimensión epistemológica de la filosofía de la liberación, tratando de cuestionar radicalmente el propio discurso y verificarlo. Es decir, trató de analizar epistemológicamente a la misma filosofía, entendiendo por epistemología el estudio de las condiciones de producción de todo discurso científico. En otros términos, se trataba de saber hasta dónde era posible y permisible la constitución de una filosofía liberada y de liberación...»⁷.

Ambos subsectores tenían en común la crítica del populismo pero también la ya referida equiparación epistemológica de la filosofía con la ideología de los oprimidos. Tal equiparación deriva en una propuesta metodológica compartida por Roig y Cerutti, que se aborda a continuación.

La propuesta de una ampliación metodológica para el estudio de la historia de la filosofía latinoamericana

Uno de los aportes que reconoce Cerutti al subsector historicista de la filosofía de la liberación, representado por Roig, es la función crítica que tiene la noción de historicidad, ya que permite «la decodificación del discurso opresor... A partir de esta 'historicidad' es dable plantear una reformulación de la historia del pensar latinoamericano. La historia de la filosofía y la historia de las ideologías pueden ser tratadas con una metodología común, en tanto sus respectivos discursos participan de un mismo 'status epistemológico' que los constituye en discurso 'opresor'. Esta 'ampliación metodológica' permite reorientar la función del historiador del 'pensamiento'»⁸.

En esta perspectiva, la ampliación metodológica permite vincular a la filosofía de la liberación con las ideologías de los oprimidos: «Así como puede hacerse un tratamiento de las filosofías académicas en relación con las ideologías que sustentan al sistema, también puede establecerse un paralelismo entre las ideologías de los oprimidos y la filosofía de la liberación»⁹.

En la visión de Cerutti, esta propuesta de ampliación metodológica contribuyó al desarrollo de la historia de las ideas filosóficas en tanto disciplina: «Con la incorporación de la teoría de las ideologías y de la semiótica [Roig] produciría un giro lingüístico al interior de la disciplina. La disciplina se adecuaba así a los desafíos presentados no sólo por los desarrollos del esfuerzo de pensar las situa-

p. 28. <http://www.olimon.org/uan/cerutti2.pdf>

7 *Idem*.

8 *Ibid.*, p. 111.

9 *Ibid.*, p. 391.

ciones de dependencia, sino también por la conflictiva social y los marxismos, que intentaban dar cuenta de ella y por la experiencia de la alteridad afrontada de diversas maneras por las filosofías denominadas de la liberación»¹⁰.

Como se puede notar, la propuesta de ampliación metodológica no solo tiene importancia epistemológica para el estudio de la historia de las ideas filosóficas en América Latina sino que también tiene una vertiente ético-política de gran relevancia, ya que implica la inclusión de la alteridad histórica y social dentro del objeto de estudio. Tal sentido de la alteridad encuentra Cerutti en la obra de Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*: «El yo entra decisivamente en la historia de la filosofía... Al entrar el yo entra también el otro, el diálogo, el sentido. La alteridad es la forma que adopta lo social para manifestarse. La unidad de la historia de la filosofía sólo tiene justificación por la presencia de sentidos diferentes y, por tanto, alterativos de las filosofías»¹¹.

Ahora bien, las convergencias filosóficas de Roig y Cerutti antes expuestas se pueden apreciar de manera más amplia y compendiada en el libro *Filosofando y con el mazo dando*, publicado en 2009¹².

«Filosofando y con el mazo dando»

Este libro es importante en muchos sentidos. Desde el punto de vista editorial, se trata de una coedición entre Biblioteca Nueva de Madrid y la Universidad Autónoma de la Ciudad de México que abre brecha para una fructífera y continuada colaboración entre ambas partes. Si se mira por el lado de su autor, constituye una obra de gran significación, toda vez que en ella el doctor Cerutti rinde un merecido y meritorio homenaje a su querido maestro, el doctor Arturo Andrés Roig. Asimismo el libro aplica, de manera notoriamente exitosa, la propuesta epistemológica y metodológica que el propio Cerutti ha expuesto en su libro *Hacia una metodología de la historia de las ideas filosóficas en América Latina* (Miguel Angel Porrúa, 1997), así como en el volumen *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida?* (2003), en coautoría con Mario Magallón. Este último fue publicado en coedición por Juan Pablos y la otrora UCM. Al mismo tiempo, *Filosofando y con el mazo dando* evoca, por el estilo y por la concepción misma del filosofar, a uno de los textos más personales y originales de Horacio Ce-

10 Cerutti, H. Mario Magallón (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida? México, D.F. México*: Juan Pablos / Universidad de la Ciudad de México, p. 40.

11 Cerutti, H. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. 2ª. México, D.F., México: Ed. Miguel Angel Porrúa / UNAM, p.p. 112-113.

12 Cerutti, H. (2009) *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid, España: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

rutii, *Filosofar desde nuestra América: Ensayo problematizador de su modus operandi*, editado por Miguel Angel Porrúa y la UNAM en 2000.

El libro referido expone de manera exhaustiva y rigurosa la extensa obra del filósofo mendocino, Arturo Andrés Roig. Acaso no existe hasta el momento un estudio tan completo y documentado sobre la filosofía de Roig que *Filosofando y con el mazo dando*. Baste destacar el dato siguiente: la bibliografía del volumen ocupa 36 páginas dividida en ocho secciones ordenadas cronológicamente.

Como es de suponerse este enorme estudio, dedicado a la producción historiográfico-filosófica de y sobre Roig, también es exhaustivo en cuanto a las partes integrantes del *corpus* roigiano. En este sentido, el propio Cerutti se propone en el preliminar del volumen, llevar a cabo una lectura o interpretación orgánica de la obra de Roig. Como suele ordenarse el *corpus* aristotélico, Cerutti ordena la obra de Roig empezando por la propuesta lógico-epistemológica-metodológica de su maestro. En este terreno, Cerutti destaca la propuesta de Roig de apropiarse del maridaje epistemológico entre Historia de las Ideas y Filosofía Latinoamericana. Este maridaje no conlleva algún tipo de reduccionismo sino, por el contrario, propone una relación dialéctica entre sujeto y objeto del conocer, donde el saber se concibe como un modo de producción y una forma de objetivación y de autoapropiación de los sujetos. Así en plural, a *contrario sensu* del Sujeto hegeliano. En este marco, los temas de la conciencia, la identidad y el *nosotros* latinoamericanos se postulan en una doble dimensión: epistemológica y axiológica. El binomio historiografía-filosofía supone la historicidad de la filosofía y la función social de las ideas, pero también estas últimas entendidas como saber crítico de la realidad y también de carácter autocrítico. Un saber crítico que denuncia las tretas ideológicas y que al mismo tiempo es capaz de asumir juicios de valor sin traicionar la objetividad del saber, mediada por el lenguaje. Antes de abordar el giro lingüístico en la trayectoria filosófica de Roig, Cerutti hace un ingente esfuerzo por descifrar las mediaciones filosóficas de Roig, es decir, las tradiciones de pensamiento de las que abreva su maestro: Platón, Kant, Hegel, Alberdi, Sarmiento y Martí, entre otros.

La segunda parte del libro expone el ya referido giro lingüístico, más propiamente «giro hablístico», en la filosofía de Roig. Este giro llevó a Roig a mirar la filosofía dentro de su universo discursivo y con un anclaje en la cotidianidad. Destaca en esta parte del libro la descripción de las diversas funciones del lenguaje, señaladamente las funciones comunicativa y utópica. En este orden de ideas, Cerutti presta especial atención a la noción de refracción ideológica de la palabra, recuperada por Roig de Voloshinov. Concluye la segunda sección apelando a la recuperación de la equivocidad para no perder el aliento vital de la comunicación cotidiana.

Las tercera y la cuarta secciones son las que dan título al libro. En ellas se presenta la concepción roigiana de la filosofía como herramienta de lucha, es decir, como discurso emancipatorio, como filosofía de la liberación, como un ejercicio utópico que no se deja encerrar en las figuras consagradas de la filosofía de la cultura y de la historia, ni en las filosofías academicistas, sino, en todo caso, en una filosofía historicista vinculada con las filosofías de la denuncia, una filosofía popular –que no populista– de la democracia y una filosofía pedagógica, éticamente comprometida con la dignidad humana. Esta filosofía polifacética, convertida en poderoso mazo, se pone a prueba en diversas polémicas contra toda suerte de *ismos*: científicismos, telurismos, populismos, culturalismos, ontologicismos, posmodernismos, eurocentrismos y filosofías de la historia paradójicamente ahistóricas.

Para concluir estupendamente su libro, Cerutti presenta como corolarios un conjunto de matices sobre la posición filosófica de Roig: se trata de un historicismo empírico y de una ontología antropológica, aderezada por un marcado sentido dialéctico, dialógico e intercultural. Cabe mencionar que Cerutti enriquece aquí su caracterización anterior del Roig como un filósofo historicista de la liberación crítico del ontologicismo y del populismo. Por cierto, que en otros momentos de su exposición, Cerutti muestra cómo aplica Roig de manera muy sugerente una suerte de dialéctica de la concreción para pensar la filosofía en su dimensión temporal, matinal, de medio día y vespertina, en su función teórica y social, retrospectiva y anticipatoria, y como mediación epistémica con la realidad, la cual, como el ser en Aristóteles, se dice de muchas maneras.

Conclusiones

En suma, el vínculo entre Roig y Cerutti constituye el ejemplo de una relación dialógica, personal y filosófica a toda prueba, entrañable y fecunda, que se ha expresado en el respeto y reconocimiento de la alteridad filosófica, al mismo tiempo que asume denominadores comunes en cuanto a la concepción del filósofo como conciencia histórica y nuestroamericana, como compromiso ético y como reflexión crítica y creativa sobre el mundo para transformarlo.

Inspirado en su maestro Roig, Cerutti ha construido una filosofía que tiene por objeto, perspectiva y contexto a Nuestra América. Por ello merece el nombre de *filosofía nuestroamericana*. Esta filosofía se construye desde el presente nuestroamericano, consciente de sus raíces pero también claramente sureada en su proyección a futuro. El movimiento hacia el pasado constituye su dimensión histórica y la visión de futuro su horizonte utópico. Ciertamente, ambas dimensiones interactúan entre sí, toda vez que la utopía se sitúa históricamente y de la

historia se selecciona aquello que está vinculado con la utopía nuestroamericana. Asimismo el diagnóstico del presente que se propone transformar la filosofía del colibrí se hace desde la perspectiva crítica que aporta el ideal, vale decir, la crítica de lo real se hace desde el deseo del no ser todavía, operando la tensión utópica o la utopía operante en la historia. A su vez, esta crítica se despliega en dos movimientos: cuando el filosofar, por un lado, asume conscientemente las mediaciones culturales entre sujeto y realidad, y por otro, cuando desecha, mediante el control racional, las mediaciones ideológicas que se convierten en obstáculos epistemológicos dentro del proceso de apropiación-transformación de la realidad circundante. Este último movimiento constituye el núcleo problematizador del filosofar nuestroamericano.

Finalmente, el sujeto del filosofar se asume como sujeto dialógico, abierto a la alteridad de sus interlocutores, sean históricos o contemporáneos, comunitarios, nacionales, regionales o mundiales, con quienes establece una relación ética y un proyecto político. Por ello, el ejercicio utópico nuestroamericano implica un compromiso ético y tarea responsable: construir el mejor mundo posible desde abajo (democracia radical), de manera incluyente, a fin de lograr para Nuestra América una integración en la diversidad y en la resistencia frente a la opresión. Por ello, la independencia se habrá de entender como liberación de la dependencia, como realización de los sueños compartidos en libertad.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- Cerutti, H. (1997). *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. 2ª. México, D.F., México: Ed. Miguel Angel Porrúa / UNAM.
- _____. (2000) *Filosofar desde nuestra América*. México, D.F., México: UNAM / M. A. Porrúa, p. 28. <http://www.olimon.org/uan/cerutti2.pdf>
- _____. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. 3ª ed., México, D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti, H. y Mario Magallón (2003). *Historia de las ideas latinoamericanas, ¿disciplina fenecida? México, D.F. México: Juan Pablos / Universidad de la Ciudad de México.*

Recibido: enero 2014

Aceptado: abril 2014

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 al 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 analéticos 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- cetera. 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 blondeana, 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 las 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. Supe-ración 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).

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).

Por 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 dussealiana 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

Temporalidad y filosofar desde nuestra América en Horacio Cerutti

Temporality and philosophy from our America Horacio Cerutti

David Gómez Arredondo¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., México
d.gomez.arredondo@gmail.com

RESUMEN

El artículo explora sintéticamente diversos aspectos de la trayectoria filosófica de Horacio Cerutti, concentrándose en la cuestión de la temporalidad, tal y como se debatió en la década de 1970 en Argentina. Se enfatiza su posición epistemológica, que conlleva una crítica de versiones fundacionales del filosofar.

PALABRAS CLAVE: filosofía para la liberación, temporalidad, mediaciones, realidad histórica

ABSTRACT

The article analyses several aspects of Horacio Cerutti's philosophical contributions, focusing on temporality in the 1970's debate that took place in Argentina. His epistemological position is emphasized, as well as his critique of foundationalist approaches towards the act of philosophizing.

KEY WORDS: liberation philosophy, temporality, mediations, historical reality

1 David Gómez Arredondo, licenciado en filosofía y maestro en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es candidato a doctor en Estudios Latinoamericanos en el área de filosofía en la misma universidad y es profesor en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Ha publicado diversos artículos sobre pensamiento y filosofía latinoamericana. Coordinó con Jaime Ortega el volumen *Pensamiento filosófico nuestroamericano*, México, Eón/UNAM, 2012. Su libro *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América* se publicó en 2014 en Ediciones Desde Abajo, Colombia. Está elaborando la tesis doctoral "Teoría poscolonial/decolonial latinoamericana: un examen crítico".

En la vasta obra de Horacio Cerutti se han conformado múltiples ejes de reflexión que han contribuido a delinear un terreno fértil para filosofar desde nuestra América. Desde su análisis crítico y minucioso del ambiguo fenómeno de la «filosofía de la liberación», pasando por sus exploraciones en torno a los problemas metodológicos de la historia de las ideas filosóficas en América Latina, hasta sus continuas aproximaciones a la utopía, podemos encontrar una serie de materiales teóricos que se entrecruzan y se refuerzan mutuamente. Al interior de ese universo hay diversas vías que uno pudiera recorrer. En lo que sigue, me centraré en dos o tres de estos ejes problemáticos que, en cierto modo, se podría afirmar impulsan su pensamiento y le han dado un perfil específico. Para ello, me remontaré a los debates filosóficos argentinos de comienzos de la década de 1970 en los que participa Cerutti, mientras elaboraba lo que sería después su *Filosofía de la liberación latinoamericana*.² Paralelamente, buscaré vincular esos ejes con algunas de sus posiciones que se han ido afinando y perfeccionando a través de las décadas, en la marcha de un pensar crítico y autocrítico, que desde sus comienzos desconfió de los discursos dogmáticos, discursos que pretenden alcanzar la realidad social e histórica de nuestra América sin mediaciones y sin diálogo real con otras disciplinas. En cierto modo, esa desconfianza hacia la pretensión fundamentadora de la filosofía, perceptible desde los inicios de la producción filosófica de Cerutti permite ubicarlo epistemológicamente, pero también nos podría dar la clave de su insistencia en la necesidad de pensar la propia historia; se trataría de no pretender empezar desde cero la reflexión filosófica en nuestra América, y evitar toda la carga pretenciosa que esa posición lleva consigo. Más bien, Cerutti expresa y representa un filosofar situado, que busca a la vez anclarse en el curso histórico, en lo ya avanzado y pensado en la región.

Simbología de la temporalidad, realidad histórica y praxis de liberación

En el horizonte de las múltiples propuestas filosóficas que surgieron en Argentina a comienzos de la década de 1970, se perfiló un núcleo temático de diálogo y crítica de algunos motivos del pensamiento de Hegel. Particularmente, podemos encontrar en la obra de Arturo Andrés Roig, así como en la producción de Horacio Cerutti la puesta en cuestión de la concepción hegeliana de la relación entre la filosofía y su tiempo histórico. El punto de partida remite a un símbolo utilizado por Hegel para expresar la forma en que se vincula la filosofía con el mundo histórico en el que está inmersa: el búho de Minerva. Se trata de un ave que levanta las alas al atardecer, de tal modo que la filosofía se caracterizaría en este símbolo como saber de lo acaecido:

2 Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Para querer predicar y decir una palabra de cómo deba ser el mundo, la filosofía llega de todas maneras siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo que es, la filosofía surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada. Aquello que enseña el concepto, lo muestra necesariamente la historia: que sólo después de la madurez de la realidad lo ideal aparece ante lo real, y luego aquella se consuela con éste, concebido en su sustancia mediante la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía señala la carencia de contraste en el gris con gris de la reflexión, es cuando la forma de la vida ha envejecido, y no se la puede rejuvenecer mediante el gris con gris, sino sólo se la puede conocer; el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.³

Reflexionando sobre este pasaje de Hegel en 1973, Roig afirmaba que se trata de un «discurso conservador que no expresa lo que ha de realizarse sino lo realizado, y esto porque la estructura real es vista como un ‘resultado’, y sobre todo porque la filosofía se ha declarado impotente en cuanto poder rejuvenecedor, es decir, en cuanto saber de denuncia.»⁴ Para Roig, la filosofía de la liberación latinoamericana no es un «pensar crepuscular» sino un «pensar matinal», «su símbolo, no es el búho que levanta su vuelo al atardecer, sino la calandria que eleva sus cantos a la madrugada.»⁵

Por esas fechas, en 1975, Horacio Cerutti intervenía en este debate y proponía un tercer símbolo, el colibrí, enfatizando en este caso la instancia presente de la temporalidad:

La filosofía, según el modelo europeo hegeliano es filosofía crepuscular [...] En realidad es filosofía conservadora, ideología negativa justificatoria que se conecta con la instancia pasada de la temporalidad. Un pensamiento matinal o auroral como propone Roig se nos presenta ligado a la instancia futura de la temporalidad. Nosotros creemos en la necesidad de incorporar a esta filosofía matinal profética, que es auténtica filosofía de la liberación latinoamericana, un nivel ligado al éxtasis presente de la temporalidad. Será el nivel de la filosofía práctica o práxica, filosofía política, si se nos permite seguir con la metáfora: filosofía cenital cuyo símbolo no será ya el búho ni la calandria sino el colibrí. Ave americana que vive en zonas tórridas, donde las flores se abren todo el año con el calor. Rompe con su pico la clausura de la flor.

3 G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 1985, p. 18.

4 Arturo Andrés Roig, “Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías”, en Varios autores, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, pp. 223, 230, cit. en María del Rayo Ramírez Fierro, “Colibrí” en Horacio Cerutti (director) *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.

5 *Idem*.

Así también el filósofo político debe romper la clausura del ente en la praxis misma donde adquiere su sentido y debe dejar oír su voz comprometida en el proceso histórico presente.⁶

Podemos ver en estos planteamientos tempranos de Cerutti que el búho de Minerva, propuesto por Hegel como símbolo de la filosofía, al pensar al mundo histórico como realizado funcionaría como bloqueador, como un obstáculo para poner énfasis en la praxis, en la actividad transformadora de la realidad histórica efectiva. A grandes rasgos, la insistencia de Cerutti en la instancia presente de la temporalidad simbolizada por el colibrí le otorga a la filosofía la tarea de situarse ante el mundo histórico actual con una óptica particular. En este tipo de mirada, al acercarse a la realidad histórica y social la filosofía no solamente está en condiciones de captar aquello que se ha consumado, y que se muestra con la cara de lo instituido, lo efectivo, lo dado, lo vigente. Más bien, al pensar el presente la filosofía también buscaría las virtualidades, aquellos aspectos de la realidad histórica efectiva que anuncian la transformación de lo dado. De esta forma, el mundo histórico que habitamos adquiere plena historicidad, ya que se alcanza a vislumbrar su procesualidad; en el mismo presente hay algo más que lo ya instituido. Una filosofía simbolizada por el colibrí debiera estar atenta a todas las dimensiones del presente, las efectivas y las virtuales. En una actitud de vigilia intenta pensar al mundo histórico dado como un mundo que contiene también las fuerzas y los deseos que pugnan por transformarlo, dando pie al advenimiento de lo nuevo histórico. El saber matinal, auroral, simbolizado por la calandria propuesta por Roig se complementaría con una atención dirigida hacia el presente; se trata de un filosofar que busca desolidificar al mundo histórico dado, contribuyendo a pensar la praxis de liberación. En este sentido, es importante indicar la forma en que el saber matinal, así como el pensar que se confronta con la instancia presente de la temporalidad, ayudan a configurar una subjetividad transformadora. El saber filosófico que se vuelca sobre las instancias presente y futura de la temporalidad histórica retorna a los sujetos que filosofan y abre caminos para incidir y transformar al mundo social, particularmente en cuanto este mundo ha congelado y cristalizado un conjunto de relaciones de dominación. La filosofía, lejos de ser un saber de fundamentos, contribuye en medio de la conflictividad social; específicamente, busca aportar a los procesos de liberación en su propio nivel y con sus herramientas particulares, sin pretender tener la última palabra o la explicación definitiva de estos procesos, mucho menos, en esta concepción del filosofar, está cargada de mesianismos o escatologías. Esta manera de entender las tareas de

6 Horacio Cerutti, "Propuesta para una filosofía política latinoamericana" en *Revista de filosofía latinoamericana*, ene-jun 1975, num. 1, p. 58, cit. en María del Rayo Ramírez Fierro, "Colibrí", art. cit.

la filosofía se puede ubicar en su *Filosofía de la liberación latinoamericana*, y de hecho marcará una línea divisoria con respecto a las vertientes de la «filosofía de la liberación» que son frontalmente cuestionadas por Cerutti en esta importante obra. Una visión no solo abierta del filosofar con relación a otras áreas del saber, sino particularmente despojada de cualquier pretensión fundamentadora propia de una «filosofía primera» le dará un sello a su reflexión desde entonces. Vista su producción filosófica en sus rasgos o perfiles básicos, podríamos señalar en Cerutti un afán crítico de cualquier dogmatismo, adquiera este la forma que sea, aunque se vista de ropajes «liberadores».

En la denuncia del presente como tarea de la filosofía se alcanza a vislumbrar su poder de negar, su capacidad de colocarse como negatividad frente a lo dado y lo vigente. Justamente aquí se juega también su posible concreción como saber crítico ante un saber ideológico que implícitamente celebra al mundo histórico instituido y no lo confronta. Al denunciar el presente, la filosofía alcanza a la par a inscribirse en la historicidad de los sujetos que portan un saber crítico, saber que, por cierto, en el pensamiento de Cerutti, desde sus comienzos, no es privativo de un cenáculo restringido e iluminado. En última instancia, el discurso filosófico no establece ninguna garantía de criticidad y su capacidad de contribuir a la denuncia del presente tiene que lograrse a través de un esfuerzo continuo, que supone una autocrítica permanente e interminable.

Ahora, si bien Cerutti en ese momento de su reflexión filosófica insistía en la importancia de las instancias presente y futura de la temporalidad, no debemos olvidar la enorme relevancia que le atribuye a la labor de historiar adecuadamente las ideas filosóficas producidas en la región. Para ello, en primer lugar, se requería de una concepción amplia, no academicista del filosofar. En este contexto, un referente inicial remitía a la concepción ampliada de la historia de las ideas de Roig, que incluye a las ideologías como terreno en el que se mueve la discursividad y también como escenario de la conflictividad social. Aparte de lo anterior, es necesario tener presente que tanto en su distanciamiento de la concepción acerca de la «normalización» de la filosofía en nuestra América que fue defendida por Francisco Romero, como en su crítica de la visión del pasado filosófico de la región que tenía Augusto Salazar Bondy, Cerutti desarrolló una mirada y un programa metodológico para acercarse a nuestro pasado filosófico. Por un lado, se trataría de insertar el filosofar y el pensamiento en la totalidad histórico-social, haciendo un esfuerzo por encontrar los vasos comunicantes que conectan a la filosofía con otras áreas del saber y de la práctica social, entendida esta en un sentido bastante amplio. Alejándose de esquemas reduccionistas, pero a la par confrontando el problema metodológico de la parte y el todo, de las ideas y su inserción social, de

su lugar en la realidad histórico-social. Las ideas, vistas así, son indisociables de los sujetos sociales que las portan y también juegan un papel en la realidad histórico-social, ámbito nunca exento de la conflictividad. No son «reflejos» ciertamente, pero tampoco tienen una autonomía absoluta, sino solo relativa. Cerutti volverá a estos problemas metodológicos en diferentes momentos de su obra, y constituyen un eje claramente discernible e identificable de su producción teórica.

La dimensión utópica

Vinculada a la aproximación a la temporalidad en la obra de Horacio Cerutti que se sintetiza con la propuesta del «colibrí», surge la temática de lo «utópico». Se trata de un camino teórico que ha recorrido profusamente, del que aquí solo podremos esbozar algunas ideas. Particularmente, podemos encontrar una profunda coherencia y una clara continuidad en este desarrollo de su pensamiento, en relación a sus aproximaciones iniciales en torno a los éxtasis presente y futuro de la temporalidad. En un estudio que fue preparando en la segunda mitad de la década de 1990, se pueden ubicar condensadas varias de las líneas argumentales que le ocuparon a Cerutti al afrontar la cuestión del filosofar de la región. Como resultado de décadas de reflexión, *Filosofar desde nuestra América* presenta un programa para filosofar, se trata de pensar la realidad, pero, en consonancia con la tradición de pensamiento de nuestra América, se busca pensar una porción de ella:

Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo, la realidad histórica.⁷

Al acercarse a algunas dimensiones de esta realidad histórica y social, Cerutti elaborará una visión abierta de la temporalidad histórica:

Ahora bien, esa realidad no se consume en lo que es y menos en lo sido. Tiene que ver con lo que está siendo y con lo que todavía no es, pero puede ser. Con lo que se desea o anhela, con lo que se necesita o proyecta, con lo que se promete y se sueña despierto. El ámbito imaginario y simbólico, individual-colectivo, forma parte también de la realidad y una parte importantísima para nuestras reflexiones. Los ideales son una realidad, una porción de realidad muy especial. Son aquella parte que es real en cuanto pretensión de ser.⁸

Al insistir en que la realidad histórica está siempre abierta y en que los «ideales son una realidad», Cerutti, por un lado, continúa con una visión proce-

7 Horacio Cerutti, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, CRIM/CCyDEL/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000, p. 50.

8 *Ibid.*, p. 52.

sual y dinámica de la historia, tal y como podíamos ver operando en el símbolo del colibrí. Por otro lado, podríamos preguntarnos: ¿qué sujetos sociales portan esos «ideales»? Esta interrogante, si bien formulada de otro modo, constituía uno de los puntos debatidos cuando se planteaba la problemática de la «liberación» y su relación con el «sujeto del filosofar». Cerutti, en esos conflictivos y trágicos, pero a la vez esperanzadores años de la década de 1970, se opuso contundentemente a la visión que suponía que el «pueblo», a través del filósofo, pensaba su realidad histórica y social, así como su camino de liberación. Resulta claro entonces que, en consonancia con su concepción no fundacional de la filosofía, Cerutti también entendía el aporte de esta en los procesos de liberación alejado de cualquier pretensión propia de una filosofía «primera», pero sin abandonar las exigencias de confrontarse racionalmente con lo real.

Sobre las mediaciones: reflexiones finales

Como he insistido, uno de los ejes de la producción filosófica de Cerutti consiste en pensar la realidad histórica y social; específicamente, se busca realizar esa tarea enraizando la reflexión en la propia historia. De hecho, el cuestionamiento que formuló en la década de 1970 a la concepción hegeliana de la relación entre la filosofía y el mundo histórico se puede tomar como un hilo conductor para esclarecer otros aspectos de su obra. Aquí podemos ver combinada una preocupación epistemológica, que abordaré a continuación, con una aguda problematización de la temporalidad histórica. Entonces, llegados a este punto, al momento de concretar el programa de pensar la realidad, paralelamente emergerá un terreno epistemológico y cognoscitivo, que siempre le ha preocupado.

Básicamente, se trata de encontrar las mediaciones para pensar la realidad histórica en sus diversas dimensiones y esa labor tiene que realizarse evitando la «ilusión de la transparencia». Aquí podemos ver también como se entrecruza la reflexión de Cerutti con la de Roig, en una fecunda colaboración y prolongación de un filosofar que ha brindado valiosos frutos. La afirmación de Roig, en la que se insiste en que no podemos renunciar a la mediación, ha sido asumida y prolongada por Cerutti, al cuestionar formas de acercamiento a la realidad en las que se pretende haber captado su naturaleza íntima y esencial. Cerutti volverá constantemente a esta problemática, con una mirada aproximacionista, en la que el filosofar, así como la realidad que piensa, se encuentra abierto y no puede declararse resuelto y acabado el proceso epistemológico, ni mucho menos la práctica y la realidad histórica.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983. Impreso.

_____. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM/CCyDEL/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, 2000. Impreso.

HEGEL, G.W.F. *Filosofía del derecho*. México: UNAM, 1985. Impreso.

RAMÍREZ FIERRO, María del Rayo. «Colibrí» en Horacio Cerutti (director) *Diccionario de filosofía latinoamericana*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2000. Impreso.

Recibido: febrero 2014

Aceptado: abril 2014

RESEÑAS

Sobrevilla, David. *Escritos mariáteguianos. Artículos y reseñas en torno a José Carlos Mariátegui y su obra*. Lima, UIGV, 2012; 244 pp.

Segundo Montoya Huamaní
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

«Escritos mariáteguianos» es un libro que reúne un conjunto de ocho artículos y siete reseñas publicados entre 1987 y el 2010, dedicado a la memoria del menor de los hijos del Amauta recientemente fenecido, Javier Mariátegui Chiappe (Perú, 1927-2008), y al peruanista, crítico literario y reconocido estudioso de Mariátegui, Antonio Melis (Italia-1942). Antes de empezar con la reseña debemos definir cartesianamente las «reglas del método» para el abordaje del texto que por su diversidad temática demanda un amplio conocimiento de casi la totalidad de obras escritas por Mariátegui sobre crítica literaria, política nacional y mundial, historia europea, economía colonial peruana, religión, psicoanálisis, filosofía, educación y prensa.

La primera regla consiste en describir fielmente las ideas vertidas por el autor, la segunda consiste en explorar las nuevas propuestas hermenéuticas, es decir, lecturas bajo nuevas claves de interpretación, y la tercera y última consiste en formular observaciones críticas. Para ello seguiremos el mismo orden en el que aparecen los artículos tomando en cuenta las dos reglas esenciales de la interpretación de Sobrevilla, a saber: 1) estudiar a Mariátegui con la misma seriedad y espíritu crítico que a todos los autores occidentales y 2) (tratar de)ser imparcial, es decir, (intentar) prescindir de todo presupuesto ideológico y político.

Asimismo, hay alusiones implícitas a las tesis de Raimundo Prado y a las de Aníbal Quijano que, obviamente, el autor no comparte; también, reproduce sin miramientos la tesis de que es indispensable depurar y renovar íntegramente la teoría del Amauta con el mismo espíritu y afán liquidacionista, mas no «revisionista» de hace siete años, vertidas en su libro «El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos» (2005).

Primer artículo: La visión estética y de la literatura de su tiempo

En la introducción, Sobrevilla nos recuerda una verdad de Perogrullo o lugar común dentro de la literatura marxista, me refiero al hecho de que en Marx al igual que en Mariátegui no hay un tratado de estética, pero sí hay propuestas

sobre el arte y la estética, obviamente desarticuladas, sobre todo en los «Los manuscritos económicos filosóficos de 1844» e «Ideología alemana» en el caso de Marx y en «Signos y obras», «emas de educación», «Ideología y política» y otros textos, por supuesto en Mariátegui. Ahora bien, Sobrevilla procede a «reconstruir» las ideas sobre estética en Mariátegui que se encuentran en sus trabajos literarios. Al primer capítulo sobre «La visión estética» corresponden las siguientes ideas: en Mariátegui no hay una definición del arte, pero sí algunas precisiones sobre el fenómeno artístico, a saber, no hay una superioridad de la vida sobre el arte, ni a la inversa; para la captación de lo real es fundamental el papel que juega la imaginación en el arte, de ahí que la fantasía y la ficción estén limitadas por lo real; el arte es verosímil según sus propias leyes por lo menos hasta un cierto punto, y no lo que el consenso público hace pasar por realidad; el arte es un fenómeno fundamentalmente histórico; la literatura como expresión artística forma parte de la superestructura cultural sustentada en la estructura económica.

De lo dicho anteriormente, Sobrevilla enumera los tres criterios de Mariátegui para juzgar el valor de una obra de arte. El primero es que la obra artística cree y capte en todo cuanto sea posible la realidad de la época, es decir, que sea una obra realista; el segundo es la novedad de la obra de arte; el tercero es que la obra de arte obre revolucionariamente, o cuando menos rebelándose contra la propia época. Al segundo capítulo sobre la «visión de la literatura de su tiempo» corresponden las siguientes ideas: si la época es de crisis económica y política, la cultura y el arte en particular no podrían sustraerse a ella. Asimismo, Mariátegui constata que en su época habían envejecido los conceptos y las formas clásicas. Empero la crisis del capitalismo ha provocado no solo la caducidad de las viejas formas artísticas, también ha traído la pérdida de la unidad del arte y la aparición de tendencias artísticas.

Sobre el arte y a la literatura de un país dependiente como el Perú, Mariátegui es bastante claro en cuanto a que como hecho artístico la literatura peruana es de origen español; en rigor, no hubo literatura quechua. Además propone un esquema que divide la literatura peruana en tres periodos: el colonial, el cosmopolita y el nacional. Se trata de un esquema literario y no sociológico.

Observaciones: Sobrevilla señala verdades que se deducen fácilmente de las obras de Mariátegui y que no demandan ningún tipo de análisis profundo y riguroso, como por ejemplo: no hay una definición *stricto sensu* del arte, la política, la educación, la filosofía, etcétera, o que la literatura, como forma de conciencia social, corresponda a la superestructura. Lo mismo ocurre al momento de enumerar los tres criterios con los que Mariátegui juzga el valor de una obra de arte: 1) realista,

2) novedoso y 3) revolucionario. Por otro lado, la periodificación de la literatura peruana propuesta por Mariátegui: 1) colonial, 2) cosmopolita y 3) nacional, es tanto sociológica como literaria y no solo literaria, como dice Sobrevilla, repitiendo a Mariátegui porque en el *Amauta* se opera algo que él llama unimismamiento¹, es decir, se unifican las concepciones estéticas con las concepciones morales, políticas, religiosas y hasta filosóficas, que sin dejar de ser concepciones estrictamente estéticas no pueden operar independientemente. Pero, ¿por qué dice Mariátegui que su criterio es literario? Porque al no utilizar el esquema marxista de literatura feudal, burguesa y proletaria sus planteamientos no son calco y copia sino reformulación crítica, y porque él ya se esperaba la avalancha de críticas de los académicos universitarios. Entonces ¿cuál es el mérito de este artículo publicado en 1992 por Sobrevilla? Su mérito reside en que el artículo sirve como un excelente resumen de las tesis de Mariátegui sobre el arte y la literatura.

Segundo artículo: «La visión de la política mundial en *La escena contemporánea*»

En opinión de Sobrevilla *La escena contemporánea* tiene dos partes: una visión de la política mundial hacia 1925 y otra del rol revolucionario de los intelectuales. Sobrevilla se ocupará solo de la primera parte. En este texto ofrece una exposición de los resultados a los que Mariátegui había llegado en la historia de la crisis mundial y luego una presentación de la visión mariáteguiana de la política mundial en la escena contemporánea. A decir de Sobrevilla, Mariátegui tomó su idea de la crisis mundial de la lectura del libro de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. El *Amauta* propone una interpretación marxista de la tesis spengleriana sobre la decadencia de Occidente, según la cual es cierto que la civilización occidental se halla enferma y sometida a una crisis, pero no de necesidad mortal, el capitalismo es una de las configuraciones de Occidente, el capitalismo devendrá en socialismo. Son las instituciones provenientes de Occidente las que están en crisis. Esto sucede porque Europa a través de la colonización expandió sus instituciones a todo el mundo; la crisis es europea en su origen, pero en verdad es una crisis mundial. Para Mariátegui la crisis era de índole económica. Pero a la vez política: la guerra y la situación posbélica habían creado una coyuntura explosiva y destruido las instituciones y finalmente la crisis se había expandido al terreno de las ideas: ella ha minado todas las antiguas certezas, dando lugar al escepticismo y relativismo y erosionando el racionalismo, el historicismo y positivismo precedentes. La crisis mundial es por tanto una crisis económica, política e ideológica.

1 Mariátegui, J. Carlos. (1994) *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta. p. 231.

Observaciones: Una vez más abundan las descripciones, pero faltan reflexiones críticas y propuestas sobre la real o supuesta crisis del capitalismo y la superación por el socialismo. Sobre las corrientes de pensamiento contemporáneo como el espiritualismo, pragmatismo, psicoanálisis, voluntarismo, etcétera, en el *Amauta* hay una asimilación crítica e interesante en el libro «Defensa del marxismo».

Tercer artículo: *Amauta* como revista política y su visión de los problemas políticos internacionales

Sobrevilla realiza un análisis político de la revista, a diferencia de los otros estudios de carácter más literario. Dice que *Amauta* formaba parte del proyecto político de José Carlos Mariátegui después de su regreso de Europa; que hacia 1925 la revista debía llamarse «Vanguardia» debido a su doble intención de expresar a las vanguardias artísticas y políticas, pero que finalmente Mariátegui se decidió por el título «Amauta» para vincular claramente el internacionalismo vanguardista con las raíces peruanas. La revista *Amauta* atravesó tres etapas: 1ª de «definición ideológica», del primer número hasta el 16 (setiembre 1926-julio 1928), 2ª «Revista Socialista», del número 17 al 29 (setiembre 1928-marzo 1930) y 3ª «Revista de Clase», del número 30 al 32 (abril-mayo 1930, agosto-setiembre 1930).

Observaciones: Nadie cuestiona el hecho de que la revista *Amauta* formara parte del proyecto político de Mariátegui, por más que sea de carácter «literario». Por otra parte, Sobrevilla no menciona los dos tipos de prensa de los que hablaba Mariátegui: prensa de información y prensa de doctrina². La primera es más comercial, «neutral», mistificadora de los hechos en algunos casos y la más eficaz propagandista de ideas conservadoras. La segunda es menos comercial, parcial, relativamente objetiva y propagandista de ideas progresistas. La revista *Amauta* y el periódico *Labor* que publicó Mariátegui en 1926 y 1928 respectivamente, fueron considerados por él como prensa más próxima a la doctrina que a la información, aunque *Amauta* parecía más académica, erudita, de ilustración integral y no dirigida exclusivamente a los «trabajadores manuales».

Cuarto artículo: la tesis de Mariátegui sobre el carácter feudal de la economía colonial en el Perú

A la pregunta: ¿fue la economía colonial peruana feudal? José Carlos dio una respuesta positiva en su esquema de la evolución económica del Perú. La palabra feudalismo es polisémica: podemos tomarla en un sentido histórico, como

2 Mariátegui, J. Carlos. (1979) *Ideología y política*. Lima: Biblioteca Amauta.pp. 174-178.

refiriéndose a un fenómeno que se dio originalmente en Europa o en un sentido marxista como designando un modo de producción determinado. Sobrevilla opina que no se puede seguir sosteniendo la tesis de Mariátegui sobre el carácter feudal del Perú colonial ni en sentido histórico ni en sentido marxista ya que: 1) la caracterización del feudalismo europeo no se cumple en el caso del llamado por Mariátegui feudalismo colonial peruano, y 2) los rasgos del modo de producción feudal tampoco corresponden a la realidad histórica de la economía peruana. En resumen, para Sobrevilla la caracterización de Mariátegui es simplista porque no advierte la importancia de la actividad minera colonial, del comercio interprovincial, de la actividad de las haciendas y de los obrajes.

Observaciones: efectivamente, Mariátegui sostiene la tesis de que sobre los residuos de una «economía socialista», refiriéndose a la incaica, surgió una economía feudal que se ha prolongado hasta la República, en la que coexisten elementos de tres economías diferentes: en la sierra subsisten residuos vivos de economía comunista indígena, en la costa crece una economía burguesa sobre una economía feudal. Para justificar su tesis el Amauta aduce dos razones de orden económico: 1) la concentración de la tierra en unos cuantos propietarios, que conformaran la clase terrateniente o aristocracia feudal, cuyo propósito principal es vivir de las rentas y no desarrollar la producción o industria, 2) la servidumbre indígena a través del yanaconaje, es decir el sistema de explotación, llámese encomienda, corregimiento o reducciones, era con fines agrícolas y mercantiles. En conclusión, para Mariátegui en la etapa de la dominación colonial del Perú convergen elementos del sistema feudal, mercantilista y esclavista. Sin embargo en el análisis y exposición de su tesis es muy esquemático, falta argumentación y notamos ese afán por encasillar la economía peruana según los modos de producción europeos concebido por Marx. En ese sentido con este artículo, Sobrevilla, señala acertadamente las limitaciones conceptuales y argumentativas de Mariátegui.

Quinto artículo: La visión del mito en José Carlos Mariátegui, Mariano Iberico y Luis Alberto Sánchez

La reflexión sobre el mito en Mariátegui es una consecuencia de la lectura marxista del libro de Oswald Spengler «La decadencia de Occidente». El tema estricto del estudio de «La decadencia de Occidente» es el proceso final de la civilización occidental. El relativismo, el escepticismo, el subjetivismo serían los síntomas de esta situación. Según Mariátegui es cierto que la civilización occidental se halla enferma y sometida a una crisis, pero no de necesidad mortal. En verdad, es solo el capitalismo el que está en crisis. El capitalismo habrá de ser seguido por el socialismo. Para Mariátegui el mito es una concepción metafísica de la existencia que

procura sentido a la vida. El gran mito de la época contemporánea –pensaba José Carlos– era el mito de la revolución social como toma del poder.

Para Mariano Ibérico el mito es un de las formas en que actúa creadoramente el espíritu, el mito posee dos condiciones: 1) la existencia de un alma popular, y 2) un pasado pre-temporal. Entonces, la existencia del mito revela la existencia de un pueblo, su ausencia significará que el pueblo no exista. Este sería el caso de Nuestra América ya que al no haber mito podemos colegir que no ha habido un pueblo y con ello un alma popular. Por último, en contra de lo afirmado por Ibérico, para Alberto Sánchez el mito existió en América Latina. Mitos fueron los de Manco Capac, Huiracocha, Pachacamac. Los mitos americanos son como los orientales, mitos donde la individualidad no posee importancia, por lo que no sabemos quiénes son sus autores. Sánchez encuentra que nos ha faltado una clase culta. Su ausencia explicaría que no hayamos tenido un gran mito al que el alma popular americana hubiera podido prestarte su adhesión incondicional.

Observaciones: Sobrevilla no justifica adecuadamente o trata de forzar la idea de que Mariátegui reflexiona sobre el mito como consecuencia de la lectura en clave marxista de «La decadencia de Occidente» de Oswald Spengler. Por el contrario, es el mismo Mariátegui quien afirma haber reflexionado sobre el mito³ a raíz de la lectura de «Reflexiones sobre la violencia» de Georges Sorel, donde el pensador francés habla explícitamente del mito de la huelga general como mito revolucionario. Si no, veamos lo que dice: «Se puede hablar indefinidamente de revueltas sin provocar jamás un movimiento revolucionario, mientras tanto no haya mitos aceptados por las masas. Esto es lo que le otorga una importancia tan grande a la huelga general y lo que la convierte tan odiosa a los socialistas que tienen miedo de una revolución... Los mitos revolucionarios no son descripciones de cosa, sino expresión de voluntades. La utopía, por el contrario, es producto de un trabajo intelectual»⁴ Por otra parte, para Iberico y Sánchez, el mito tiene un carácter popular colectivo e histórico y es la condición necesaria y suficiente para la existencia y trascendencia de un pueblo. En Mariátegui el mito también tiene un carácter popular, multitudinario e histórico, pero difiere en su aspecto revolucionario, ya que se trata de instaurar un orden social nuevo a través de una lógica y métodos violentos.

Sexto artículo: González Prada y Mariátegui

La semejanza entre los planteamientos de Mariátegui y González Prada son los siguientes: su visión del Perú como un país indígena y el tipo de solución

3 Mariátegui, J. Carlos. (1972) *Alma Matinal*. Lima: Biblioteca Amauta.pp28.

4 Sorel, George. (1985) *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La pléyade. p38.

que ofrece al indio es básicamente económico y social. Por su parte Mariátegui señalaba que el problema primario del Perú era el problema indígena al que subyacía una causa económica: el problema de la tierra, por lo que la solución tenía que ser la devolución de las tierras de las que habían sido despojadas las comunidades indígenas. Una segunda semejanza es la crítica a la propiedad individual. González Prada opinaba siguiendo a Proudhon que la propiedad es un robo. De su parte, Mariátegui recordaba que en el Perú precolombino solo había existido la propiedad colectiva; señalaba que la propiedad recién había sido introducida en nuestro país por la conquista. Una tercera semejanza es la crítica de González Prada a la explotación del obrero por el capital: le parecía una continuación del vasallaje feudal. En los últimos tiempos, el ensayo de Mariátegui sobre la literatura ha sido muy criticado. Luis Loayza le ha objetado no estudiar la literatura como literatura sino como un documento político y social. Por su parte, Marcel Velásquez Castro sostiene que Mariátegui despreciaba la literatura oral, desconocía muchos textos significativos del período colonial, tenía prejuicios racistas contra los negros y los chinos, sobrevaloraba a algunos autores solo porque realizaban en sus obras consignas socialistas.

Observaciones: las críticas de Luis Loayza y Marcel Velásquez Castro no son del todo válidas por las siguientes razones: 1) para Mariátegui sería ingenuo pensar que los intelectuales son imparciales, carentes de convicciones religiosas y políticas, así estos no lo manifiesten explícitamente en sus obras, pues las obras literarias son un producto tanto individual (creaciones del autor) como histórico (ubicación espacial y temporal del autor), y el hombre que las crea, las crea *por* y con algún interés, sea estético, epistémico, religioso, económico, social o político, pero siempre hay un interés de *por* medio. Por eso las obras literarias son documentos históricos que nos revelan una dimensión objetiva (contexto social y político) y subjetiva (biografía y psicología) del autor. Lo que Mariátegui hace en «El proceso de la literatura» es desentrañar los intereses subrepticios, ocultos y subyacentes en la literatura peruana que legitiman un estado de cosas, una clase social determinada, un régimen político o una tendencia ideológica. 2) la honestidad de Mariátegui es admirable ya que él mismo señala los criterios con los que analiza las obras y autores, a saber: unificar las concepciones estéticas con las concepciones morales, políticas, religiosas y hasta filosóficas que, sin dejar de ser concepciones estrictamente estéticas no pueden operar independientemente. Pero ¿por qué dice Mariátegui que su criterio es literario? Porque al no utilizar el esquema marxista de literatura feudal, burguesa y proletaria sus planteamientos no son calco y copia sino reformulación crítica, y porque él ya se esperaba la avalancha de críticas de los académicos universitarios, aunque esto no es tan relevante. Por consiguiente,

en él opera algo que denomina, unimismamiento⁵. 3) afirmar que Mariátegui es racista es del todo malintencionado e imprudente ya que la única fuente de estas afirmaciones son unos pequeños párrafos en el que aparentemente hay un desprecio por el negro y el chino, por causa de su origen étnico, que a continuación transcribiré: «El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie»⁶. Para alguien que desconoce de literatura marxista y que solo ha leído tendenciosamente «El proceso de la literatura» obviamente Mariátegui sería racista; no olvidemos que en «Ideología y Política» el Amauta escribe (la primera parte, pp. 21-46) el artículo titulado «El problema de las razas en América Latina», donde sostiene que el problema de las razas se resuelve liquidando la feudalidad ya que el indígena, el negro, el chino tienen en común la explotación en condiciones de servidumbre; no obstante, la principal fuerza productiva la proporciona el indígena. Asimismo, el prejuicio de la inferioridad racial es una invención de los intelectuales burgueses para encubrir y justificar el régimen feudal de la gran propiedad. Ahora bien, desde la perspectiva marxista que asume Mariátegui y tomando en cuenta que su propósito es generar las condiciones para una revolución democrática burguesa⁷ (primera fase) y proletaria (segunda fase), hay dos conceptos claves, el de cantidad y calidad en la lucha de clases, el de cantidad se refiere a quienes conforman la mayoría de explotados en el Perú, es decir, los indígenas, y el de calidad se refiere al grado de conciencia social, política y de clase, este es, el proletariado. Es por eso que Mariátegui propone una alianza por y para la revolución entre el proletariado y el campesinado indígena dado que la burguesía no es capaz de cumplir con su misión histórica, barrer la feudalidad. De ahí que los negros y los chinos no jueguen un papel trascendental en el proceso revolucionario, por razones de cantidad y calidad, es decir, no constituyen el grueso de la población y no tienen la madurez ideológica y política para conducir la revolución. En conclusión el Amauta no sería racista, sino un pensador que por el contexto comparte con Pedro Zulen, Manuel González Prada y otros, un «discurso racista»⁸ basado en lecturas y experiencias personales, que lo llevan a establecer diferencias psicológi-

5 Mariátegui, J. Carlos. (1994) *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.p231.

6 Mariátegui, J. Carlos. (1994) *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.p342.

7 Mariátegui, J. Carlos. (1979) *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta.p158-162.

8 Rojas, Joel. (2013) *La educación y el racismo en el discurso crítico de Pedro Zulen durante el debate en el Centro Universitario a inicios del siglo XX*. Solar, Revista de Filosofía Iberoamericana N° 7, Lima.

cas e históricas, accidentales más no esenciales, entre indios, negros y chinos. Pero no olvidemos que la principal razón de su «desprecio» por el negro y el chino es económica (participación de la producción), social (aspecto demográfico: mayoría o minoría), política (grado de conciencia clasista y experiencia en la lucha), y no étnica (rasgos fenotípicos: color de piel, etcétera).

Séptimo artículo: Mariátegui e Iberico

El objetivo del texto es mostrar la colaboración intelectual, la influencia recíproca y muy fugaz entre Mariátegui e Iberico. Iberico se reunió desde 1925 con Alberto Ureta, Alberto Ulloa y Mariátegui debido a que eran miembros del Consejo de Redacción del «Mercurio Peruano», revista fundada en 1918 por Víctor Andrés Belaúnde, quien en julio de 1921 había sido exiliado del Perú por el régimen de Leguía. Por su parte Mariátegui publicó en su recién constituida casa «Editorial Minerva» el libro de Iberico «El nuevo absoluto» en enero de 1926. Pero además de la colaboración intelectual entre ambos, es bien sabido que el Amauta influyó políticamente sobre Iberico. Prueba de ello es que la revista adquiere una clara orientación de izquierda. Fue demasiado para Belaúnde, quien por entonces tenía una posición de centro derecha y desautorizó la nueva línea adoptada por la revista. Finalmente, y luego de haber estado tan próximo a Mariátegui entre 1925 y 1929, Iberico no lo menciona nunca en sus textos posteriores, borrándose toda influencia de José Carlos sobre su obra. ¿Qué pudo ser lo que llevó a Mariátegui a publicarle a Iberico *El nuevo absoluto*? Y ¿qué influencia pudo haber ejercido el filósofo sanmarquino sobre el Amauta? En opinión de Sobrevilla, Mariátegui lo hace porque este era hacia 1925/26 una figura intelectual joven, en plena producción y que por entonces gozaba de un gran prestigio en Lima y en el Perú en general. En cuanto a la segunda pregunta, Sobrevilla formula la hipótesis de que Iberico contribuyó a que Mariátegui cambiara su opinión sobre la importancia de la filosofía bergsoniana para la historia de su época, y a que leyera al pensador francés.

Observaciones: la conjetura de Sobrevilla sobre el cambio de opinión y valoración de la filosofía bergsoniana en Mariátegui, provocada por la influencia de Iberico no es satisfactoria porque simple y llanamente no es del todo cierta. El prurito o curiosidad intelectual por leer a Bergson se lo contagió probablemente Iberico, pero el vivo interés por asimilar críticamente la filosofía de Bergson dentro del marxismo, procede de la lectura de «Reflexiones sobre la Violencia» de George Sorel, donde el autor presenta a Bergson como el intelectual que nos ha enseñado que la religión no es lo único que ocupa un lugar en la conciencia profunda,

sino que también los mitos revolucionarios tienen el mismo título que aquella⁹. Prueba de ello, es la mención que hace Mariátegui de Sorel en su artículo *Henri de Man y la «crisis» del marxismo* de 1926, año en que Mariátegui publica en su Editorial Minerva «El nuevo absoluto» de Iberico. En conclusión, el contacto y posterior asimilación crítica de Mariátegui con la filosofía de Bergson procede de dos canales: Iberico o Sorel. Sostengo que es por medio de Sorel porque Mariátegui lo reconoce como un «revisionista verdadero»¹⁰ en el sentido de renovación y continuación de la obra de Marx.

Octavo artículo: La recepción de los 7 ensayos en las ciencias sociales peruanas

El texto se divide en cinco secciones, la primera se titula «Del descubrimiento de las ideas de Mariátegui a su redescubrimiento». Sobrevilla comienza por narrar los acontecimientos en torno a la muerte de Mariátegui, como el cambio de nombre del Partido *Socialista* en Partido *Comunista*, el cambio de orientación ideológica y política, así como también las críticas de Mirochesvki contra Mariátegui, que calificaba su posición de «populista». No solo se había expropiado el partido de Mariátegui sino también su propio pensamiento asignándole uno que no se encuentra en sus escritos. Esta operación resultó facilitada porque a su muerte José Carlos solo había publicado dos libros: «La escena contemporánea» (1925) y «7 ensayos de interpretación de la realidad peruana» (1928) y una multitud de ensayos desperdigados en periódicos y revistas. Todo lo anterior explica que, como escribía Alberto Flores Galindo, Mariátegui era un desconocido en el Perú de 1940. La situación cambió radicalmente cuando, a partir de 1943, la familia Mariátegui decide reeditar esta vez en forma completa los *7 ensayos*.

La segunda sección se titula Los periodos de la recepción de los *7 ensayos*. Sobrevilla distingue tres periodos: A) La recepción inmediata de los *7 ensayos*, luego de su publicación a inicios de octubre de 1928. La publicación produjo diversas reacciones; las más importantes fueron las siguientes: a) La reacción conservadora representada por la respuesta del intelectual católico Víctor Andrés Belaunde en su libro *La realidad Nacional*. b) La reacción aprista, movimiento que inicialmente trató en lo político de establecer distancias con Mariátegui y luego se esforzó por recuperar su figura para el aprismo a partir de la década del 50. c) La reacción del marxismo ortodoxo que pasó a secuestrar el pensamiento de Mariátegui. B) El segundo periodo fue posible gracias a la republicación del libro en forma completa por la familia de Mariátegui en 1943. Podemos fijar el término

9 Sorel, George. (1985) *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La pléyade. p40.

10 Mariátegui, J. Carlos. (1967) *Defensa del marxismo*. Lima: Biblioteca Amauta.p16.

inicial de este periodo hacia finales de los años 50. El primer trabajo con cierta amplitud consagrado al Amauta fue el de Carlos Núñez Anavitarte «Mariátegui y el descentralismo». C) el tercer periodo se inicia hacia el año 1989 con la crisis del marxismo realmente existente. Manifiesta Sobrevilla que esta crisis ofrece la oportunidad de reconstruir el genuino pensamiento de Mariátegui más allá de las presiones por confirmarlo como un marxista ortodoxo o heterodoxo.

La tercera sección se titula «El esquema de la evolución económica». Sobrevilla sostiene: primero, que no puede asignarse al Imperio incaico el carácter de una economía comunista. Segundo, el día de hoy con la cantidad de datos nuevos de que se dispone sobre la colonia peruana se ha vuelto insostenible afirmar que tuvo un carácter feudal. Tercero, en caso de que esto fuera así, mal puede afirmarse que la economía peruana republicana siguió siendo feudal. La cuarta sección se titula: Regionalismo y centralismo». Para Mariátegui la polémica entre federalismo y centralismo era anacrónica. El federalismo favorecía al gamonalismo o sea a los grandes terratenientes y el centralismo buscaba una íntegra revisión política económica de la realidad del Perú, siendo sus bases las regiones y no los «departamentos» que se derivan de las antiguas intendencias. La quinta y última sección se titula: «El proceso de la literatura». En esta sección Sobrevilla se limita a describir las críticas que se han formulado hasta los tiempos actuales. Como por ejemplo, según Tamayo Vargas, dicho ensayo está sujeto a «multitud de contradicciones y superaciones en el campo de la crítica». Asimismo, Estuardo Núñez sostenía que dicho texto mariáteguiano era insuficiente y arbitrario. Por otro lado, Antonio Cornejo Polar y Tomas Escajadillo han reivindicado los planteamientos de Mariátegui. Cornejo sostiene que la cuestión nacional de la literatura deja de ser en Mariátegui tema académico para adquirir contenido político y que a partir de ahí hay que entender la reivindicación de la literatura indigenista como cancelatoria del periodo colonial y como superadora del cosmopolita.

**Cerutti Guldberg, Horacio. *Coherencia y compromiso
en su pensamiento y en su obrar*¹**

Nelly E. Mainero²

La concreción de la entrega del Doctorado *Honoris Causa* de la UNSL al querido maestro y amigo Horacio Cerutti, con quien hemos compartido tantos gratos momentos en el ámbito académico y familiar, es una ocasión muy emotiva y esperada personalmente, pues me siento honrada de una amistad que se fue cultivando a lo largo de los años, en la confluencia de proyectos e ideas si se quiere hasta cierto punto «utópicas» en torno a nuestras instituciones universitarias. Esta distinción honorífica hace justicia a los sobrados méritos y antecedentes del doctor Cerutti; enaltece y honra a nuestra universidad.

De su prolífica producción, contenida en libros (varios de ellos con sucesivas reediciones en distintos países y traducidos al inglés, alemán y otros idiomas), como en capítulos de libros, ponencias, artículos, prólogos, notas periodísticas y material didáctico, puede observarse los temas recurrentes de su interés y pasión profesional y personal. Muchos de estos temas están referenciados a las particularidades de los países en los que vivió o visitó.

Desde los años 70 a la actualidad su producción ha sido incesante. Se destaca como tema central el de la Filosofía de la Liberación latinoamericana, íntimamente imbricado en el concepto que sustenta y que fue perfeccionando acerca de la utopía. Son numerosos y calificados los textos, comentarios, estudios, reseñas y/o referencias que ha merecido su obra por parte de destacados autores. Asimismo, muchas tesis se han realizado sobre su pensamiento.

Ha recibido becas, premios y distinciones de las que solo citaré sus Doctorados *Honoris Causa* previos: el otorgado por la Universidad «Ricardo Palma», de Lima, Perú, en el año 2006 y el otorgado por la Universidad de Varsovia, Polonia, en el año 2010.

1 Palabras pronunciadas con motivo de la entrega del Doctorado Honoris Causa de la UNSL al Dr. Horacio Cerutti Guldberg, el día 14 de mayo de 2013.

2 Vicerrectora de la Universidad Nacional de San Luis. Especialista en Docencia Universitaria. Profesora Titular Efectiva en el Área de Curriculum y Didáctica de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNSL. Docente Investigadora Categoría II del Programa de Incentivos. Directora del Proyecto de Investigación: Educación Superior: cambios, tendencias e impactos en la actualidad.

Aun con las limitaciones de mi experticia en el ámbito filosófico, puedo apreciar su exaltación de la función liberadora del pensamiento filosófico que supone una actitud de constante problematización; su pasión por desentrañar los aportes de la filosofía de la liberación latinoamericana; su tematización creativa sobre la utopía: sus diversos sentidos y significados; su esfuerzo por identificar las distintas manifestaciones de los pensamientos dominantes y la colonización cultural, así como los pensamientos contrahegemónicos; su permanente bregar por una auténtica integración de la región; temas que va enriqueciendo paulatinamente desde distintos aportes y abordajes.

En uno de sus textos, que tuvimos el privilegio de reeditar en la UNSL: *Filosofías para la Liberación: ¿Liberación del filosofar?* (2008 a), describe las filosofías de la liberación desarrolladas en la segunda mitad del siglo XX y destaca los rasgos fundamentales de la identidad nustramericana: diversidad, multiculturalidad, desde una mirada crítica y autocrítica. Asimismo, nos da algunas pistas para comprender su modo de trabajo.

Según sus palabras, los escritos aquí incluidos

«...fueron organizados con forma de libro en un oscuro 1996, cuando el neoliberalismo señoreaba hegemónicamente en la región. Lo curioso es que las búsquedas angustiosas de aquellos años no difieren mucho de las búsquedas actuales, aunque ahora vemos las luces al final del túnel, por apelar a la metáfora. En parte eso me ha llevado a aceptar esta generosa invitación de los colegas de San Luis para reeditar por tercera vez estos trabajos, los cuales complementan de modo acucioso o desarrollado en la tercera edición corregida aparecida en el 2006, que impulsara en México el Fondo de Cultura Económica, de mi texto *Filosofía de la liberación...*

...pienso que tiene sentido reeditar este texto con problemáticas que remiten a tres o más décadas atrás. Quizá ayuden a bajarnos de la caminadora, usando la metáfora de Néstor Medina y a ponernos a caminar en serio para avanzar en cambios indispensables e ineludibles, a no permanecer como varados en mistificaciones y prejuicios enajenantes» (2008 a: 212).

Más adelante expresa:

«Las reiteraciones en los textos atestiguan un proceso obsesivamente aproximacionista por medio del cual se procura sacar a la luz muchos avances en cuanto a precisión, claridad, pertinencia y si se me permite el terminajo, rotundidez. Estos esfuerzos quieren ayudar a una historia del presente. Echando mano de la tradición mundial disponible, no solo reductivamente europea, para empuñarlas si somos capaces...» (2008 a: 213).

Sobre la cultura, señala:

«...La cuestión de la cultura sigue abierta, aún hoy. En los textos aquí incluidos aparecen sus dimensiones pluralistas y sus usos imperialistas. Acerca de la cultura como dimensión y manifestación socio-histórica se desarrolla –todavía– un debate insuficiente. Un gran desencuentro. Vale la pena insistir en ese esfuerzo clarificador» (2008 a: 213).

También explica la evolución de su pensamiento con relación al ámbito al que circunscribe casi toda su obra:

«... hay oscilación en cuanto a referencias alternadas a Hispanoamérica, Latinoamérica, Ibero América y nuestra América. Esta última denominación es con la que ahora más me identifico, por múltiples razones imposibles de explicitar acabadamente aquí, aun cuando no está demás decir que la considero menos hiriente para los pueblos originarios y afroamericanos» (2008 a: 213).

Este concepto, Nuestra América, que toma de Martí y que desarrolla más ampliamente en otros escritos, tiene para él una significatividad especial. Según sus palabras

«...no admite ser percibida como la presunta buscada solución inencontrable a una cuestión que no la requiere. Con todo, lo que conviene advertir son algunas de sus fecundas ventajas respecto de otros intentos. Quizá eso explique su secular vigencia todavía hoy. De modo apretado cabe consignar lo que sigue. No aspira a retornos a inexistentes edades de oro. Supone, de modo constitutivo, reconocimiento y valoración a pueblos originarios y terceras raíces. Niega la existencia de razas, salvo en las librerías, justamente para no encubrir las discriminaciones. Propone tareas, objetivos, deberes, deseos, anhelos a partir de una tensión irreductible entre lo que es y lo que debería o se querría que fuese. Es esta una intrínseca y movilizadora tensión utópica de una América ya, pero todavía no del todo “nuestra”; con toda la carga enigmática y de pendiente quehacer de ese aludido nosotros integrador...» (2008 b: 29).

Dejo para el final el tema de la utopía, que tan acabadamente despliega, aunque siempre con nuevas aperturas, aristas y señalamientos de pendientes. Como deja entrever, sin caer en lo ucrónico que revela la ilusión de lo que podría haber sido y no fue. Por el contrario, con el optimismo y con la autoridad que le confiere la permanente coherencia y compromiso entre su pensamiento y acción, alude a la esperanza, desde su profunda convicción de que otro mundo es posible. En donde la igualdad, la inclusión, la solidaridad no sean solo discursos sino que se plasmen en realidades. Tal como lo expresa en el título de otro de sus libros que

publicamos recientemente: *Utopía es compromiso y tarea responsable* (2011). Y esto implica justamente ejemplaridad. Lo que lo caracteriza.

Si bien hay múltiples frases descriptivas de su concepción de la utopía que pueden citarse de sus escritos, todas bellas y sugerentes, he elegido para concluir una que considero muy representativa:

«Las utopías no cumplen más que un papel incitativo a una realidad más plena. Por muy detalladamente que hayan sido pensadas, cuando comienza el proceso de su realización, la plenitud del mismo rebasa con creces el pensamiento utópico» (Horacio Cerutti Guldberg, 2007).

INTERSTICIOS

Escritos Inéditos

Cosmo-política por un planeta durable Aprender a bien vivir en la Casa Común

Edgar Montiel¹
edgarmontiel2014@gmail.com

*A Horacio Cerutti, entrañable amigo,
unidos siempre por los pensares y quehaceres
de Nuestra América de la era planetaria.*

Comer mañana

Para dar de comer a 8 mil millones de personas en el 2030 el planeta necesitará aumentar su producción anual de carne vacuna de 14 a 39 millones de toneladas, casi triplicarse. Y elevar las de carnero de 4 a 11 millones de toneladas. Las de cerdo subir de 21 a 56 millones de toneladas, más de dos veces y medio. Y respecto a pollos y huevos, tendrá que aumentar la producción de 22 a 82 millones de toneladas pollos, es decir casi cuatro veces más; y los huevos aumentar de 14 a 38 millones de toneladas por año.²

Este ritmo ciego de producción llevaría a profundizar un modelo ecocida, con consecuencias irreversibles para el planeta, pues aumentaría el recalentamiento climático: producir carne tiene el mayor efecto invernadero en la biósfera, un impacto traumático en el precario equilibrio del ecosistema planetario. ¿Qué dice el **Informe Mundial del Planeta 2014**?, que elaboró el *Indicador Planeta Viviente* para medir los cambios producidos en base a una muestra representativa de 10 mil poblaciones de 5 especies claves: mamíferos, pájaros, reptiles, anfibios y pescados. Los resultados revelan una rotunda caída de 52% de estas especies, comparado a 1970³. Esto es el indicador de un *colapso*, que en 44 años la masa viviente (biomasa) de estas especies se contrajeran a menos de la mitad.

1 Filósofo y economista, Jefe de Políticas Culturales de UNESCO, París 2001-2009. Director del libro *Pensar un mundo durable para todos* (UNMSM - UNESCO, Lima 2014)

2 Philippe Boulet Gercourt (Corresponsal en USA). "Recherche: Que mangeons nous demain? *Le nouvel observateur*, Paris 2 octubre 2014.

3 WWF International *Rapport Planete vivant 2014. Les hommes, les especes, des espaces et des écosistemes*. En colaboración con ZLS, London; GFN, USA; WFN, Países Bajos, 2014

¿Qué modificaciones provoca esta brutal disminución de biomasa en el complejo engranaje de la reproducción natural? La polinización de los pájaros para la reproducción de plantas se reduce. Los pollos que viven de harina de pescado dispondrán potencialmente de menos recursos alimenticios. Con menos polinización habrá también menos hierbas para el pastoreo animal. La escasez de animales anfibios empobrecerá en nutrientes las aguas generando menos población de peces en lagos, ríos y costas. “Las aguas cristalinas no dan abundantes peces”, recuerda un viejo proverbio chino. Este ciclo perpetuo de transustanciación molecular hace posible la reproducción de la vida animal, vegetal y humana. ¿Qué hacer ante tendencias lesivas que atentan contra la *vida colectiva* del mundo?

Humanidad y Planeta en riesgo

Esta inédita circunstancia del mundo debía interpelarnos a todos. Antes los cálculos no tenían la exactitud de hoy. Ahora comprobamos en carne propia que la *finitud* del agua, los alimentos, el oxígeno, la energía, es una realidad que nos amenaza, que la *duración* no es un principio abstracto y lejano. Ya Heráclito previno contra el ciclo de la muerte: *Vive el Fuego de la muerte de la Tierra y vive el Aire de la del Fuego...* La acción desmedida del Hombre con sus modos prometeicos de producir y consumir han desatado una enfermedad *antropogénica* en el planeta. En el libro colectivo *Pensar un mundo durable para todos* expresamos la “urgencia de reflexionar sobre la posición de América en este nuevo contexto planetario, el deber del filósofo de pensar una ciudadanía comprometida con el planeta en un *mundo durable* para todos”.⁴

A este fin, la visión del filósofo Edgar Morin exponente mayor del pensamiento complejo resultó crucial, al argumentar que la construcción colectiva de una *Tierra Patria* en tanto “comunidad de destino planetario” demandaba una conciencia terrenal activa, conformada por una *conciencia antropológica* (reconocer nuestra unidad en nuestra diversidad humana); *conciencia ecológica* (de los lazos consustanciales que nos unen con todos los seres vivientes en una misma biosfera); *conciencia cívica terrenal* (de responsabilidad y solidaridad entre todos los hijos e hijas de la Tierra); *Conciencia espiritual* (practicar un pensamiento complejo para criticarnos y comprendernos mejor entre sí).

Esta realidad planetaria demanda un viraje hacia una *nueva moral*, nuevas costumbres colectivas. Las ciencias confirman que el universo es una entidad

⁴ Edgar Montiel, director, *Pensar un mundo durable para todos*, UNESCO, Universidad Mayor de San Marcos, Lima 2014. Con contribuciones de Edgar Morin, Enrique Dussel, Hugo Biagini, Ana de Miguel, Raúl Fernet Betancourt, Alejandro Serrano Calderas, Pedro Reygadas, entre otros. El libro se puede encontrar en www.cecies.com

viviente, actuante, donde todos los seres y los sucesos están vinculados, interrelacionados en un movimiento perpetuo. Para la antigua moral estoica, aquella de Zenón y Séneca, vivir conforme a la naturaleza significaba incorporarse a un orden necesario, ya *determinado*⁵. La adhesión a un orden natural es distinta en la cosmología actual del universo. Hemos avanzado en el conocimiento del cosmos. Ahora se trata de dotar de una conciencia ecológica al ciudadano del mundo para que *vea y sienta* los vínculos consustanciales que existen entre todos los seres humanos, y entre éstos y el resto de entidades de la naturaleza: los animales, las plantas, los minerales (todos estamos hechos de las mismas materias). Y fortalecer su identidad terrenal, para que, conscientes de la *reciprocidad* planetaria, podamos actuar cooperativamente en defensa de los bienes comunes universales, comenzando por el principal e ineludible, la Biósfera, madre protectora, heredada del largo tiempo por miles y miles de generaciones fundantes, que ahora tenemos la responsabilidad de transmitir a las que llegan.

El género humano, única especie inteligente, razonante, tiene el deber moral (práctico) de proteger y defender el planeta, en nombre de todas las entidades vivientes. Se trata de un deber moral y de inteligencia, análoga a la que estableció el derecho positivo, cuando sanciona al Estado o al ciudadano en caso de “no asistencia a persona en peligro”. Este principio sirve a las leyes actuales que protegen a los animales en tanto “seres sensibles”⁶, parte del universo vivo.

Esta acción colectiva no deberá limitarse a lo local y nacional, sino que debe inscribirse en una dinámica mundial de defensa de la *Vida en todas sus manifestaciones* y de los *bienes comunes universales*, ese es el sentido de construir una *Ciudadanía planetaria*, expresión de una nueva conciencia planetaria. El concepto de *Bien Común* es muy antiguo, para los teólogos y filósofos de principios de la era cristiana éstos eran los bienes que un Dios Creador nos legó *a todos* como habitantes de la *Casa Común*, no para posesión privada de particulares. Bienes como los ríos y los mares (con sus aguas y sus peces), las tierras (con sus frutos y sus animales), la energía, el aire, las montañas, los cielos, el espacio, la luna, el sol etc. Pero también bienes comunes intangibles, como el amor, la honra, el respeto filial, las costumbres, la lengua, el saber, la cultura, la sabiduría etc. En el pasado, Confucio, Heráclito y Buda compartieron esta visión.

En la Edad Media esos bienes comunes fueron incorporados al Derecho Natural y al Derecho de Gentes. Para dar plena validez a estos *principios* y conver-

5 Seneca *Letras a Lucilio*. Flammarion, Paris 1977.

6 Sobre los principios de protección al animal puede verse *Sans offenser le genre humain. Réflexion sur la cause animale*, de Elizabeth de Fontenoy, Albin Michel, Paris 2008; y *Les droits de l'animal* de Jean Marie Coulon y Jean Claude Nouet, Editions Dalloz, Paris 2009.

tirlos en Derecho positivo no mera tradición se realizaron las movilizaciones ciudadanas de la Era Moderna por los Derechos Humanos, la Soberanía popular, la Independencia de los pueblos. Grandes figuras de la Humanidad defendieron estas causas, como Vitoria, Las Casas, Inca Garcilaso, Grotius⁷, Jean Bodin, Pufendorf, Hobbes, Locke, Vattel, Jefferson, Rousseau, Voltaire, Kant, entre otros. Hoy, en situación de urgencia, el Papa Francisco exhorta a la Humanidad a “tomar conciencia de la necesidad de cambiar de estilo de vida, de producción y de consumo”, como bien resume la Encíclica *Alabado seas*.

Educar la ciudadanía mundial a bien vivir

Junto a los grandes consorcios industriales, hoy en día la oligarquía financiera mundial y las megaestructuras tecnológicas, se interesan en particular por el patrimonio común de la humanidad: el agua (incluyendo las lluvias), el aire (y la energía que generan), los conocimientos-saberes-culturas-ciencias (vía patentes), el mar con sus peces, los metales, la energía fósil, las tierras comunitarias, el espacio (incluido el ciberespacio), el espacio aéreo, el espectro de telecomunicaciones, y ahora se ha desatado una carrera por la apropiación de los recursos de la Luna y de Marte. Se acelera el proceso de privatización del *patrimonio colectivo* y su concentración en manos de megaconsorcios. Hemos entrado en la era del cosmo-capitalismo y el capitalismo numérico, que atañe, además, a las libertades públicas.⁸

A un reto de esta magnitud debe responder otro semejante, desde el lado de la ciudadanía mundial, de los derechos humanos de todos los pueblos, en defensa de un planeta durable para todos, en base a un Derecho Cosmo-político. Kant sostuvo aleccionado por el ejemplo de la *Constitución* de las colonias inglesas como Estados Unidos de América que el comercio era un factor de paz, entendimiento y prosperidad entre las naciones. Y no le faltó razón. Es cuando escribe que “*El derecho de ciudadanía mundial debe asentarse en las condiciones de una universal hospitalidad...Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra*”⁹. Estas luces abonaron el movimiento por la Independencias de las Naciones y las Revoluciones por los Derechos Humanos. Con estas ideas precursoras se fundaron las Naciones Unidas.

Hoy en día la lógica del mercado ciego nos lleva a la ruptura de las armonías esenciales entre la Sociedad, la Economía y la Naturaleza. Grave problema para

7 Hugo Grotius, con su célebre tratado *El derecho de la guerra y de la paz* (1625) ha reunido el más completo volumen que estudia los principios del Derecho Natural y del Derecho de Gentes, otorgándoles un estatuto jurídico pleno, según los cánones de la era Moderna.

8 Pierre Dardot, Christian Laval. *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*. La Découverte, Paris 2014.

9 Immanuel Kant, *Sobre la Paz Perpetua*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra.

el consumo humano, la economía sostenible, y las Instituciones, incluyendo las Naciones Unidas. La ONU acordó darse **Objetivos de Desarrollo Sostenibles** para el 2030 (ODS), es decir logros duraderos en la reducción de la pobreza y la exclusión, atenuar el recalentamiento climático protegiendo las aguas y las energías, e impartir una educación ciudadana para la equidad, el consumo responsable y la vida sana. Pero, ¿Que puede hacer el ciudadano de a pie, la familia, la escuela, la universidad, las iglesias, las asociaciones, por ese planeta durable y para todos?

Es mucho lo que se puede hacer en lo individual. Comenzando por tener una *educación para el consumo*. Atrapados por un consumismo compulsivo, somos el blanco de una oferta mundial de gran escala, una oferta caudalosa para convencer al cliente con una doble presión, la del arsenal publicitario y la presión social que el propio consumismo genera (el efecto “bola de nieve” buscado). El mercado ha incorporado a su oferta a todos los grupos etarios como consumidores a explotar, comenzando con su oferta para *bebés*, “adultiza” también el consumo de niños y niñas con ropas y zapatos y artefactos electrónicos, inflando sus demandas; los adolescentes son otro grupo etario voraz, altamente consumidor en ropas, zapatos, comidas, celulares, computadoras, cámaras, ¡último modelo por supuesto! Adultos y adultos mayores son otro *target* favoritos por su poder adquisitivo. Las modas ritman el consumo de todos los géneros y edades. Ya no hay territorios en el mundo fuera del mercado. El mercado unifica y manda, e impone una moral simple: todo se vende y todo se compra. Todo tiene un precio. Es el valor que predomina sobre los otros.

Este modo de producir y consumir tiene insumos de alto impacto ambiental. Al que se suma la drástica reducción de “vida útil” de los productos. Antes una lavadora, un refrigerador, un auto, duraba al menos una década. Hoy el ciclo de innovación es permanente, se cambian modelos para aumentar el lucro. Esta manera de producir iniciado hace 60 años con las cámaras de foto y filmadoras se ha generalizado, ahora la innovación perpetua es obligatoria para ser competitivo en el mercado. Esta rápida rotación de artefactos genera millones de toneladas de basura, subiendo la contaminación ambiental (en el siglo XX este modo de producción subió en 1 grado el recalentamiento histórico). Hay países pobres que reciben desechos. Prolifera en el mundo una lógica productiva basada en lo ligero, frágil y desechable: hay exceso de empaquetado de aparatos como en la comida congelada, se reduce las dosis de componentes curativos en medicamentos. Los costos se reducen y se suben los precios de venta. No hay regulación sobre esto, el Estado protege poco al consumidor. Las fuerzas ciegas mandan.

Esta lógica es contraria al principio *planeta durable*, este vivir para consumir, este culto de lo efímero, lo aparenial, de adoración de las *cosas*, que de tanto

poseer dejan el gobierno de sus vidas a las *cosas*. Esta *cosificación* olvida que las personas, la comunidad, tienen una dignidad no un precio. Que hay valores de reciprocidad, de cooperación, de solidaridad individual y colectiva.

Este apetito voraz por poseer bienes materiales la *pleonexia* ha sido tipificado por Platón como una enfermedad hace dos mil 500 años. Fue considerado siempre un *antivalor*, pero ha cambiado de signo en las últimas décadas con las teorías monetaristas de Milton Friedman y su escuela, que estiman el triunfo personal por los “cantidad de cosas” que se tiene.

En estas circunstancias, se requiere una consciencia crítica despierta para salir del axioma ¡Compro, luego existo! ¡Tengo, luego soy!; necesitamos reeducar nuestras vidas, aprender nuevos hábitos de consumo que vayan en sentido de la reproducción sostenible de la vida, convencidos que la realización humana está más en el *ser* que en el *tener*. A esto ayudará mucho una Educación práctica de vida sostenible como proponen la UNESCO y los ODS al promover un consumo sano, diversificado, alternativo. A eso servirá una Ciencia preocupada por la ecología, como la experiencia de producción de carnes y huevos en laboratorios, ¡sabroso y sin colesterol; ni efectos invernaderos, así como la ampliación del menú habitual gracias a las comidas de culturas distintas. En el campo de la salud podría ocurrir lo mismo, una ampliación de los métodos curativos naturales, sapienciales; todo esto ayudará al entendimiento entre los pueblos, a fortalecer los vínculos sociales y la construcción empáticas, un buen vivir juntos.

El reto es grande y apremiante, mantener encendida la luz de la *cultura crítica*, la educación para el consumo y la alteridad, un saber abierto a todas las tradiciones de pensamiento. Esa luz del conocimiento que debe llegar al comprador o al elector, a los niños y niñas, a los jóvenes.

Vivimos en una *sociedad del espectáculo*, en la *era de la imagen*¹⁰, donde todo lo que toca una cámara se vuelve diversión: una guerra en directo, un tsunami, una feria de autos o un acto terrorista. El videotismo futbolístico es el mejor mal ejemplo. Necesitamos reeducar nuestra mirada, avivar nuestra razón crítica, sumar nuestros actos a la resistencia cotidiana contra la degradación de nuestro mundo. Convendría hoy emular el bienestar estoico: una existencia *frugal*, vida *sobria*, sentido de *fraternidad*, *probos* en política y *serenos* en la adversidad, y aspirar siempre a una vida *larga*, durable...

París/Lima, 2014

10 Edgar Montiel, *El poder de la cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*. FCE, Lima 2010.

Situación de la filosofía contemporánea

Nota Introductoria: Joel Rojas¹

La revista *Solar* tiene como objetivo la visibilización de cierta bibliografía poca conocida sobre la filosofía peruana. Por tanto, en este número especial de nuestra revista, hemos decidido publicar un inédito de Víctor Li Carrillo (1929-1988)². Queremos agradecer al Instituto Raúl Porras Barrenechea y a su director Harry Belevan-McBride por cedernos los derechos de autor para hacer posible esta publicación.

Li Carrillo, peruano de ascendencia china, cursó estudios de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Su dos tesis, tanto de bachiller y doctor, fueron sustentadas en 1958 cuyos títulos fueron respectivamente: *La teoría convencionalista del lenguaje: interpretación de la doctrina de Hermógenes en el diálogo “Cratilo” de Platón y Las definiciones del Sofista*. Este filósofo peruano, según Manuel Velásquez Rojas³, viajó a La Sorbona a estudiar griego (1952-1953) y posteriormente se trasladó en la Universidad de Friburgo donde mantuvo una amistad con Martin Heidegger. Su erudito manejo del griego le permitió entrar en el círculo privado del filósofo alemán. Incluso, recuerda Alejandro Rossi⁴, lo acompañó en 1955 a Cerisy la Salle (Francia), lugar donde dictó su famosa conferencia «¿Qué es esto, la filosofía?», que luego fue traducido por Li Carrillo⁵.

Este escrito inédito que presentamos formó parte del Curso Extraordinario “Situación de la filosofía contemporánea”⁶ dictado entre setiembre y octubre de 1966 en el “Instituto Raúl Porras Barrenechea”. Este curso tuvo tres ejes temáticos: a) Teoría de la argumentación, b) El estructuralismo, y c) Arqueología de las ciencias sociales. En esta oportunidad presentamos la primera lección del curso

1 Estudiante del último año de filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Miembro de la revista *Solar* y del grupo de investigación Pedro Zulen.

2 Para un estudio más detallado sobre Li Carrillo, consúltese la tesis de bachiller de Christian Córdova: *El pensamiento filosófico de Víctor Li Carrillo*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2007.

3 Revisar el testimonio de Velásquez Rojas incluido en *La enseñanza de la filosofía*. (2008). Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Curso dictado por Li Carrillo en 1967.

4 Parte de esta anécdota aparece en Alejandro Rossi. *Obras reunidas*. (2005). México: Fondo de Cultura Económica. Este filósofo y escritor mexicano conoció a Li Carrillo en la Universidad de Friburgo.

5 Esta traducción fue publicada en 1958 en la Serie “Biblioteca Filosófica” de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, serie dirigido por el filósofo Augusto Salazar Bondy. Además, la tesis de bachiller de Li Carrillo también forma parte de esta serie con el título de *Platón, Hermógenes y el Lenguaje*.

6 Este curso fue mecanografiado y publicado en 1966 por el Instituto Raúl Porras Barrenechea.

que fue publicado en la *Gaceta Sanmarquina*⁷. La inicial línea de investigación de Li Carrillo sobre la naturaleza del lenguaje y la definición, enmarcado dentro de la filosofía del lenguaje, le permitió continuar su camino en torno a una temática metodológica de carácter hermenéutico (o de interpretación). Li Carrillo, en esta primera lección, sostuvo que la filosofía contemporánea posee dos características básicas: 1) la decadencia de la verdad y 2) la transformación interna del pensamiento.

En torno al primer punto, la decadencia de la verdad, Li Carrillo afirma que la frase nietzscheana: “no poseemos la verdad” representa la situación contemporánea de la filosofía⁸, pero Li Carrillo no contextualiza ni explicita la crítica de este filósofo alemán a su tradición y, en efecto, lo hace pasar como un filósofo relativista. Por otro lado, Li Carrillo agrega a su argumento que la ciencia contemporánea no analiza la *verdad*, solamente se aferra a lo esencial del trabajo científico que son las *pruebas*.

Ahora bien, sobre la transformación interna del pensamiento, Li Carrillo atribuye que la estructura interna del pensamiento estuvo regido por la lógica aristotélica, pero sostiene que la lógica en tanto sistema puede tener otras reglas de formación, es decir, pueden haber ‘más de una lógica’. Li Carrillo, para sostener este argumento, utiliza el *isomorfismo algebraico*, en el cual existe una correspondencia de un elemento a otro. Los trabajos etnológicos de Lévi Strauss y Dumézil, análogos al isomorfismo, posibilitan por ejemplo una transformación interna del pensamiento. Además, Li Carrillo, menciona que esta problemática posee tres momentos esenciales: 1) la des-substancialización del concepto, 2) la revitalización de la abstracción y 3) la racionalización del inconsciente.

Finalmente, Li Carrillo expresa que *Las palabras y cosas* (1966) de Michel Foucault forma parte de un nuevo horizonte de reflexión filosófica. La *arqueología* foucaultiana, en tanto método, permite dilucidar y criticar la reciente concepción del hombre a través de la biología, la filología y la economía política. Esta lectura de Li Carrillo representa la introducción y recepción de la obra foucaultiana en el Perú. Posteriormente, en su libro *El estructuralismo y el pensamiento contemporáneo* (1986), podemos notar no solamente la lectura sobre Foucault, sino la del estructuralismo. En este sentido, la obra de este filósofo peruano nos permite comprender las diversas capas discursivas dentro de la complicada historia del pensamiento filosófico peruano.

7 Publicado en octubre de 1966, N° 29, pp. 3-4 y 8. En esta edición se incluye fotos de Li Carrillo.

8 La posmodernidad surge en el debate filosófico en 1979 con la publicación de *La condición de la posmodernidad* de Jean-François Lyotard.

Primera Lección por el Dr. Víctor Li Carrillo

Me es muy difícil decir mi emoción y mi gratitud por encontrarme en esta casa y en estas circunstancias. Hace casi veinte años vine aquí por primera vez, junto con otros jóvenes estudiantes, entre los que recuerdo a Julio Ramón Ribeyro, Alberto Escobar y Pablo Macera, para seguir escuchando, como en una prolongación de la cátedra, a un maestro extraordinario, a un maestro que mereció como pocos nuestra admiración, nuestra confianza y nuestro respeto. Raúl Porras Barrenechea apareció ante nosotros como la realización acabada de un ideal intelectual. Fue nuestro maestro y nuestro amigo dos palabras que no se pueden separar para calificar al hombre que supo hacer del magisterio la forma más alta de la amistad. Me siento, por eso, como naturalmente ligado a lo que representa esta casa, que la feliz iniciativa de nuestra Universidad ha restituido a su significación y a su realidad de siempre. Siempre ha sido –y hoy lo es oficialmente– un hogar de cultura, una escuela permanente de peruanismo, un centro de libre y desinteresada creación intelectual. Es mejor manera de rendir a Raúl Porras Barrenechea el homenaje que el Perú le debe y al cual me asocio modesta y sinceramente: el homenaje de admiración y de gratitud.

Quiero agradecer muy especialmente, con toda la fuerza de mi afecto, al ilustre Director de este Instituto, a mi fraternal amigo, el Dr. Jorge Puccinelli, a cuyo esfuerzo tenaz y a cuya leal devoción debemos nosotros, debe la cultura del Perú, la existencia de la primera Escuela de Altos Estudios, del primer centro de investigación de la Universidad peruana. Quiero agradecerle por el honor inapreciable de ocupar esta tribuna. Pero quiero agradecerle, sobre todo, por su enseñanza, por su consejo, por su ayuda generosa y abrumadora. Muy temprano, desde las aulas universitarias, admiré en Jorge Puccinelli al profesor de vocación verdadera, al crítico sagaz y erudito, al escritor a la vez brillante y clásico, al peruanista cabal, al infatigable animador de nuestra cultura, al hombre en fin que como pocos ha alcanzado el exacto sentido de lo humano. Por eso, quiero decirle hoy, públicamente, que su amistad –como la de Honorio Delgado, como la de Francisco Miró Quesada– es una de las cosas mejores que me ha dado la vida.

Creo que es el sentimiento unánime de mi generación, de toda mi generación. No encuentro otra palabra para calificar al grupo intelectual que se congregó en “Letras Peruanas”, bajo la alta dirección de Jorge Puccinelli. Pienso que ahí nació una generación, en el sentido metodológico y espiritual del vocablo; una generación que es hoy la más activa, la más honesta y la más promisoría de nuestra cultura. Jorge Puccinelli, como lo decía André Gide de Jacques Riviere, es el testigo de nuestra generación. ¡En nombre de ella, mi querido Jorge, muchas gracias!

Primera lección

La situación de la filosofía contemporánea es a la vez el título y el tema de nuestro curso. Nada es más difícil sin duda, que caracterizar a un acontecimiento actual de la cultura, y de antemano debe admitirse el carácter provisional y arbitrario de nuestro planteamiento. No hay un camino real, no hay una regla de oro para comprender a una época, más aún cuando esa época es nuestra e inevitablemente nos concierne; tanto nos sirven los presentimientos del pasado como el descifrar los indicios que la actualidad nos libra, a menudo con avaricia. Por eso nos parece que lo más apropiado para reducir la ambigüedad de lo contemporáneo es concebirlo como un conjunto de signos, proyectados hacia el porvenir, inciertos todavía en su mensaje, amenazados por incoercibles transformaciones. Pero sin un código, como lo enseña la teoría de la comunicación, no es posible interpretar signos, lo que implica en nuestro caso constituir un sistema explicativo, aunque sea provisional, aunque sea arbitrario, en cuyo interior las tendencias y direcciones del pensamiento contemporáneo sean significativas e inteligibles.

En la construcción de este sistema, consideramos como hipótesis fundamentales dos momentos que a nuestro juicio describen y explicitan la situación de la filosofía contemporánea: la decadencia de la verdad y la transformación interna del pensamiento. Ambos momentos están indisolublemente asociados.

“Lo que hay de novedoso en nuestra posición presente con respecto a la filosofía –decía Nietzsche hacia 1881– es una convicción que ninguna época ha tenido: no poseemos la verdad. Todos los hombres de otras épocas ‘poseían la verdad’, incluso los escépticos” (Cf. Werke XI, p. 268). Hoy se cumple la aserción de Nietzsche, más plenamente aún que en el siglo pasado. No poseemos la verdad, y éste es, en efecto, el sentimiento diferencial de nuestro tiempo. El índice más claro de que la verdad no es nuestra pertenencia es que ha vuelto a hacerse problemática en su concepto mismo. El racionalismo moderno acogió como supuesto incontrovertible la antigua definición escolástica de la verdad: la adecuación del intelecto a la cosa. Heidegger ha puesto en evidencia, con su genial interpretación del vocablo griego *alétheia* que el fundamento de esta definición es justamente la concepción de la verdad como descubrimiento o revelación.

Por otra parte, como ajena al debate filosófico, se ha acreditado en la experiencia científica contemporánea la idea de que la verdad en cuanto tal no es un problema significativo en el ámbito de la ciencia. “La ciencia –decía Meillet– no busca la verdad, lo que busca es más bien pruebas”. La verdad, desde este punto de vista, parece una abstracción o un mito, mientras que sólo las pruebas representan lo esencial del trabajo científico. Cuando el físico encuentra una estructura algebraica que describe satisfactoriamente el comportamiento de un fenómeno,

cuando el lingüista descubre una oposición significativa en la combinatoria de signos, cuando el matemático generaliza una hipótesis para lograr una demostración, en todos estos casos no prevalece quizás el sentimiento de poseer la verdad sino simplemente la convicción de haber resuelto un problema. Por eso, en el ejercicio efectivo de la experiencia científica, la verdad no parece tener sino un valor estratégico.

¿Por qué debe el hombre poseer la verdad? ¿Por qué no puede vivir en la no-verdad? Puesto que Nietzsche ha situado al problema en el terreno de las convicciones, podría decirse que para el hombre moderno, en su experiencia real, no poseer la verdad no es en modo alguno una tragedia. Ocurre quizás lo mismo que con las contradicciones. Laurent Schwartz decía alguna vez que en la historia de las matemáticas la existencia de contradicciones carecía del carácter penoso y dramático que a menudo se le atribuye. Durante siglos se ha aceptado la imposibilidad de la cuadratura del círculo o de la demostración del quinto postulado de Euclides, simplemente como una imposibilidad fáctica, hasta que en el siglo pasado Liouville y Hilbert, respectivamente, demostraron su imposibilidad, por así decirlo, racional. No se ha demostrado todavía el gran teorema de Fermat. Hay numerosas proposiciones matemáticas, puramente conjeturales, que no han recibido demostración. La física moderna utilizó como instrumento la llamada función de Dirac que, matemáticamente, es imposible, sólo recientemente la teoría de las distribuciones ha constituido una explicación coherente. Por eso, la convicción del hombre moderno de que la verdad no es pertenencia suya aparece, más bien como algo implícito y sobreentendido.

Que la existencia de los objetos exteriores sea simplemente una creencia y que no pueda ser probada satisfactoriamente era para Kant el escándalo de la filosofía y de la razón humana. Que la sumación de algunas series divergentes no sea posible era para Abel el escándalo de la geometría. La indiferencia por la verdad, entendiendo la verdad en su sentido absoluto y compulsivo, es quizás el escándalo de nuestro tiempo.

El otro momento significativo de la filosofía contemporánea es lo que hemos denominado la transformación interna del pensamiento. Lo primero que nos podemos preguntar es: ¿cómo puede el pensamiento transformarse?. Desde siglos prevalece la creencia que el proceso de pensar ha sido codificado definitivamente por la lógica aristotélica y que, por consiguiente, ha descrito la totalidad de su esencia. Aquí hay un equívoco que conviene disipar, y que concierne a la naturaleza misma de la razón. La lógica es un sistema con los caracteres que el formalismo ha explicitado exhaustivamente. Pero este sistema no es único. Basta encontrar otras reglas de formación del sistema para que otro sistema igualmente válido aparezca.

En efecto, hay más de una lógica. Formalmente, se sigue la consecuencia de que hay también más de una razón. Esta evidencia teórica no ha sido todavía inscrita en la práctica. Por obra de este desnivel, de esta incongruencia entre la perfección teórica y los tantos de la práctica, se incorporan muy lenta y difícilmente al trabajo efectivo del pensamiento, los resultados incontrovertibles de la lógica contemporánea. Hay varias lógicas, como hay varias geometrías, como hay varias álgebras. La idea de la unicidad de la lógica, del álgebra, de la geometría proviene sin duda de la persistencia y de la antigüedad de la práctica y del conocimiento. Más antigua y más conocida es la lógica aristotélica. Más antigua y más conocida es la geometría euclídea. Más antigua y más conocida es el álgebra de [François] Vieta y de Descartes. Pero esto no quiere decir que, por obra de las adquisiciones del formalismo moderno, no se haya producido, lenta y penosamente, es verdad, una verdadera mutación en el proceso efectivo del pensamiento, es el ejercicio real del pensamiento.

Lo que nos parece más significativo en esta mutación, puesto que se ha incorporado a la experiencia del razonamiento científico, no es tanto los diversos sistemas axiomáticos cuanto modos de razonamiento, quizás menos sutiles y refinados, pero eficaces y generalizados. Hemos dicho modos de razonamiento, para indicar con ello que, por encima de los esquemas lógicos formales, existen en el interior del saber como sub-esquemas o especializaciones de esquemas formales que se utilizan constantemente, conforme a las necesidades de las diversas disciplinas.

A manera de ejemplo, podemos citar la utilización de lo que un poco inapropiadamente vamos a denominar el método del isomorfismo. Esta palabra, como se sabe, viene de la química, pero ha sido adoptada y naturalmente modificada por las matemáticas, aunque se utiliza por analogía también en disciplinas como la lingüística o la psicología de la forma. En razón de la claridad, daremos la definición matemática, más precisamente algebraica, del isomorfismo. Supongamos que tenemos dos conjuntos A y B . En cada uno de los conjuntos admitimos la existencia de respectivas operaciones o leyes de composición. Si el conjunto fuese, por ejemplo, para precisar las ideas, el conjunto de los números naturales, y si el conjunto B fuese el conjunto de los números enteros relativos, sabemos que existe, que es posible en los números naturales la operación de la suma; del mismo modo, sabemos que está definida en los números enteros la operación de la suma. En el lenguaje un poco esotérico del álgebra abstracta se diría que los naturales constituyen un semi-grupo aditivo abeliano totalmente ordenado, mientras que los enteros constituyen un anillo conmutativo ordenado e íntegro. Ahora bien, podemos establecer una correspondencia de elemento a elemento, una correspondida biunívoca, o más precisamente una biyección entre el conjunto A y el

conjunto B. Si en esta correspondencia se conservan las operaciones decimos que A y B son isomorfos. En el caso de los números naturales y de los números enteros si se establece una correspondencia entre todos los naturales y un sub-conjunto de los enteros, los enteros positivos, de tal modo que la correspondencia conserve en ambos conjuntos la operación de la suma; podemos decir y podemos demostrar que el conjunto de los naturales y un sub-conjunto de los enteros, llamados enteros positivos, son isomorfos. En lenguaje algebraico, la formulación sería más breve: sea N el conjunto de los naturales; sea Z' , parte de Z, el conjunto de los enteros positivos. Si f es una biyección de N sobre Z' tal que $f(a+b) = f(a) + f(b)$, entonces f es un isomorfismo. Lo importante del isomorfismo es su propiedad, si se admite la expresión, de mostrar entre dos conjuntos de naturaleza no especificada la identidad estructural. Dos conjuntos isomorfos son estructuralmente idénticos. La consecuencia inmediata es que, en virtud del isomorfismo, resulta posible substituir a cada conjunto por su isomorfo. En el ejemplo de los naturales N y del sub-conjunto de los enteros positivos Z' tenemos la posibilidad de reemplazar el conjunto Z' por el conjunto N, haciendo, entonces de N una parte de Z. Este procedimiento se utiliza trivialmente en la construcción del anillo de los enteros.

Este ejemplo nos revela la existencia de un modo de razonamiento particular, que de ninguna manera es extraño o extraordinario. Incluso, pertenece a lo que Lévi-Strauss ha llamado el pensamiento salvaje, es decir, el pensamiento espontáneo y natural, cuya lógica tiene en su contexto propio tanta validez como la lógica aristotélica en la filosofía o en la geometría, o la lógica de la complementariedad trivalente en la mecánica cuántica. Cuando se cuenta con los dedos por ejemplo, se está aplicando estrictamente un isomorfismo entre los 10 primeros números naturales y el conjunto de los dedos de la mano. Pero lo más importante es que este modo de razonamiento, ejercitado de manera constante y sistemática, se incorpora en nuestro proceso del pensamiento hasta convertirse en una operación natural, es decir, como consustancial a nuestro razonamiento, al mismo título que las operaciones de comparación, de clasificación o de división.

En los estudios indo-europeos hace tiempo que concitan admiración y entusiasmo los trabajos de Dumézil. En cierto sentido, y lo citamos a título de ejemplo, la novedad de las tesis de Dumézil acerca de las religiones indoeuropeas se deriva del método que aplica y que ha sido expuesto y defendido en su libro “L’héritage indo-européen [à Rome]”. Dumézil parte de la idea de que en una época indeterminada existió entre Europa y Asia un pueblo homogéneo que es el pueblo indo-europeo y que, por diversas circunstancias, emigró en una diáspora comparable a la que realizó el pueblo judío. Para probar su tesis, Dumézil ha estudiado los diversos mitos de los pueblos que lingüísticamente pertenecen al dominio indo-europeo, y encuentra entre ellos insospechadas correspondencias

que permiten sostener la idea de que todos los mitos indo-europeos son estructuralmente iguales. Por ejemplo, Dumézil estudia las analogías entre los flamines romanos y los brahmanes hindúes y encuentra que las funciones de los flamines y de brahmanes se corresponden estrictamente. Cuando tal correspondencia –que conserva las funciones– existe, Dumézil la llama homología. Es obvio que la homología es otro nombre de lo que hemos descrito como el proceso o el método de isomorfismo. No es esto naturalmente lo único que caracteriza el método de Dumézil que, en el dominio que [René] Etiem denomina la mito-historia, ha renovado por completo tanto la interpretación como los resultados. No es esto únicamente, pero esto es lo más importante.

He aquí pues, un ejemplo de la transformación interna del pensamiento que revela la forma cómo el proceso del pensar se enriquece paulatinamente con nuevas adquisiciones. Por eso, y esto es lo que queríamos probar con los ejemplos, tiene sentido hablar de transformación del pensamiento. Que esta transformación deje invariantes ciertos procesos, es decir, que haya formas elementales e irreducibles del pensamiento, es un problema que dejamos de lado.

En esta transformación interna del pensamiento nos parece que se pueden señalar tres momentos esenciales: la des-substancialización del concepto, la revitalización de la abstracción y la racionalización del inconsciente.

La filosofía tradicional definió al concepto como el qué de las cosas. Aristóteles dice que fue Sócrates quien descubrió el concepto, testimonio confirmado por Jenofonte cuando nos dice en sus “Memorables” que una distracción favorita de Sócrates, hoy diríamos una manía, era preguntar por el qué de las cosas; y en efecto, la mayor parte de los diálogos platónicos, en especial, los llamados diálogos socráticos, están contruidos sobre la base de este tipo de pregunta. ¿Qué es piedad?, pregunta Sócrates en el “Eutifrón”. ¿Qué es la belleza? en el “Fedro”. ¿Qué es la Justicia?, en la República. ¿Qué es el coraje?, en el Laches”. Es la pregunta por el “ti esti”, por el “qué es”, por el “quid”.

De aquí se sigue que el concepto representa y expresa la esencia de las cosas, es decir, las características o notas universales y necesarias de las cosas. Se supone, por tanto una correspondencia estricta entre el concepto y la esencia, correspondencia que alguna vez fue concebida como equivalencia. Ahora bien, dentro del mismo pensamiento griego, pero con mayor insistencia en el pensamiento moderno, se planteó el problema acerca del tipo de realidad del concepto y acerca de la índole de la correspondencia entre el concepto y la esencia. En la tradición filosófica, a pesar de los múltiples debates, ha prevalecido la idea de que el concepto es indisociable de la esencia, cualesquiera que sean su modo de realidad y el carácter de su enlace. Hemos dicho que ha prevalecido esta idea, no tanto desde

el punto de vista de su verdad interna, sino más bien desde el punto de vista de lo implícito en el proceso del pensamiento. En el ejercicio efectivo del pensamiento, el concepto es representativo de la esencia.

En el proceso de des-substancialización del concepto, el momento más radical está constituido sin duda por la filosofía de Kant. Pero la culminación del proceso no acontece sino en nuestra época. En efecto, a raíz de las célebres paradojas acerca de la teoría de los conjuntos y más precisamente del tan controvertido axioma de la elección de [Ernst] Zermelo, se puso en evidencia lo que podríamos llamar la arbitrariedad de la correspondencia entre el concepto y la esencia de la cosa. En otros términos: los sistemas axiomáticos han abierto la posibilidad de alterar arbitrariamente las definiciones de los conceptos. Hilbert decía que el sistema de la geometría euclídea seguía siendo válido si se sustituían los conceptos de “punto”, “línea”, etc. por los de “mesa” o “cerveza”.

Que la definición, que el concepto, pueda admitir la arbitrariedad en su formulación; que el valor del concepto pueda ser, como en, el caso de la verdad, un simple valor estratégico; que se pueda alterar el contenido de un concepto para adaptarlo a los fines de una demostración, todo esto contraría sin duda una especie de evidencia natural. Es verdad que, en el fondo, por eso se puede destruir el efecto de la tesis de arbitrariedad.

La des-substancialización del concepto es análoga a la des-substancialización del signo. En la lingüística moderna, desde Saussure, se admite como un lugar común que el signo lingüístico es arbitrario, más precisamente, que la relación que asocia el concepto o significado con la imagen acústica o significante es una relación arbitraria. Decíamos que lo que ocurre con el concepto y la esencia es análogo a lo que ocurre con el significado y el significante. En efecto, el significante es la entidad lingüística, el medio de que se sirve el lenguaje para expresar un concepto; el significado es, en cambio, la entidad lógica, el “qué” de las cosas. Saussure ha definido con precisión lo que entiende por “arbitrario”. “La palabra arbitrario –dice– no debe dar la idea de que el significante depende de la libre elección del hablante; queremos decir que el significante es inmotivado, es decir, arbitrario con respecto al significado, con el cual no tiene relación natural en la realidad” (Cf. Cours, p. 101). Sabemos que esta idea de la arbitrariedad del signo lingüístico ha sido impugnada más tarde por Benveniste uno de los más grandes lingüistas contemporáneos, en su ensayo acerca de la naturaleza del signo lingüístico.

Quizás ahora podemos comprender más claramente lo que entendemos por des-substancialización del concepto. Con ello queremos decir que en nuestra época ha culminado un proceso de disociación entre el concepto y la esencia de la

cosa, de tal modo que la relación establecida entre ellos tiende a hacerse arbitraria en el sentido de inmotivada. El concepto no es pues una representación de la esencia de las cosas, fundada en una relación real y substancial, sino una representación convencional y, por tanto, arbitraria.

¿Qué consecuencias se derivan, de este hecho? Sin duda alguna acontece aquí una transformación de nuestra manera de pensar. El concepto –dice [Gilles-Gaston] Granger– es a la vez una historia y un instrumento. La filosofía y la filología nos enseñan que en todo concepto hay contenido una historia significativa o semántica y que esta historia forma parte de la significación. En este sentido, no hay libertad en la utilización de los conceptos, puesto que tras cada uno de ellos hay todo un proceso de cristalización, de condensación de significaciones. Cuando decimos, por ejemplo, la palabra “categoría” comprendemos que hay un abismo entre su significación usual, cotidiana, y su significación filosófica, es decir, su significación dentro de la historia de la filosofía. Cada concepto debe, dentro de este orden de ideas, encenderse en el horizonte cultural en donde surge, dentro del contexto en el que tiene validez y sentido. Con el proceso de des-substancialización del concepto cobra mayor importancia, no su aspecto histórico, sino su aspecto instrumental.

Este término “instrumento” constituye uno de los conceptos fundamentales para la inteligencia de nuestro tiempo. En otro lugar hemos tratado de probar que la técnica es un proceso de instrumentalización y que existe en la razón, en nuestra facultad racional una dimensión instrumentalizante, sobre la cual se apoya la técnica. Ahora bien, en virtud de la des-substancialización del concepto, en virtud de su índole arbitraria o inmotivada, aparece la posibilidad de potenciar su aptitud instrumental. La ciencia moderna ha convertido al concepto en un esquema operatorio, y a la luz de lo que ocurre en la ciencia moderna, resulta posible entender también que en los sistemas filosóficos, en las doctrinas metafísicas, ciertos conceptos fundamentales funcionan efectivamente como esquemas operatorios. Por ejemplo, éste es el caso de los conceptos de potencia y de acto en la metafísica aristotélica.

Esta transformación es de suma importancia. Podemos decir que, en cierto sentido, *el concepto de filosofía depende de la filosofía del concepto*.

Otro aspecto que hemos indicado en el proceso de transformación del pensamiento es lo que hemos llamado la revitalización de la abstracción. Por los años 30, Jean Wahl escribió un libro que en cierto modo profético, un libro titulado “Hacia lo concreto”, en donde ponía en evidencia la orientación de la filosofía hacia los problemas concretos, entendiendo por problemas concretos aquellos que dominan la vida real del hombre como el problema de la muerte, el problema de

la comunicación inter-personal, el problema del cuerpo propio. Concreto quiere decir aquí: fundado en la experiencia propia. Esta orientación hacia lo concreto culmina en el existencialismo, al que de manera general, podemos definir como la dialéctica de lo negativo y de lo concreto. Es esta orientación hacia lo concreto lo que ha hecho posible en el pensamiento contemporáneo, lo que algunos consideran como la intromisión de la filosofía en otros dominios de la cultura y de la vida como la Literatura, la Política o el Arte, e incluso en la manera misma de vivir.

La orientación hacia lo concreto representa una especie de divisa en la filosofía marxista. El marxismo ha hecho, por lo demás, una utilización ideológica del concepto de concreto; y quizás donde aparece con mayor rigor, donde se observa también los límites de este concepto, es en la crítica de la psicología moderna que hizo Politzer. Desde el punto de vista crítico, el concepto de concreto sirve también para justificar todas las categorías infamantes.

Sin embargo, sin entrar en la compleja dialéctica de lo concreto y de lo abstracto, podemos decir que el concepto de concreto tal como se le utiliza y la orientación del pensamiento hacia lo concreto han alcanzado sus propios límites, hasta convertirse en un procedimiento retórico. La realidad es mucho más compleja, mucho más rica y multiforme; y justamente en la época actual, en todos los dominios del saber, se revela la desoladora insuficiencia de esquemas conceptuales, de formas de razonamiento inéditos, de sistemas de correspondencias más eficaces, para poder comprender y resolver los problemas que la realidad nos presenta. “La explicación científica –dice Lévi-Strauss– no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino la substitución de una complejidad inteligible por otra que lo era menos”. (Cf. “La pensée sauvage”, p. 328).

La exclusiva orientación hacia lo concreto ha tenido un efecto simplificador, en la medida en que ha vuelto las espaldas al trabajo teórico, a la investigación abstracta. Incluso, en el interior del marxismo se asiste a una reacción contra la retórica de lo concreto como lo prueban los trabajos de Althusser y de su escuela, que incorporan el método estructural al análisis de los conceptos marxistas. Otro caso lo representa André Gorz con su ensayo acerca de la estrategia de la lucha obrera en el neo-capitalismo. Otro caso lo tenemos en la escuela alemana, en la llamada escuela pesimista, de Marcuse, de Adorno y sobre todo de Habermas.

La influencia creciente de disciplinas como la matemática y como la lingüística, las más rigurosas y las más perfectas en sus respectivas regiones, alientan la vuelta hacia la abstracción. Sólo que la abstracción ya no tiene el mismo sentido que en la época del racionalismo de Leibniz y de Wolff. La abstracción ya no es dogmática, abstracción es una aptitud analítica y una disposición inventiva. La abstracción es un proceso de descubrimiento de la estructura de la realidad. En

la medida en que es posible anticipar los acontecimientos, nos atrevemos a decir o, más exactamente, a predecir que volvemos pronto en filosofía a la época de los grandes sistemas, justamente en virtud de la creciente tendencia hacia la abstracción.

El tercer momento en la transformación del pensamiento está constituido por la racionalización de lo inconsciente. Esta expresión es un poco contradictoria en su enunciado. Queremos decir con ella que en la época contemporánea lo inconsciente se ha incorporado al pensamiento, es decir, que se hace cada vez más evidente que, incluso en los procesos racionales, en las operaciones mentales más elevadas, está presente la obscura energía inconsciente. Sabemos que el propio Freud descubrió la presencia en el yo de elementos inconscientes, y que este descubrimiento lo obligó a modificar su teoría del aparato psíquico.

La racionalización de lo inconsciente se lleva a cabo en las más diversas regiones de la cultura. Se puede decir que, en nuestra época, lo inconsciente ha invadido a la cultura hasta formar parte constitutiva de ella, pero que, inversamente, con las tentativas de explicación y de sistematización de lo inconsciente, éste ha sido progresivamente racionalizado. La racionalización tiene por consiguiente, un doble sentido. Por una parte, es la explicación racional de lo inconsciente. Por una curiosa paradoja, lo inconsciente que había sido identificado con lo irracional asume cada vez más la esencia de lo humano. Nuestra civilización es un interesante proceso de racionalización y ya quedan muy pocas parcelas de la condición humana que no hayan sido sometidas a la razón. Someter a la razón es para Heidegger la esencia de la técnica moderna. La tecnificación exhaustiva de nuestro mundo deja pues un dominio muy limitado a lo propiamente humano. Lo propiamente humano parece acantonarse en lo que tradicionalmente se ha atribuido a lo irracional y a lo inconsciente. En esas condiciones, cabe preguntarse en qué medida es válida la vieja definición del hombre como animal racional, en qué medida la racionalidad es atributo de la esencia del hombre.

Por otro lado, la racionalización de lo inconsciente tiene otra dimensión, otra proyección. La antropología estructural, por una parte, y la teoría de la argumentación por otra, han puesto de manifiesto la existencia de sistemas implícitos e inconscientes en la razón, humana. Lévi-Strauss en sus trabajos acerca del parentesco en los pueblos primitivos, ha probado que incluso en los pueblos menos civilizados, los sistemas de filiación responden a reglas y estructuras complejas y coherentes. Perelmán, por su parte, a quien debemos la revitalización de la teoría de la argumentación, nos revela en los modos de argumentación tradicionales la presencia de sistemas implícitos que se utilizan inconscientemente.

Por último, esta corriente culmina en nuestros días, con la llamada arqueología de las ciencias humanas. Michel Foucault, en su reciente libro “Las palabras y las cosas” ha descubierto un nuevo ámbito, un nuevo horizonte, a la reflexión filosófica. Foucault se plantea, en efecto, el problema del fundamento histórico de la antropología, y llega a la conclusión de que el saber acerca del hombre está determinado por sistemas implícitos de cuya vigencia no somos enteramente conscientes. Las estructuras que describen al hombre en su totalidad: la vida, el lenguaje y el trabajo no han sido estudiadas sino en épocas muy cercanas, correspondientes a las épocas de invención de la biología, de la filología y de la economía política. Por eso, Foucault concluye con la idea revolucionaria de que el hombre es una invención reciente.

Vemos así pues que los signos de nuestro tiempo indican o delimitan un horizonte desde donde es posible comprender el esfuerzo inmanente, el penoso trabajo interno de la filosofía por determinar su estructura, modificar sus modos de razonamiento, extender sus esquemas lógicos, definir sus reglas de transformación, inventar sus sistemas de correspondencia, todo aquello en suma, en que consiste el movimiento mismo del filosofar.

Este trabajo interno, este esfuerzo inmanente, junto con la modificación de las condiciones reales de ejercicio efectivo del pensamiento, implican una radical transformación de la filosofía cuya primera consecuencia es la decadencia del pensamiento tradicional en su dirección más representativa; el historicismo, la fenomenología, el neo-positivismo, el existencialismo. Ha sido puesta en duda incluso la posibilidad misma de la filosofía. En cierto sentido, en el clima de nuestro tiempo, se abre paso la posibilidad de un nuevo pensamiento anunciado por Heidegger con el nombre de “pensamiento por venir”.

Quizás esté inscrito en el movimiento precursor del pensamiento por venir la instalación de una nueva crítica de la razón. Como los signos que anuncian un nuevo advenimiento contemplamos en nuestro tiempo más de un proyecto crítico. *Crítica de la razón dialéctica* en Sartre. *Pensamiento salvaje* en Lévi-Strauss. *Pensar del ser* en Heidegger.

En esta mutación profunda y radical, actúa como iniciativa y como incentivo la idea del hombre, único objeto de las aventuras, tribulaciones y conquistas del pensamiento. El hombre es una invención reciente, dice Michel Foucault, respondiendo al eco de la agresiva fórmula de Sartre: El hombre es una pasión inútil. Pero por encima de todo resuena en el tumulto de nuestro tiempo la voz solitaria y solidaria de Hölderlin:

*Un signo somos, sin significación,
Insensibles y lejos de la patria,
Casi hemos perdido la palabra.*

PAUTAS PARA ENVÍO DE TRABAJOS A LA REVISTA SOLAR

Los textos presentados para su publicación en *Solar* deberán adecuarse a las siguientes formalidades, de lo contrario no podrán ser tomados en cuenta:

1. Tratar temas relacionados con la investigación en el campo de la filosofía o temas científico–culturales abordados filosóficamente.
2. Estar escritos en lengua castellana, inglesa u otra previa coordinación con el director.
3. Ser originales e inéditos.
4. Los árbitros, para la evaluación de los textos recibidos, serán dos especialistas externos y de carácter anónimo.
5. El envío será preferentemente por correo electrónico, como archivo adjunto, a solarsophia@yahoo.com. El formato del archivo debe ser DOC, DOCX o RTE.
6. Los textos deben presentar el siguiente orden:
 - a. Título (castellano, inglés u otra previa coordinación con el director), nombre del autor, filiación institucional, correo electrónico y resumen biográfico. (El nombre del autor solo irá en esta primera página, y no deberá repetirse en las ulteriores para asegurar una evaluación objetiva por parte de los jueces.)
 - b. Resúmenes en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director de no más de 150 palabras cada uno.
 - c. Palabras clave en castellano, inglés u otra previa coordinación con el director.
 - d. Texto del trabajo.
 - e. Las Referencias bibliográficas podrán ser en estilo APA o MLA.
 - f. Para el uso de las citas en cualquier de los textos, se podrán utilizar las normas de los estilos de APA o MLA; además se puede hacer uso de las notas al pie de página para colocar los datos de las referencias de las citas colocadas en el texto. Estos datos pueden ser el autor, el título y la página, dejando para las referencias la información completa; en ese sentido también están permitidas las locuciones latinas ídem, ibídem, op *cit*, *ibid*. Finalmente, en la referencia debe utilizarse cualquier de los dos estilos mencionados en el ítem anterior.

7. Principios éticos

- a. El consejo editorial se hará responsable de permitir o no, la publicación de los textos enviados.
- b. Los editores enviarán los textos a revisión ciega para garantizar la originalidad de los artículos.
- c. Los autores deberán evitar cualquier mala práctica de transcripción de la información (plagio o autoplagio) en el sentido de las citas y las referencias, de incurrir en ello se retirará los textos y se evitará su publicación posterior en la revista.
- d. Los revisores deberán declarar expresamente si tienen algún conflicto de interés cuando reciban los textos.

SOLAR
Director
Revista de filosofía iberoamericana
www.revistasolar.org

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR
EN JUNIO DE 2014
LIMA - PERÚ