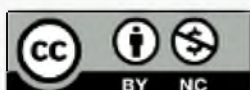


Berrotarán, Miguel Angel

**Raíces ideológicas de las
filosofías de la liberación
argentina en su etapa
fundacional (1971-1973): la
recepción del marxismo**

**Tesis para la obtención del título de posgrado de
Licenciado en Filosofía**

Documento disponible para su consulta y descarga en **Biblioteca Digital - Producción Académica**, repositorio institucional de la **Universidad Católica de Córdoba**, gestionado por el **Sistema de Bibliotecas de la UCC**.



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.

Atribución-No comercial

**RAÍCES IDEOLÓGICAS DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN ARGENTINA
EN SU ETAPA FUNDACIONAL (1971-1973): LA RECEPCIÓN DEL MARXISMO.**

Índice

I. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CUESTIÓN.....	6
I.1 MARCO INTRODUCTORIO GENERAL	7
I.2 DIVERSOS ANÁLISIS, UNA MISMA CUESTIÓN.....	10
I.2.1 “LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”. DANTE RAMAGLIA. 10	
I.2.2 LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	13
I.2.3 AMERICA LATINA: ¿UNA MODERNIDAD DIFERENTE? GUSTAVO ORTIZ	15
I.2.4 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ENRIQUE DUSSEL.....	19
I.3 OPCIONES METODOLÓGICAS E INVESTIGATIVAS	24
I.3.1 PRIMER MARCO HERMENÉUTICO: FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMERICA LATINA.....	24
I.3.2 SEGUNDO MARCO HERMENÉUTICO: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA.....	28
I.3.3 EL MARXISMO EN CERUTTI.....	32
II. PRIMERA PARTE: ANÁLISIS DE LOS ANTECEDENTES FUNDACIONALES	35
II.1 II CONGRESO DE FILOSOFÍA. CÓRDOBA, 1971.....	36
II.1.1 METAFÍSICA DEL SUJETO Y LA LIBERACIÓN. PONENCIA DE ENRIQUE DUSSEL.	36
II.2 SEGUNDAS JORNADAS SOBRE “LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA”. SAN MIGUEL, 1972.	38
II.2.1 INTRODUCCIÓN.....	38
II.2.2 PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DIALÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ENRIQUE DUSSEL.	41
II.2.3 LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ONTOLOGÍA DEL PROCESO AUTÉNTICAMENTE LIBERADOR. J .C. SCANNONE.....	47
II.2.4 LIBERACIÓN. NOTAS SOBRE LAS IMPLICANCIAS DE UN NUEVO LENGUAJE TEOLÓGICO. H. ASSMANN.....	53
II.2.5 CONTRIBUCIONES PARA UNA ELABORACIÓN FILOSÓFICA DE LAS MEDIACIONES HISTÓRICO-SOCIALES EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN LATINOAMERICANO. OSVALDO M. ARDILES.	57
II.3 JORNADAS ACADÉMICAS SOBRE SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y LA ECONOMÍA (1972- SAN MIGUEL).	59
II.3.1 SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y LA ECONOMÍA. PERSPECTIVA MARXISTA. POR JUAN CARLOS PORTANTIERO.	60
II.3.1.1 EL MARXISMO COMO TEORÍA DE SOCIALIZACIÓN.....	60

II.3.1.2 EL CONTORNO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO	62
II.3.1.3 DIÁLOGO CON EL AUDITORIO.....	63
II.4 LA SOCIALIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO Y UNA IDEA NUEVA: LA DEMOCRACIA. C.A. FLORIA.	65
II.4.1 CRÓNICA DE UNA DISCUSIÓN.....	7067
II.5 La SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN. DESDE LA PERSPECTIVA PERONISTA. POR A. ARGUMEDO	69
II.5.1 DIÁLOGO CON EL AUDITORIO.....	71
III. SEGUENDA PARTE: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ENFOQUES LATINOAMERICANOS.....	74
III.1 INTRODUCCIÓN BREVE	75
III.2 EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA- ENRIQUE DUSSEL.....	75
III.3 FILOSOFÍA Y CULTURA NACIONAL EN LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA CONTEMPORANEA. MARIO C. CASALLA	77
III.4 LA LÓGICA DE LA NEGACIÓN PARA COMPRENDER A AMÉRICA. RODOLFO KUSCH.....	80
III.5 PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA INDO-IBERO-AMERICANA; AMÉRICA EN LAS UTOPIÁS DEL RENACIMIENTO. HORACIO CERUTTI GULDBERG.....	82
III.6 BASES METODOLÓGICAS PARA EL TRATAMIENTO DE LAS IDEOLOGÍAS. ARTURO A. ROIG.....	84
IV CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS.....	87
IV.1 CONCLUSIONES INICIALES.....	88
IV.1.1 FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN	88
IV.1.2 POPULISMO ANTI-MARXISTA Y SECTOR CRÍTICO ANTI-PERONISTA.	91
IV.2 CONCEPTOS FUNDAMENTALES ACERCA DEL POPULISMO – <i>LA RAZÓN</i> <i>POPULISTA</i> (ERNESTO LACLAU).	94
IV.3 CONCLUSIONES FINALES.....	99
Bibliografía	102

A Gustavo, Víctor, Gabriela, Martín, Andrés y Sonia... por su inestimable colaboración.

I. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA CUESTIÓN

I.1 MARCO INTRODUCTORIO GENERAL

La presente investigación procura visualizar, desde una perspectiva general, las raíces ideológico-filosóficas que subyacen en el origen de las filosofías de la liberación en Argentina entre los años 1971 y 1973 focalizando, particularmente, en la incidencia de la recepción del marxismo en sus nacientes configuraciones. Se trata, entonces, de descifrar las corrientes de pensamiento subterráneas de tales filosofías abocándose, de un modo especial, en la influencia que tuvo el planteo marxista en la delineación de los rasgos que configuran sus identidades.

Desde el comienzo, así lo expresamos en el título, hablamos de filosofías en plural, ya que han sido, fundamentalmente, dos y no una. Este es, sin duda, una especie de hallazgo epistémico que devino del proceso investigativo. A tales filosofías, entonces, las agruparemos, posterior y fundamentalmente, en dos grandes sectores que constituyen dos filosofías con identidad propia. Se trata, por ello mismo, no de dos vertientes de una única filosofía sino de dos filosofías distintas. En su momento, en el desarrollo del trabajo, daremos los argumentos que justifican tal agrupamiento y división.

Es necesario aclarar que el tema no se refiere al marxismo en cuanto tal, sino a su recepción, o más bien, a la incidencia de su recepción en las filosofías de la liberación nacientes en Argentina.

Procuró ahondar en aquella cuestión del pasado aún presente, latente en la actual hora de la historia, para establecer las conexiones entre aquel ayer y nuestro hoy y poder así vislumbrar, desde aquel pasado presente, posibles y viables rumbos futuros.

La temática elegida tiene una delimitación espacio temporal, es decir, nos centraremos en las matrices de pensamientos de las nacientes filosofías de la liberación *en Argentina entre los años 1971 y 1973*. La opción por el lugar tiene que ver con la inquietud que me liga emocional y culturalmente a mi país, la necesidad de comprender su historia y de construir o aportar a su consolidación futura. El tiempo señala la etapa fundacional de las filosofías de la liberación en Argentina, clave y decisiva, en cuanto expresa los rasgos fundamentales que se mantendrán a lo largo de sus posteriores desarrollos. La experiencia surge a inicios de los 70 y se cristaliza en Argentina entre los años 1971 y 1973 a raíz de los siguientes acontecimientos fundacionales: el II encuentro nacional de filosofía en Córdoba (1971), las primeras Jornadas

Nacionales de filosofía en torno a la Liberación como eje temático (1972), y la publicación, en el mismo año, del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* de autores varios¹ (1973). Allí aparecen las figuras iniciales del movimiento liberacionista de Argentina: Enrique Dussel, Arturo Roig, Mario Casalla, Carlos Cullen, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Daniel Guillot, Juan Carlos Scannone, Oswaldo Ardiles, y Gustavo Ortiz, entre otros. Filósofos de distintas orientaciones, pero coincidiendo todos en la necesidad de una filosofía comprometida con los procesos de emancipación política, social y cultural de América Latina. Tal experiencia concluye con el golpe de Estado cívico, militar y religioso que devino en un terrorismo, densamente inhumano, que arrasó con todo aquello que le resultase una amenaza desde su lógica cruel y totalitaria.

En el mencionado encuentro y en las primeras jornadas de filosofía están asentadas en actas las principales ponencias de los diversos autores que expresaron sus posturas y definiciones epistémico-políticas. De allí que sean ellas, las actas, junto a la publicación de la obra colectiva antes mencionada, las fuentes principales de la presente investigación.

Las corrientes ideológicas explican no solo a las filosofías de la liberación en cuanto tal sino también, en alguna medida, a la historia misma del país, es decir, a su configuración política y cultural. Lejos de haber desaparecido, o ser cuestiones del pasado, aquellos debates ideológico-filosóficos persisten y aún permanecen tan vigentes como abiertos. Basta pensar, solo a modo de ejemplo, en el trasfondo de la cuestión, es decir, el que expresa la aún perdurable disputa entre populismos reformistas y marxismos revolucionarios para constatar la actualidad de aquellas tensiones ideológicas. Ahondar en ellas, entonces, es una tarea de relevancia filosófica y, al mismo tiempo, política. De allí que variadas obras, en la actualidad, analicen tal debate por considerarlo contemporáneo y decisivo, tal es el caso del texto *Peronismo y culturas de izquierda* de Carlos Altamirano (2011), por citar solo un caso.

En una primera instancia intentaremos mostrar como la cuestión está presente en los análisis de diversos autores de relevancia en lo que se refiere al pensamiento latinoamericano, cada cual con sus acentos y enfoques particulares pero desde una coincidencia común acerca de lo determinante de la recepción del planteo marxista como causa clave que definió los rumbos epistémicos, teóricos y la misma praxis político-gubernamental del país. En otros términos, la irrupción del marxismo generó posturas que delinearon no solo contornos teóricos sino también políticos. Basta observar la experiencia del movimiento peronista en tanto se

¹ Autores varios, *Hacia una Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Eb, Bs. As., 1973.

autodefinió como alternativa al marxismo sin dejar de enfrentar al capitalismo. Daremos cuenta de cómo el marxismo, entonces, es un eje epistémico previo que obliga a definirse por la vigencia y actualidad de sus planteos. Seguidamente haré referencia a las opciones metodológicas e investigativas que me explican, es decir, a los marcos hermenéuticos y supuestos que dan cuenta de mi trabajo.

Posteriormente, después de esta primera parte introductoria, comenzaré a expresar los análisis, en tanto resultados de una lectura guiada, de las actas del II congreso de filosofía realizado en Córdoba (1971) y de las primeras Jornadas nacionales de filosofía realizadas en San Miguel (1972) para concluir con el abordaje de la obra colectiva antes mencionada *Hacia una filosofía de la liberación*. Allí, en tales fuentes de investigación, están asentadas las ponencias y análisis de los principales autores de aquel entonces. Se trata de materiales que revelan las posturas y definiciones que fueron decisivas para el liberacionismo emergente. Es por ello que las mencionadas fuentes constituyan el material privilegiado de nuestro trabajo en tanto expresiones de las ideológicas subyacentes que darían cuenta de nuestros supuestos investigativos.

Finalmente vendrán las conclusiones en las que anhelo encontrar algunas señales o rumbos orientativos de las construcciones políticas futuras.

I.2 DIVERSOS ANÁLISIS, UNA MISMA CUESTIÓN

I.2.1 “LA CUESTIÓN DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”. DANTE RAMAGLIA.²

Una obra reciente que condensa los grandes ejes conceptuales del pensamiento Latinoamericano es la que editaron en el 2009 Carmen Bohórquez, Enrique Dussel y Eduardo Mendieta. La misma lleva por nombre *El pensamiento filosófico Latinoamericano, del caribe y “Latino” (1300-2000)*³. En ella Dante Ramaglia realiza un aporte que nos resulta valioso a la hora de comenzar a mostrar, en la variada diversidad de análisis, una misma cuestión subyacente, a saber: cómo el marxismo fue un elemento clave y decisivo a la hora de explicar las filosofías de la liberación y los ensayos o praxis políticas consecuentes⁴.

Para Ramaglia la filosofía de la liberación constituye un verdadero giro *en y de* la filosofía Latinoamericana, una auténtica “Renovación teórica y metodológica y una radicalización de las posiciones ideológicas”⁵.

Distintos escenarios son los que contribuyen al emerger liberacionista de la filosofía en Latinoamérica. Vamos ahora a mencionarlos sucintamente.

En primer lugar, el debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea es el acontecimiento que cristaliza el comienzo de la cuestión. Su manifiesta diferencia epistémica versa, fundamentalmente, por el reconocimiento de la autenticidad de la filosofía latinoamericana. El primero la cuestiona en tanto considera que surge de la alienación y la dependencia económica y social deviniendo, por ello, en copia imitativa de los pensamientos dominantes. El segundo, en cambio, la afirma en tanto es posible hablar de tal filosofía “no ajena a lo ideológico, que se asume como reflexión de la propia realidad y reafirma la humanidad de los latinoamericanos, como la de cualquier otro hombre, frente a su negación por la cultura

² Ramaglia Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, Bohórquez Carmen, Dussel Enrique y Mendieta Eduardo, *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, SXXI editores, 2009, 377-398.

³ Bohórquez C., Dussel E., Mendieta E., *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, SXXI editores, 2009.

⁴ Ib ídem nota 2.

⁵ Ib ídem nota 2, pág.377.

occidental.”⁶ Ambos autores, sin embargo, coinciden en la superación del status de dependencia y dominación como tarea ineludible de la filosofía.

Las resonancias del debate, con sus diversas posturas, desembocan en lo que se llamará filosofía de la liberación en el año 1969. A principios de 1970 irrumpe en Argentina y desde allí se difunde hacia otros países de América.

Ramaglia hace referencia, como marco teórico de incidencia fundamental en el surgimiento de tal filosofía, a la denominada *teoría de la dependencia* venida del campo sociológico. La misma procura abordar la dependencia económico-cultural que devino de la colonización y subsiste hasta entonces.

En la década de los sesenta y setenta, el tema predominante del debate político-intelectual en América Latina fue el de la revolución. La problemática de la región, caracterizada entonces por un profundo estancamiento en el marco de una estructura social tradicional y, simultáneamente, por una creciente movilización popular, fue interpretada como una situación pre-revolucionaria. El debate giraba entonces en torno a la cuestión de la dependencia, sea en una interpretación histórico-estructural de esta y de las constelaciones socio-políticas en diversos países (Cardoso y Faletto); sea en las versiones programáticas que planteaban la ahora falsa disyuntiva “socialismo o fascismo”, como la alternativa de las sociedades latinoamericanas (Theotonio Dos Santos), o finalmente, a través de una teoría marxista de la dependencia (Marini) que desestimó el potencial crítico y racionalizador de la sociología académica en su lucha por abrir espacios democráticos sin rupturas radicales, dentro del universo contingente del autoritarismo militar que, en esos años, prevalecía en la región⁷. Influyeron en su asunción y desarrollo en América latina la COMISIÓN ECONÓMICA PARA EL DESARROLLO DE AMÉRICA LATINA (CEPAL- 1948) y la vertiente marxista irradiada por la revolución cubana. Observemos, entonces, la incidencia efectiva del marxismo en tal teoría. En menor medida influyó también, desde el ámbito cristiano, en la teología de la liberación. Esta, en algunas de sus expresiones, también es resultado de la incidencia marxista en los planteos teóricos, en este caso, en el ámbito de lo teológico.

Llama la atención cómo Ramaglia, al referirse a los planteos que influyeron en el nacer liberacionista, menciona la incidencia teórica del marxismo como una más entre otras:

⁶ In ídem nota 2, pág.386.

⁷ Biblioteca virtual Latinoamericana, <http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/dependencia.htm>, 22.07.14.

*...van a confluír planteamientos provenientes de posiciones filosóficas como el marxismo y la teoría crítica, la hermenéutica y la filosofía analítica, entre otros*⁸.

Cabría analizar la relevancia del marxismo, a diferencia de las otras posiciones filosóficas, en tanto subyace en casi todas las concepciones mencionadas: tanto en la teoría de la dependencia, como en algunas teologías de la liberación y en la teoría crítica (expresada en la escuela de Frankfurt, considerada en términos de neo-marxismo).

Del mismo modo, el marxismo constituye la matriz conceptual que, en cierta medida, explica los hechos que el autor menciona como gravitantes del surgir liberacionista en la filosofía, estos son: la revolución cubana como modelo de irradiación de muchas movilizaciones emancipatorias en América Latina, las luchas anti-imperialistas a nivel mundial, las reivindicaciones revolucionarias de los movimientos juveniles, de obreros, y de diversos sectores en pos de cambios radicales que generen justicia e igualdad para todos. Ciertamente no se puede identificar, sin más, revolución o luchas anti-imperialistas con marxismo. Sin embargo, tampoco puede negarse su impacto, aunque más no sea implícito, en tales acontecimientos históricos.

Es importante recalcar, entonces, que muchos de los factores teóricos o históricos que, entrelazados causalmente, incidieron en el surgimiento de las filosofías de la liberación tuvieron que ver, directa o indirectamente, con una postura ante el marxismo. Hablo de un entrelazamiento causal en tanto los planteos teóricos se expresan en acontecimientos históricos, y estos, a su vez, son expresión de matrices teóricas que los explican.

En este escenario, de la etapa fundacional de las filosofías de la liberación, acontecen las disputas teórico-políticas en torno a la definición y alcance del concepto *liberación*, es decir, se intentará dar cuenta de cuáles serían las características que harían auténticamente liberador al pensamiento filosófico. Aparecen entonces, como una de las partes que tensan la discusión, los populismos de matriz nacionalista. Ramaglia así expresa tal constatación histórica:

En este clima puede comprenderse una fuerte tendencia a tomas de posición ideológica que polarizarían las discusiones en torno al sentido que debía ser asumido por la filosofía para adquirir un contenido liberador. Entre los aspectos debatidos se encuentran las ambigüedades ideológicas que revisten fenómenos como los populismos de orientación nacionalista que se dan en el continente y por ende, nociones como “pueblo” o “nación” en

⁸ Ib ídem nota 2, pág.387.

*tanto que encubren los conflictos entre las distintas clases y sectores subordinados al interior de una misma sociedad*⁹.

Queda manifiesta la toma de postura de Ramaglia frente a los populismos emergentes. Los mismos son *fenómenos* de orientación nacionalista revestidos de *ambigüedad ideológica*. Claramente se puede inferir la disputa o conflicto ante el planteo marxista cuando las categorías de “pueblo” o “nación” ocultan o *encubren*, según analiza Ramaglia, los conflictos de *clase*, categoría clave y fundamental del marxismo.

Concluyendo su análisis en torno al surgimiento de las filosofías de la liberación, Ramaglia se expresa más claramente respecto a la relevancia del marxismo en la configuración de tales filosofías. Afirma que el liberacionismo genera un reorientación teórico-metodológica de lo filosófico y sacude los formatos esencialistas o anclados en la conciencia a raíz de la incursión de los planteos devenidos de las filosofías de la sospecha, especialmente del *marxismo crítico*¹⁰.

I.2.2 LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN¹¹

En la misma obra (El pensamiento filosófico Latinoamericano...) hay otro artículo en el que quisiera detenerme, ya que incumbe al objeto de la presente investigación. Me refiero al que lleva por nombre *La filosofía de la liberación*¹², texto confeccionados por autores varios.

Aquí se habla de la filosofía de la liberación como un movimiento filosófico que surge en una determinada coyuntura histórica. Se trataría, en gran medida, de una herencia filosófica del 68. En esta afirmación observamos, en alguna medida, la incidencia mundial del marxismo en

⁹ Ib ídem nota 2, pág.387.

¹⁰ Ib ídem nota 2, pág.392.

¹¹ Solís Bello Ortiz N.L., Zúñiga J., Galindo M.S., y González Melchor M.A., “*La filosofía de la Liberación*”, Bohórquez Carmen, Dussel Enrique y Mendieta Eduardo, *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, SXXI editores, 2009, pág.399-417.

¹² Ib ídem nota 11.

fenómenos históricos concretos, como lo fue el denominado mayo francés, y en los procesos del pensar, tal es el caso del emerger de la filosofía de la liberación en Latinoamérica.

Los autores ven en este movimiento a un pensar crítico que emerge de la periferia constituyendo una fractura epistémica respecto al monopolio hermenéutico de lo eurocéntrico.

En Argentina:

Comienza formalmente a finales de 1969 y se hace presente ante la comunidad filosófica con la ponencia de E. Dussel “Metafísica del sujeto y liberación” en el segundo congreso nacional de filosofía en Córdoba, Argentina, en 1971¹³.

Este movimiento filosófico procuró superar la ontología Hegeliana (con su dialéctica, asumida posteriormente por el marxismo) y la fenomenología de Husserl y Heidegger. Hubo, en significativos autores (Ardiles, Assmann) una recepción de las tesis fundamentales de la Escuela de Frankfurt y comienza a utilizarse, con mayor vigor, la categoría *liberación* venida de Marcuse, en el marco histórico del 68, a través de la notoriedad que adquiriera una de sus obras: El hombre unidimensional¹⁴. Destacamos que en la recepción, por parte de ciertos referentes del liberacionismo, de los planteos de la Escuela de Frankfurt, subyace una implícita y refleja recepción crítica del marxismo ortodoxo.

La teoría de la dependencia, la teología de la liberación y variadas obras de realce literario, constituyeron antecedentes de creatividad y matriz de inspiración para el pensamiento liberacionista. Se hace imprescindible, a los fines de nuestra investigación, destacar la conexión que realizan los autores entre la mencionada teología y el marxismo:

La teología de la liberación...significaba la reinterpretación del cristianismo desde la praxis popular y en diálogo con el marxismo...¹⁵.

Aparece con claridad, entonces, la incidencia del marxismo en los antecedentes y contextos de las filosofías de la liberación emergentes.

Se trata, en suma, de un movimiento filosófico que, desde la periferia, realiza una descolonización epistémica frente a la hegemonía dominadora del pensamiento europeo y norteamericano.

El texto menciona aspectos relevantes, muy vinculados a nuestra investigación, que quisiéramos resaltar:

¹³ Ib ídem nota 11, pág. 399.

¹⁴ Ib ídem nota 11, pág.401.

¹⁵ Ib ídem nota 11, pág.402.

*Esto produjo con el tiempo que un grupo de jóvenes filósofos de diversas universidades argentinas, articulados en los movimientos populares y teniendo igualmente experiencia de lo que acontecía en otros países latinoamericanos, se reunieran periódicamente.*¹⁶

La mención que los autores efectúan acerca de que varios de los filósofos estaban articulados en movimientos nacionales revela uno de los polos que asumirá una de las filosofías de la liberación argentina cuyo rasgo característico, entre otros, será su anti-marxismo y adhesión al movimiento peronista. Más adelante avanzaremos sobre la cuestión desde el marco hermenéutico que asumimos y nos brinda Horacio Cerutti.

El texto que estamos analizando clarifica las posturas ante el marxismo de dos protagonistas importantes del liberacionismo argentino: Scannone, por un lado, planteando que uno de los proyectos a superar es el de la mera subversión (implícita superación del marxismo) y Assmann, por el otro, que plantea la necesidad de clarificar el lenguaje de la liberación en el marco de un análisis marxista renovado. Nuevamente, dos posturas que se definen, en gran medida, desde una posición previa respecto al marxismo. El primero procurando superarlo, el segundo renovándolo desde lo léxico-conceptual.

Asimismo, cuando los autores hacen referencia al método analéctico que propone Dussel, señalan que parte de una crítica de Schelling, Kierkegaard y Marx, asumiendo a Emmanuel Levinas. Otra vez, entonces, se describe a un método en tanto expresa una crítica respecto del planteo marxista.

I.2.3 AMERICA LATINA: ¿UNA MODERNIDAD DIFERENTE? GUSTAVO ORTIZ¹⁷

Vamos a abordar, ahora, uno de los capítulos del último libro de Gustavo Ortiz que se denomina *América Latina, ¿una modernidad diferente?* (2014). El capítulo lleva por titulación una sugerente interrogación: ¿Existe un modo latinoamericano de hacer filosofía?¹⁸

El texto de Ortiz nos muestra que el ingreso de la filosofía en la Argentina de los años 60 y 70, se da a través del ámbito universitario y es allí donde adquiere un sesgo epistémico y, al

¹⁶ Ib ídem nota 11, pág.402.

¹⁷ Ortiz G., *América Latina, ¿Una Modernidad diferente?*, Educc, Córdoba, 2014.

¹⁸ Ib ídem nota 17, pág.333.

mismo tiempo, una clara intencionalidad política. De alguna manera, aún quedaban residuos y/o resonancias de la etapa pre-falibilista en la que primaba la legitimación científica, de allí que el sesgo epistémico de la filosofía esté atravesado por dos tradiciones: el positivismo y la filosofía analítica (emparentada al positivismo lógico) por un lado, y el *marxismo* por el otro. En la mixtura de lo epistémico y lo político, dos de las características del pensamiento latinoamericano señaladas por el autor, acontece la intersección de lo científico y lo ideológico. Tal entrecruzamiento se da, fundamentalmente, en el ámbito académico. El emerger liberacionista, en cambio, brota fuera de la academia, característica del último de los sesgos que delinear al filosofar en o desde América según el autor, el denominado *sesgo extra-académico*¹⁹.

Ortiz afirma que la filosofía de la liberación, a diferencia de la filosofía en general, se gesta en un ambiente intelectual extrauniversitario, es decir, fuera de lo academia. De allí su actitud siempre sospechosa de lo académico como conservador y funcional al estatus quo. Esto tiene que ver, precisamente, con su proceso de gestación, ya que surge, en algunos casos, de la praxis religiosa extra-universitaria. Esa práctica concreta está iluminada por valores evangélico-teológicos que interactúan con la dimensión política dando respuestas a las manifiestas situaciones de injusticia y opresión. Lo teológico y lo político interactúan, influyéndose mutuamente, en un marco histórico que los comprende.

En contextos de evidentes injusticias sociales hubo creyentes que desestimaron la capacidad del solo compromiso religioso para la transformación de la sociedad, y vieron en la praxis política la realización necesaria del amor fraterno. Es aquí y entonces, en el ámbito de la praxis, el lugar donde acontece la fusión entre la fe y la política, dos pasiones desbordantes. Y es también aquí y entonces donde el valor de la fraternidad, sin perder su sentido religioso, se inmanentiza, secularizándose. La teología se convierte en generadora e inspiradora de militancia política, ya no solamente para los creyentes, sino también para los no creyentes.²⁰

Existe una praxis sostenida y animada por una teología arraigada en las problemáticas históricas concretas que intervenía para orientar la acción según los valores del evangelio leído desde los pobres. Ellos serán la clave hermenéutica de la historia.

Aquí encontramos, según el autor, una de las raíces de las filosofías de la liberación: la teológica. El relato cristiano es una de las corrientes subterráneas que nutre y explica, en

¹⁹ Ib idem nota 17, pág.334.

²⁰ Ibidem nota 17, pág.348.

cierta medida, a una de las filosofías de la liberación, aquella enmarcada en el denominado por Cerutti sector populista²¹.

Sin embargo, debemos seguir acompañando el análisis de Ortiz para ahondar más en la cuestión. Afirma que en esta fusión de fe y política, o en esta intersección entre lo teológico y lo político, interactúan dos corrientes ideológicas: el peronismo y el marxismo. Estas serían entonces, otras raíces que, junto a la teología de la liberación, subyacen en la conformación de las filosofías liberacionista en Argentina.

El peronismo, según el autor, encuadra con la teología cristiana desde un acento eclesiológico, y el marxismo desde lo soteriológico, es decir, encuentra su anclaje en la dimensión salvífica del cristianismo. La experiencia peronista tiene un fuerte anclaje en el “pueblo” y la cristiana en la “comunidad”. Con el tiempo, ambas categorías se albergan mutuamente, siendo el pueblo la concreción o manifestación histórica de la comunidad cristiana, es decir, de la Iglesia. En la experiencia marxista la praxis transformadora de la realidad comulga con la salvación cristiana que comienza a auto-comprenderse desde el planteo marxista: la salvación comienza, ahora y acá, con la transformación de la realidad injusta.

En las filosofías de la liberación entonces, a partir del texto de Ortiz, aparecen la confluencia de diversas raíces ideológicas: cristianismo, peronismo y marxismo. Pareciera ser que son estas las corrientes subterráneas que constituyen, fundamentalmente, a las filosofías de la liberación en Argentina. Es decir, que en torno a estas orientaciones se elaboran y articulan sus bases fundamentales.

Existe, entonces, una coincidencia fundamental entre los autores acerca de los contornos ideológicos que delinearon a las filosofías de la liberación naciente. Peronismo y marxismo, populismo y críticos del mismo, reformas al sistema y cambios del sistema, son las dos grandes matrices que, en tensión, albergan las orientaciones que configuran el escenario de la liberación. Cerutti sostiene que no se puede hacer un corte distintivo, radical y simplista entre ambas vertientes, ni ubicar tajantemente a los autores de un lado o del otro, porque el proceso histórico, como la misma vida, es complejo y resiste cualquier reduccionismo que lo simplifique. De todos modos, puede uno identificar, a groso modo, la dupla teórica recién mencionada en tanto fondo que explica y orienta a las filosofías de la liberación en

²¹ Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Fondo de cultura económica, México, 2006, pág.302.

Argentina. En esto coinciden, de diversas formas y con matices, los autores según hemos podido corroborar.

Además de la recepción-aceptación del marxismo, señalada por Ortiz, existió también, y simultáneamente, un explícito rechazo del mismo. En ese sentido, según Cerutti, el rechazo del marxismo fue uno de los rasgos propios que, en gran medida, aunaron al denominado sector populista junto a la adhesión peronista. Lo expresado, la adhesión al peronismo, queda manifiesto en la postura de Mario Casalla:

Rechazando, por ende, aquellos modelos de pensamiento elaborados por y para otras situaciones vitales que trasplantados (o readaptados) son incapaces por sí mismos de dar cuenta de la novedad a que anteriormente hacíamos referencia'. La novedad es que se está en la hora de los pueblos, tal como lo señalara Juan Domingo Perón.²²

En otro apartado, Cerutti se refiere al tema expresando una afirmación de Rodolfo Kusch, otro de los autores del sector populista:

De esta alternativa de hierro se libra el peronismo, a pesar de la infiltración marxista. Pensemos que la ventaja del peronismo, que lo convierte en una expresión profundamente americana, estriba en que, pese a la reciente infiltración marxista, sigue siendo un partido sin doctrina, aglutinado en torno de una personalidad carismática, sostenido por motivaciones estrictamente emocionales, y cuya extraordinaria coherencia solo se explica porque todo él está alentado por un requerimiento profundo de lo absoluto, cuya tónica no entra explícitamente en el pensamiento occidental de una clase media.²³

Observamos entonces, a partir de Ortiz y Cerutti, como la recepción del marxismo influyó efectivamente en la configuración de las fisonomías de las filosofías de la liberación en Argentina.

Ciertamente son muchos los factores que influyeron en el rechazo del marxismo, prejuicios, interpretaciones neo-marxistas, el emerger de la novedad peronista, la demonizaciones teológico-políticas que recayeron sobre él, y otras causas, quizás menos visibles, que seguiremos analizando y profundizando. De lo que no caben dudas es que el planteo marxista fue la piedra que dividió las aguas entre aquellos que lo rechazaron sin más y los que estuvieron más abiertos y permeables a rescatar sus virtualidades.

Las coincidencias de Ortiz y Cerutti acerca de la incidencia de la dupla teórica en el nacimiento y configuración de las filosofías de la liberación en Argentina, en tanto orientaciones hermenéuticas de abordaje político de la realidad, me permiten comprender

²² Ib idem nota 21, pág.403-404.

²³ Ib idem nota 21, pág 407.

como los escenarios situacionales inciden en los procesos del pensamiento y en la concreción de las construcciones políticas.

Podríamos equiparar marxismo y peronismo en su capacidad de incidencia, pero creo que el marxismo antecede, en este sentido, al peronismo ya que éste se explica también, y en gran medida, como una postura ante aquel. De allí su famoso postulado teórico condensado en la expresión “tercera vía” en la que se define y, al mismo tiempo, auto-comprende.

I.2.4 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN. ENRIQUE DUSSEL

A continuación comenzaremos analizar una de las obras de un autor prolífico y reconocido, nos referimos a *Filosofía de la liberación*²⁴ de Enrique Dussel cuya primera edición se realizó en 1977. En el camino interpretativo me guiaré por un texto guía de Horacio Cerutti y algunos aportes de Ramaglia.

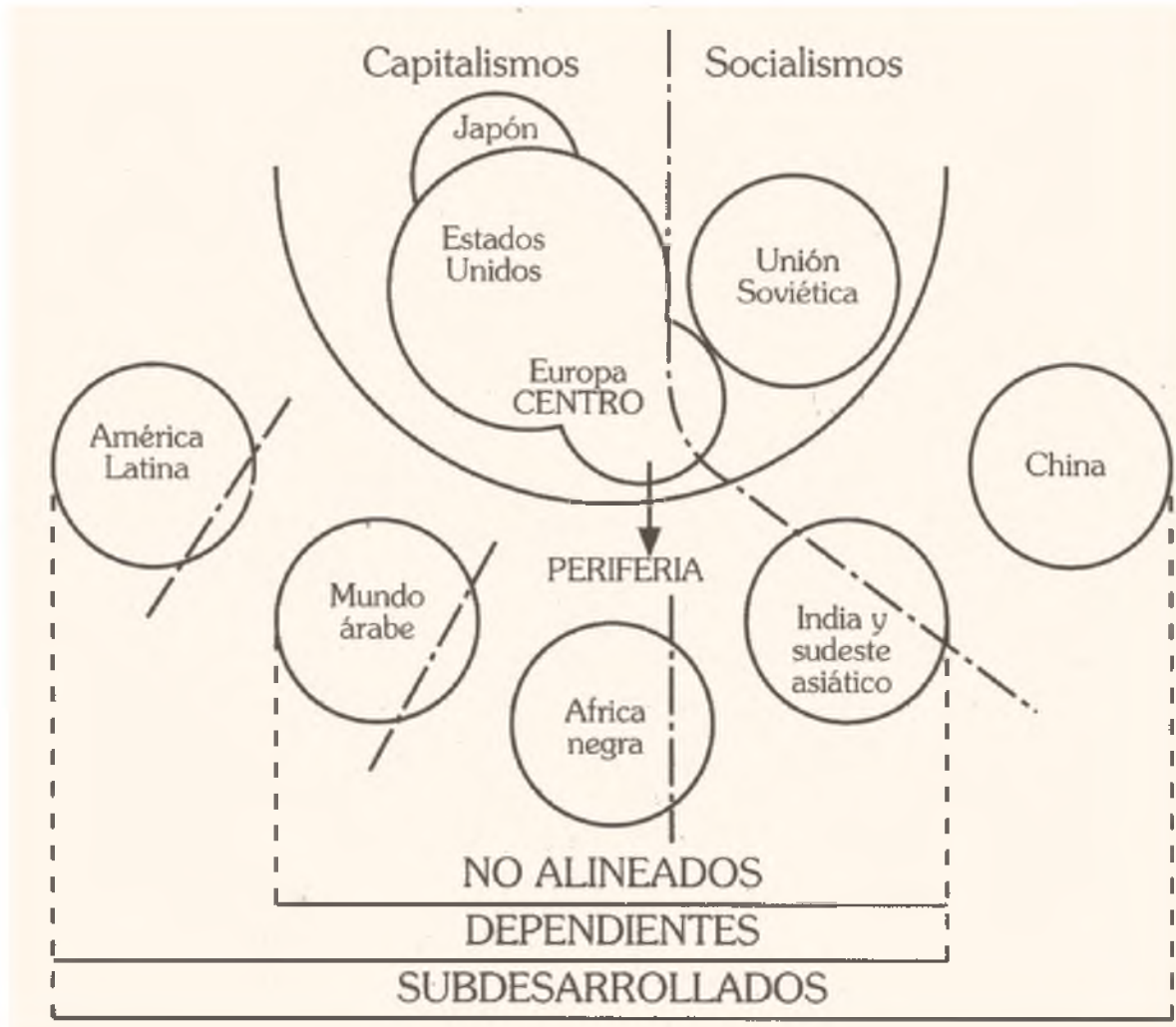
La filosofía de la liberación, según Dussel, es pos-moderna, es decir, posterior al ego cogito cartesiano que devino en ego conquiro (yo conquisto) como su faz práctica-operativa. La modernidad entonces, es pensamiento centrado en el hombre que se expresa en una razón que instrumentaliza, es decir, en la denominada razón instrumental. De allí que la filosofía de la liberación sea pos-moderna en tanto emerge, no del centro, sino desde la periferia y hacia la periferia, aunque siempre abierta al diálogo con el mundo.

Capitalismo y socialismo son ambos hijos de la modernidad, es decir, engendrados en la matriz de la racionalidad moderna, central y conquistadora. Dussel parte, por tanto, de una equiparación inicial: en el comienzo de su obra ubica al capitalismo y al socialismo como filosofías del centro que tratarán de expandirse hacia las periferias. No es menor este inicio ya

²⁴ Dussel Enrique, *Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996.

que corrobora, en gran medida, nuestra hipótesis de que el liberacionismo se fue gestando, en gran medida, en torno a la recepción del planteo marxista, asumiendo una postura ante él.

Vemos como Dussel es claro desde el comienzo en tanto su análisis parte de una equiparación entre el capitalismo y el socialismo al considerarlos planteos modernos y centrales de los que, por ello mismo, se apartará e intentará superar desde su pensar liberacionista. Veamos el esquema donde realiza la equiparación:



En este gráfico²⁵ queda manifiesto entonces, el punto de partida del que emergerá el liberacionismo como respuesta periférica a la opresión central, donde también se ubica al socialismo en tanto vertiente, crítica y refleja, del marxismo.

²⁵ Ib ídem nota 24, pág.14.

La filosofía que nace en la periferia y la opresión lo hace desde la necesidad de liberación, como una forma de posicionarse ante el centro opresor. Se trata de una liberación de lo que constituye un sistema intrínsecamente opresivo: el capitalismo.

Desde las periferias surgirán los pensamientos bárbaros como respuestas a la expansión colonial de los civilizados:

Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar. Desde el no-ser, la nada, el otro, la exterioridad, el misterio de lo sin-sentido, partirá nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara"²⁶.

Con acento en lo ético y lo político, el planteo que Dussel expresa en la filosofía de la liberación, es un cuestionador replanteo de la filosofía toda desde el otro, negado, excluido, el que de tanto ser oprimido devino en no ser, en la nada de la historia. Se trata de una deconstrucción del sistema hegemónico e imperante, un cuestionamiento crítico de la racionalidad instrumental desde la otredad negada.

Cerutti ubica a Dussel en lo que denominó como subsector populista de la ambigüedad abstracta. Iremos viendo progresivamente los fundamentos de tal ubicación²⁷.

El pensar liberacionista en Dussel parte de la realidad, en este caso, de nuestra realidad Latinoamericana. El método elegido para tal empresa es el de Levinas. Aunque Dussel afirma que va más allá, que parte de ese método pero que, al mismo tiempo, lo supera:

Este método parte, pero va más allá de Levinas, y lo hemos escrito después de una estadía en Europa en 1972, lo que nos ha permitido una confrontación y un distanciamiento irreversible de aquella filosofía²⁸.

La política es la filosofía primera en tanto es el centro de la ética entendida, en Dussel, como metafísica (la exterioridad, el otro que trasciende lo ontológico y que por tanto deriva en lo trans-ontológico).

²⁶ Ib ídem nota 24, pág. 26.

²⁷ Ib ídem nota 21, pág.330.

²⁸ Ib ídem nota 21, pág.374.

En los pasos metodológicos para abordar la realidad, Dussel plantea a la filosofía como autosuficiente sin la necesidad de las mediaciones de las ciencias y es esta una de las características fundamentales de los populismos, según el análisis de Cerutti: la del creerse fundamental y fundante de otros saberes y, por tanto, prescindente de ellos como si por sí sola bastase para nutrirse y proveer de lo nutrido.

Al principio mostrábamos el punto del que parte Dussel respecto del marxismo en la equiparación que realiza del mismo con el capitalismo, en tanto ambos constituyen las dos grandes vertientes del pensamiento moderno y, por tanto, venidos del centro hacia las periferias. Ahora vamos a manifestar conclusiones que el autor realiza respecto del planteo marxista, hacia el final de su obra, de alta definición respecto a su postura frente al mismo.

Citemos entonces:

...el marxismo por la cuestión de la dependencia nos permite descubrir la transferencia de plusvalía centro-periferia, distinguiendo las formaciones sociales del centro y las de la periferia. Pero es necesario aún colocar a la cuestión de la dependencia en un marco histórico, real, concreto. La especificidad o exterioridad periférico nacional no se explica sólo por el hecho de sufrir la dominación imperial, sino por una historia nacional. De no ser así se cae en una nueva ideología, y, sobre todo, cuando no se está articulado históricamente a las clases populares²⁹.

Si bien parte de cierta valoración hacia el marxismo en tanto permite “descubrir la transferencia de plusvalía” sin embargo, señala que le falta el encuadre más real y concreto de la dependencia. Le falta la inserción y el manejo de la historia nacional deviniendo, por ello mismo, en nueva ideología.

A continuación Dussel alerta:

La interpretación histórica sin un preciso marco categorial puede caer en un historicismo sin hipótesis de lectura y, sobre todo, sin conclusiones esclarecedoras para una praxis de liberación, nacional y popular. El cientificismo de la filosofía analítica sin marco político, el marxismo cuando no tiene marco histórico y articulaciones reales con el pueblo en el estado de conciencia en que se encuentra, y la historia sin marco teórico, son las tres posiciones en las que cae y puede caer la filosofía de la periferia en nuestros días³⁰.

El proveerá del marco categorial para interpretar la historia en orden a orientar un liberacionismo “nacional y popular”, como lo expresara en el párrafo antes citado. No son

²⁹ Ib idem nota 24, pág.199.

³⁰ Ib idem nota 24, pág. 199.

ingenuas las palabras en tanto portan un alto voltaje de significatividad: el historicismo no puede terminar oscureciendo la liberación nacional y popular. Tres alternativas incompletas son las que llevarían a mal puerto al filosofar periférico, incluida la marxista: científicismo sin política, marxismo sin pueblo, e historia sin marco teórico. Nuevamente se parte de una postura interpretativa crítica del marxismo que manifiesta como la previa lectura del planteo marxista influye, en este caso, en uno de los autores de mayor incidencia en el filosofar liberacionista.

A propósito de la validez de la filosofía de la liberación afirma Dussel:

La validez de una filosofía se muestra por su capacidad negativa, crítico destructiva. Pareciera que esta filosofía tiene una tremenda potencia destructiva, porque no sólo puede asumir los métodos críticos (como el de la filosofía analítica, marxista, de la teoría crítica, etc.), sino que además puede criticar a dichos métodos críticos, al menos desde un ángulo nuevo: desde la exterioridad geopolítica mundial; desde la periferia, que sobre determina la dominación capital-trabajo³¹.

Dussel parte de la necesidad de asumir, también, una crítica al método marxista como ineludible dimensión del pensar liberacionista desde su novedoso contexto periférico. La filosofía deberá ser crítica aún de las críticas venidas del centro. La novedad deviene, entonces, del locus o del desde donde se efectúa la crítica: la periferia. Esta es la exterioridad geopolítica que la filosofía debe asumir si quiere ser otra, distinta y mejor, emergida de lo otro y los otros durante siglos dominados y dependientes del centro dominador e imperial.

Heidegger, Hegel y Levinas quizás sean los filósofos en donde Dussel abreva con más ahínco. Sin embargo, hemos visto que el marxismo, o más bien, su recepción, sigue siendo un elemento clave del emerger de las filosofías de la liberación en tanto la postura ante él constituye y define sus identidades, como lo corroboramos en el planteo Dusseliano.

³¹ Ib idem nota 24, pág. 208.

I.3 OPCIONES METODOLÓGICAS E INVESTIGATIVAS

El análisis de Horacio Cerutti Guldberg en su obra *Filosofía de la liberación Latinoamericana*³² es, a mi parecer, un texto claro, preciso y, a la vez, respetuoso de la complejidad que aborda, respeto que se expresa en el rigor metodológico e investigativo. En otros términos, expresa lo complejo de un modo simple y, a la vez, fundado. Pone las manos en lo delicado con cuidado, aunque sin miedos ni rodeos. No es sencillo llegar a estos equilibrios sin caer en sonsa neutralidad o en vacíos eufemismos, sobre todo en temas sensibles e intrincados. De allí que sea el autor que más ha influido en mi búsqueda investigativa en tanto parto de sus conclusiones a modo de supuestos desde los cuales investigar. Asimismo, su obra *Filosofar desde Nuestra América Latina*³³ es el otro texto que me guía, tanto en lo que se refiere al método como al marco hermenéutico desde donde abordo a otros textos y fuentes para la presente investigación.

I.3.1 PRIMER MARCO HERMENÉUTICO: FILOSOFAR DESDE NUESTRA AMÉRICA LATINA

Existe una frase que condensa la concepción fundamental que el autor plantea acerca del filosofar. Concepción que será determinante de lo metodológico en el desarrollo del proceso investigativo. La citaremos, en una primera instancia, para después profundizarla a fin de adentrarnos, con mayor precisión, en los conceptos fundamentales que contiene.

Citemos entonces:

³² Ib ídem nota 21.

³³ Cerutti Guldberg H., *Filosofar desde Nuestra América Latina. Ensayo problematizador de su modus operandi*. Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL/CRIM/UNAM, 2000.

*filosofar ha sido, es y seguirá siendo posible al pensar la realidad a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla*³⁴.

El infinitivo marca un rumbo, se trata de *filosofar* y no de filosofía sin más. Esta última expresión hace referencia a un producto terminado. *Filosofar* en cambio mira a la acción a través de la cual deviene el producto, es el proceso de producción de filosofía. Queda claro, así, el carácter marcadamente dinámico del pensar, intentando, como veremos más adelante, superar el inmovilismo y el ostracismo de ciertas concepciones de la filosofía.

Este concepto supone aceptar el supuesto antropológico de que el pensar es siempre un pensar colectivo y situado. Nunca una tarea que realiza un solo sujeto en soledad sino que se trata siempre de una acción colectiva en una realidad histórica concreta y determinada, es decir, situada.

Se necesitarán, imprescindiblemente, de las mediaciones de las ciencias sociales y humanas que nos permitan acceder a la realidad que pensamos. Se hará necesario, entonces, realizar un sólido estudio de la tradición histórica de nuestra América para sondear las raíces propias de nuestro pensar y las diversas formas de construcción de la realidad que explican nuestra actualidad. Se trata, para ser más precisos, de un pensar desde el presente como proveniente de un pasado en el marco de un horizonte futuro desde el cual se ilumina, retrospectivamente, todo el proceso temporal. La realidad implica historicidad y es una aunque comprende diversas facetas (política, ecológica, jurídica u otras). La historicidad, también, implicará siempre la cotidianeidad, el día a día, en este sentido, ésta será, también, objeto del pensar.

Todo este proceso estará atravesado por una tentación que habrá que saber sortear: la pretendida ilusión de la transparencia, es decir, aquella que parte del supuesto de que podemos percibir la realidad de un modo translúcido y preclaro, conocerla directamente, casi de manera infusa. De esta ilusión surgieron los fundamentalismos que dañaron y destruyeron procesos humanos amparados en el ancho muro de sus certezas.

Pensar la realidad desde la realidad misma, superando también la neutralidad o el supuesto vacío, venciendo la tentación de la estéril asepsia que su ubica al margen de las problemáticas históricas en una aparente neutralidad que elude, así, el compromiso con ellas.

Pensar la realidad a partir, o desde, la propia historia. En otros términos, relacionar el pensar con la propia tradición histórica o, más precisamente, el vínculo entre el filosofar y la

³⁴ Ib ídem nota 33, pág.12.

memoria histórico-filosófica. Se trata de una relación necesaria en tanto el filosofar implica pensar la realidad desde su acontecer actual con toda su problematicidad a cuestas, y esto supone, necesariamente, el buscar y llegar a las raíces históricas que la explican. Para abordar esta tarea será ineludible el abordaje crítico del anti-modelo historiográfico paradigmático porque lo que oculta no solo no ayuda a reconstruir la memoria sino que aporta a destruirla. Se trata de generar alternativas metodológicas que superen el anti-modelo para poder llegar a todo lo ocultado e invisibilizado, es decir, ver el reverso de la historia oficial para nutrirse del pensar ocultado. Se trata de pensar desde el lado esclavo, femenino, afro, indio y de todos aquellos que no formen parte del relato clásico, oficial y hegemónico.

El objetivo de este cambio de paradigma en el pensar sería producir un éxodo de las acriticas naturalizaciones conceptuales hacia un pensar que contribuya a la efectiva construcción de ciudadanía.

La construcción de ciudadanía implica hacer emerger una actitud crítica que supere la tendencia de un a-criticismo imitador y simbiótico de lo ajeno. Para lograr este cometido el autor realizará un serio cuestionamiento a la infecundidad sistémica de la llamada filosofía primera, es decir, de aquel supuesto y presuntuoso saber en tanto fundamento de todos los saberes.

Posteriormente elabora una crítica a un uso tan habitual como defectuoso de la dialéctica hegeliana a través de lo que él llama *dialéctica interrumpida*. Esta trabaja en los polos conceptuales contrarios (no contradictorios) para llegar a síntesis menos intelectuales y más ancladas y asidas a lo real. Se trata de un modo de asunción de la complejidad sin caer en los simplismos reductivos de los esencialismos.

El pensar deberá también abordar todo el andamiaje metafórico, muy propio de la tradición americana, para desarrollar todo su potencial.

Se trata de un pensar crítico y creativo que procura superar el pensamiento individual y privado para partir y llegar de y a un pensar que surja y concluya en y de la realidad, procurando desprivatizarlo, haciéndolo accesible como expresión de la vida misma. Sacarlo de su enclaustramiento académico y aislado para hacer emerger, creativamente, un pensar público no reducido a una elite de intelectuales:

Es un modo de oponerse al aristocratismo en filosofía. Sobre todo, cuando es innecesario y manipulador de situaciones inconfesables. La filosofía puede ser para todos con entrenamiento pertinente. Puede ser y de hecho lo es a ciertos niveles, un saber de expertos y

*altamente profesionalizado, pero si pierde la conexión con el entorno social y cultural, se desnaturaliza. El entrenamiento y la profesionalización no deben excluir por principio al demonizado -casi siempre de manera peyorativa- vulgo. Se alimenta del vulgo y promueve posteriormente un proceso de selección, pero ulterior, cuando ya se ha tenido la oportunidad de probar. Por eso parece importante poner la filosofía al alcance de todos/as.*³⁵

Se procura, desde el filosofar, la transformación de la realidad, es decir, se parte de ella y a ella se regresa. No se trata, sin embargo, de transformarla mesiánicamente sino de colaborar con su proceso de progresiva transformación. Se concluye donde se parte porque se trata de un pensar que surge del detectar las necesidades que se padecen a modo de guías que orientan al filosofar.

Pareciera, a simple vista, que estamos insertos en la tradición marxista, pero el autor subraya que se trata de la tradición nuestro-americanista, afín y compatible con aquella pero propia de nuestro pensar.

Se trata de un filosofar que regresa sin menosprecio a la doxa, parte del ámbito donde se genera, es decir, de aquella cotidianidad donde se intercambian, con fluidez, la basta diversidad de opiniones.

Finalmente, Cerutti afirma un pensar que está atravesado por el horizonte utópico que opera en la historia, es decir, que es movido por aquello que no tiene un lugar pero que es posible y necesario que lo tenga en nuestro acontecer histórico.

Se cierra, entonces, el espiral. Las palabras del propio Cerutti, serán precisas al respecto:

*He tratado de diseñar el cauce por el cual discurre el filosofar nuestroamericanista. Es factible recorrer y volver a recorrer ese cauce y cada recorrido constituye una experiencia única, irreplicable aunque reiterable tantas veces como se requiera. La figura del pensar que se recorta es una espiral y la espiral se cierra con la llegada a este punto de la transformación exigible de la realidad. La política exige filosofía y la filosofía se consume en la política. Cuando uno examina el camino recorrido históricamente por el filosofar de nuestra América, se constata la preocupación constante por hacer de la realidad un ámbito apto para la convivencia de los seres humanos aquellos que merezcan tal nombre. Por lo tanto, lo que se advierte es que la utópica pretensión de realizar la justicia con dignidad para todos y todas en este ámbito de la cotidianidad está estrecha e indisolublemente unida al filosofar. Y que este movimiento del pensar filosófico que aquí hemos ido siguiendo en sus meandros se puede ejecutar y reejecutar tantas veces como sea menester, saliendo siempre enriquecidos de la experiencia.*³⁶

³⁵ Ib idem nota 33, pág.62.

³⁶ Ib idem nota 33, pág.69.

I.3.2 SEGUNDO MARCO HERMENÉUTICO: FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Comenzaremos ahora a expresar las conclusiones del otro marco hermenéutico, es decir, del análisis que realiza Cerutti en la obra *Filosofía de la liberación Latinoamericana*³⁷. Este nos posibilitará ahondar en la cuestión que nos incumbe, a saber: vislumbrar las raíces ideológicas de las filosofías de la liberación argentina, en tanto ellas expresan las identidades no solo de tales filosofías sino de la misma constitución político-cultural de Argentina, deteniéndonos, particularmente, en la recepción del marxismo, en tanto razón determinante de tales identidades.

Cerutti habla de *corrientes discursivas o sectores* que constituyeron las filosofías de la liberación en Argentina. Entre ellas/os existe una relación de enfrentamiento u oposición. Conviven en tensión y expresan una disputa ideológico-política, que es la que me interesa abordar, no solo por su riqueza y densidad epistémica e histórica, sino por su relevancia y actualidad política.

Los sectores son dos: *el populista y el sector crítico del populismo*. Estos, a su vez, se subdividen en subsectores que expresan, no de un modo reductivo, diversos grados de lo que políticamente se denomina como izquierda y derecha:

El sector populista contiene un subsector de extrema derecha y otro populista ingenuo. El sector crítico del populismo contiene un subsector historicista y otro problemático³⁸.

El populismo, según Cerutti, posee características propias: manejo o manipulación de las mazas sin efectivizar o garantizar cambios de las estructuras; la noción de “pueblo-nación” en tanto sustitutiva de la noción de “clase” y/o trasladada, a modo de identificación, del ámbito bíblico al pueblo concreto, o como “universal ideológico”, desde una perspectiva filosófica, que omite los matices y contradicciones de un pueblo en donde convergen diversas clases

³⁷ Ib idem nota 21.

³⁸ Ib idem nota 21, pág. 302.

sociales³⁹. Salazar Bondy lo verá como aquello que moviliza a las masas sin llegar a cambios estructurales⁴⁰. Gino Germani se detiene en el peronismo como fenómeno populista y, en tal sentido, afirma:

...estos movimientos se producen en América Latina ante la impotencia de las estructuras institucionales para canalizar fenómenos de movilización e integración social. Por tanto, ante la imposibilidad de lograr una efectiva democracia representativa con participación, aun cuando la participación limitada sea una utopía. Al producirse este desfase entre movilización e integración participativa de las masas se producen en toda Latinoamérica los movimientos populistas⁴¹.

El populismo, según Cerutti, en sus dos subsectores aglutina diversos autores. El dogmatismo de la ambigüedad concreta a Rodolfo Kusch, Mario Casalla y Amelia Podetti, entre otros. El de la ambigüedad abstracta a Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, y Osvaldo Ardiles, también, entre otros.

En los subsectores del sector Crítico del populismo, figuran Arturo Riog, y antes Leopoldo Zea, exponentes significativos del historicismo. José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos, Gustavo Ortiz y Horacio Cerutti Guldberg lo son del subsector denominado problemático.

El subsector del populismo denominado por Cerutti como *dogmatismo de la ambigüedad concreta* es de clara opción peronista y, a la vez, anti marxista. Sus fuentes son Heidegger, Spengler, Jung, Scheller, Husserl, Micea Eliade, José M. Rosa, Hernández Arregui, Jauretche, y especialmente Perón con su conocido texto: *La comunidad organizada*⁴². Posee una perspectiva marcadamente porteña que pretende Latinoamericanizarse. Reniega de la tradición académica y filosófica y pretende comenzar la historia desconociendo el pensamiento latinoamericano y la tradición filosófica mundial. Denuncia la racionalidad europea en la que se incluye al planteo marxista como una de sus expresiones.

El populismo de la ambigüedad abstracta parte de la fe en Dios, presente y operante en la historia. Existe una fuerte influencia de la teología. Se trata fundamentalmente de una relectura de la praxis histórica a través de una acción que está abierta a la trascendencia. Trabajan desde una relectura de Levinas, se valen de la noción de analogía, y parten concluyendo en Dios y subestimando, por tanto, las mediaciones de las ciencias humanas. Se

³⁹ Ib ídem nota 21, pág.306.

⁴⁰ Ib ídem nota 21, pág.307.

⁴¹ Ib ídem nota 21, pág.315.

⁴² Perón J. Domingo, *La comunidad organizada*, Caligrafix Servicios Gráficos Integrales S. H., Bs.AS.,2006.

fundamentan también en Heidegger y Ricoeur. También aquí, la historia comienza de cero, es decir, con ellos.

El subsector historicista, perteneciente al sector crítico del populismo, valora la tradición y la historia, y asume tanto los filosofemas como lo ideológico. En el subsector problemático el punto de partida es la praxis política e histórica. La situación problemática de Latinoamérica es el punto desde el cual se parte para, desde allí, abreviar en la tradición filosófica e histórica mundial.

El sector populista se caracterizó por una negación lisa y llana de ese pasado o por la denuncia de toda la tradición filosófica como enajenante. Muy especialmente reniega de la tradición del pensamiento Latinoamericano. El sector crítico descubre la validez del pensar Latinoamericano y coloca en disponibilidad la tradición filosófica mundial⁴³.

Es importante remarcar que los subsectores no son expresiones reductivas en tanto no cubren taxativamente la basta variedad de la izquierda y la derecha del país. El autor mismo se encarga de manifestar que no se trata de transpolar lo político- partidario al ámbito de lo filosófico sino de dar con las “*identidades ideológicas más hondas*”⁴⁴ que nos ayuden a esclarecer o vislumbrar los rumbos y fisonomías políticas, filosóficas y culturales que se han ido constituyendo en Argentina y que conservan vitalidad y vigencia en la actualidad. Sus debates en pugna persisten, siguen latentes en el presente, aunque revestidos de nuevas formas y vivenciados desde otra intensidad y voltaje emocional, lo cual es comprensible ya que ha pasado el tiempo y es otro el escenario histórico y político. Es por ello que me inquieta aquel debate del ayer en tanto creo que ha logrado vencer al paso del tiempo sin morir, reciclándose de modo permanente.

El peronismo permite entender, en alguna medida, al sector populista, y las izquierdas socialistas y marxistas al sector crítico del populismo. El autor manifiesta claramente la pugna de las dos vertientes ideológicas que aún hoy debaten los rumbos de la historia con sus diversas posturas ante el capitalismo. Las filosofías de la liberación nacen y se hacen inmersas en tal disputa. El pensamiento no está ajeno a la historia, por el contrario, la expresa y da cuenta de lo que en ella acontece.

El populismo, que en la experiencia argentina toma carnadura, en gran medida, en el peronismo, plantea mitigar las consecuencias del capitalismo a partir de reformas que lo humanizarían y posibilitarían una mayor y mejor distribución de la riqueza favoreciendo a los

⁴³ Ib idem nota 21, pág. 362.

⁴⁴ Ib idem nota 21, pág.303.

sectores populares más vulnerables y desfavorecidos. Por tanto, los populismos son reformistas en tanto proponen una mejora del sistema pero no un cambio radical del mismo. Esa sería una de las diferencias con el sector crítico del populismo. Este último, más afín a lo que denominamos como *izquierda*, en sus variadas vertientes, aunque existieron también populismos desde las izquierdas.

Cerutti rompe la neutralidad y se ubica en el sector que critica al reformismo populista. Existe un párrafo contundente al respecto:

*De lo que se trata, y así lo vengo diciendo desde el año 70 por lo menos, es de que no hay en Argentina un partido revolucionario y nadie se ha puesto a organizarlo. Mientras el instrumento para hacer la revolución no exista no habrá tal revolución. Esto es claro y allí están las evidencias, trágicas evidencias que lo demuestran.*⁴⁵

Enfatiza que no se puede esperar que el peronismo sea lo que no es: socialismo. Siguiendo este camino reflexivo, diríamos que no se pueden esperar cambios sistémicos de los reformismos. Aquí está la discusión y el debate aún vigente, no solo en Argentina sino en América Latina toda. A la hora de enfrentar al capitalismo: ¿caben las reformas o son necesarios los cambios estructurales?, en todo caso ¿están dadas las condiciones para realizar esos cambios *de* estructuras o solo son posibles cambios *en* las estructuras?, ¿existe voluntad y decisión política de realizarlos?, ¿es la voluntad la que determina las condiciones o son las condiciones las que condicionan determinando la voluntad?, con el capitalismo ¿se negocia o se lo enfrenta?, ¿se puede hablar de una humanización del capitalismo o es intrínsecamente inhumano?, en el mismo sentido: ¿existe un capitalismo bueno?, son éstas y otras preguntas las que nos inquietan y por las que investigamos ya que en sus respuestas se juegan los rumbos de nuestra historia.

El autor, de allí nuestro interés por él, intentará identificar las *estructuras discursivo-ideológicas* para caracterizarlas. Son esas estructuras las que expresan la disputa ideológica, ellas son el lugar, el *locus* epistémico, en donde acontece el debate ideológico y político aún vigente y abierto. La caracterización de las filosofías (sectores) la realizará a partir de “*ciertos núcleos o temas especulativos como son: el punto de partida del filosofar, el sujeto del filosofar, el método de la filosofía de la liberación, la concepción misma de la filosofía*”⁴⁶. No nos detendremos en retraducir su pormenorizado análisis ya que, de manera sintética, lo hicimos en las páginas anteriores y lo retomaremos en los análisis de las diversas fuentes. De

⁴⁵ Ib ídem nota 21, pág.305.

⁴⁶ Ib ídem nota 21, pág.306.

todos modos mencionamos los núcleos a fin de manifestar los aspectos a partir de los cuales se realizarán las caracterizaciones de los sectores para mencionar el abordaje que ha realizado el autor que nos orienta.

I.3.3 EL MARXISMO EN CERUTTI

Realizaremos, ahora, una condensada mención acerca de la postura de Cerutti ante el marxismo y su recepción. Seguramente algunos atisbos de tal posición se dejan ver en los análisis vertidos, anteriormente, cuando hablamos de los marcos hermenéuticos. Aun así, nos detendremos en este punto ya que al transparentar a Cerutti, que enmarca hermenéuticamente nuestro análisis, transparentamos nuestra opción interpretativa.

Las nacientes filosofías de la liberación argentinas emergen en un escenario político claramente influido por el retorno del movimiento peronista. En este contexto se expresa la disputa ideológico-filosófica entre el sector populista, afín al peronismo, y el sector crítico del populismo, más abierto a las virtualidades del marxismo. Leopoldo Zea, cuando realiza una presentación interpretativa de la obra de Cerutti *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, afirma al respecto:

La filosofía de la liberación se expresa con gran fuerza en uno de los momentos claves de la historia de uno de los pueblos de esta nuestra América, el que representará el regreso del general Juan Domingo Perón a la Argentina. Más que triunfo del propio Perón, lo es del peronismo⁴⁷.

El movimiento peronista incidirá en la gestación de una de las filosofías de la liberación que será funcional al mismo, hecho que Cerutti cuestionará, como hemos podido corroborar anteriormente, desnudando críticamente tal funcionalidad no siempre asumida con claridad y, por ello, se ubicará en las antípodas de tal pensar.

⁴⁷ Ib ídem nota 21, pág.31.

Una de las características de la tal filosofía, descrita por Cerutti como sector populista, será su explícito rechazo del marxismo. El otro sector filosófico, al que Cerutti pertenece, el sector crítico del populismo, será más permeable a las posibilidades que el planteo marxista ofrece para que la filosofía pueda contribuir efectivamente a la liberación. Zea, en su condensada interpretación de la obra de Cerutti, lo afirma con claridad:

El marxismo corre, con otras filosofías historicistas, por las venas de este filosofar que quiere ser de la liberación. Marxismo al que a veces se quiere rechazar o rebasar pero que, asimilado, como lo ha de ser toda filosofía, ofrece a la filosofía de la liberación un buen instrumental metodológico e ideológico⁴⁸.

Sin dudas, tal afirmación es un resumen sucinto de la interpretación de Zea que nos orienta en nuestra búsqueda acerca de la postura del autor que está introduciendo. Cerutti, en este sentido, se inserta en aquellos que asimilan, sin prejuicios ni equívocas lecturas, al marxismo como un instrumental, metodológico e ideológico, potable para la elaboración de un filosofar que pueda constituirse, efectivamente, en liberador.

Una de las causas que explican el rechazo del marxismo, según Cerutti, tiene que ver con un cierto snobismo del momento que devino en interpretaciones des-contextuadas e inmóviles del mismo. Así, por ejemplo, a propósito del análisis que Hinkelammert realiza del planteo marxista, Cerutti expresa:

Hinkelammert siente vivamente el problema de la ideologización del marxismo en la estructura soviética y, por ello, llega a afirmar que si 'se quiere devolver al concepto de conciencia falsa su especificidad, es necesario ir más allá del concepto de Marx'. Aquí es patente el testimonio de un cierto anhelo de moda por "superar" a Marx. En el fondo, se parte casi siempre de una lectura estática de Marx y, por ende, ahistórica, en el sentido de que se niega o ignora la noción de "proceso" que está presente en los textos. En fin, según Hinkelammert, se trata de suyo de un esfuerzo histórico por superar a Marx y sus resultados los presenta en la segunda parte de la obra. Se trata de reemplazar el 'concepto de sociedad sin clases por el concepto de sociedad socialista en la cual la soberanía popular llega a ejercer un control eficaz del poder de la clase dominante burocrática'⁴⁹

La inadecuada lectura del Marxismo parte, en gran medida, de la incidencia de Marcuse, y con él, de la escuela de Frankfurt, así como de la recepción de Althusser. La crítica a la versión soviética del marxismo influyó en su explícito rechazo por parte de varios autores de estos lares. Esto favoreció la consolidación del movimiento peronista con su tercera vía (ni yanquis ni marxistas...) en tanto alternativa novedosa que daba respuestas y expresaba a los anhelos populares de aquel entonces.

Cerutti es crítico de las defectuosas y sesgadas interpretaciones de sus contemporáneos. Se abre y valora las potencialidades del planteo y del método marxista traducéndolo desde la situacionalidad latinoamericana. No lo copia, no lo deshecha ni endiosa, lo asume como instrumental válido para la liberación de nuestra realidad concreta.

⁴⁸ Ib ídem nota 21, pág.35.

⁴⁹ Ib ídem nota 21, pág.165.

II. PRIMERA PARTE: ANÁLISIS DE LOS ANTECEDENTES FUNDACIONALES

II.1 II CONGRESO DE FILOSOFÍA. CÓRDOBA, 1971.

II.1.1 METAFÍSICA DEL SUJETO Y LA LIBERACIÓN. PONENCIA DE ENRIQUE DUSSEL⁵⁰.

Analizaremos, a continuación, la ponencia que Enrique Dussel realizara en el II Congreso Argentino de Filosofía realizado en Córdoba en el año 1971. La misma ha sido considerada un antecedente fundacional que constituyó la cristalización formal del liberacionismo en el país.

En la ponencia, que llevó por nombre *Metafísica del sujeto y la liberación*, Dussel afirma que en el ego cogito cartesiano se expresa la metafísica que condensa al pensamiento de la modernidad. La misma, con el tiempo y en su desarrollo, devendrá en la voluntad de poder nietzscheana. Esta es voluntad de conquista y dominación que se impondrá, con toda su fuerza, en América Latina.

El hombre queda reducido a un sujeto que piensa. Ensimismado en su propia subjetividad, girando siempre alrededor de sí y estrechando el horizonte de trascendencia, se va auto-imponiendo por el emerger del imperio de una voluntad de poder que crea o destruye, que promueve lo que estima y aniquila lo que desdeña. De allí que se plantee la necesaria superación de la moderna metafísica del sujeto para que emerja lo nuevo, aquello que va más allá del ser neutro Heideggeriano y de la totalidad Hegeliana. Se trata de lo que intuye, lúcida y creativamente, Emmanuel Levinas: la alteridad, el otro que posibilitará que el sujeto cartesiano salga de su auto-enclaustramiento y de su consecuente voluntad de dominio y de poder.

Sin embargo Dussel postula una superación del planteo levinasiano en tanto la otredad del mismo es aún presa de lo abstracto, ocultando la situación concreta del oprimido. Lo pensado en y desde Europa queda siempre inserto en un momento de la dialéctica que oculta al polo dominado y oprimido:

⁵⁰ Dussel E., América Latina, dependencia y liberación, ponencia del *II Congreso Argentino de Filosofía (Córdoba, 1971): Metafísica del sujeto y liberación*, Fernando García Cambeiro, Clacso, Buenos Aires, 1973, págs. 85-89.

Desde Europa -y por lo tanto también de la América de Marcuse (aunque sea alemán) o de la Rusia de la "Escuela de Moscú" actual- nos llega todo pensado desde uno de los momentos de una dialéctica que al haber sido explícitamente descubierto absolutiza el polo de la correlación desde el cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada⁵¹.

Deja entrever, el anterior párrafo, la implícita postura crítica de Dussel respecto del marxismo en tanto asume la lógica de la totalidad dialéctica hegeliana y, por tanto, no transportable a nuestra realidad por terminar ocultando la opresión real del oprimido.

La dominación ha sido cultural a través de la introyección del pensamiento eurocéntrico en las elites ilustradas que terminaron siendo como una forma sub-alterna de dominación de los suyos y los canales de filosofías foráneas a su suelo sosteniendo y ocultando de ese modo, y al mismo tiempo, la opresión. La metafísica del sujeto (ego cogito) devino en dialéctica de la dominación (voluntad de poder) que encubre al oprimido y su realidad concreta de opresión. La salida deberá procurar, en tal sentido, que el oprimido des-cubra su situación opresiva. La filosofía latinoamericana deberá asumir la tarea del pensamiento que des-cubre la situación de opresión oculta:

... que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, "desde dentro" de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa...⁵²

En esta ponencia de 1971 están expresadas las bases fundamentales de sus planteos en torno a la filosofía de la liberación. Estos serán desarrollados posteriormente con mayor elaboración, como de hecho y en gran medida, ya lo corroboramos en el análisis de su obra *Filosofía de la liberación* del año 1996 en el anterior capítulo. En esta ponencia, aunque menos explícitamente y de un modo menos directo, se asoma su postura crítica respecto del marxismo en tanto hijo engendrado, también, de la modernidad.

Antes de finalizar este apartado no quisiéramos dejar de analizar la información que nos ofrece Cerutti en torno a este II encuentro de filosofía realizado en Córdoba:

El Congreso fue planificado para evitar todo tipo de exabrupto estudiantil o de izquierda y para brindar una imagen de productividad y seriedad académica en un momento en que la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba funcionaba en galpones... el pensamiento marxista o que intenta asumir seriamente el marxismo está ausente del Congreso. Lamentablemente no se dispone aquí de las Actas del Congreso, publicadas por Editorial Sudamericana, para hacer un análisis más exhaustivo del mismo como se hubiera

⁵¹ Ib idem nota 50, pág. 86.

⁵² Ib idem nota 50, pág.88.

*deseado. Sin embargo, una referencia a los comunicados de prensa que en señal de protesta editaron los estudiantes podría dar una idea aproximada del ambiente en que se desarrolló este Congreso*⁵³.

Hubo una selección de ponencias a la hora de publicarlas. Claramente se priorizó las que no tuvieran un contenido marxista y se promocionó la versión populista, de allí que nos detuvimos en la que fuera considerada decisiva y paradigmática, es decir, la de Enrique Dussel.

Osvaldo Ardiles presentó una exposición titulada “Herbert Marcuse y la problemática de la Sociología del conocimiento” que fue omitida en la publicación, la que estuvo a cargo de Alberto Caturelli quien fuera el secretario ejecutivo del congreso. La ponencia omitida y la mención de tal omisión la manifiesta el mismo Ardiles en su obra *Vigilia y utopía* (1980)⁵⁴.

En este hecho se corrobora la tensión ante el planteo marxista y la clara opción por la consolidación de la versión populista del pensar liberacionista. Versión afín al movimiento peronista.

II.2 SEGUNDAS JORNADAS SOBRE “LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA”. SAN MIGUEL, 1972.

II.2.1 INTRODUCCIÓN

Ahora nos detendremos en el análisis de otra fuente de relevancia para nuestra investigación: las actas de las segundas jornadas sobre “*La liberación latinoamericana*”⁵⁵ en tanto constituyen, también, otro antecedente fundacional de las filosofías de la liberación en

⁵³ Ib ídem nota 21, pág.284.

⁵⁴ Ardiles O., *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1980, pág. 85-86.

⁵⁵ *Revista Stromata*. Actas Segundas Jornadas sobre “La liberación latinoamericana”, Buenos Aires, FFyT, Universidad del Salvador, año XXVIII, nros 1 y2, enero-junio de 1972.

Argentina junto a la ponencia antes analizada de Dussel y a la publicación de la obra *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*⁵⁶, como dijéramos oportunamente.

En tales jornadas se procura un abordaje interdisciplinar de la compleja realidad social, es decir, se trata de un trabajo conjunto de la teología, la filosofía y las ciencias sociales.

A continuación nos detendremos en la presentación que realizara el sacerdote jesuita Juan Carlos Scannone por lo decidor de su contenido en orden a verificar nuestro supuesto investigativo: la incidencia de la recepción del planteo marxista en la fundación de las filosofías de la liberación argentina.

Decíamos que la presentación es por demás decidora en tanto revela una interpretación posterior a las jornadas realizadas por uno de los actores que protagonizó la gestación del pensar liberacionista de nuestro país. La posterioridad de tal interpretación tiene que ver con los tiempos de publicación de la revista *Stromata*, espacio gráfico donde se publican las actas-ponencias de los que formaron parte de las jornadas, con el fin de difundir y guardar registro de la riqueza epistémica de las mismas.

Scannone realiza una prolija descripción de la historia de las jornadas, del objetivo, de la temática en cuestión, y una presentación ordenada de los que participaron con una breve reseña de sus intervenciones:

¿Qué función le compete al pensamiento filosófico y teológico en el proceso de liberación latinoamericano? Este es uno de los interrogantes que se plantearon en las segundas jornadas...

El objetivo de las jornadas es el discutir problemas que interesan y preocupan a la Iglesia y a la sociedad latinoamericana, haciéndolo en diálogo interdisciplinar...

*Las primeras jornadas (1970) trataron del pensamiento argentino. Las segundas (1971) profundizaron y ampliaron a todo el subcontinente esa temática al plantearse el acuciente tema de la Liberación latinoamericana.*⁵⁷

Las jornadas se realizaron en 1971 pero se publicaron al año siguiente.

Las exposiciones se realizaron de la siguiente manera: en primer lugar en Dr. Héctor Borrat, jurista de la corte suprema de Uruguay, quien analizó la situación de Latinoamérica y la Iglesia, en segundo lugar Enrique Dussel, profesor de la universidad nacional de cuyo, y

⁵⁶ Autores varios, *Hacia una Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Eb, Bs. As., 1972.

⁵⁷ Ib ídem nota 53, pág. 3.

Juan Carlos Scannone, decano de la facultad de filosofía de San Miguel, quienes abordaron el tema de la liberación latinoamericana desde el ámbito filosófico. Finalmente expuso el teólogo brasileño Dr. Hugo Assmann la problemática de la opresión- liberación desde la perspectiva teológica.

Nos avocaremos a los tres últimos expositores por estar más directamente vinculados a nuestro tema. Borrat asume una descripción eclesiológica en el contexto latinoamericano actual, tema que escapa a nuestra investigación. Las siguientes exposiciones, en cambio, versan sobre la liberación, aún en la perspectiva teológica de Assmann, tema que nos incumbe fundamentalmente.

Vamos ahora a detenernos en algunos párrafos de la presentación de Scannone por la elocuencia de afirmaciones que nos parecen densas, relevantes y, al mismo tiempo, corroborantes de nuestros supuestos. Esta es la lectura del intelectual jesuita:

...el tema fue elaborado siguiendo, como se dijo citando a Ricoeur, “el camino corto y el camino largo”: el primero más inspirado en la fenomenología existencial, aunque superándola creativamente desde nuestra situación, y el segundo, haciendo un uso original y situado del pensamiento marxista. El primer camino, aunque partiendo de la historia (Dussel) o de la crítica a proyectos históricos latinoamericanos (Scannone), fue a plantear el problema desde y hasta su radicalidad ontológica, con el peligro de no terminar de mediarse en categorías de análisis social y político. El segundo camino (Assmann), partiendo de éstas, trasuntaba exigencia de concreción y praxis, aún hasta los niveles de opción ideológica-política y estratégico-práctico, con el peligro de no criticar teológica y/o ontológicamente hasta su raíz el horizonte de comprensión de donde esas categorías socio-analíticas han sido tomadas. Quedó entonces planteado un problema metodológico de radical importancia para toda filosofía y la teología de la liberación⁵⁸.

Percibimos, en la interpretación de Scannone, como aparece la tensión o puja entre dos corrientes ideológicas, aquellos dos sectores que corrobora Cerutti, y la relevancia de la recepción del marxismo. Aparecen dos caminos que manifiestan dos alternativas no solo metodológicas, sino ideológicas y políticas. Una de anclaje ontológico (fenomenología existencial) con el riesgo de apolitizarse, la otra más enfocada en la praxis (política-ideológica) con el riesgo de concluir en una suerte de acriticidad de las categorías conceptuales que la orientan. Scannone plantea la necesaria complementariedad entre ambos caminos. Deben enriquecerse mutuamente, ambos necesitan el complemento del otro para no devenir en totalidad cerrada, es decir, en totalitarismo que arrase intempestivamente todo cuanto no se amolde a sus criterios y búsquedas.

⁵⁸ Ib idem nota 53, pág.4.

La presentación de Scannone es el preámbulo que expresa, en forma condensada, la interpretación de uno de los principales protagonistas de la emergente corriente liberacionista en Argentina. A continuación observemos cómo nuevamente aparece la recepción del marxismo como el tema clave del devenir de las filosofías de la liberación:

Otro interrogante estrechamente unido con el anterior fue discutido en las jornadas: ¿hasta qué punto el marxismo puede ser liberador en América Latina? Es decir, ¿éste se encierra o no esencialmente en una dialéctica de totalidad, así como lo hace su opuesto, el capitalismo liberal?. Y si su instrumental socio-analítico de interpretación, y su método de transformación de la realidad se releen y transforman, en vistas a la liberación de nuestros pueblos, desde otra comprensión radicalmente distinta del hombre, del mundo, y del ser: se puede todavía seguir hablando de marxismo?⁵⁹.

Notemos como el marxismo, entonces, es uno de los ejes claves en torno al cual giran las diversas posturas y las consecuentes discusiones. Es, en ese sentido, un punto de inflexión que divide las aguas del liberacionismo naciente. Yace, en el fondo de las disputas, la inquietud y la sospecha acerca de si el planteo marxista reviste un carácter que pueda considerarse auténticamente liberador, y si un cambio profundo de su hermenéutica y método podría ocasionar una mutación radical del mismo, hasta el punto de dejar de ser lo que era.

A continuación comenzaremos con los análisis de las diversas exposiciones.

II.2.2 PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DIALÉTICA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ENRIQUE DUSSEL.

El subtítulo expresa la nominación de la exposición llevada a cabo por Enrique Dussel en las segundas jornadas.

Básicamente, postula al pensar liberacionista como salida del pensar moderno signado bajo la lógica de la totalidad cerrada. Desde lo abstracto de la clásica ontología helena se genera, como consecuencia, una concepción de totalidad cerrada que incidió y constituyó la matriz epistémica misma de la modernidad. Expresa al respecto:

⁵⁹ Ib ídem nota 53, pág. 5.

El pretendido pensar abstracto, intemporal, universal, sistemático, mayéutico (al decir esto pienso en Sócrates y ya voy a decir porque), encubría un hecho fundamental; ocultaba una ontología de la opresión y por ello una antropología y aristocrática moral opresora. Se trata de descubrir el sentido histórico de la lógica de esta ontología, de la totalidad cerrada. Opondremos a ella un nuevo pensar que supera esta ontología: una ontología negativa o metafísica de la alteridad⁶⁰.

Acá, en estas expresiones, Dussel manifiesta con claridad la orientación fundamental de su análisis, su postura respecto a la herencia filosófica y su propuesta alternativa y superadora de aquella: a una ontología abstracta, que termina en totalidad cerrada, y que opera como funcional a la opresión, le opondrá una metafísica de la alteridad, que deviene en totalidad abierta y será, entonces, funcional a la liberación.

Percibamos como subyace Levinas en la expresión o categoría: alteridad. También sugiere, a continuación, la necesaria destrucción de la historia pero distinta a la realizada por Heidegger en tanto éste la realiza, todavía, desde dentro de la totalidad. Habría que hacerla, en ese sentido, para que sea pertinente, desde un afuera de la misma ya que solo saliendo de ella puede, la necesaria empresa del pensar, cumplir su cometido.

A continuación, y después de realizar una breve descripción-mostración de como operó la ontología clásica, expresa su incidencia en la modernidad y comienza a manifestar su posición respecto al marxismo. Hablando del ser en tanto *fysis* y de la consecuente incidencia en la concepción de la temporalidad como eterno retorno afirma:

*Estamos en el ciclo del eterno retorno que es sostenido por los griegos, también por Aristóteles, y, por supuesto, por Plotino. También se va a dar en Hegel y en Nietzsche, aunque desde otra experiencia del ser; es decir, se va a dar en todos los que se quedan encerrados en la Totalidad. Al mismo tiempo para los griegos el ser era *to theion*; es decir, lo divino. La Totalidad era divina y como tal esa Totalidad era *pan-theion*, experiencia siempre panteísta, y es por eso que en su fundamento lo será también para Hegel y Nietzsche, y aún para alguien inesperado, lo voy a mostrar bien con los textos, por ejemplo para Marx. De aquí podremos concluir aspectos importantes para América Latina⁶¹.*

Vemos cómo resalta a Marx en tanto alguien inesperado que también queda ineludiblemente preso en y de la cerrada totalidad. Ya queda planteada por tanto la explícita postura ante el marxismo en tanto formaría parte, según Dussel, de los planteos que no logran escapar de tal Totalidad. Esta es toda una posición explícita y, al mismo tiempo, una incipiente interpretación del planteo marxista.

⁶⁰ Ib idem nota 53, pág.54.

⁶¹ Ib idem nota 53, pág. 56.

En el origen de la totalidad, según Dussel, está la identidad como centro sobre el que se va a constituir y cerrar. De allí la centralidad de lo *mismo*, como fundamento “de” la identidad, y la amenaza del *otro* como atentado “a” la identidad. Todas las totalidades están encerradas en lo mismo, en su mismidad, y el otro, que está fuera de esta y constituye la exterioridad, será siempre lo que atenta contra lo mismo y amenaza a lo idéntico. De allí la peligrosidad de las totalidades en tanto se ubican ante el otro desde la dominación para hacerlo devenir en lo mismo, o desde la explícita lucha que concluye en muerte y aniquilación del otro. Es decir, ante lo otro que está fuera de lo mismo cabe la dominación, hacer de lo otro lo mismo, o la muerte, exterminar a lo otro, precisamente, por no ser lo mismo.

En esta totalidad hermética y cerrada pertenecen tanto el capitalismo como el marxismo. De nuevo, toda una afirmación y toma de postura desde la cual parte el autor:

La cuestión radica en la totalidad. En la totalidad equívoca, la cuestión está encerrada en la totalidad cerrada; y la cerrazón de la totalidad va a ser justamente lo que he llamado pecado originario, el único, el que teológica o aun míticamente se denomina pecado original. A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por tanto también el dependiente latinoamericano, como el marxismo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América Latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son “lo mismo”, el capitalismo liberal y el marxismo. Esto evidentemente, no lo aceptarían con ninguna facilidad los marxistas de tipo althusiano, por ejemplo⁶².

Equipara sin más capitalismo liberal y marxismo como vertientes modernas concebidas, por tanto, del pecado original y originario, es decir, de la cerrada totalidad. Son lo mismo y, por ello, no opuestos entre sí sino dos expresiones de lo mismo, de la mismidad que constituye la totalidad. Todo un manifiesto dusseliano que da cuenta de nuestro supuesto investigativo: como la recepción marxista definió, en gran medida, las nacientes corrientes liberacionistas.

Trata, Dussel, de superar a Heidegger en tanto este no logra salir de la totalidad por estar aún inmerso en lo mismo. En lo moderno subyace el pensar desde la totalidad que se traslada a aquellos que se intenta conquistar. Así, en América Latina, desde la colonialidad, cristiana e hispana, el otro será el indio devenido en nada. En la totalidad cerrada el otro se hace nada, el esclavo, el negro, la mujer, el bárbaro, el pobre y todos los otros externos a lo mismo serán negados por la totalidad hasta quedar reducidos a la nada misma.

Según Dussel el marxismo queda atrapado en esta lógica y, por tanto, no puede descubrir al otro, no logra alcanzar realmente la alteridad. Tal impotencia marxista queda expresada, por Dussel, en igual medida que el filosofar griego y moderno, en tanto ninguno llega al otro y

⁶² Ib idem nota 53, pág. 62.

son, por tanto, filosofares incapaces del otro, impotentes de la libertad que supone el encuentro con el rostro del otro:

La experiencia originaria de este pensar no es ya “el alma, es todas las cosas”, como en Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como en Marx, sino que se trata de otra experiencia.

...en la totalidad de la mismidad no hay libertad. No la hubo ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en Plotino, ni tampoco la habrá en Hegel, ni tampoco la puede haber en Marx, ni en Nietzsche⁶³.

Ahora bien, ¿cómo explica Dussel que Marx no supera la totalidad?, ¿cómo es que “Marx se cerró ontológicamente en la totalidad, como su maestro Hegel?”⁶⁴.

Dussel afirma que el planteo de Marx no es solo socio-económico o político, como plantea Althusser, sino que se trata de un discurso ontológico.

Cita, para justificar la anterior afirmación, el siguiente texto de Marx: “*Un ser se afirma como autónomo cuando es dueño de sí, solo es dueño de sí cuando no debe a su ser sino a sí mismo*”⁶⁵ (*National Oekonomie und Philosophie- 1953*). Lo contrario es la opresión y la dependencia en tanto debo mi vida a otro. En palabras de Marx:

Un hombre que vive por gracia de otro se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a otro cuando le soy deudor, no solo del haberme ayudado en mi vida, sino de que haya creado mi propia vida⁶⁶.

En el *sí mismo* de Marx aparece, según Dussel, el *lo mismo (la mismidad)* de la identidad que constituye la totalidad cerrada. El otro es reducido al que domina o dominador. El que domina llega al punto de quitarle el poder de ser dueño de sí. Se trata de un reduccionismo que viene del partir y no salir de la totalidad. Marx queda encerrado en la cerrada totalidad donde reina el primado de la mismidad en desmedro de la alteridad.

Althusser no ha visto esta cuestión, y es la esencial, creo, para el proyecto futuro de América Latina. El marxismo es incompatible ontológicamente no solo con la tradición Latinoamericana sino con la metafísica de la alteridad. No es puramente una interpretación económica, socio-política, es también una ontología, y como tal, es intrínsecamente incompatible con una metafísica de la alteridad. Y, dicho sea de paso, con una teología cristiana. No es incompatible, en cambio, lo que podría llamarse socialismo; esto ya es otra cuestión⁶⁷.

⁶³ Ib ídem nota 53, págs. 64-65.

⁶⁴ Ib ídem nota 53, pág. 78.

⁶⁵ Ib ídem nota 53, pág. 83.

⁶⁶ Ib ídem nota 53, pág. 83.

⁶⁷ Ib ídem nota 53, pág. 84.

Cada vez se manifiesta con más claridad la postura antimarxista de Dussel y su crítica a la interpretación de Althusser en tanto soslaya lo esencial. Plantea con claridad que considera incompatible al marxismo respecto de tres realidades claves para el filosofar liberacionista: la tradición latinoamericana, la metafísica de la alteridad y, finalmente, la teología cristiana. Ahora bien, no puede uno omitir realizarse determinadas preguntas: ¿cabe hablar de incompatibilidad absoluta o radical del marxismo?, ¿no se podría complementar con otros planteos?, ¿se rechaza al marxismo o una interpretación de él?, ¿cierta teología cristiana liberacionista ¿no asumió el marxismo, o al menos, su marco hermenéutico de interpretación de la realidad?. El postulado de Dussel: ¿no termina siendo, de alguna manera, una nueva y otra totalidad cerrada?. No podremos responder a estas preguntas ya que exceden al objeto mismo de la investigación. De todos modos, hacerse las preguntas y dejarlas abiertas posibilita el avance en las causas que delinearon al liberacionismo argentino. Por lo pronto, se va percibiendo con claridad que la recepción del marxismo no fue un tema entre tantos sino que, por el contrario, definió posturas y rompió neutralidades. Pareciera que ante él no cabe la indiferencia, sino que invita a tomar partido.

En otro momento de su análisis, Dussel, ante el pasado de colonial dependencia, comienza en el presente a preguntarse por el futuro. Lo notable es la primera pregunta que, en este contexto, se realiza:

Ese es el pasado, pero ¿Cuál es el futuro?, ¿optaremos por la vía marxista donde hay que matar al otro como dominador, convirtiéndonos entonces en nuevos dominadores?⁶⁸.

Plantea que en la metafísica de la alteridad se procura reconstituir al otro, no eliminarlo porque sería entrar o no salir de la misma lógica dominadora y opresiva. Esto es, según Dussel, lo que sucede con el marxismo por ser moderno y, en ese sentido, emergido de la concepción de totalidad hermética y cerrada.

A continuación vamos analizar los contenidos fundamentales, desde nuestra finalidad investigativa, de las preguntas realizadas al expositor y de sus respuestas.

Oswaldo Ardiles hizo importantes críticas. Afirmó que históricamente se dieron tres logos encubridores desde el descubrimiento de América a esta parte: la cristiandad portada por España, la liberal ilustrada gestada por la burguesía en ascenso, y el marxismo trasladado por la capa baja de la clase media. Ahora bien, según Ardiles, el planteo de Dussel puede devenir en nuevo logos encubridor por la inconsistencia de la crítica a Marx y a Hegel. Hay

⁶⁸ Ib ídem nota 53, pág. 89.

ambigüedad argumentativa, desplaza los ejes de lo religioso a lo onto-teológico, y no interpreta la categoría *creación* correctamente en tanto se vale de ella de un modo diverso al que Marx la utiliza e interpreta. En suma, se mueve en categorías universales que no pasan de ser una ontología de la historia donde actualiza temas de origen escriturístico, de allí que estemos ante una nueva cristiandad, como mencionamos anteriormente. Hasta aquí la crítica de Ardiles.

Dussel contestará lo siguiente: se trata de descubrir que detrás de la concepción socio política de Marx se esconde la ontología de la totalidad cerrada. Es cierto que va más allá de Marx en tanto trata de llegar a donde Marx no llegó, llegar a lo no pensado de su pensar. En ese sentido, va más allá de la intención de Marx, también en el término *creación*, ya que ni Marx ni Hegel tuvieron la experiencia de la creación en tanto partieron de interpretaciones inadecuadas de lo escriturístico. Dussel considera que al descubrir lo encubridor del planteo marxista queda exento, su propio planteo, de ser un nuevo encubrimiento. Tampoco sería nueva cristiandad ya que también descubre el poder encubridor de la misma aunque desde otra hermenéutica.

*Quiles afirmó que “socialismo” estaría implicando uno de los dos extremos de la alienación en que caemos siempre: individualismo-socialismo. En lugar de socialismo, que tiene su carga propia, sugirió el término “personalismo” u otro que exprese la conciencia, que el hombre tiene, de su dignidad y originalidad y de la relación auténtica que el hombre tiene con la sociedad*⁶⁹.

Dussel respondió que no hay solo un socialismo, sino muchos. En todo caso, se trata de un socialismo adaptado a nuestra realidad y no como mera copia ni trasplante de la configuración que adquiriera de otros lares. En todo caso, se trata de lo que hay que hacer y gestar como tarea política del futuro.

Finalmente, Mario Casalla criticó, entre otros temas, que Dussel pondere al marxismo como otra vertiente de los pensamientos de totalidad cerrada.

Dussel responde que Marx, al igual que los griegos, es recuperable mientras se pueda visualizar y contrarrestar las cerrazones de sus concepciones que emergen de la ontología de totalidad. Todo es valioso en tanto no se justifique o acepte acríticamente la cerrazón de tal totalidad.

⁶⁹ Ib ídem nota 53, pág. 95.

...afirma que también en El capital se encuentra todo lo que ha ido diciendo. Según comentarios oídos de S.Eiletz (quien ha hecho una reinterpretación de El capital desde la escuela nueva contemporánea de Moscú) Marx, antes de comenzar El capital, releyó toda la lógica de Hegel. Lo que está en el fondo del capital es la lógica de Hegel, que es una lógica de la identidad y de la diferencia. Para confirmarlo bastaría leer las primeras páginas. El hombre para Marx es esencialmente trabajo (lo que el hombre constituye por la intención, diría Husserl) y el trabajo en la cosa es un valor económico... Esto quiere decir que podríamos ir al Capital para decir lo mismo que dijimos respecto a los primeros escritos...⁷⁰.

Dussel cree que el marxismo es rescatable en orden a buscar y generar un socialismo a la medida de nuestra realidad. No pretende copiar al marxismo sino recrearlo rescatando lo recuperable de él para que devenga en instrumento que genere la creación de un nuevo socialismo.

Posteriormente se realizaron trabajos grupales en donde aparecieron críticas o puntos discutibles del planteo de Dussel. El más relevante y pertinente para nuestro trabajo es el que expresa la siguiente preocupación:

El tratamiento del marxismo: al no analizarlo en su contexto socio-político; al limitarse a un análisis del joven Marx, corriendo el riesgo de caer en los vicios de un análisis no estructural; al limitarse al análisis de Marx y no de sus continuadores, suponiendo que solo en él se estructura el pensamiento marxista y que no existen también mediaciones que lo concretan⁷¹... supone un riesgo interpretativo serio.

Sin duda, en estas preocupaciones subyacen quizás algunas de las causas que explicarían la cerrazón de Dussel respecto al marxismo. Lo cierto es que, en gran medida, sus postulados surgen de una crítica definición ante el mismo. Algo de esto, suponemos, sucede en casi todos los planteos: emergen de una previa postura respecto del marxismo, sea esta más o menos explícita, directa o indirectamente asumida, más clara y evidente o difusa y cargada de cierta ambigüedad. Lo cierto es que la recepción del marxismo resultó decisiva en la configuración liberacionista de aquel entonces.

II.2.3 LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ONTOLOGÍA DEL PROCESO AUTÉNTICAMENTE LIBERADOR. J. C. SCANNONE.

⁷⁰ Ib ídem nota 53, pág. 96.

⁷¹ Ib ídem nota 53, pág.103.

El filósofo jesuita, Juan Carlos Scannone, comienza realizando una crítica de los proyectos de liberación inauténticos. Crítica que él denomina ontológica en tanto versa sobre el *ser situado* espacio-temporalmente. Es decir, trata de hacer un cuestionamiento a los proyectos que, deseando ser liberadores, no llegaron a serlo por no superar la lógica moderna de dominación en la que subyace la racionalidad instrumental devenida de la relación sujeto-objeto.

En el comienzo mismo de esta crítica realiza una equiparación similar a la de Dussel: los proyectos inauténticos de liberación fueron tanto los liberales eurocéntricos que procuraron civilizar a la barbarie, como los de la izquierda ilustrada que intentaron trasplantar la experiencia rusa en América Latina. Así lo expresa:

*Con el signo contrario, pero en el fondo, con la misma concepción neocolonialista del ser y el tiempo, la izquierda tradicional no buscaba sino copiar entre nosotros modelos extraños, v.g. el soviético*⁷².

Nuevamente, antes del desarrollo de su exposición, manifiesta el piso hermenéutico del que parte. La liberación deberá superar los frágiles ensayos tanto de la derecha como de la izquierda, ambos engendrados en la lógica moderna de dominación. Su postura emerge de un previo posicionarse crítico frente a tales proyectos.

Para Scannone, en ambos casos, sea el liberalismo o la ilustrada izquierda, son concepciones en las que late la dualidad platónica, donde el tiempo y el espacio son dimensiones que importan poco frente a lo único que realmente incumbe: las esencias fijas e inmutables. Dice el autor al respecto:

*En el fondo, la función ideológica de tal concepción del ser y el tiempo es la de ser instrumento de dependencia cultural, a través de la elite que es capaz de importar dichas pautas universales y eternas*⁷³.

Cuando se detiene a abordar los inauténticos proyectos de la izquierda habla de ellos como: *inversivamente subversivos*⁷⁴. Se trata de proyectos que lejos de subvertir lo orden solo lo invierten, lo que estaba abajo pasa a estar arriba pero no se modifica lo esencial que es la voluntad de poder y de tener, la saciedad excesiva de lucro.

⁷² Ib ídem nota 53, pág. 110.

⁷³ Ib ídem nota 53, pág. 110.

⁷⁴ Ib ídem nota 53, pág. 112.

Scannone plantea que en los ensayos de la izquierda, en gran medida, se realizaron reacciones que son iguales, es decir, siguen la misma lógica de las acciones que intentan subvertir, por tanto, no se subvierte auténticamente nada, solo se cambian los roles y los lugares quedando intacta la lógica intrínseca del sistema.

A continuación, Scannone pasa a analizar críticamente a los *proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*⁷⁵. De hablar genéricamente de la izquierda clásica pasa a hablar concretamente del marxismo.

La crítica fundamental de Scannone queda manifiesta en la siguiente expresión:

*...critican la relación de dominación- sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario- pero sin salir del ámbito de dicha relación. En último término reducen su praxis y su comprensión de la realidad y de la historia a la inmanencia de dicha bipolaridad dialéctica. Dicha reducción no es casual, sino que es esencial a la modernidad, cuya máxima expresión es Hegel, y en la que Marx también queda atrapado. La modernidad piensa y actúa inmanentemente al ámbito de la relación sujeto-objeto (universal-particular, teoría-praxis, idea-materia). Estos son meros polos de la totalidad unidimensional que es dicha relación misma, cerrada a toda trascendencia y, por ello, cerrada a toda verdadera novedad y alteridad*⁷⁶.

Se absolutiza la relación de ambos polos quedando oprimidos como meros engranajes de una totalidad que los subsume y anula. Devienen en meros momentos del todo, son solo partes de un todo o de un proceso dialéctico de totalidad.

La opresión ya no es, como en los casos anteriores, de un particular que se universaliza sino de la universalidad misma que se absolutiza.

A partir de este crítico presupuesto interpretativo, Scannone va a proponer un proyecto superador de la inautenticidad de los proyectos antes mencionados. En líneas generales, tratará de salvar la irreductibilidad de la persona en tanto individuo, o la dimensión personal y específica de cada pueblo. El futuro no será el que determine al presente sino que el presente mismo, desde el rostro doloroso del pobre, será el llamado que irrumpe en la vida (Levinas), animando a construir futuro y superando, de este modo, el fatalismo temporal que proponen Hegel y Marx. Se tratará no de una liberación de los oprimidos sino de una integral liberación de todos, opresores y oprimidos, desde la mediación del tercero, he aquí la novedad del planteo de Scannone. El tercero no es una nueva clase o grupo, sino la dimensión de trascendencia presente en todos los pueblos y personas capaces de tomar conciencia y que

⁷⁵ Ib ídem nota 53, pág. 114.

⁷⁶ Ib ídem nota 53, pág. 114-115.

debiera, así, traspasar la clausura de la bipolaridad opresor-oprimido. En la categoría conceptual *tercero* se percibe la fuerte influencia de la teología en la filosofía de Scannone en tanto dimensión trascendente (Dios?) que anida en la conciencia.

Hacia el final de su ponencia, y antes de la discusión colectiva en torno a ella, Scannone realiza una afirmación que analizaremos después de citarla:

*Recién por la praxis liberadora irá surgiendo del pueblo mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su propia misión en la historia*⁷⁷.

La hipótesis central de mi trabajo se plantea en torno a la recepción del marxismo en tanto característica clave que incidió de modo fundamental no solo en la delineación fundante de las filosofías de la liberación nacientes en Argentina, sino en la misma configuración político-cultural del país. El anti-marxismo, concretamente, devino, aunque más no sea de modo indirecto y reflejo, en un aumento valorativo de las alternativas populares emergentes. En el anterior párrafo que citamos de Scannone se habla, como hoy, de proyecto nacional y me parece que no es de poca monta la utilización de tal expresión, sobre todo por el contexto de un país que ya había vivido la novedad peronista y que muchos anhelaban el regreso del líder de tal movimiento en tanto su persona era portadora de un capital simbólico que expresaba la vuelta y el afianzamiento de un proyecto nacional y popular.

Quizás muchas de las posturas ideológico-filosóficas fueron, aún sin desearlo, funcionales a la consolidación de las propuestas populistas o populares. Sin realizar un juicio de valor, se trata de constatar la ineludible relación causal que existe entre la realidad histórica y el pensar.

Vamos a los cuestionamientos que se realizaron al planteo de Scannone.

El primero en realizarlo fue Casalla. Básicamente planteó que entre la ontología de la totalidad cerrada y la metafísica de la alteridad no debiera haber ruptura sino continuidad lo que implica realizar una adecuada relectura de los pensadores denominados fronterizos, tal es el caso de Marx. Realizó una segunda crítica, menos relevante para nuestra investigación, de allí que la omitamos.

El filósofo jesuita contestó al respecto que lo que acontece fundamentalmente, más allá de los rasgos de continuidad, es una ruptura a modo de salto cualitativo, en el que necesariamente se debe dar dicho salto para salir de una ontología cerrada hacia una metafísica de la alteridad.

⁷⁷ Ib ídem nota 53, pág. 150.

Es por demás descriptivo y revelador de la posición de Scannone en torno al marxismo el intercambio que tuvo con Francisco Jalics. Afirmaba el jesuita:

...sería ingenio creer que de la mera observación o estudio científico de los datos podrían surgir las categorías de un nuevo lenguaje sin haber pasado por la crítica ontológica del antiguo, que haga que éstas mueran y resuciten desde la novedad histórica latinoamericana⁷⁸.

Jalics contestó que las categorías marxistas se prestarían quizás mejor para ese cometido que las usadas por el conferencista. Este respondió que en todo caso también aquellas nos han venido de Europa⁷⁹.

El Dr. Hugo Assmann, a su vez, planteó una crítica hacia el lenguaje utilizado por Scannone. De impronta heideggeriana-existencial, corre el riesgo de desconocer la conflictividad real siendo así, funcional a lo establecido y no potenciador de la auténtica liberación que procura.

Scannone respondió que no se procura soslayar la conflictividad pero que asumirla no implica quedarse detenidos o encerrados en ella. De allí que en el método dialéctico se habló de no depotenciar lo conflictivo y la negatividad sino de transformarlos desde la dimensión social originaria.

Otro intercambio decidor fue el que mantuvo con Jorge Lambías. En el mismo aparece la valoración, medida y crítica de Scannone, de la experiencia histórico- popular del peronismo.

Lambías expresa:

Y así como nuestra experiencia personal se encarna en nuestra historia, la liberación del pueblo también se encarna en una historia muy concreta. Y, en la Argentina, se encarna en el movimiento peronista, que es el movimiento de liberación nacional, es decir, que en él ya tenemos una experiencia social desde la cual pensar. Scannone: También manifestó su acuerdo de que en la Argentina hay que pensar desde el pueblo la experiencia peronista del pueblo argentino, en cuanto por ella pasa la liberación. Pero hay que hacerlo críticamente como le compete al pensamiento que, como pensamiento, se pone al servicio del pueblo⁸⁰.

En la expresión final acerca del pensamiento que “se pone al servicio del pueblo” se manifiesta una de las características del, denominado por Cerutti, sector populista. Nos referimos a su dimensión metodológica que hace del pensar una acción que recae sobre el pueblo en vez de surgir de él. Praxis que se hace “por” y “para” y no “con” y “desde” el pueblo, lo que supone que el sujeto del filosofar está por arriba y por fuera del pueblo como quien ilumina a los que carecen de luz.

⁷⁸ Ib ídem nota 53, pág. 154.

⁷⁹ Ib ídem nota 53, pág. 154.

⁸⁰ Ib ídem nota 53, pág. 156.

Como resultados de los trabajos en grupos, manifestaremos, nuevamente, aquellos que tengan que ver con nuestra búsqueda investigativa. En este sentido, uno de los grupos manifestó la difícil tarea de realizar una relectura del marxismo pero que, sin embargo, cabría el intento de llegar a un neo-marxismo latinoamericano o a un socialismo nacional. La llamativa afirmación de tal grupo fue aquella que asevera que cualquier ensayo que se realizara debiera pasar por el peronismo para tener relevancia, ya que el mismo, de hecho, es la expresión popular de mayor envergadura y densidad política.

Otro de los grupos, en sintonía con el anterior, manifestó que sería el peronismo el que puede llevar a cabo el reconocimiento de la alteridad y que constituye una concreción histórica y efectiva de superación de la clásica antinomia liberalismo-marxismo. Afirman que:

El peronismo sería entonces la forma actual y concreta que toma en la Argentina la lucha por la reconstrucción del ser nacional. En ese contexto se dieron algunas muestras de esa capacidad ontológica. Estas serían: la reconstrucción de la pareja (la mujer: Evita); la reconstrucción de la familia; las banderas concretas de liberación: independencia económica, justicia social, soberanía política; una nueva estructura de poder⁸¹.

A continuación Scannone va a mostrarse, nuevamente, crítico respecto a cierto reduccionismo en torno al peronismo, pero no ocultando, al mismo tiempo, cierta simpatía hacia él. Se opone concretamente a los planteos que reducen la mediación del tercero a la tercera vía peronista en tanto peca de simplismo. Sin embargo reconoce:

...que por su originalidad argentina, por su superación posmoderna de la antinomia liberalismo-marxismo, y por sus caracteres humanistas y sociales, entre nosotros la liberación pasa por el peronismo⁸².

Quizás, retractándonos del término utilizado anteriormente, más que de simpatía debiéramos hablar, finalmente, de explícita adhesión al peronismo si es que queremos ser fieles en la interpretación del texto citado.

Hasta aquí lo analizado, según la orientación de nuestros supuestos, acerca de la ponencia del filósofo jesuita Juan Carlos Scannone. Una vez más queda manifiesta la pugna ideológica en torno a la dupla marxismo-peronismo y como la adhesión a este último supone un posicionarse previo ante aquel.

A continuación analizaremos la ponencia de Hugo Assmann, alguien que se ubica en el sector crítico del populismo según Cerutti, a diferencia de los expositores hasta aquí analizados.

⁸¹ Ib ídem nota 53, pág. 159.

⁸² Ib ídem nota 79.

II.2.4 LIBERACIÓN. NOTAS SOBRE LAS IMPLICANCIAS DE UN NUEVO LENGUAJE TEOLÓGICO. H. ASSMANN.

Antes de iniciar con la exposición de Assmann, quiero aclarar que si bien se trata de un análisis teológico no deja de tener relevancia para el ámbito filosófico sea por los aspectos metodológicos, epistémicos e investigativos, como por la significatividad del expositor y la nitidez de lo expuesto en tanto clara expresión de lo que investigamos.

En el comienzo Assmann deja ver su preocupación fundamental, esto es, la de dar con una hermenéutica y un lenguaje efectivamente históricos cuyo foco de atención o centro sobre el cual graviten sea la historicidad concreta y actual. Es esta preocupación histórica uno de los rasgos claves que Cerutti remarca del sector crítico del populismo. En este autor emerge y queda manifiesta, tal preocupación, desde el comienzo mismo de su exposición.

Para esta empresa, señala Assmann, se hace imprescindible un instrumento de análisis socio-económico y político en torno a generar un reflexionar adecuado sobre la fe como praxis histórica.

La tarea... implica la asunción simultánea- muchas veces confusa e inicial, pero efectiva y sintomática- de tres niveles de mediación necesaria de la reflexión histórica sobre la fe como praxis de liberación. Los tres niveles por los que la reflexión teológica tiene que pasar ineludiblemente, para poder volverse histórica y concretamente operacional, son: el nivel de análisis socio-económico-político, vale decir, el nivel de esfuerzo de lectura racional de la realidad histórica (que implica, desde luego, una opción también ética política en la misma elección de los instrumentos de análisis, que jamás son del todo neutrales); un nivel de la opción por determinadas tesis políticas, que aun cuando se imponen como consecuencia clara, en lo esencial, de la fundamentación socio-analítica, con todo incluyen un plus ético decisivo que no deriva del análisis en sí, sino se alimenta de la capacidad humana de asumir responsablemente la historia; y el nivel estratégico-táctico, vale decir, el nivel de la implementación planificada⁸³.

Expresa el autor que es consciente de la complejidad que acarrea la implementación conjunta de los tres niveles y el involucramiento que requiere. Sucede que la teología ha deambulado

⁸³ Ib idem nota 53, pág. 163.

por los horizontes totalizantes que eludían la historicidad fáctica, concreta y real. Además se valió de la filosofía en desmedro de otras mediaciones sociales ineludibles a la hora de llegar a análisis serios que devengan de la necesaria interdisciplinariedad. Aparece otra característica del sector crítico del populismo: la de asumir la mediación de las ciencias, lo que supone una concepción menos autosuficiente de la filosofía como saber fundamental.

En un párrafo posterior, Assmann, analizando la necesaria asunción de un lenguaje de liberación pertinente, se expresa en torno al marxismo:

*Para la mayoría de los que adoptaron el lenguaje de liberación en forma consecuente, éste implica el uso de un instrumental socio-analítico derivado del marxismo, y una estrategia de lucha que conduzca a un tipo de sociedad socialista*⁸⁴.

Fuerte convicción en nada edulcorada. Otra de las características del sector crítico del populismo: su ser más permeable a las potencialidades del marxismo o, dicho de otro modo, su no ser, al menos, anti-marxista.

Notemos la clara definición en las descripciones de Assmann, las mismas hablan de su definición ideológica:

*Para la teología de la liberación se presenta fundamentalmente el mismo problema que enfrentan los científicos sociales decididos a hacer “ciencia nueva, subversiva, rebelde, guerrillera y politizada”*⁸⁵.

Todo una toma de postura que emerge de cada descripción en torno a la ciencia.

La opción y toma de partido por un proceso teológico abocado a la liberación real implicará sortear obstáculos al interior de las mismas iglesias en tanto:

*Indudablemente eso implica la manifestación de la lucha de clases en el seno de las iglesias; pero no su introducción, sino solamente su revelación porque de hecho la lucha de clases, tiene sustrato real en la configuración sociológica de las iglesias*⁸⁶.

Otra vez en la expresión categorial “lucha de clases” emerge la asunción del marco hermenéutico marxista por parte de Assmann.

En otro texto, el expositor en cuestión, refiriéndose a las características que debe asumir la teología para ser efectivamente liberadora, menciona la necesaria asunción de lo histórico-real y el vaciamiento de los lastres de la teología clásica anclada en lo a-histórico e ideal:

⁸⁴ Ib ídem nota 53, pág. 170.

⁸⁵ Ib ídem nota 53, pág. 172.

⁸⁶ Ib ídem nota 53, pág. 173.

La teología que se ensaya quiere ser expresamente reflexión crítica y participante de la praxis. Para seguir con la expresión de Marx, la “ubicación social” de esa teología, quiere ser decididamente realista, rechazando el idealismo de la teología del mundo de los ricos⁸⁷.

La adhesión, seguramente crítica, del planteo marxista, la permeabilidad a las virtualidades del mismo y no la cerrazón sin más, es clara en este autor del sector crítico del populismo como claro es, en la vertiente popular, su rechazo explícito.

Del debate colectivo posterior, me gustaría resaltar una intervención rotunda por la hondura de la crítica, característica que no observe en los planteos anteriores. Me refiero al cuestionamiento de V. Massuh quien afirma que:

Assmann consideraba que la teología queda así subordinada a esos criterios no teológicos, los cuales son caracterizados como los correspondientes a las ciencias sociales y, en última instancia, a la ideología. Puesto que las ciencias sociales aparecen como instrumento de una transformación revolucionaria. Quiere decir entonces que Assmann señala una subordinación de la teología a la ideología. Y no solo subordinación, sino que incluso llega a subsumir la teología en una praxis revolucionaria, y esto lleva a una autodestrucción de la teología⁸⁸.

Seguidamente, continúa la crítica apuntando a lo neurálgico que inquieta y preocupa del planteo de Assmann, a saber:

Y en esta nueva teología el elemento propiamente novedoso que Assmann enuncia es el incorporar a su seno cierto contenido del marxismo, que es el que corresponde a una interpretación, a un descubrimiento de las leyes objetivas de la historia, es decir, percibir las leyes, captar, interpretar la historia en función de sus leyes objetivas⁸⁹.

Assmann sostiene que la teología no queda subsumida sin más en las ciencias ya que ella opera desde otro nivel. Sin embargo, esto no significa un obstáculo para valerse de la mediación y el aporte de las ciencias, todo lo contrario, en este valerse se juega, define y diferencia la buena de la mala teología.

Además, señaló, que si lo ideológico y político atraviesan todos los niveles que el teólogo debiera transitar para hacerse efectivamente histórico y real, no habría dificultad en valerse del instrumental socio-analítico marxista, ¿Por qué rechazarlo sin más?.

Respecto al supuesto determinismo histórico del marxismo, Assmann sostiene que tal afirmación supone no haber comprendido a Marx en tanto este nunca afirmó poseer una

⁸⁷ Ib ídem nota 53, pág. 180.

⁸⁸ Ib ídem nota 53, pág. 184.

⁸⁹ Ib ídem nota 53, pág. 185.

captación o conocimiento total de la realidad sino solo una dimensión desde la cual se puede avanzar. Y por cierto, esta dimensión, que nos introdujo en el comienzo de una ciencia de la sociedad, no la descubrió ni la filosofía ni la teología.

Respecto a cierta crítica que apareció en el auditorio en torno a la ingenuidad o pobreza de muchos de los planteos teológicos latinoamericanos que devienen en meros sociologismos, Assmann acepta que puede haber cierta precariedad en muchos de los ensayos ya que se hacen en contextos de precariedad, pobreza y guerra, a diferencia de la teología tradicional que emerge de un contexto de materialidad resuelta, de allí que sea idealista en tanto no está atravesada por la emergencia.

Finalmente Assmann afirma contundentemente:

A propósito de los instrumentales que la teología ha utilizado a lo largo de su historia, no hubo la menor dificultad en emplear un instrumental tan claramente marcado por el pensamiento helénico como la filosofía aristotélica, en todo el tomismo y en las escolásticas. Y Marx es mucho menos pagano que Aristóteles. La teología, que usó instrumentos primordialmente de carácter filosófico a lo largo de los siglos, no se cuestionaba si estaba haciendo una filosofización de la temática teológica... Añadió que ahora, el instrumental filosófico, como instrumental categorial de la reflexión teológica, da lugar a otro instrumental proveniente de las ciencias humanas y, primordialmente, de las ciencias sociales⁹⁰.

Seguidamente Osvaldo Ardiles, a favor de Assmann, adujo argumentos refutando las lecturas equívocas de Marx en tanto no se planteó un determinismo histórico conocedor de las leyes de la historia. Citó a varios textos de Marx donde aparece con claridad que se relativiza a sí mismo y que solo ofrece líneas orientativas desde las cuales profundizar. En otro orden, apeló a volver al espíritu de Marx para salir de la falsa antinomia entre teoría y praxis y llegar a una síntesis que abarque a ambas ya que pueden y deben complementarse mutuamente.

Assmann señaló que la praxis debía tener primacía. Así lo entienden los pensadores latinoamericanos como Gustavo Gutierrez. En ellos se percibe como la teoría no ilumina la praxis sino que surge de ella como reflexión crítica de la misma.

Se continuaron una serie de intervenciones en torno al marxismo lo que concluyó con un último aporte del mismo Assmann. Afirma que se vale del instrumental que aporta el marxismo, y que el problema no está en la discusión acerca del objeto o el método de las diversas ideologías, sino en identificar la direccionalidad de las mismas. Tal dirección se

⁹⁰ Ib ídem nota 53, pág. 187-188.

detecta en la mediatización concreta de la praxis ya que, de no mediar la misma, se caería en una interpretación ontológica de lo ideológico. Para descubrir cuál es la direccionalidad ideológica más adecuada es importante revisar las concepciones de conciencia y libertad, claves del replanteo marxista. La conciencia es inter-conciencia, es decir, no es isla ensimismada sino que está inmersa en un proceso colectivo e histórico.

II.2.5 CONTRIBUCIONES PARA UNA ELABORACIÓN FILOSÓFICA DE LAS MEDIACIONES HISTÓRICO-SOCIALES EN EL PROCESO DE LIBERACIÓN LATINOAMERICANO. OSVALDO M. ARDILES.

Vamos ahora a centrarnos en algunos de los abordajes de Osvaldo Ardiles, sobre todo aquellos que estén en relación con nuestro tema.

En el punto tres de su exposición analiza un tema por demás relevante respecto a la liberación, se trata del punto de partida o el “desde donde” realizar una crítica para que sea adecuada.

Para la operatividad de la razón en la historia se hace imprescindible aludir a la categoría de posibilidad real:

Si se prescinde de ella, la crítica decae en un discurso moralizante, la ideología en un inoperante doctrinarismo y la utopía en una abstracta ensoñación⁹¹.

Posibilidad real refiere a las estructuras materiales del ser histórico social. Ellas serán el marco orientativo de la creatividad humana. Por tanto toda reflexión, en torno al proceso latinoamericano, debe hacer pie en las condiciones materiales históricas, ellas son las dimensiones concretas, determinadas e ineludibles si es que no se quiere deambular en el vacío.

Dicha materialidad es de índole socio-económica, es decir, denota el proceso dialéctico por el cual nuestra sociedad produce y reproduce la estructuración de sus medios de vida⁹².

⁹¹ *Revista Stromata*. Actas Segundas Jornadas sobre “La liberación latinoamericana”, Buenos Aires, FFyT, Universidad del Salvador, año XXVIII, nro. 3, enero-junio de 1972, pág.361.

⁹² *Ib idem* nota 89, pág. 362.

El filosofar deberá asumir estas condiciones materiales en tanto, en el caso de Latinoamérica, constituyen un factor real de dependencia. Asumirlas para que el filosofar sea partícipe activo de la praxis liberadora y, en este sentido, un saber *practicante* que se vaya transformando, por requerimiento de la historia, en saber *subversivo*.

Esto supondrá lo que Ardiles denomina “*el rechazo moral de lo intolerable*”⁹³. En este contexto hace mención a Marx para quien la vergüenza se constituía en un sentimiento revolucionario.

Tenidas en cuentas la materialidad histórica opresiva y el rechazo moral de lo intolerable se abrirá paso la necesaria dimensión de la negación. Se trata de elaborar, desde la cotidianeidad, una crítica hermenéutica de todas las fuerzas nuevas presentes en el ámbito social a fin de transformar las situaciones que in-humanizan la vida. Cerutti afirma al respecto:

*Con ello, la dialéctica del universal situado tiende, a través de esta negación, a abrir el frente histórico. Alcanzar tal meta mostrará que, más allá de todo rechazo moral e instintivo, la negación determinada constituye una poderosa alternativa política co-implicada en el tormentoso hoy de nuestra historia. Más aún; entonces se captará adecuadamente el cálido sentido de lo que Marx quería decir al sostener que: el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa de la que tan solo le hace falta tener la conciencia para poseerla realmente*⁹⁴.

Ardiles postula, entonces, que dimensionada la conflictividad y las posibilidades históricas emerge la creatividad humana para la construcción de futuros posibles, lo que supondrá un necesario adueñarse de las mediaciones histórico-sociales para, desde ellas, asumir y decidir los rumbos que vendrán.

La filosofía deberá elaborar su análisis desde las mediaciones histórico-sociales y la interdisciplinariedad en orden a ahondar y desentrañar al sistema capitalista y a los ideólogos que lo sostienen y justifican. Esto implica asumir la dimensión eminentemente política de la filosofía al servicio de la liberación y en trabajo complementario y mancomunado con las ciencias sociales.

Realizada la labor de la filosofía, en tanto praxis-teórica, deberá coordinarse con las tácticas y estrategias de la praxis política en orden a alcanzar su fecundidad en el proceso de liberación.

⁹³ Ib idem nota 89, pág. 364.

⁹⁴ Ib idem nota 89, pág. 365-366.

Por la atención a la historia y la valoración de la mediación de las ciencias sociales, en complementariedad al pensar filosófico, pareciera que, a diferencia de lo que sostiene Cerutti, Ardiles podría ubicarse en el denominado sector crítico del populismo. También, hasta el presente punto de nuestra investigación, se percibe una valoración positiva del marxismo, tanto en los diálogos de las ponencias antes analizadas, como en su propia exposición. Procuró, en ese sentido, salvarlo de interpretaciones erradas y citarlo positivamente. Sucede que, posteriormente⁹⁵, Ardiles manifestó, indirectamente, su simpatía hacia el movimiento peronista cuestión que, para Cerutti, lo ubica decididamente en el populismo amén de que muchos de los rasgos de su pensar sean coherentes con el sector crítico.

Es claro cómo, en la exposición del autor, estuvo presente en más de una ocasión el planteo marxista como trasfondo hermenéutico decisivo.

A modo de breve conclusión de lo investigado, en estas segundas jornadas de filosofía de la liberación, podemos afirmar que se van confirmando nuestros supuestos investigativos con bastante nitidez. El planteo marxista, su recepción, su aceptación o rechazo, fueron decisivos en el emerger de las filosofías de la liberación argentina. También aparece la incidencia, directa o indirecta, de la posición antimarxista en la consolidación del movimiento popular denominado peronismo por tratarse de una verdadera alternativa que surgía en nuestro suelo y rompía la consabida clausura ideológica de la dupla: capitalismo-marxismo. En otros términos, el anti-marxismo fue funcional al peronismo. Solo constatamos el hecho reservándonos cualquier juicio de valor al respecto ya que la complejidad de la realidad lo tornaría seguramente simplista y, por tanto, injusto.

Seguidamente analizaremos las jornadas académicas realizadas en el año 1972 y publicadas en la revista *Stromata* del año 1973.

II.3 JORNADAS ACADÉMICAS SOBRE SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y LA ECONOMÍA (1972- SAN MIGUEL).

⁹⁵ Ardiles O., *Vigilia y utopía*, Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1980, pág. 202.

Seguidamente analizaremos las jornadas académicas realizadas en el año 1972 y publicadas en la revista *Stromata* del año 1973⁹⁶. Este abordaje nos permitirá constatar la persistencia de la tensión ideológica en el tiempo fundacional del liberacionismo y, simultáneamente, una nueva confirmación de la temática que investigamos, por demás evidenciada en tal espacio.

Las jornadas académicas sobre socialización del poder y la economía surgen, según se relata en la presentación de las mismas, a partir de la común inquietud en torno a la viabilidad de un socialismo humanista y latinoamericano. Es por ello que las exposiciones se enfocaron en los tres modelos vigentes en Argentina: marxismo, peronismo y modelo no-socialista.

Demás está decir la relevancia que revisten estas jornadas por la temática que abordan en consonancia directa con nuestro tema de investigación. Nuevamente corroboramos de un modo claro y explícito las matrices ideológicas en cuestión, la tensión subyacente y persistente entre marxismo-peronismo. De allí que nos aboquemos a sondear los diversos análisis en función del seguir avanzando con los objetivos de nuestro trabajo.

II.3.1 SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y LA ECONOMÍA. PERSPECTIVA MARXISTA. POR JUAN CARLOS PORTANTIERO.

II.3.1.1 EL MARXISMO COMO TEORÍA DE SOCIALIZACIÓN

Existe un desvío hermenéutico al interior mismo del marxismo, según sostiene Juan C. Portantiero, que ha llevado a reduccionismos alejados de su verdadera esencia. Tal desvío se constata en la suplantación cuasi mecánica de la *idea* hegeliana por la *economía* marxista lo que genera como consecuencia un mirar al marxismo como un planteo economicista sin más.

⁹⁶ *Revista Stromata*. Actas Jornadas sobre “Socialización del poder y la economía”, Buenos Aires, FFyT, Universidad del Salvador, año XXIX, nro. 1, enero-junio de 1973.

Lo cierto es que esa interpretación es un error grave, según Portantiero, en tanto Marx nunca quiso desvincular la influencia del factor económico y productivo en la dimensión política.

Todo lo contrario:

En realidad, la disociación del nivel económico y del nivel político, que Marx plantea por primera vez en el prefacio a su Contribución a la crítica de la economía política, es una distinción analítica, un recurso metodológico para explicar el movimiento de la sociedad a partir de su estructura, no una separación orgánica de instancias que se reifican, de factores que operan autónomamente... la sociedad es una estructura concreta, esto es, entrecruzamiento de acciones humanas: lo económico, lo político y lo ideológico⁹⁷.

Sucede que el materialismo histórico analiza la complejidad de las distintas dimensiones de la realidad social no como compartimentos estancos y aislados sino teniendo en cuenta lo determinante de una de sus dimensiones, la económica, con el sistema de producción en tanto expresión de la ideología capitalista. Por tanto el marxismo no es un planteamiento reduccionista de la realidad. De allí que Marx siempre vincula lo económico a lo político. La revolución, en ese sentido, no implica solo una transformación radical de las estructuras económicas y de los medios de producción, sino de las relaciones políticas e, incluso, del establecimiento estructural de una nueva moral.

Avanzando en su análisis, el autor afirma que, partiendo de la incidencia social de la dimensión económica y productiva en la realidad social y política, se hace necesario ahondar en el análisis de los medios de producción y la propiedad privada. Si la propiedad de los medios está en unas manos y la posesión y el uso en otras, se genera, ineludiblemente, una división-distinción de clases que devendrá en un sistema de dominación y opresión de los unos, dueños, sobre los otros, no dueños, transitoriamente poseedores en orden a garantizar la producción de tales medios. A su vez, el estado opera al servicio de la posesión de la propiedad, existe en función de ella, en tanto garante del sistema de producción y reproducción de los bienes y de la propiedad de los mismos.

Desde el punto de vista de la estratificación, habría en estas sociedades tres grandes grupos, cuyas posesiones tienen que ver con las relaciones de producción dominantes, entendidas como combinación de propiedad y control: la burocracia estatal, que detenta la propiedad para sí, aunque lo haga en nombre de la sociedad; la tecnocracia que es la que dispone la posesión y entra muchas veces en conflicto con la burocracia estatal y, finalmente, los trabajadores o productores, cuya capacidad de decisión es muy baja, tanto en el nivel del estado cuanto en el nivel de la empresa. En la medida que el poder no ha sido socializado, la economía tampoco lo está⁹⁸.

⁹⁷ Ib idem nota 93, pág.6.

⁹⁸ Ib idem nota 93, pág. 10.

El expositor evidencia que los ensayos socialistas lograron limitar la propiedad privada y, en ese sentido, socializar la economía y los medios de producción, pero no alcanzaron, en igual medida, su correlato en la socialización del poder político. De allí que hablar de una experiencia realmente socialista implica que esté garantizada la propiedad y el control de los bienes por parte de los trabajadores sobre las condiciones de producción y reproducción de los mismos. Solo así se socializa efectivamente el poder, hasta tanto solo estaríamos ante ensayos germinales y parciales que solo mejoran las estructuras de opresión.

II.3.1.2 EL CONTORNO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

El expositor manifiesta que los gobiernos no solo están condicionados internamente por las estructuras capitalistas con sus implicancias sociales, en lo que hace a la distribución de la riqueza y el poder, sino por el orden mundial sólidamente establecido en el paradigma que sostiene y garantiza la acumulación concentrada del capital.

Es importante sondear las experiencias de los movimientos populares en tanto ensayos que, en más de una ocasión, plantaron lucha a los sectores imperialistas y fueron capaces de una fuerte movilización de las masas. Carentes de orientación marxista, o inspirados en algunos de sus postulados pero no en la integralidad de su planteo, avanzaron en una mayor distribución de las riquezas que devino en mejoras equitativas de relevancia, pero dejando intacto al problema sistémico por no abordarlo.

Sin pretender que los movimientos populares sean socialistas, el marxismo y los socialismos deben articular con ellos, vincularse en orden a aumentar la participación en los espacios que impliquen mayores niveles de decisión. Solo desde esta participación se podría construir una transición de las sociedades capitalistas a las socialistas que superen la contradicción fundante entre capital y trabajo. Portantiero afirma al respecto:

Los movimientos nacionalistas del tercer mundo tienen, en este sentido (lo han demostrado históricamente) tantas o más dificultades para poner en marcha ese proceso como las que tienen las manifestaciones burocratizantes de los pensamientos marxistas.

El desafío que tenemos ante nosotros es el de conjugar una mejor forma de distribución de la riqueza con una mejor forma de distribución del poder. Eso es, primigeniamente, el socialismo. Y la construcción de ese futuro no puede ser delegada en ninguna burocracia⁹⁹.

II.3.1.3 DIÁLOGO CON EL AUDITORIO

La primera pregunta que le hicieron a Portantiero fue a cerca del cómo debía entenderse la socialización del poder, si por vía democrática o por la toma del poder directa a través de las milicias populares. El expositor, en su respuesta, recurrió a la distinción entre democracia real y democracia formal. La meramente formal está sostenida por un conjunto de leyes e instituciones que la hacen formalmente una democracia, pero solo es real cuando los ciudadanos, el pueblo, poseen el control real de todas las decisiones, cuando se supera el aparato de la burocracia estatal, sustituyendo el parlamentarismo por un sistema de representación que emerja desde abajo vía consejos populares, por ejemplo.

Seguidamente se le preguntó acerca de cómo se entienden las contradicciones de las sociedades capitalistas dependientes. El orador respondió que la contradicción fundamental no estaba en los actores del proceso sino en la estructura económica y social. En el caso argentino, la contradicción aparece entre el capitalismo burgués y el proletariado, y, al mismo tiempo, entre el capital extranjero con el proletariado. Existe un capital concentrado y monopólico en desmedro de la clase trabajadora y proletaria.

Otra intervención fue dirigida en torno a una expresión que utilizó acerca de la comuna de París en tanto manifestación en busca de una nueva forma de caos. Concretamente le preguntaron si quiso decir gobierno más que caos. A lo que respondió que antes que nuevas formas de gobierno lo que se anhelaba y buscaba era una nueva forma de Estado que supla al devenido del sistema capitalista, garante de la propiedad y, por tanto, funcional a la inequidad social.

⁹⁹ Ib idem nota 93, pág. 15.

El licenciado Carlos Cullen sostuvo que en la exposición seguía reduciéndose al marxismo a un economicismo, subordinando lo político a lo económico. El expositor explicitó, nuevamente:

No hay socialización económica sin socialización política, pero la socialización política pasa fundamentalmente por la socialización de la capacidad de decisión en lo económico, es decir, presupone por parte del productor la previa recuperación de su poder sobre los bienes¹⁰⁰.

A continuación le preguntaron su opinión acerca de la experiencia chilena en torno a la estatización de los bienes de producción. Respondió que son pasos importantes pero aún no suficientes ya que de lo que se trata es que sean los productores directos los que controlen y gestionen tales medios.

Asimismo surgieron inquietudes en el auditorio acerca de si la liberación no quedaba reducida a la clase trabajadora y cerrada, de alguna manera, al resto de la sociedad. Respondió que la clase trabajadora, el proletariado, solo se libera liberando a la humanidad toda. Que ese es un punto clave del planteo del marxismo.

Mario Casalla hizo tres preguntas: ¿se puede comprender hondamente un proceso histórico particular, como el de Latinoamérica, a partir de categoría ajenas, restringidas a lo económico-productivo?; ¿no se está negando la existencia de sociedades socialistas dependientes?; ¿cabe instrumentalizar a los movimientos nacionales y populares, como el peronismo en la Argentina, en pos de otros fines ajenos a los que ellos se plantearon?, la experiencia histórica muestra que estos intentos siempre han fracasado. El orador, lamentablemente, no pudo contestar a estas preguntas ya que el tiempo había concluido. De todos modos quisimos dejarlas expuestas y planteadas en tanto otra evidencia de los supuestos que nos orientan e investigamos. Las preguntas de Casalla traslucen su postura adversa respecto al marxismo y al intento de su articulación manipuladora con el movimiento popular peronista en tanto procura otros fines ajenos al mismo.

¹⁰⁰ Ib ídem nota 93, pág. 18.

II.4 LA SOCIALIZACIÓN DEL PODER POLÍTICO Y UNA IDEA NUEVA: LA DEMOCRACIA. C.A. FLORIA.

El autor, abogado y Dr. en Derecho y Ciencias Sociales, habla de socialización en tanto multiplicación de las relaciones humanas, esto implica la dimensión cuantitativa de tal categoría. La transformación de las relaciones humanas en sí mismas consideradas habla de la dimensión cualitativa del término.

Socialización es una categoría de relevancia no solo desde la perspectiva sociológica sino política. Ahora bien, y en este sentido: ¿qué es lo que hay que socializar?, ¿la economía sin más?, ¿lo político?, ¿cómo?. Al respecto el expositor se expresa en las siguientes afirmaciones:

La socialización es una cosa respecto del poder político, y otra cuando se trata del poder económico, del poder militar y del poder ideológico... De lo que me voy a preocupar principalmente en lo que sigue es de la socialización del poder político... hay muchas realidades nacionales en las que se ha emprendido, y en alguna medida se ha logrado, la socialización del poder económico pero se está muy lejos de haber socializado el poder político... Si se trata de la socialización del poder político la respuesta no está en el socialismo ni, naturalmente, en el no socialismo. La respuesta está en la democracia... Cuando digo socialización del poder político estoy diciendo, pues, democratización¹⁰¹.

Es importante escuchar a este autor en tanto representa la expresión que no solo trasciende al socialismo sino que se expresa como un *no socialismo* dentro del conjunto de los panelistas. Sería como una postura que trasciende la anterior dupla en tensión a través del disenso directo con el planteo socialista. Se intentó que las exposiciones planteen los diversos enfoques del tema, abriendo así la diversidad de posiciones al auditorio.

Ahora bien, el presente expositor hace referencia al peronismo como un movimiento dirigido pragmáticamente por su líder natural en donde lo doctrinal adquiere, en alguna medida, un carácter instrumental. En el marxismo, en cambio, la doctrina posee una entidad de mayor relevancia en tanto resultado de un análisis sociológico y económico de la sociedad capitalista. Aun así, se reabren, dentro del marxismo, una extensa variedad de ramas y vertientes interpretativas cada cual con la certeza de expresar auténticamente al mismo. En

¹⁰¹ Ib ídem nota 93, pág. 25-26.

este contexto: ¿qué sería un no socialismo? Floria intentará, en el posterior desarrollo, responder a tal interrogante.

El marxismo, si bien es doctrinalmente fuerte, carece de teoría política propia en tanto ha sustituido lo político por la ética y la economía. De allí que el marxismo ha contribuido a la socialización de la economía, no así de lo político y, por esta misma razón, devino siempre en totalitarismo.

También existen las alternativas devenidas del fascismo. Este emerge siempre en situación de ruina y decadencia social de la mano de un líder que, elevado a mito, sería como un salvador del caos y la desdicha. En este sentido, es imprescindible tener en cuenta que los fascismos no proponen la socialización del poder, sino la politización absoluta del hombre y de la sociedad para subordinarlos al Jefe y al Estado.

Por derecha o por izquierda se busca dirigir o conducir la voluntad de las masas favoreciendo una raquíta democracia de elites producto de un escepticismo fundamental respecto del hombre común y del vulgo por considerarlo carente de conciencia, de luces y juicio crítico.

De allí la importancia de fortalecer la democracia, de hacerla realmente participativa en tanto descansa en las decisiones del pueblo y no de una elite gubernamental. Se trata de procurar resultados pero no a costa de abolir procesos de socialización efectiva del poder. Para esto se torna ineludible revisar las categorías de representación para lograr efectivamente una democracia participativa.

No se trata entonces de politizar a la sociedad sino de socializar la política, es decir, el poder político.

*La cuestión de esta hora es asumir la legitimidad democrática como la mejor respuesta para resolver el problema de nuestras creencias políticas postradas y, luego, de aceptar que su traducción en un sistema político necesita de creatividad, decisión y consecuencia, tres rasgos no frecuentes en nuestros contemporáneos personales y nacionales.*¹⁰²

¹⁰² Ib ídem nota 93, pág. 43.

II.4.1 CRÓNICA DE UNA DISCUSIÓN

Haremos mención, seguidamente, de los diálogos más significativos que acontecieron después de la exposición y en torno a ella.

En primera instancia le solicitaron una aclaración en torno a la noción de poder y si no cabría una posibilidad de un reduccionismo a la inversa de lo planteado, es decir, del poder político.

El Floria responde que se entiende por poder la capacidad de influencia sobre la voluntad de otro. Afirmó que en cada sociedad las manifestaciones de poder son múltiples y complejas, pero que la más determinante de la sociedad toda la tenía el poder político, y que esto no es reduccionismo sino realidad. De allí el imperativo por socializarlo a fin de que sean cada vez más los que participen de las decisiones que afectan a todos.

La segunda pregunta giró en torno a si es posible conformar un estado-nación desde la dependencia económica. Floria contestó que la pregunta parte de un presupuesto marxista y que su planteo fue claro en lo que se refiere a la inaceptable sustitución de lo político por lo económico. Primero debe darse la socialización del poder político ya que esta llevará a la independencia económica.

Ardiles realizó una serie de preguntas que intentaremos sintetizar: le solicitó explicitaciones en torno a los términos democracia, socialismo, distinción entre socialismo-marxismo, y de la concepción de lo político en Marx. Finalmente planteó: *¿qué pasa con los dueños del poder en el proceso de socialización democrática del poder político y del económico?, ¿La estructura de la dependencia implica conflictos o no? Si se hace sin conflictos, ¿qué sentido tiene hablar de una ruptura primero y de una democratización después, y viceversa?*¹⁰³.

Floria responde que su exposición versó sobre socialización del poder, que él opta por la necesaria socialización del poder político a través de la democracia. El socialismo-marxismo, en cuanto tal, no posee una teoría política propia suficientemente capaz de dar con las soluciones requeridas. Sin dudas que un hay socialismo pre-marxista y contemporáneo a él, que diferían del planteo de Marx en tanto lo central que planteaban estaba en lo político y no

¹⁰³ Ib ídem nota 93, pág. 46.

en lo económico. En cualquier caso, es desde y en la democracia donde se resuelve el problema político.

Mario Casalla planteo inquietudes en torno a si el gran problema a resolver era el referido a la democracia o lo político en cuanto tal. Además cuestionó a la democracia en su versión parlamentaria ya que no deja de ser solo una expresión formal pero vacía de contenido real en tanto expresión europea ajena a nuestro continente. Floria insiste que la socialización del poder político sigue siendo una temática relevante en nuestro continente y, por ello mismo, la democracia, su praxis y revisión en pos de su mejora, también lo es. Que, de todas maneras, se trata de un proceso abierto y en constante evolución.

Cabe resaltar que al expositor le preocupa la realidad Argentina y adhiere deliberadamente, conforme al contexto, a una reforma que posibilite avances progresivos más que a revoluciones entendidas en términos absolutos.

La democratización de la sociedad Argentina no sería viable a través del marxismo, sostiene Floria: *Creo, y este es un presupuesto que está en mis reflexiones, que la fórmula socializadora marxista es, al menos para la Argentina, anacrónica y potencialmente reaccionaria, pero sobre todo propiciatoria de una nueva dictadura burocrática en nombre del proletariado sin la participación efectiva del pueblo*¹⁰⁴.

En cuanto a la experiencia peronista el expositor cree que se trata del fin de la Argentina moderna y del inicio de la contemporánea. No plantea una recreación del peronismo en cuanto tal, pero si el darle la posibilidad al pueblo, el poder, de elegir su destino y, al mismo tiempo, la posibilidad al peronismo de que sea elegido en tanto alternativa posible de ese destino. Aclara, sin embargo, que no le interesa reivindicar al peronismo ni a Perón, a quien cataloga de líder carismático, empírico, personalista, sino la democratización real de las estructuras, es decir, el aumento eficaz de la participación de los hombres en los procesos, instituciones e instancias de la vida social.

Hasta aquí lo expuesto por Floria y alguna de las resonancias de lo expuesto. No solo esta exposición sino todas las jornadas que estamos analizando dan cuenta, en gran medida, de la puja ideológica peronismo- marxismo y de la incidencia de la recepción de este último en los rumbos de la filosofía de la liberación y de las opciones políticas del país.

¹⁰⁴ Ib ídem nota 93, pág. 55.

II.5 LA SOCIALIZACIÓN DEL PODER Y DE LOS MEDIOS DE PRODUCCIÓN. DESDE LA PERSPECTIVA PERONISTA. POR A. ARGUMEDO.

Argumedo comienza aclarando que su ponencia, a diferencia de las anteriores, se centrará estrictamente en lo político, esto por dos razones: porque el tema en cuestión se da en la experiencia política concreta del movimiento peronista, y por una relación que acontece y sostiene entre teoría y práctica.

Considera que detrás de la ciencia siempre subyace una postura o proyecto político. Detrás de Weber, por ejemplo, está la fundamentación del capitalismo occidental. Siempre, aún desde la abstracción y supuesta asepsia de las ciencias, se está haciendo política o contribuyendo a un proyecto político. En este sentido, la teoría que se desprende del movimiento peronista se la comprende en un determinado contexto histórico orientado por un proyecto político.

Es importante, según Argumedo, tener en cuenta lo siguiente: el socialismo nacional se gesta y se profundiza en la experiencia concreta de gobierno, es decir, en la misma práctica. Esto en el marco de un tercer mundo en el que comienza a aparecer lo nuevo en tanto ruptura con la dominación de siglos. Son estas experiencias concretas del tercer mundo las que desafían a las ciencias sociales y sus abstractos postulados.

Un tema fundamental a tener en cuenta en la socialización del poder y la economía es la relación de fuerzas. En el marco de tales relaciones de fuerza se debe evaluar la propia juntamente con la capacidad organizativa para actuar y desarrollar los objetivos planteados.

Argumedo visualiza tres ejes que constituyen al movimiento peronista: la consigna “Braden o Perón” en tanto síntesis de la postura ante la hegemonía del poder mundial de los EE.UU.; los principios de independencia económica, soberanía política y justicia social como marco ideológico que acompaña siempre al movimiento en su accionar político; y, finalmente, la politización de los sectores populares a través del adoctrinamiento y de las nuevas formas de organización popular que surgen de la praxis del movimiento mismo. Estos ejes han sido la sabia que revistió de vitalidad al peronismo.

Sostiene que muchos hablan del peronismo y de Perón en tanto manifestación de una política fundamentalmente sostenida por un pensamiento pragmático. Por el contrario, habría que hablar de pensamiento estratégico. Este es el pensar que está efectivamente inserto en la realidad cuya validez se define en la realidad misma.

En cuanto a la concepción del Estado afirma:

Se ha hablado de capitalismo de estado, de bonapartismo, etc.; creo que se trata de una economía de estado. Globalmente la concepción es generar una nacionalización de los sectores básicos de la economía que permitieran, a través de un control de los instrumentos económicos fundamentales, el desarrollo de un sector privado de la economía especialmente del comercio y la industria, a través de formas no monopólicas.¹⁰⁵

Frente a la profundización que debía realizarse en el desarrollo histórico del gobierno peronista, profundización que implicaba afectar intereses cada vez a mayor escala, se evaluó la relación de fuerzas para ver si la misma era viable o no. Lo cierto es que había un entramado de sectores que antes sostenían el proceso y que en un determinado momento, ante diversidad de presiones, comenzaron a frenar su apoyo (empresariado desarrollista y la marina sobre todo) quedando la clase trabajadora sola y enfrentada a la oligarquía, y los clásicos partidos del país, todos aunados por su disenso respecto al peronismo. Después se sumó la Iglesia y ciertos sectores del estudiantado, sumándose una escalada del imperialismo internacional. El escenario era de una correlación de fuerzas desfavorable para el movimiento tanto a nivel interno como externo. Posteriormente, y en este contexto histórico, vendrán los sucesivos y consecuentes acontecimientos (Revolución Libertadora entre los más relevantes, prescripción del peronismo, exilio y vuelta de Perón entre otros).

Habiendo concluido este panorama descriptivo e histórico, el panelista vuelve a uno de sus planteos fundamentales: que el socialismo y la socialización de la economía y del poder político no surgen en abstracto sino que emergen de la experiencia concreta, de la práctica político-social del pueblo. Esta, según la autora, es la dimensión más rica de la experiencia peronista en torno a la socialización concreta y real del poder.

Entre las idas y vueltas del proceso histórico se va definiendo un socialismo nacional como la forma que le puede dar carnadura a los tres principios del movimiento. La tercera vía de Perón surge como alternativa a las dos formas de dominación internacional: imperialismo occidental o social imperialismo soviético. Esta tercera vía surge como novedosa alternativa, desde el

¹⁰⁵ Ib ídem nota 93, pág. 63.

tercer mundo, ante la dominación internacional en su doble vertiente según la versión de los Estados Unidos o de la Unión Soviética.

Lo determinante de la realización de la socialización del poder político y económico estarán dadas en la medida en que se solidifique la organización política de los sectores populares. Es menester, entonces, generar las estructuras que propicien la participación real y efectiva de los mismos.

II.5.1 DIÁLOGO CON EL AUDITORIO

Scannone sugirió que explicitara acerca de la relación teoría-práctica y de cómo debiera entenderse la ciencia desde ese marco epistémico.

Argumedo planteó que la verdad no es abstracta ni viene de la adecuación del pensador con la realidad sino que emerge de la misma praxis histórica. Sostuvo:

En cuanto a la relación teoría praxis, ciencia-política, si se entiende por ciencia un contenido teórico capaz de dar idea de universalidad y necesidad del desarrollo de los fenómenos sociales, habría que establecer un criterio de verdad. La ciencia se define por el criterio de verdad que propone y por el sujeto capaz de conocer esa verdad. Y aquí hay dos opciones: o la verdad está en la adecuación del pensador o científico con la realidad, o la verdad está en la praxis histórica, en el desarrollo histórico¹⁰⁶. El concepto, en las ciencias sociales, no es una abstracción que estaría por encima de los procesos humanos, sino que surge del desarrollo de los mismos.

Ardiles preguntó acerca de las unidades básicas, alabadas por la expositora pero sospechadas, a partir de experiencias concretas, de una utilización de ellas un tanto burocrático-partidista. En segundo orden preguntó acerca de las masas, ya que en textos de Perón, más específicamente en *La doctrina peronista*, el líder pareciera tener una gran resquemor respecto de ellas en tanto, sin conducción organizativa, serían un peligro potencial.

¹⁰⁶ Ib ídem nota 93, pág.74.

La expositora afirmó que lo que quiso enfatizar es el valor de las unidades básicas en tanto espacios de organización. Así como existen experiencias negativas de las mismas, también las hay positivas en donde funcionan como espacios abiertos no burocratizados.

Seguidamente se habló del rol de Evita en el peronismo a raíz de una nueva intervención de Ardiles.

Argumedo sostiene que ella ejerció un rol de contacto directo con las masas de fuerte incidencia en la desburocratización del movimiento. En este sentido, su pérdida fue irreparable para el movimiento. Afirmó al respecto:

Evita es un fenómeno del movimiento, un ministro sin cartera. Cumplió el papel de mover las masas y de conectarse con los sectores de base en distintos aspectos, no en el plano meramente político sino también en el de los beneficios sociales, ya que en distintas instancias el pueblo sintió que podía tener contacto inmediato con el gobierno. Este es el papel fundamental que cumplió Evita, además de su capacidad movilizadora y de atracción de masas, que pocas veces se ha dado en una mujer. Por eso en el año 52, uno de los elementos fundamentales que explica el incremento de la burocratización es la desaparición de Evita y la incapacidad de poder reemplazarla¹⁰⁷.

Seguidamente retomó la cuestión planteada por Ardiles en lo que se refiere a la relación de Perón con las masas. Afirmando que supo interpretar al pueblo, que en ocasiones habló de la creatividad de la masa popular aunque siempre dimensionó el valor de la organización como elemento de cohesión y acicate de creatividad.

Interesantes fueron los diálogos que giraron más directamente en la relación peronismo-marxismo. En este sentido el López Blanco enfatizó que a Perón le costó reconocer la lucha de clases como motor de la historia, procuró sustituir tal lucha por un acuerdo entre obreros y patronos al amparo de la justicia que deviene del Estado.

Argumedo afirma que se corre el eje entre lucha de clases para desplazarlo a la lucha entre pueblo e imperialismo. Esto está expresado en la expresión “Braden o Perón”. Marx expresa la lucha de clases en el seno de la sociedad, ya que allí se va dando la acumulación de capital en el marco de la explotación inter clases: burguesía- proletariado. Hay que ver el desarrollo del capitalismo, en cambio, como una consecuencia de la dominación imperial y continental de la colonia, entonces la lucha ya no es entre clases sino entre pueblo e imperio. Asimismo, expresó que la socialización del poder y de la economía se suponen y penden, en su concretización, de la correlación de fuerzas tanto internas como externas.

¹⁰⁷ Ib ídem nota 93, pág. 77.

Respeto al acceso del poder cabe decir que a veces se llega por conquista del mismo desde la lucha armada, y otras por la construcción desde alianzas para fortalecer la relación de fuerzas.

El nacional socialismo se ubicó como alternativa ante la dupla antagónica capitalismo-socialismo. La opción se define por un proyecto neo imperialista u otro nacional socialista. La autora expresa que el pueblo optó por este último a través del cauce alternativo que expresó el movimiento peronista.

Finalmente, afirma Argumedo, que no hay un solo marxismo sino varios. Seguramente hay oposición entre peronismo y algunos de los marxismos y coincidencias oficiosas de posibles alianzas con otros.

Se puede observar, al menos desde esta expositora, como el peronismo supone una postura ante el marxismo y emerge, entre varias causas, como una respuesta ante el mismo.

III. SEGUENDA PARTE: HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA. ENFOQUES LATINOAMERICANOS.

III.1 INTRODUCCIÓN BREVE

Junto a las jornadas que giraron en torno a la filosofía de la liberación otro antecedente de relevancia fundacional lo constituye la obra colectiva que lleva por nombre *Hacia una filosofía de la liberación*¹⁰⁸. La misma fue editada por E. Dussel pero corresponde a varios autores. Nos detendremos en el análisis de algunos de sus textos, en aquellos más significativos para el liberacionismo en tanto posturas que resultaron paradigmáticas y condensan, en líneas generales, las corrientes o *sectores* liberacionistas, según el lenguaje de Cerutti. Cabe aclarar, sin embargo, que haremos foco en los contenidos de los autores más significativos no tanto para retraducir lo que allí expresaron, aunque si aparecerán sus postulados fundamentales, sino para corroborar o no nuestro supuesto investigativo central acerca de la relevancia de la recepción del marxismo en el nacer liberacionista argentino. Abordaremos los planteos de tres autores del sector populista: E. Dussel, Mario Casalla y Rodolfo Kusch; y dos del sector crítico del populismo: H. Cerutti y Arturo A. Roig.

III.2 EL MÉTODO ANALÉCTICO Y LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA- ENRIQUE DUSSEL.

El método dialéctico u ontológico ya fue criticado. Concretamente, señala Dussel, la crítica a la dialéctica hegeliana la hicieron los que sucedieron a Hegel: Feuerbach, Marx y Kierkegaard. A este proceso del filosofar Dussel lo interpreta como la prehistoria de la filosofía latinoamericana.

El método dialéctico estaba encerrado en el concepto, en la idea absoluta, fruto del ensimismamiento en el que queda preso el sujeto moderno. De lo que se trata, a partir de la analéctica, es que emerja el otro, la alteridad, la otredad que media entre la revelación divina y el humano pensamiento ensimismado. A eso apunta el método analéctico.

Considera que, en nuestra América, hubo imitadores de los críticos antes mencionados (marxistas o existencialistas) de los cuales no se puede partir si se quiere llegar al auténtico pensar latinoamericano. Se debe partir, por el contrario, de los concretos movimientos históricos de liberación, son ellos los auténticos críticos en tanto superan la mera imitación y copia de lo foráneo.

¹⁰⁸ Autores varios, *Hacia una Filosofía de la liberación Latinoamericana*, E. Bonum, Bs. As., 1972.

Ya se percibe una postura crítica respecto a los ensayos marxistas en América, son simples copias que importan lo ajeno.

A continuación comienza a realizar una breve síntesis de las concepciones de los autores más relevantes de la filosofía europea. Analiza los principios desde donde parten, sus diversos planteos acerca de lo real. En este contexto Dussel afirma de Marx:

Contra la mera intuición sensible de Feuerbach, criterio visivo o pasivo de lo real, el joven filósofo describe lo real no solo como lo sensible más allá de lo meramente racional, sino como lo producido más allá de la mera sensibilidad... la antropología Feuerbachiana ha sido transformada en antropología cultural, si cultura es lo producido por el trabajo humano. La totalidad no es ahora la humanidad sensible sino la cultura universal. La exterioridad de lo producido sensible queda nuevamente interiorizada¹⁰⁹.

Sigue, el planteo marxista, inmerso en la totalidad moderna imposibilitado de alcanzar, por ello mismo, la alteridad.

La superación de toda la tradición la encuentra Dussel en Levinás. Intentará recuperar su discurso y superarlo desde la analogía.

Levinás, según Dussel, logra, en alguna medida, salir del hermetismo de la totalidad moderna en todas sus expresiones ya que plantea la alteridad, el otro como palabra que interpela. Sin embargo, reconoce Dussel cierta equivocidad en el planteo levinasiano: su hablar del otro como absolutamente otro, su no poder pensar más en concreto en ese otro con sus rasgos específicos y reales que rompen la abstracción, ese otro es el indio, el africano, el asiático, y tantos más. Mostramos cómo asume a Levinas aunque procura superarlo de un modo crítico.

A continuación, después de realizar cierta descripción de lo que él denomina como analéctica, realiza la siguiente afirmación:

... pensar analético, porque parte de la revelación del Otro y piensa su palabra, es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente posmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx, ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa.¹¹⁰

Marx y el mismo Levinas quedan ubicados, por Dussel, entre los que no lograron trascender la concepción Europa. Adjetiva la filosofía latinoamericana como “única y nueva”. En este sentido, Dussel deja entrever cierta displicencia respecto a la riqueza de la historia y de la

¹⁰⁹ Ib ídem nota 105, pág. 121.

¹¹⁰ Ib ídem nota 105, pág. 125.

tradición filosófica mundial, dimensión resaltada por Cerutti, en más de una ocasión, en tanto rasgo fundamental del sector populista.

Hacia el final de su artículo, Dussel afirma:

Esta simple posición Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiado creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura. Europa, y sus prolongaciones culturo-dominadoras (Estados Unidos y Rusia) no saben oír la voz del Otro (de América Latina, del mundo árabe, del África negra, de la India, la China y el sudeste asiático)... por ello mismo, nos encontramos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad antropológica: hemos dejado atrás a la fisiología griega, la teología medieval, la logo-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas¹¹¹.

En la alusión a Estados Unidos y Rusia, en tanto extensiones del dominio europeo, nuevamente revela su equiparación del liberalismo y el marxismo como dos expresiones de la modernidad que hay que superar necesariamente. Las demás afirmaciones respecto a la filosofía de la liberación latinoamericana están cargadas de suficiencia, mesianismo y, otra vez, de un riesgoso soslayar lo histórico y los esfuerzos epistémicos anteriores.

III.3 FILOSOFÍA Y CULTURA NACIONAL EN LA SITUACIÓN LATINOAMERICANA CONTEMPORANEA. MARIO C. CASALLA.

El análisis de Casalla está enmarcado en su preocupación por un pensamiento autónomo, creador y creativo. Esto supone romper con las racionalidades imperantes y funcionales, por tanto, a la dominación y dependencia de los pueblos. Se trata de llegar a una filosofía latinoamericana más que a una filosofía *en* o *de* Latinoamérica con toda la dificultad y el desafío que esto implica. De allí que el autor marcará algunas pautas en orden a lograr un tratamiento históricamente adecuado.

¹¹¹ Ib ídem nota 105, pág. 137.

Se deberán superar las características que han delineado a la filosofía clásica de modo que pueda emerger la filosofía latinoamericana.

Una de las orientaciones a superar versa sobre el pensamiento academicista en donde se reduce la cultura a lo que sale de la academia y, en ese sentido, lo filosófico será lo predeterminado por una elite que pareciera dominar y controlar el conocimiento, juzgando, según sus moldes, lo que es, o no, estricta o auténticamente filosófico. Entonces la existencia o inexistencia de un filosofar latinoamericano queda determinada por la adecuación o no a lo preestablecido por la academia como lo filosófico. Este molde previo, estuvo diseñado en Europa y procuró la adecuación a la hegemonía eurocéntrica, situación que impidió el emerger de lo propio desde nuestro proceso histórico y desde nuestras concretas circunstancias culturales.

Otra dimensión a tener en cuenta es la del sujeto del filosofar. De la concepción academicista y eurocéntrica deviene un sujeto individual y singular del filosofar. No entra lo colectivo ni lo comunitario, no podrá ser el pueblo, bajo estos cánones, el sujeto de la filosofía.

Se deberá revertir la lucha contra los falsos enemigos que se plantean, los de afuera, y que los intelectuales de la academia reciben, en más de una ocasión, acriticamente: nos referimos al consumismo, la ciencia y la fragmentación de saber, la política y otros. Muchas veces se acomete contra las consecuencias y no contra la causa fundante, es decir, contra la cultura occidental europea de dominación que la ocasiona y posibilita.

Otro obstáculo a sortear, de la filosofía clásica, es su sesgo universalista en desmedro de lo particular. De lo contrario, toda situación históricamente singular y lo que surge desde sus rasgos propios y concretos será mirada siempre desde la sospecha y el prejuicio. La abstracción universal opera en desmedro de la historicidad concreta.

Se hace imprescindible, en este sentido, revisar las historias oficiales en tanto funcionales a los poderes hegemónicos. Muchas de las filosofías de la historia han sido instrumentos al servicio de la dominación. Se trata de un revisionismo histórico que esté al servicio de la liberación.

Son estos los *principales* caracteres que habrá que revisar para el surgir de una filosofía latinoamericana. Estos aparecen con claridad en las filosofías oficiales que emergen, a su vez, de los principales centros universitarios y académicos.

Será necesario, entonces, procurar el emerger de tal filosofía desde ciertas opciones y características que se hacen imprescindibles:

- Atención a la historia concreta para contrarrestar las abstracciones universalistas venidas del academicismo.
- Orientación política del pensamiento que, en tanto inserto en la cultura nacional, debe propiciar la cristalización del proyecto político de un pueblo.

Se trata entonces de las necesarias dimensiones histórico políticas para el emerger del pensamiento latinoamericano.

Notemos como en la dimensión política se deja entrever la simpatía y funcionalidad a la novedad del movimiento peronista en Argentina.

La filosofía latinoamericana debiera partir de la interseccionalidad de tres dimensiones según lo expresa Casalla:

La asunción plena de estas tres dimensiones, histórica, política y especulativa, es ya, a nuestro entender un primer paso positivo en la dirección del concepto y alcances de una filosofía latinoamericana. En ella nuestro filosofar se sitúa ganando un tiempo, un espacio, y un registro propio¹¹².

En este filosofar el sujeto del mismo será el pueblo, la *comunidad organizada*. Esta última expresión pertenece a Juan D. Perón realizada en una conferencia posteriormente publicada como texto de formación política del movimiento.

Es desde esa comunidad organizada, como sujeto del filosofar, de donde deviene la especulación en el marco de una historia, un tiempo y un proyecto político. En ese sentido, la radicalidad especulativa está directamente relacionada con la radicalidad política.

¹¹² Ib ídem nota 105, pág. 46.

III.4 LA LÓGICA DE LA NEGACIÓN PARA COMPRENDER A AMÉRICA. RODOLFO KUSCH.

El presente autor sostiene que no hay que importar categorías ajenas y foráneas, sino tratar de ver lo americano desde la lógica de la negación. Ésta, según Kusch:

Es un ensayo para ver desde un ángulo imprevisto lo americano, para captar todo su peso, hasta ese punto donde lo que ocurre en nuestro continente violenta las pautas culturales de nuestra pequeña burguesía tan empeñada, sospechosamente, en reformar algo que tiene demasiada consistencia para ser alterado¹¹³.

La concepción de la mencionada negación, según el autor, está anclada en la existencia concreta y no en el ámbito de lo meramente proposicional. Se trata de una verdad entendida no como adecuación del pensamiento con la realidad sino como vinculación con el ser existente concreto.

La lógica de la ciencia, según Kusch, solo ve objetos, por eso va a procurar una negación de la misma que lo llevará a un escepticismo y negacionismo de toda racionalidad científica por considerarla instrumento de dominación.

Según Cerutti, Kusch parte de lógicas opuestas y trata de ir buscando la racionalidad más profunda¹¹⁴, la del pueblo, a través de la negación de las racionalidades venidas de la ciencia que hacen del sujeto un objeto. De ese modo procura arribar a una más honda racionalidad que intuye al existir concreto y sus posibilidades de ser, ya que existir es posibilidad de ser en un proyecto que exprese y totalice su existencia.

Racionalidad que emerge de la intuición que, a su vez, se logra a través de la emocionalidad. La racionalidad de la ciencia, la lógica de la afirmación, siempre menospreció y sospechó de la dimensión humana de la emocionalidad por considerarla, precisamente, irracional. Por el contrario, según Kusch, esta vía de acceso al existir concreto, lejos de ser irracional, nos permite llegar a una racionalidad más profunda que no objetiviza al sujeto sino que lo

¹¹³ Ib ídem nota 105, pág. 178.

¹¹⁴ Ib ídem nota 21, pág. 366.

comprende en su real existencia. Comprensión existencial que suple al conocimiento de la ciencia en el horizonte de lo cultural.

Se parte de un rechazo (negación) de cualquier mediación científica y se procura ensayar una inédita novedad epistémica. Sucede que tal novedad es aparente y riesgosa. Aparente porque se termina valiéndose de aquello que critica (Jung, Heidegger) y riesgosa en tanto portadora de una vaguedad metodológica devenida de la negación epistémica. El mismo Kusch, de algún modo, lo expresa:

Es indudable que un método de negación niega lo meramente dado a nivel perceptivo o de conceptualización inmediata, y llega a la profundidad del fenómeno, o sea va de la mera copia al trasfondo humano. Pero es claro también que, negando así se entra en un campo de indeterminación. Es el campo donde no se dan las determinaciones occidentales a las cuales uno está habituado. Se coloca entonces uno por debajo de las pautas culturales vigentes, pero entra en el área de verdad del objeto de estudio. Entra en suma en el campo donde se configura la posibilidad de ser con sus propias pautas y su propia voluntad cultural que las condiciona¹¹⁵.

Ese campo de indeterminación es el que expresa la vaguedad. Cerutti afirma al respecto:

La escasa elaboración de cuestiones metodológicas por parte de este subsector del populismo coincide con su negación de toda epistemología, en tanto cualquier reflexión epistemológica forma parte de la racionalidad "imperial". La poca precisión de lo que puede entenderse por esta "nueva" lógica que dicen sustentar impide mayores observaciones al respecto. Sin embargo, conviene advertir que el criterio de verdad que la hace siquiera imaginable es sumamente peligroso¹¹⁶.

La negación epistémica se expresa, entonces, en la vaguedad metodológica. Esta afirmación queda manifiesta en la concepción dual que Kusch, y el sector populista, poseen del lenguaje en tanto no expresa al pensamiento, sino que se distingue de él como una suerte de realidad paralela.

El pensamiento latinoamericano, en Kusch, debe ser negación del pensamiento occidental europeo por ser expresión de una racionalidad de dominación. Allí queda incluido, entonces, el marxismo.

¹¹⁵ Ib ídem nota 105, pág. 183.

¹¹⁶ Ib ídem nota 21, pág. 371.

III.5 PARA UNA FILOSOFÍA POLÍTICA INDO-IBERO-AMERICANA; AMÉRICA EN LAS UTOPIAS DEL RENACIMIENTO. HORACIO CERUTTI GULDBERG.

Ahora nos detendremos en Cerutti, el autor que nos orienta y el que distinguió a dos grandes sectores que abarcarían, según nuestro análisis, no dos vertientes de una filosofía de la liberación argentina, sino dos filosofías de la liberación con su entidad propia. Él se ubica en el denominado sector crítico del populismo. Veamos entonces sus planteos.

El trabajo de Cerutti, según el mismo lo explica, se inserta en un marco investigativo general que se ocupa de la filosofía indo-americana como parte integrada en el área de la filosofía política.

A su vez, el tema del autor se inserta también en un eje temático mayor que lo alberga: el referido a la utopía dentro de un período histórico determinado, concretamente, la utopía del renacimiento o renacentista.

Desde este contexto, Cerutti realizará una detallada descripción de la utopía, sus significaciones e interpretaciones llegando, finalmente, a mencionar las obras que considera más viables para acceder a lo utópico: Martín Buber, *Pfade in Utopia*, 1850; Jean Servier, *Histoire de L'Utopie*, 1967; Thomas Molnar, *Utopia, The Perennial Heresy*, 1967. Señala, de entrada, algo que nos incumbe respecto de la última de las obras mencionadas: su carácter marcadamente apologético-católico atravesado, en su integralidad, por un rasgo claramente anti-marxista.

Seguidamente, en torno al análisis de la obra de Buber, señala que tal autor pertenece al socialismo utópico, es decir, a una de las vertientes emergida del marxismo. En esta perspectiva utópica rige el principio político-económico, cuya expresión es el marxismo-leninismo en tanto alternativa reformista de lo establecido. En esta sociedad:

... el principio social suplanta al político. Este principio social es principio de libertad (no individualista sino comunitaria). Exige organizar lo posible y comenzar a llevarlo ya a la práctica. Es necesario anticipar ahora algo de esa sociedad nueva. Así, los socialistas utópicos culminan siendo más tópicos que sus mismos críticos: Marx, Engels, Lenin¹¹⁷.

Señala, seguidamente, que el abordaje de Buber está condicionado por la contemporánea Rusia de Stalin y su crítica al marxismo. Esto nos parece relevante ya que, se trate de la

¹¹⁷ Ib ídem nota 105, pág. 58.

apertura o del rechazo al marxismo, no siempre la postura que se asume es, efectivamente, ante el marxismo en sí sino ante una interpretación del mismo, o vertiente posterior, es decir, ante una postura o relectura posterior al marxismo mismo. Sea como fuere, siempre, aún en tales relecturas, está en juego el planteo marxista.

Servier intenta expresar una mirada integral del utopismo. Observa que en la historia se han dado dos grandes movimientos: el milenarismo y el utopismo. El primero anclado en la ciudad futura de iguales, y el segundo como expresión de clase que, enmascarada en el futuro, solo mira a recuperar su pasado de oro en el que imperaba como elite dominante. El milenarismo expresaría, de manera más acabada, lo popular, mientras que el utopismo sería la expresión de una elite (clase) que anhela recuperar su estatus hegemónico. Es una obra a consultar por su riqueza argumentativa aunque con el claro límite, según Cerutti, que implica el no reconocer los distintos tipos y clases de utopismos en su análisis.

El teólogo Molnar, tercera concepción en torno a la utopía elegida por el autor, pretende enfrentarse con el marxismo desde un realismo conservadoramente hostil a sus planteos. Marx es explícitamente rechazado en tanto pertenece al grupo de los denominados utopistas ateos. Según Cerutti, y en este sentido:

Todo el análisis de Molnar se nos presenta como unidimensional. Parte de la univocidad formal de las terminologías que tienen contextos y significaciones análogas u opuestas y desde esa unidad forzada critica y descalifica doctrinas sin comprenderlas. Parece incapaz de comprender otro lenguaje y pensar si quiera en la posibilidad de otros valores que los por él y su sociedad admitidos, establecidos u sacralizados (statu quo)¹¹⁸.

Lo que metodológicamente efectúa Cerutti es un análisis de las utopías renacentistas para identificar allí la estructura del pensar y sus momentos a fin de verificar, en ella, la incidencia epistémica que tuvo en el descubrimiento de América.

Amén de las conclusiones a las que llega lo que nos interesa resaltar, a los fines de nuestros objetivos investigativos, tiene que ver con lo siguiente: de las tres fuentes renacentistas, elegidas por el autor, dos de ellas, la primera y la tercera, están directamente implicadas con la teoría marxista. En ambas vemos, de alguna manera, una postura ante el marxismo, sea su aceptación indirecta a través de la asunción de una de sus vertientes, sea su rechazo explícito y constituido, incluso, como objetivo y finalidad del análisis general (tal es el caso de planteo apologético-católico).

¹¹⁸ Ib ídem nota 105, pág. 62.

Otro de los aspectos que nos gustaría resaltar del planteo de Cerutti, es la utilización de material histórico como fuente de análisis e investigación. Esta es, como ya lo mencionamos anteriormente, una de las características fundamentales del sector crítico del populismo: el privilegiar la historia como dimensión ineludible del filosofar a diferencia del sector populista que la descuida y, en alguna manera, la menosprecia.

III.6 BASES METODOLÓGICAS PARA EL TRATAMIENTO DE LAS IDEOLOGÍAS. ARTURO A. ROIG.

Roig comienza elaborando, sintéticamente, un análisis de la relación entre lo filosófico y lo ideológico. Sabido es que Kant, y posteriormente Hegel, herederos de Descartes, no dudan en afincarse en la conciencia como el lugar (locus) donde ya no caben dudas, último espacio en el que anida la certeza, expresión de lo indubitable.

Desde estas concepciones se creía en una filosofía pura, incontaminada, por valerse de conceptos y estar ajena y exenta de representaciones y/o filosofemas pre-conceptuales.

Los maestros de la sospecha, Nietzsche, Marx y Freud, pondrán en crisis a las mencionadas filosofías de la conciencia o del sujeto, mostrando la inconsistencia de tales concepciones como ámbitos de lo puro. En ellos, los maestros de la crítica, aparece la filosofía del objeto en donde la representación ocupa su lugar dejando de ser despedida y desvalorizada por la autosuficiencia del solo y frío concepto. Afirma Roig:

Sabemos muy bien que la filosofía más de una vez ha sido pensada como una teoría de libertad, a tal punto que se ha hecho coincidir la historia de la libertad con la historia de la filosofía. Más a partir del momento en que entra en crisis la filosofía del sujeto en que la esencia ha tenido prioridad sobre la existencia, el sujeto sobre el objeto, y el concepto sobre la representación, se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación¹¹⁹.

¹¹⁹ Ib ídem nota 105, pág. 218.

Marx constituye, como el mismo Althusser lo afirmará, un quiebre epistémico en la historia. De allí, y completando la anterior expresión de Roig, no pueda hablarse de liberación sin que implícita o explícitamente, directa o indirectamente, se esté aludiendo a Marx. Esta percepción es muy personal y la desarrollemos, quizás, más adelante a modo de conclusión.

Volvamos a Roig, el viro de una filosofía a otra implicará un necesario viraje metodológico dentro de la historiografía filosófica. Se trata de reconstruir la historia de la ideas ampliando metodológicamente el objeto de estudio que recae sobre el amplio sistema de conexiones epistémicas donde la filosofía, en cuento tal, es solo un momento.

La ampliación metodológica supone la relación entre la filosofía y la historia en la cual la primera es solo un momento. De aquí se desprende la necesaria vinculación entre la historia de una filosofía y la historia política. En este sentido, tanto Roig como Cerutti, relacionan históricamente, aunque con diferencias que los distinguen, lo filosófico y lo político. También desde esta perspectiva se entiende mi búsqueda de entrever la relevancia del marxismo en el liberacionismo argentino en el contexto del novedoso emerger del movimiento peronista en tanto expresión que consolida y se posiciona ante uno u otro, es decir, desentrañar como los planteos epistémicos no son asépticos, sino que suponen posiciones ideológicas ante tales planteos.

Roig, cuando analiza el discurso filosófico, hace referencia explícita a planteos de Marx. Al comparar el discurso filosófico con el político, Roig nos hace ver como el primero versa sobre el conocer del ser, mientras que el segundo sobre mantenimiento o transformación de la realidad. Al respecto afirma:

El problema se encuentra como cuestión fundamental en las filosofías de denuncia de las que ya hemos hablado y habrá de ser necesariamente relacionado con la distinción que hemos hecho entre la filosofía entendida como "teoría de la libertad" y la filosofía como "liberación". Marx planteó la cuestión crudamente cuando declaró en sus Tesis sobre Feuerbach que hasta entonces la filosofía se había dedicado a "interpretar" el mundo y que ahora se trataba de "transformarlo". En Nietzsche se exige paralelamente de la filosofía una capacidad de "transmutación" de los valores y la fuerza liberadora que la psicología profunda tiene en Freud, y con ella la filosofía insita en la misma, se encuentra dentro de una problemática semejante. En líneas generales, también el existencialismo contemporáneo, en la medida que se constituyó como una filosofía del objeto, replanteó el problema de los alcances del hecho del "conocimiento" poniendo en crisis la vieja noción de contemplación¹²⁰.

¹²⁰ Ib ídem nota 105, pág. 238.

El autor plantea que el problema de fondo que padece el discurso filosófico tiene que ver con la concepción del ser como trascendente. Habría que superar la dicotomía trascendencia-inmanencia a través de una filosofía entendida como transformación-transmutación desde la dimensión existencial sujeto concreto.

En la medida en que la filosofía coincida con las ideologías de los oprimidos, en las que la alteridad prima en sus estructuras epistémicas, el conocimiento adquirirá una potente fuerza de transformación libradora.

Posteriormente Roig continúa con el análisis metodológico cuya descripción supera la finalidad de la presente investigación. Si, en orden a responder a ella, nos interesaba mostrar la consideración del marxismo, como Roig lo nombra y expresa en un lugar destacado y central de su análisis y planteo. La recepción del planteo marxista subyace, una vez más, en las posturas asumidas por los distintos autores del liberacionismo argentino, pocas veces se lo soslaya por tratarse de un planteo clave y de un evidente quiebre epistémico del conocimiento que constituye al quehacer filosófico.

IV CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS

IV.1 CONCLUSIONES INICIALES

IV.1.1 FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Un hallazgo decisivo es el que se expresa en la titulación cuando hablamos de filosofías en plural. La tensión ideológica y epistémica entre marxismo-peronismo fue claramente divisada por Cerutti y, a la vez, nominada y dividida, como hemos visto, en dos grandes sectores que la expresan: el sector populista (peronismo antimarxista) y el sector crítico del populismo (más permeable al marxismo y crítico del movimiento populista de mayor relevancia histórica en la Argentina: el peronismo). Estos sectores, lejos de constituir dos vertientes de una única filosofía de la liberación, son dos filosofías diversas. Esta conclusión se genera en la interpretación del mismo texto de Cerutti, *Filosofía de la Liberación latinoamericana*¹²¹. En ese sentido, habla de *Distintas tendencias al interior de la filosofía de la liberación*¹²², nosotros, por el contrario, preferimos hablar de dos filosofías de la liberación que incluyen y contienen, cada una, diversas tendencias aunque sean, sin embargo, sustancialmente diversas. Esto que afirmamos procura salvar cierta coherencia, así lo creemos, con el planteo que el mismo Cerutti realiza.

Ambos sectores, además de expresar la tensión ideológica entre peronismo-marxismo, como hemos podido corroborar en los capítulos precedentes, manifiestan la presencia de dos filosofías con entidad propia. Esto que acontece, y que nos hace hablar de *filosofías* en plural, se da por las diferencias que ambas filosofías presentan en lo que Cerutti denomina como “...núcleos o temas especulativos como son: el punto de partida del filosofar, el sujeto del filosofar, el método de la filosofía de la liberación, y la concepción misma de la filosofía”¹²³.

En lo referente al punto de partida del filosofar se constata, en la obra de Cerutti, que el sector populista parte de la negación de la historia y del pasado, o de la fe en un Dios vivo, operante y presente en la historia y en la praxis liberadora. Sea en un caso como en el otro, la dimensión histórica queda negada, aparece, paradójicamente, ausente desde el inicio mismo del filosofar. La filosofía de la liberación, concebida por el sector populista, comienzan aquí y ahora por vez primera en la historia. En otros términos, la historia comienza ahora, por decirlo de alguna manera, antes solo hubo remedos de lo foráneo.

¹²¹ Ib ídem nota 21.

¹²² Ib ídem nota 21, pág 302.

¹²³ Ib ídem nota 21, pág.306.

El sector crítico del populismo, en cambio, parte de la afirmación de la filosofía latinoamericana y de la asunción de la historia y de la tradición filosófica mundial puestas al servicio de las problemáticas latinoamericanas. Se asume, en el mismo sentido, la praxis histórica concreta, con las dimensiones políticas e ideológicas que la atraviesan, estas constituyen el punto de partida del sector crítico. La *situación* es un elemento clave en la hermenéutica del inicio mismo del filosofar. En cualquier caso, en el sector crítico del populismo hay una asunción y valoración de la dimensión histórica a diferencia del sector populista, sea que se trabaje desde el pasado hacia el presente (sub-sector historicista) sea desde el presente al pasado a través de la *situacionalidad* (sub-sector problematizador).

En lo metodológico, el sector populista parte de una lógica de negación de toda epistemología en tanto racionalidad imperial dominante. De allí el desprecio hacia la mediación de las ciencias. También plantean una analítica alternativa a la dialéctica hegeliana en tanto rechazo implícito de la metodología marxista. La filosofía deviene así en un saber autosuficiente y seguro, peligrosamente, de sí mismo. Metodológicamente, según Cerutti, se trata de constituir una alternativa procurando avanzar por el camino iniciado por Heidegger (deconstrucción de la historia) aceptando sus supuestos y puntos de partida. Lo llamativo entonces, es que la alternativa deja de ser tal en tanto reedita a un autor europeo, clave de la contemporaneidad. Lo alternativo, que se precia de originalidad, no deja de ser, en este sentido, lo mismo que critican: imitación y copia de lo ajeno. La novedad está, sin dudas, en Heidegger, no en el sector populista. Prima, entonces, el rechazo de la mediación de las ciencias y la autoconciencia de la filosofía como saber fundamental o saber primero y fundante de los demás saberes.

El sector crítico del populismo, en lo metodológico, parte de una elaboración teórica que permite el acceso de lo ideológico junto a lo filosófico-académico, en el marco de una historia crítica de las ideas que alberga ambas epistemes. Se trata de llegar, en palabras de Riog, a una ampliación metodológica que incluya, en un mismo campo epistémico, al concepto con los filosofemas, a lo filosófico e ideológico, en el marco o al interior de la historia de las ideas. También se intenta abordar la cuestión del lenguaje en relación con lo ideológico, a partir del análisis de lo que se denomina como: objetos culturales. De allí se entiende que este sector sea abiertamente receptivo al aporte de las ciencias sociales y de la historiografía, consciente de que el filosofar no es un saber autosuficiente sino que se hace fecundo en la necesaria complementariedad con los demás saberes.

Respecto del sujeto del filosofar, el sector populista plantea, que el sujeto por antonomasia es el pueblo. Se relaboran ciertos aspectos de la doctrina peronista (tercera vía o posición) y, en ese sentido, ya no se habla de individuo (capitalismo) ni de clase (marxismo), se habla de pueblo. Esta expresión es el correlato del consabido lema “ni yanquis ni marxistas: peronistas”. Aquí el rol del filósofo queda oculto tras el pueblo, pero deviene en un iluminado que rige u orienta al pensar popular. El filósofo y su accionar vuelven a resultar mesiánicos frente a una alteridad carente de luces suficientes para llegar a la conciencia y producción de un discurso alternativo y liberador. Ubican al filósofo como un profeta foráneo al sistema. Claramente antimarxistas, procuran reemplazar con el concepto de pueblo al concepto de clase en tanto categoría que permita una mayor movilidad táctica, afirma Cerutti, dentro de un proceso revolucionario que conlleva distintas etapas. En el fondo, se trata de una expresión antimarxista que termina favoreciendo los intereses de una pequeña burguesía y negando la alteridad que dice representar.

El sujeto del filosofar en el sector crítico del populismo, plantea una reformulación de las demandas de la alteridad realizadas por el hombre político. El discurso filosófico está inserto en el discurso político y es justificación del mismo. También plantea la posibilidad de elaborar la negación del sujeto a partir de la lingüística, el psicoanálisis, y las ideologías. En cualquier caso, se intenta desacralizar el rol del filósofo como aquel que está por fuera de la historia, como un vigía (Santos) que observa desde arriba y desde afuera sin afectarse, un sabio aséptico que siempre ilumina.

Finalmente hablaremos del último de los núcleos planteados por Cerutti: la concepción o autoimagen de la filosofía en cuanto tal. El sector populista, consecuente con sus planteos, concibe a la filosofía como salvadora o salvacionista y, por ello mismo, autosuficiente. Respecto del subsector dogmático de la ambigüedad concreta afirma Cerutti:

Los elementos irracionales adquieren preponderancia en ella y parece que toda la construcción apunta a justificar la militancia en el peronismo, por supuesto que no en el sector de la infiltración marxista¹²⁴.

Desde el subsector de la ambigüedad abstracta se concibe la filosofía analítica como la filosofía perenne, autosuficiente, encargada de asumir la alteridad aunque, paradójicamente, sin necesidad de ninguna alteridad que la complemente o de la cual nutrirse (ciencias humanas, tradición filosófica e historia).

¹²⁴ Ib ídem nota 21, pág. 443.

En el historicismo, uno de los subsectores del sector crítico al populismo, se plantea la filosofía de integración en tanto saber que va rompiendo las totalidades dialécticas para dar cabida (integrar) a los sectores marginados deviniendo así en filosofía de la liberación y no solo de la libertad. La otra versión del sector crítico, el subsector problematizador, concibe a la filosofía como ruptura, ella debe procurar rupturas epistémicas:

...para dar a luz el nuevo campo de problematicidad en el que se haga efectivamente posible un discurso liberador, pero con la plena conciencia de que este paso supone, incluso epistemológicamente, una ruptura política que acabe con la dominación. La filosofía es puesta en situación de rendir cuentas, de justificar su propia praxis. La filosofía para ser liberadora debe librarse de sus pretensiones de saber primero, fundamental, omnisciente, autónomo, etc. La filosofía es, en definitiva, un momento más (cuya especificidad resta dilucidar) al interior de la ciencia social¹²⁵.

Son estas diferencias en los núcleos epistémicos o especulativos de los sectores las que nos parecen, precisamente y por ello mismo, nucleares, valga la redundancia. De allí que no veamos en los mencionados sectores a dos vertientes de una única filosofía de la liberación sino a dos filosofías de la liberación propias. Uno podría decir que la liberación es el dimensión común que las incluye en un mismo género aunque se trate de especies distintas o diversas dentro de él. Sucede que lo liberador no es lo mismo en un sector que en el otro, se trata, por eso mismo, de diferencias que los hacen otros, distintos, y aún opuestos en tanto poseen diferencias nucleares que los constituye en dos filosofías diversas de la liberación en Argentina.

IV.1.2 POPULISMO ANTI-MARXISTA Y SECTOR CRÍTICO ANTI-PERONISTA.

Las raíces ideológicas que subyacen en el emerger de las filosofías de la liberación en Argentina son variadas, pero la recepción del planteo marxista sumado a la novedad política que significó el peronismo en Argentina constituyeron matrices teórico-ideológicas decisivas en sus configuraciones nacientes, aunque corroboramos que el marxismo tubo una mayor

¹²⁵ Ib ídem nonta 21, pág. 469-470.

incidencia en tanto el peronismo supone una previa postura ante él. En ese sentido, las posturas epistémicas en tensión suponen un contexto histórico remoto en torno una tradición filosófica que las delimita (marxismo) y, al mismo tiempo, un marco político inmediato que las define (peronismo). El pensar, en este sentido, no es una suerte de compartimento aislado de la realidad, incapaz de ser afectado por ella, sino que, por el contrario, está profundamente atravesado en tanto emerge de la realidad y se vierte en ella. Es, por eso mismo, un pensamiento situado que surge y se orienta hacia la realidad en el devenir de una historia concreta que lo atraviesa, delinea y orienta.

Pudimos corroborar, en la presente investigación, aquel supuesto que nos surgió de la lectura y el análisis de Cerutti: que la recepción del marxismo fue clave y decisiva en y de las filosofías liberacionistas nacientes. Esta no es más que una muestra que confirma aquella intuición genial y asombrosa de Althusser acerca de que el marxismo constituyó un quiebre o ruptura epistémica en la historia del conocimiento. En torno a la aceptación o el rechazo del marxismo, sea esta/e explícita/o o implícita/o, se conformaron teorías y construcciones sociales diversas. Tal es la fuerza y originalidad de los planteos de aquel filósofo alemán que resulta difícil soslayarlos en tanto expresan ejes epistémicos que dividen, interpelan e invitan a definirse.

Decíamos que hemos podido corroborar tal supuesto investigativo en las actas del II congreso de filosofía (Córdoba, 1971), en las primeras jornadas de filosofía de la liberación (San Miguel, 1972-1973), y en la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*¹²⁶ (1973). Tales fuentes son consideradas fundacionales. Ciertamente, en todas ellas el rechazo explícito o implícito del marxismo fue central en el sector populista, tal como la interpretación de Cerutti lo expresara:

*En suma lo que estos filósofos populistas quieren combatir es la fascinación que ejerce el marxismo en amplios sectores intelectuales latinoamericanos... Son decididamente antimarxistas pero, como se ha visto, la pobre interpretación que tienen del marxismo termina por tergiversarlo y por ello, la pretensión de estar más allá en la superación del mismo, se convierte en un estar más acá. El marxismo está ausente de la filosofía populista de la liberación. El pueblo como sujeto del filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de clase social*¹²⁷.

Ahora bien, lo que detectamos es que la asumida posición anti-marxista del sector populista fue funcional a la consolidación del movimiento peronista que, a su vez, asumió una previa e

¹²⁶ Ib ídem nota 105.

¹²⁷ Ib ídem nota 21, págs. 424-425.

inicial toma de postura frente al marxismo. En este sentido, tanto el peronismo como el sector populista implican una postura ante el planteo marxista. De allí que nos ocupamos fundamentalmente de la recepción del marxismo en tanto no percibimos una equiparación similar entre las incidencias del marxismo y el peronismo, sino que el último supone una postura ante el primero. De allí que el sector populista fuese, ante todo, anti-marxista y colateral e indirectamente peronista o funcional al peronismo.

La incidencia y gravitación de esta tensión ideológica llega hasta nuestros días. No pretendo relatar una anécdota sin más sino dar cuenta de la actualidad de la cuestión. Hace pocos días la organización Kirtchenrista llamada “La Cámpera” transmitió a través de las redes sociales un homenaje a Rodolfo Kusch considerándolo un relevante pensador peronista. Este solo ejemplo manifiesta la latencia y persistencia de la aún vigente disputa entre marxismo y peronismo ya que este autor es un referente del sector populista que expresa claramente su adhesión al peronismo y, al mismo tiempo, su rechazo al marxismo.

Debemos expresar, asimismo, que el sector crítico del populismo ha sido, en gran medida, antiperonista. Sin dudas, corroboro que el anti-marxismo o la superación del planteo marxista es previa, anterior y más decisiva, pero el anti-peronismo del sector crítico no es menos evidente. Aconteció, entonces y con distintos voltajes y densidades, una puja ideológica que se expresó con nitidez en el emerger de las filosofías de la liberación en Argentina. Anti-marxismo y anti-peronismo viven en tensión y manifiestan su mutuo rechazo en la disputa epistémica, en este caso, en el ámbito de las filosofías de la liberación nacientes.

No pretendemos realizar un juicio de valor en torno al hecho, solo pretendemos mostrarlo.

La puja se traduce, también, en el ámbito político-económico como tensión entre reforma y revolución, lo que implica en un caso mejoras *en* el sistema capitalista (peronismo) o, en el otro, cambio estructural *del* sistema capitalista (marxismo). A primera vista pareciera que estamos ante un callejón sin salidas, y quizás lo estemos. Una de las aspiraciones que tenemos, en la presente investigación, es la de encontrar caminos viables y posibles en orden a profundizar los niveles de inclusión y justicia.

Para avanzar en la consecución de tal objetivo, a continuación, vamos a analizar los conceptos fundamentales de la obra *La razón populista* de Ernesto Laclau (2004)¹²⁸. Trataremos, desde esta propuesta epistémica, sopesar y complejizar la visión que Cerutti tiene

¹²⁸ Laclau Ernesto, *La razón del populismo*, Fondo de la cultura económica, Bs.As., 2004.

en torno al populismo. Se trata de asomarnos a una visión ciertamente crítica pero más valorativa y benévola de tal fenómeno que aquella que nos ofreciera, indirectamente, Horacio Cerutti. Deseamos, en alguna medida, problematizar los supuestos desde los que partimos para profundizar en la hondura y complejidad del tema en cuestión. Ciertamente, Cerutti parte de una visión radicalmente negativa del populismo, ahora bien: ¿lo es sin más?, ¿no cabe rescatar alguna virtualidad en tal fenómeno?. Desde Laclau intentaremos responder a tales interrogantes en orden a que nos propicien, en complementariedad con los planteos de Cerutti, pistas que orienten la construcción futura.

IV.2 CONCEPTOS FUNDAMENTALES ACERCA DEL POPULISMO – *LA RAZÓN POPULISTA* (ERNESTO LACLAU).

Asomarnos a la obra *La razón populista* de Ernesto Laclau¹²⁹ (2004) nos permitirá dar con algunos de los conceptos centrales vertidos en ella en torno al populismo en orden a complejizar nuestra pre-comprensión de él, devenida de la visión negativa de Cerutti.

En el primer capítulo Laclau trata de sacar el lastre del concepto populismo para limpiarlo de lo denigrador que porta como signo y expresión, en el fondo, de una denigración de las masas populares.

En principio pareciera indebido restringir el concepto populismo a una expresión de la derecha, puede, por el contrario y según Laclau, tratarse de un populismo tanto de derecha como de izquierda. Ya la expresión populismo sugiere un cierto sentido peyorativo del término, por eso muchos prefieren hablar de lo popular. Ahora bien: ¿Por qué cuesta llegar a una definición de populismo?. De hecho, lo que generalmente se hace es caracterizarlo pero no definirlo.

El autor habla de que hay cierta vaguedad en el término, como un fenómeno que pareciera indefinible en sintonía, quizás y en gran medida, con lo irracional. Es posible que la variedad

¹²⁹ Ib ídem nota 127.

de descripciones en torno al populismo han contribuido a la construcción de esta vaguedad como expresión de la negatividad y menosprecio de su intrínseca realidad. Lo primero que hace Laclau, ante este hecho, es des-satanizar tales términos aplicados peyorativamente al populismo y rescatarlos desde una mirada positiva. Así va produciendo un proceso inverso al que llevó a la denigración del fenómeno popular:

...un primer paso para apartarnos de esta denigración discursiva del populismo no es cuestionar las categorías utilizadas en su descripción -"vaguedad", "imprecisión", etcétera-, sino tomarlas en sentido literal, pero rechazando los prejuicios que están en la base de su desestimación. Es decir, en lugar de contraponer la "vaguedad" a una lógica política madura dominada por un alto grado de determinación institucional precisa, deberíamos comenzar por hacernos una serie de preguntas más básicas: "la 'vaguedad' de los discursos populistas, ¿no es consecuencia, en algunas situaciones, de la vaguedad e indeterminación de la misma realidad social?" Y en ese caso, "¿no sería el populismo, más que una tosca operación política e ideológica, un acto performativo dotado de una racionalidad propia, es decir, que el hecho de ser vago en determinadas situaciones es condición para construir significados políticos relevantes?" Finalmente "el populismo, ¿es realmente un momento de transición derivado de la inmadurez de los actores sociales destinado a ser suplantado en un estadio posterior, o constituye más bien una dimensión constante de la acción política, que surge necesariamente (en diferentes grados) en todos los discursos políticos, subvirtiendo y complicando las operaciones de las ideologías presuntamente 'más maduras'?"¹³⁰.

La pretensión de racionalidades acabadas, puras y sistemáticas, donde no medie ningún tipo de ambigüedad e imprecisión, emerge de la concepción de un mundo que en realidad no existe, y que no debiera existir, ya que supone el remplazo radical de la política por la administración.

A la base de lo denigrante, atribuido al concepto-fenómeno denominado populismo, subyace la denigración de las masas como consecuencia de un prejuicio epistémico, de larga data y por variadas causales, que sospecha siempre de aquello que deviene de la multitud o pueblo, siempre asimilado a lo amorfo, lo informe, lo caótico y/o patológico, frente al orden de lo institucionalizado formalmente como cosmos que ordena el anárquico caos de la masa.

Después de un pormenorizado análisis el autor va llegando a las precisiones conceptuales del populismo. Lo primero que enfatiza es que antes que un movimiento (base social con determinada orientación ideológica) se trata, más bien, de una lógica política. Esta tiene que ver con la institución de lo social en tanto devenida de las demandas populares y, en ese sentido, siempre inherente al proceso de cambio social. En este acontecer surge un sujeto

¹³⁰ Ib ídem nota 127, págs. 32-33.

político global que alberga una pluralidad de demandas sociales sin diluir su heterogeneidad que no es sinónimo de diferenciación. Al no existir un sistema previo de unidad a la heterogeneidad, los discursos adquieren cierta vaguedad para, precisamente, contener lo heterogéneo. La vaguedad aquí, no es una característica negativa sino la necesaria expresión de una operación, política-performativa, en un momento determinado del proceso popular. Hay una instancia de imprecisión propia y necesaria de todo proceso político.

Otra característica del populismo, ligada a lo psicológico y afectivo, tiene que ver con el itinerario que se va dando en la demanda social. Esta transcurre un camino en el que va trocando en algo que la supera, dejando de ser *mera demanda* para transformarse en *nombre* que señala un destino, un rumbo que la trasciende, un punto nodal que la sublima. Solo allí la demanda deviene en popular y deja de ser una entre tantas.

Finalmente, en el populismo, se da siempre una tensión entre aquello que Laclau denomina como *diferencias* y *sistema de equivalencias*, lo que genera que el proceso popular se halle siempre en una suerte de inestable equilibrio. Sucede que se trata de un proceso en el que las diferencias siempre deben quedar integradas en un sistema de equivalencias que las contenga a modo de contrarrestar el posible disloque comunitario en la siempre desafiante asunción de lo diferente. Este acontecer no es un momento sino que se va dando constantemente en las distintas etapas del fenómeno, permanentemente se va logrando y buscando una relación de complementariedad en pos del frágil equilibrio entre las diferencias y el sistema de equivalencias que las contiene y orienta.

Después de un arduo análisis, Laclau sintetiza tres variables inherentes al populismo que citaremos y a continuación intentaremos explicar:

La emergencia del pueblo depende de las tres variables que hemos aislado: relaciones equivalenciales representadas hegemonicamente a través de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política. Con esto hemos alcanzado una noción plenamente desarrollada de populismo¹³¹.

El emerger del populismo o, dicho menos peyorativamente, de lo popular, supone la potencia de un sistema de equivalencias, esto es, la articulación de una pluralidad de demandas que expresan una insatisfacción respecto a lo establecido y reclaman, por ello mismo, cambio y ruptura respecto al status quo. La equivalencia no elimina las diferencias sino que las contiene

¹³¹ Ib ídem nota 127, pág. 197.

y rescata, precisamente, lo equivalente de las mismas por encima de lo diferente. Existen, en este proceso, significantes que articulan la equivalencia y que son, inicialmente, vacíos. Posteriormente estos deberán llenarse de contenido en la medida que lo popular vaya construyendo su identidad, a través del descubrimiento-irrupción de capitales simbólicos, personales y/o discursivos, que expresen a las plurales demandas, y a partir del momento en que lo popular pueda darse un nombre que lo constituya e identifique.

Junto a los iniciales significantes vacíos, relacionados más directamente a lo ad-intra del fenómeno popular, el autor habla de los significantes flotantes como lo referente a la construcción ad-extra de lo popular. Esto es, la constitución de las fronteras de lo popular respecto a las exterioridades que lo circundan e interpelan a identificarse. Se trata de fronteras movibles y flexibles en tanto constantes procesos de construcción de la identidad frente a lo externo, foráneo y diverso.

Respecto a la heterogeneidad debiéramos afirmar que, desde el autor, es la que hace a la esencia del populismo en tanto expresión de lo político. Ella, en la pluralidad de demandas que expresa, es la que rompe con la homogeneidad de lo establecido e institucionalizado, es lo otro, la otredad que interpela a lo homogéneo en tanto no reducible ni amoldable a lo homogeneizante e institucionalizado. La heterogeneidad no entra en la dialéctica Hegeliana que asume el primer Marx. Ella no es un momento de la totalidad sino que antecede a la misma y es la condición de posibilidad de los antagonismos que la componen. La dialéctica intentará negar la historicidad de la heterogeneidad como el mismo Hegel lo dejara manifiesto en su afirmación en torno a los pueblos sin historia. Por tanto, la heterogeneidad es la exterioridad, lo que está afuera del espacio donde se dan los antagonismos sociales y que, por eso mismo, se escapa de la lógica dialéctica Hegeliana. Lo externo al espacio común, lo heterogéneo, es la otredad excluida será la que efectivamente construya la frontera antagonica real ante la fuerza de lo homogeneizante. Marx fue progresivamente aceptando este presupuesto apartándose, de ese modo, de su inicial adhesión a la dialéctica de Hegel, lo que para muchos significará la crisis de Marx. En el texto de Laclau se afirma que para él:

... la heterogeneidad no es la antítesis de la unificación política, sino la condición misma de posibilidad de esa unificación. Sospecho que este es el gran escándalo del lumpen-proletariado en la teoría marxista, a saber: que representa a lo político en cuanto tal... Porque el lumpen parece representar menos a una clase, en el sentido en que uno entiende generalmente el término en el marxismo, que a un grupo susceptible de articulación política. ¿Y qué grupo no lo es?... Pero si el lumpen-proletariado puede ser tan fácilmente

*erigido en base, su identidad no puede ser dada antes del momento de la articulación política*¹³².

Existe entonces, según Laclau, una complejidad en la multiplicidad de lo heterogéneo que impide que puede ser deducible o reductible a una lógica dialéctica, así parece que ya el mismo Marx, incluso, lo fue percibiendo.

Avanzando en el análisis, el autor termina afirmando que el populismo es el acto político por excelencia y, en ese sentido, es sinónimo de lo político en cuanto tal. Esto porque toda articulación política nace de una heterogeneidad que, en su desarrollo, va constituyéndose en pueblo a través de la constante construcción de unidades que van dándole contenido a los vacíos iniciales. Así, la vaguedad originaria, la vaciedad, ambas propias de la heterogeneidad irreductible a la lógica dialéctica, dejan de ser entendidas como expresiones denigrantes, propias de las masas sugestionadas y manipuladas, para ser valoradas como condición de posibilidad originaria y, al mismo tiempo, originante de toda y cualquier articulación política, como el ineludible y necesario comienzo de la construcción de un pueblo.

El planteo de Laclau supone una profunda revisión la concepción teleológica de la historia que impulsara Hegel desde su prisma dialéctico:

*Por lo tanto, la historia no puede ser concebida como un avance infinito hacia un objetivo final que sería algún tipo de idea regulatoria kantiana. La historia no es un avance continuo infinito, sino una sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no puede ser ordenada de acuerdo con ninguna narrativa universal que trascienda su historicidad contingente. Los "pueblos" son sólo formaciones sociales reales, que resisten su inscripción en cualquier tipo de teleología hegeliana...Es por eso también que, como veremos más adelante, el análisis político que intenta polarizar a la política en términos de una alternativa entre revolución total y reformismo gradualista pierde enteramente de vista lo principal: lo que se le escapa como alternativa es la lógica del objeto, es decir, la posibilidad de que una parcialidad se convierta en el nombre de una totalidad imposible (en otras palabras: la lógica hegemónica)*¹³³.

Se trata, entonces, de dimensiones de la realidad que la hacen, siempre y finalmente, inapresable y no reducible a nuestra lógica, sea cual fuere. Ella no se adecúa inexorablemente a nuestros esquemas mentales sino que los trasciende.

El planteo de Laclau matiza y, en gran medida, se contrapone al de Cerutti en tanto parte de una mirada más valorativa del fenómeno popular ya que lo considera portador de una

¹³² Ib ídem nota 127, págs. 183-184.

¹³³ Ib ídem nota 127, pág. 281.

racionalidad que es constitutiva no solo del populismo sino de lo político en cuanto tal. La tensión que subyace entre reforma o revolución queda en un segundo plano ante la complejidad de la misma realidad que se torna reacia a ser sometida a rótulos o encasillamientos epistémicos.

IV.3 CONCLUSIONES FINALES

En esta instancia final cabe retomar las preguntas que motivaron la presente investigación. Ellas fueron y son relevantes tanto en el ayer como en la actual hora de la historia de Argentina y Latinoamérica. Ellas estaban presentes en aquella disputa epistémica en el nacer de las filosofías de la liberación argentina y mantienen, en la actualidad, relevancia y vigencia no solo en la dimensión teórica sino política. Ellas suponen teorías, praxis, gestiones, ideologías diversas (peronismo- marxismo). Las mismas fueron formuladas así: ¿caben las reformas o son necesarios cambios estructurales?, en todo caso ¿están dadas las condiciones para realizar esos cambios *de* las estructuras, o solo son posibles cambios *en* las estructuras?, ¿existe voluntad y decisión política de realizarlos?, ¿es la voluntad la que determina las condiciones o son las condiciones las que determinan la voluntad?, con el capitalismo ¿se negocia o se lo enfrenta?, ¿se puede hablar de una humanización del capitalismo o es intrínsecamente inhumano?, en el mismo sentido: ¿existe un capitalismo bueno?. Son éstas preguntas las que nos inquietan y por las que investigamos ya que en sus respuestas se juegan, en gran medida, los rumbos de nuestra historia.

La concepción de Cerutti en torno al populismo, ciertamente, no es valorativa. Su descripción de los sectores es lúcida y rigurosa. Sucede, sin embargo, que parte de la desestimación, sin más, del fenómeno popular y, como consecuencia, deviene en un callejón sin salidas. De alguna manera, la inserción que realizo de la concepción más valorativa del populismo, me refiero al aporte de Laclau, tiene que ver con el intento de problematizar y, en cierta forma, matizar la radical desvalorización de Cerutti en torno a tal fenómeno y encontrar, de ese modo, rumbos y posibles salidas en las futuras construcciones políticas.

América Latina está atravesada por lazos de dependencia económico-financieros, culturales y políticos que no son sencillos de sortear. En la actualidad, los populismos han contribuido a distribuir con mayor equidad la plusvalía sin modificar las estructuras mismas del entramado del poder. El capitalismo, a nivel mundial, determina las leyes del mercado y las transnacionales manejan las coordenadas políticas y económicas a gran escala. En estas condiciones no son menores ni de poca monta los avances que se están dando en varios de los actuales ensayos políticos de nuestra América.

Sin dudas, una salida más estructural y efectiva requiere de una cohesión y unidad Latinoamericana real y no meramente formal. Unidad que se traduzca en un banco común, en un mercado autosustentable, en solidaridad respecto a la distribución de la materia prima con prioridad para el continente, e incluso, en una misma moneda. Las partes, cada país por sí solo, carecen de recursos económicos, políticos y culturales para salir de tal asfixiante dependencia. La correlación de fuerzas no es simétrica y las condiciones no están dadas para cambios estructurales por los intereses internos y externos que están en juego. A cada medida que implica una mayor distribución de las riquezas le corresponden, como consecuencia, reacciones desestabilizantes que se hacen sentir desde adentro y desde afuera. En este escenario, no son menores los logros alcanzados por los movimientos populares, la ampliación de derechos, la institucionalización efectiva de políticas de estado, la nacionalización de recursos naturales, el insoslayable avance en materia de derechos humanos, la confrontación con vastos sectores corporativos, monopolísticos y hegemónicos.

En una de las conclusiones iniciales afirmábamos que, en la etapa fundacional de las filosofías de la liberación, hubo un claro anti-marxismo en el populismo y, en gran medida, un anti-peronismo en el sector crítico del mismo. La imposibilidad de arribar a alternativas posibles de profundización deviene de la implacable intransigencia, por parte de ambos sectores en tensión, para observar y valorar las virtualidades del otro. Al día de hoy, siguen siendo, muchos de sus representantes, incapaces de articular alianzas estratégicas que los contenga. El “anti”, marxismo o peronismo, ubica al pensar en la imposibilidad de una mirada que asuma la complejidad de lo real. Se trata de una lectura sin matices, monolítica, irreductible y, en gran medida, maniquea. Desde este lugar hermenéutico difícilmente tenga lugar el diálogo en pos de un mínimo consenso, la construcción colectiva, y la dimensión real de la correlación de fuerzas y las condiciones de posibilidad.

Las preguntas están realizadas, de forma tal, que no dan más que dos opciones contradictorias y antagónicas entre sí: se trata de reforma “o” revolución, de condiciones de posibilidad “o”

de voluntad política. Y quizás las respuestas no sean tan simples como no lo es la realidad misma. Ciertamente, en variadas ocasiones faltará decisión y, simultáneamente, condiciones de posibilidad. En este contexto, habrá que buscar siempre lo mejor posible, lo que se acerque al ideal aunque no lo consuma plenamente. Esto no significa renunciar a los ideales ni licuarlos, sino tomar conciencia real de las condiciones históricas de posibilidad.

El poder real, no está en mano de los Estados, lo tienen las grandes multinacionales y los poderes concentrados a nivel mundial. El estado conserva solo un cierto poder formal. En este sentido hay que seguirlo fortaleciendo con la participación más profunda de los ciudadanos. Estos deben poder decidir más, tener mayor capacidad de incidencia y control en la gestión de los que gobiernan. Sin pretender, de buenas a primeras, sustituir una democracia formal y representativa por una más real y radical, pero si procurando aumentar, en la medida de lo posible, la participación de la ciudadanía en las decisiones del Estado.

Otra orientación futura para profundizar es la que concierne a la circulación de la palabra, sobre todo en lo que se refiere a educación y medios masivos de comunicación. Conscientes de que la madre de las batallas es la cultural, procurar realizar una profunda reforma educativa que oriente y contribuya a una progresiva y efectiva politización de los ciudadanos. En el mismo sentido, procurar, a través de la ley, una desmonopolización de los medios de comunicación concentrados en pocas manos que son intencionalmente funcionales a los intereses foráneos que nos oprimen, cuando no, sus efectivas gerencadoras.

Las matrices progresistas de los movimientos populares y las izquierdas más abiertas y menos dogmáticas, de hecho, se han comenzado a encontrar en puntos de convergencia sin que ello implique un consenso pleno ni absoluto. De hecho, en Argentina, tal fenómeno ya está aconteciendo. Se han comenzado a erosionar, incipiente aunque realmente, las herméticas hermenéuticas en tensión. Esto constituye un signo políticamente alentador.

Hemos nombrado a variados pensadores y filósofos Latinoamericanos y todos, en alguna medida, han contribuido, con su aporte comprometido, a la construcción de la historia concreta del continente al que pertenecen, marcado por el lastre de la exclusión, la injusticia y la dependencia desde hace siglos. Aporte comprometido en tanto vincularon el pensar al acontecer histórico con toda su compleja problematicidad a cuestas.

La construcción política continental, y en el interior de cada país, implica un éxodo de las miradas monolíticas para dar paso al diálogo en pos del bien común, lo que implica superar los cerrados dogmatismos sin perder criticidad ni menguar los ideales. Precisamente,

siguiendo a Cerutti, se trata de pensar juntos la realidad para buscar respuestas a la problematización que padecemos, teniendo en cuenta la concreta historicidad pasada y presente.

BIBLIOGRAFIA

Obras de autores

- Ardiles O., *Vigilia y utopía. Problemas de la filosofía contemporánea*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara, 1980, pág. 85-86.
- Cerutti Guldberg Horacio, *Filosofar desde Nuestra América Latina. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL/CRIM/UNAM, 2000.
- Cerutti Guldberg Horacio, *Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Fondo de la cultura económica, México, 2006.
- Cerutti Guldberg, Horacio, y Magallón, Mario, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida,?* México: UACM y Casa Juan Pablos, 2003.
- Cerutti Guldberg Horacio, *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. México: UAEM, 2000.
- Cerutti Guldberg Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones desde abajo, 2011.
- Dussel Enrique, *Historia de la Filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1996.
- Dussel E., América Latina, dependencia y liberación, ponencia del *II Congreso Argentino de Filosofía (Córdoba, 1971): Metafísica del sujeto y liberación*, Fernando García Cambeiro, Clacso, Buenos Aires, 1973, págs. 85-89.
- Laclau Ernesto, *La razón del populismo*, Fondo de la cultura económica, Bs.As., 2004.
- Ramaglia Dante, “La cuestión de la filosofía latinoamericana”, Dussel Enrique, Mendieta Eduardo, Bohórquez Carmen, (editores) *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, SXXI 2009, págs.377-398.

- Solís Bello Ortiz N.L., Zúñiga J., Galindo M.S., González Melchor, “La filosofía de la liberación”, Dussel Enrique, Mendieta Eduardo, Bohórquez Carmen, *El pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y “Latino” (1300-2000)*, SXXI editores, 2009, págs. 399-417.
- Ortiz Gustavo, *América Latina, ¿Una Modernidad diferente?*, Educ, Córdoba, 2014, ¿Existe un modo latinoamericano de hacer filosofía?, pág.133.

Actas y obras colectivas

- Autores varios, *Hacia una Filosofía de la liberación Latinoamericana*, Eb, Bs. As., 1972.
- *Revista Stromata*. Actas Segundas Jornadas sobre “La liberación latinoamericana”, Buenos Aires, FFyT, Universidad del Salvador, año XXVIII, nros 1 y2, enero-junio de 1972.
- *Revista Stromata*. Actas Jornadas sobre “Socialización del poder y la economía”, Buenos Aires, FFyT, Universidad del Salvador, año XXIX, nro. 1, enero-junio de 1973.

