



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Marxismo y antimarxismo en la filosofía y teología de la liberación

IBARRA PEÑA, Alex

Marxismo y antimarxismo en la filosofía y teología de la liberación

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. 85, 2019

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112008>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Marxismo y antimarxismo en la filosofía y teología de la liberación

Marxism and Anti-Marxism in the Philosophy and Theology of Liberation

Alex IBARRA PEÑA

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

alexibarra2013@gmail.com

Redalyc: [https://www.redalyc.org/articulo.oa?](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961112008)

id=27961112008

Recepción: 11 Agosto 2018

Aprobación: 16 Abril 2019

RESUMEN:

En este artículo presento una revisión de la teología de la liberación latinoamericana y de la filosofía de la liberación argentina, desde una perspectiva de análisis que incluye como cuestión central la tensión entre "antimarxismo" y "marxismo latinoamericano", rescatando la significación histórica que tuvo la Revolución Cubana al interior de nuestras tradiciones intelectuales desde una operación intelectual que revaloriza la cuestión ideológica más allá de la valoración epistemológica.

PALABRAS CLAVE: marxismo latinoamericano, filosofía de la liberación, teología de la liberación, Revolución cubana, antimarxismo.

ABSTRACT:

In this article is presented a review of the theology of Latinamerican liberation and the philosophy of the Argentine liberation, from a perspective analysis that includes a central issue that is the tension between "anti-Marxism" and "Latin American Marxism", rescuing the historical significance that had the Cuban Revolution within our intellectual traditions from an intellectual operation that revalues the ideological question beyond the epistemological value.

KEYWORDS: latinamerican marxism, philosophy of liberation, liberation theology, cuban revolution, anti-marxism.

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Hay mucho de la filosofía de la liberación que es deudora de la teología de la liberación. Este asunto es real si tomamos en cuenta exclusivamente a la filosofía de la liberación argentina.

En este movimiento filosófico son fuertes las figuras de Ardiles, Cullen, Scannone, Dussel, Casalla, Roig, Cerutti, De Zan, Fornari, Kinen, Guillot, etc. Dussel y Scannone organizaron en los primeros años de la década del setenta los encuentros filosóficos que dieron origen a la conocida filosofía de liberación. Según lo que ha dicho el jesuita argentino Juan Carlos Scannone, en una autobiografía, los encuentros surgieron después de una estadía que Dussel hiciera en la biblioteca de la congregación religiosa por el año 69, debido a las investigaciones que ya realizaba en torno a la filosofía latinoamericana. En este encuentro se generaría un vínculo intelectual entre ambos:

Finalmente, en 1969, conocí a Enrique Dussel –quien ya estaba trabajando sobre una filosofía latinoamericana–, el cual vino a pasar unos días en nuestra casa, a fin de usar la biblioteca; sobre todo a él le debo mi interés por el pensamiento latinoamericano (Scannone: 2011, p. XXXVIII).

Además, agregaré que esto posibilitó las sesiones que se realizaron en San Miguel. Ya sabemos por varios estudiosos de la filosofía de la liberación argentina que en estos encuentros se sitúa el origen de dicho movimiento filosófico.

Tanto Scannone como Dussel no veían en el marxismo una filosofía importante, más bien lo comprendían como una ideología negativa o como un instrumento proveniente del análisis sociológico. Frente a la experiencia histórica ninguno de éstos tuvo una clara valoración por el fenómeno que representaba la Revolución Cubana. De ahí que algunos sostengan que la filosofía de la liberación latinoamericana es heredera de mayo del 68: "De cierta manera la filosofía de la liberación es una herencia del 68" (Dussel, Mendieta y

Bohórquez: 2008, p. 400). Así lo plantean N. Solís, J. Zuñiga, M. Galindo y M. González en este texto sobre filosofía de la liberación compilado por el mismo Dussel. Este tipo de juicios invisibilizan la importancia de la Revolución Cubana en el pensamiento latinoamericano. El pensamiento marxista latinoamericano pos Revolución estaba presente no sólo en la filosofía o en la teología, sino que también en la teoría social, económica, política y en el arte.

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

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

(...) se ha operado de este modo una transformación importante en el campo del análisis social que requiere la teología de la liberación para su conocimiento de las condiciones de vida del pueblo latinoamericano (...) Desarrollar esta perspectiva es continuar la orientación de la teología de la liberación que ha usado siempre las ciencias sociales en su análisis. Pero sabemos también que la ciencia, y por muchos motivos la ciencia social, no es neutra. Ella acarrea un mundo ideológico en el que es necesario discernir; por ello su uso no puede ser nunca acrítico (Gutiérrez: 1988, p. 22, 24).

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

Como queda dicho, el análisis político de donde surgió el lenguaje de la liberación en Latinoamérica, estuvo en muchos casos –aunque no siempre- fuertemente influido por el uso del instrumental socioanalítico del marxismo. Parece por tanto implicar necesariamente la exclusión de toda tercera posición como pudiera ser la de movimientos nacionales y populares latinoamericanos. Sin embargo, la “desunivocización” de dicho lenguaje, a la que la teología contribuye, abre tanto la posibilidad de una relectura no ortodoxa del marxismo y del proyecto socialista, cuanto la posibilidad de que, por ejemplo en la Argentina, el lenguaje de liberación en el nivel político se articule en movimientos no marxistas, como es el peronismo, en cuanto se lo juzga liberador (Scannone: 2011, p. 34).

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

Sería erróneo, por ejemplo, que aquellos que desechan la vía capitalista para América latina no se dieran cuenta que esa exclusión no implica necesariamente una contracción unívoca de las posibilidades, por ejemplo, a tal tipo pre-determinado de socialismo. Sin embargo, ese abanico de nuevas posibilidades abierto por cada nueva opción, está determinado por la exclusión de algunas (Scannone: 2011, p. 46).

Queda la sensación de que Scannone distingue entre las teologías de Gutiérrez y las de Assmann. Generalmente con el segundo polemiza más debido a que el teólogo brasileño estaría más cerca de la visión unívoca que no aceptaría el tercerismo. Es así como se puede advertir un cierto pluralismo al interior de la teología de la liberación latinoamericana que permite hablar de éstas en plural. Dicha aplicación de pluralismo se habría adelantado a la filosofía de la liberación, de hecho hace poco se usa la noción, que he venido usando, de filosofías de la liberación. Por eso, resulta necesario dar razones para justificar la pluralidad. En cambio, en la teología de la liberación ya sería un tópico viejo, según lo que entiende el jesuita argentino. Así lo expresa en la autobiografía que cité más arriba:

Más tarde, cuando, en 1984, salió la Instrucción *Libertatis Nuntius*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que habla varias veces de “teologías de la liberación” en plural, tal distinción se propagó y fue usada tanto por sus críticos como por sus seguidores. *Mutatis mutandi* se puede hacer una distinción más o menos semejante de distintas vertientes de la filosofía de la liberación, como, por ejemplo, la llevó a cabo Raúl Fornet-Betancourt (Scannone: 2011, p. XLVII-XLVIII).

Con la existencia del pluralismo no se puede asumir una relación simétrica con todas las corrientes representadas, ya que algunas se encuentran más cercanas y otras más lejanas. En estos términos, con algunas puede existir compatibilidad y con otras no. La cercanía que siente con Gutiérrez estaría dada por la cuestión de que el teólogo peruano, es visto por Scannone -a pesar de su marxismo- como un crítico a la teología de la revolución, así se ve por ejemplo en el artículo “La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?” donde dice: “Por ello, antes de tratar expresamente este último tema conviene resumir en pocas palabras el juicio que algunos teólogos de la liberación hacen sobre la teología de la revolución, a fin de que resulte clara la distancia entre ellas” (Scannone: 2011, p. 54). En esto Assmann estaría de acuerdo aunque no de manera tan clara, ya que aceptaría tal enunciado, según el teólogo argentino, en sus postulados habría confusión. Traigamos a colación una cita del texto de Assmann en el cual la revolución aparece como una posibilidad para la acción liberadora: “Por “proceso de liberación” se entiende, por lo tanto, el nuevo camino revolucionario que tienen que asumir los países latinoamericanos que quieren buscar una salida real a su situación de dependientes” (Assmann: 1973, p. 123). Por esta razón, Scannone añade en tono polémico:

Sin embargo una de las corrientes de la teología de la liberación (representada por ejemplo por H. Assmann) –quizás por el influjo hegeliano recibido a través del marxismo- corre el peligro de pensar de tal modo la kénosis de lo específicamente cristiano en la única historia que éste tienda a quedar absorbido por la mundanidad. Así es como por ejemplo, párrafos centrales del documento final del primer encuentro de cristianos para el socialismo enfocan a la historia primariamente desde una perspectiva secular (la de las ciencias sociohistóricas) y según una comprensión del proceso latinoamericano mediatizada por el método marxista. Así la realidad es vista no tanto desde el ángulo de la fe, común a todo cristiano, sino en primer lugar desde el ángulo común al revolucionario latinoamericano, aunque el que es cristiano la vea también desde su fe. Esto hace que no aparezca claro si la opción revolucionaria, a partir de la cual se piensa (y se repiensa los contenidos teológicos) puede ella misma ser cuestionada desde la fe, y no sólo en sus eventuales desviaciones posteriores (Scannone: 2011, p. 55-56).

El problema que el teólogo jesuita argentino tiene con el marxismo además de su univocidad y de su falta de nacionalismo, es por el peligro que representa la revolución. Esto enfatiza la cuestión política presente en la obra de Scannone. En lo político entra en juego la pregunta, ¿cuál es la experiencia de “revolución” que se tiene al comienzo de la década de los setenta en América Latina? Al parecer en los setenta ya estamos frente al descrédito de la Revolución Cubana. Sin embargo, en esta gesta histórica no se puede desconocer como motivación inicial el anhelo de liberación nacional. En la argentina el intelectual Silvio Frondizzi era

un conocido difusor de este aspecto de la Revolución Cubana desde la publicación de su texto *La revolución cubana*. Su significación histórica en el año 61[1].

Scannone se aparta de la valoración significativa de la Revolución Cubana y se encuadra en una tendencia de pensamiento antimarxista. Es una tercera vía la de este autor y ésta le aparece dada por el peronismo: “Dicha praxis cualitativamente distinta es una praxis política y revolucionaria. Estas dos últimas palabras no deben sin embargo ser mal interpretadas en forma reductiva: política no quiere decir política partidista, revolución no es sinónimo de violencia” (Scannone: 2011, p. 20). El jesuita argentino, al igual que muchos intelectuales latinoamericanos no fue capaz de visualizar las opciones nacionales o de marxismos heréticos que estaban presentes ya en la década del sesenta repartidas por toda América latina, evidenciándose así su limitado conocimiento de la filosofía latinoamericana. De hecho no supo mirar la importancia de la Revolución Cubana en cuanto hito motivador de la formación de un “marxismo latinoamericano”. La cuestión política en Scannone no escapa a lo ideológico, ya que se asume, como se ha dicho, dentro de la opción peronista[2].

TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTIMARXISTA

Un asunto de interés es aclarar cuál es el marxismo que se aprecia dentro de la teología de la liberación. Para el teólogo salesiano argentino Iván Fresia en el marxismo que operaría en las visiones teológicas cercanas a este análisis social, se podría apreciar una importante influencia althusseriana:

Respecto de la discusión conceptual con la vertiente de la teología de la liberación de Gutiérrez o de Assmann, el punto nodal fue precisamente la comprensión diferente de pueblo entendido por unos como “clase” y “sectores populares” recurriendo a la mediación socio-analítica desde algunos supuestos del análisis marxista (vía Althusser) y la interpretación cultural por parte de la escuela argentina como “pueblo-nación-cultura” (Scannone: 2011, p. XII-XIII).

Lo que resulta interesante de esta afirmación, del teólogo salesiano, es que con este dato se muestra que la concepción marxista presente en la teología viene a ser la llamada científicista que aparece desde los planteamientos althusserianos[3]. Habría que revisar esta afirmación, debido a que en la década del sesenta ya circulan visiones alternativas a la althusseriana, por ejemplo de manera muy robusta se encuentra presente la visión gramsciana, y aunque un poco menos conocida ya está presente la versión del humanismo marxista difundida por Rodolfo Mondolfo en la Argentina y desde ahí a América Latina. De utilidad resulta la tesis de Phillip Berryman que afirma que en la teología de la liberación el conocimiento del marxismo es deficiente y que no se lo discute, esto facilitaría trabajar con una imagen estandarizada de éste:

Contrariamente al estereotipo común, los teólogos de la liberación no dedican mucho espacio en sus escritos a discutir directamente el marxismo (...) Sin embargo sería irresponsable de parte de los teólogos de la liberación no abordar el marxismo, ya que está difundido entre los latinoamericanos preocupados con el cambio social (Berryman: 1989)[4].

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

Es de notar la ausencia en los orígenes, tanto de la TL como de la filosofía de la liberación, de la corriente de pensamiento filosófico que podríamos llamar “latinoamericanista”, especialmente desarrollada en México donde sobresale el maestro Leopoldo Zea. Esta corriente de “filosofía latinoamericanista” ha sido cultivada de modo sistemático por la Escuela de Mendoza en Argentina, cuyo más destacado maestro es Arturo Andrés Roig. Otro tanto puede decirse del pensamiento neomarxista desarrollado por algunos exiliados de la República Española y radicados en nuestro continente, como Adolfo Sánchez Vázquez (Mora: 2008, p. 16).

Sugere resulta esta tesis de Mora, acerca de la insuficiencia de pensamiento latinoamericano en la base de la teología y filosofía de la liberación argentinas. Tal vez esto explique en alguna medida el desconocimiento de la tradición del “marxismo latinoamericano”. Lo importante es que esta insuficiencia sea un desconocimiento

y no una negación o un ocultamiento, como aquella que se puede advertir en algunos de los autores que atribuyen el desarrollo de la filosofía de la liberación al mayo francés en vez de destacar la significación histórica de la Revolución Cubana.

Hay que decir que en el caso de Gutiérrez el conocimiento del marxismo de su época no es limitado, ya que recurre a Marx, Gramsci, Althusser, Bloch y Marcuse. Además, conoce parte de la tradición marxista latinoamericana. En la teología de Gustavo Gutiérrez hay evidencia que conocía y que utilizaba como fuentes a marxistas latinoamericanos, por ejemplo conoce la obra de Mariátegui y destaca en éste su fidelidad a Marx por sobre el dogmatismo marxista, cuando expresa: “Su socialismo fue creador porque estuvo hecho de fidelidad. Fiel, más allá de todo dogmatismo, a sus fuentes, a las intuiciones centrales de Marx, y simultáneamente fiel a una realidad histórica original” (Gutiérrez: 1975, p. 130). Conoce Filosofía de la praxis (1967) del marxista español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez [5], refiere al marxista peruano Augusto Salazar Bondy cuando cita La cultura de la dominación (1968). Lo que parece más extraño es que incluso refiere a la idea de “hombre nuevo” -concepto de la teología conciliar- referido al Che Guevara mencionando el texto “El socialismo y el hombre”: “Esto es lo que en última instancia sostiene el esfuerzo de liberación en que está empeñado el hombre latinoamericano” (Gutiérrez: 1975, p. 132). Conoce y valoriza la obra de Fanon principalmente Sociología de una revolución (1959) y Los condenados de la Tierra (1961); y de Paulo Freire Educación como práctica de liberación (1969) y la Pedagogía del Oprimido (1970). Esta familiaridad con dicho marxismo no le lleva a sentenciar negativamente a la Revolución Cubana: “En esto la revolución cubana ha cumplido un papel acelerador; ella –dejando de lado otros aspectos y matices- divide en un antes y un después la historia política reciente de Latinoamérica” (Gutiérrez: 1975, p. 127). Aunque en la fecha en que Gutiérrez escribe la gesta cubana viene entrando en descrédito, de ahí que en nota a pie de página comente: “Como es sabido, la relación del actual régimen cubano con ciertos grupos revolucionarios latinoamericanos, se ha hecho compleja y difícil en los últimos años” (Gutiérrez: 1975, p. 127).

Destaco que dentro de la teología de la liberación latinoamericana era común el reconocimiento por la significación histórica de la Revolución Cubana. Al menos así lo ha expresado el teólogo jesuita Roberto Oliveros Maquea en su libro Liberación y teología (1977): “La toma efectiva del poder por Fidel Castro y con él por las masas populares cubanas, marca el principio de una nueva era en la historia latinoamericana. Ya no se hablará de teorías sino se tendrá delante de todos los ojos latinoamericanos, el caso de Cuba” (Oliveros: 1977, p. 15).

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

Como lo señalan varios estudios que asumen la conocida crítica realizada por Horacio Cerutti a la filosofía de la liberación argentina, se puede aceptar que tanto Scannone como Dussel serían parte de cierta filosofía latinoamericana acrítica. La afirmación resulta acertada considerando que el marxismo es una de las filosofías más críticas recepcionadas y apropiadas en nuestro continente, y que como pudimos ver tanto Scannone como Dussel son ecos de ese profundo antimarxismo de la filosofía académica en la década del sesenta, sea esto en lo epistemológico como en lo político. La motivación de Cerutti, tal vez no tan explícita en el texto aludido, es su propia valoración por el marxismo como herramienta crítica para el pensamiento transformador. Puedo afirmar que Dussel en sus primeros textos se encontraba lejos de una valoración de la teoría marxista[6].

Si vamos a los textos de Dussel se puede visualizar que una de las críticas sustanciales a la teoría marxista, aunque no muy explicitada por este filósofo es aquella que reclama en contra del universalismo filosófico[7]. Es una crítica que recorre la obra de Dussel y que en su tránsito intelectual va a ir madurando, cuestión que le autoriza para ser denominado como un filósofo de la periferia. Así enuncia su temprana crítica al marxismo en un artículo del año 1963 titulado “La propiedad en crisis”: “Marx se equivoca cuando totaliza la cultura universal, sin dejar exterioridad operativa más allá de la identidad de la naturaleza-humanidad. En esto es demasiado europeo y es en esto que debemos superarlo en América latina” (Dussel: 1973, p. 201); es más insistente –y en esto se observa una simetría con la crítica de Juan Rivano al universalismo filosófico- cuando sostiene en un curso de 1970 que es publicado cuatro años más tarde: “Europa está demasiado creída de su universalismo, de la superioridad de su cultura” (Dussel: 1974, p. 197).

Digamos que la crítica al universalismo del marxismo era bastante extendida. Por ejemplo, el proyecto político de la revista Arauco del partido socialista chileno tenía como intención marcar la posibilidad real de un “marxismo latinoamericano” que mantuvo desde los comienzos de la década del sesenta. Aquí es central la figura intelectual del historiador chileno Julio César Jobet[8]. La inspiración de aquellos que ven un marxismo localizado en nuestro continente suele tener como referencia los aportes teóricos del peruano José Carlos Mariátegui y la relevancia de la significación histórica que representaba la Revolución Cubana. Esta revolución por lo menos en sus orígenes y declaraciones se nominaba como un movimiento revolucionario del pueblo de Cuba independiente de las pugnas ideológicas de la Guerra Fría.

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

Quizá alguien pueda objetarnos que, prácticamente hasta la tercera parte (Tercer tomo), no aparecen autores o filósofos de nuestro continente cultural dependiente. Responderemos, simplemente, que la tarea de la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como el pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora. El filósofo inauténtico se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera (Dussel: 1973a, p. 11).

La tesis de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana, como es sabido, pertenece al filósofo peruano Salazar Bondy. Este postulado en la obra del autor peruano no lleva a la negación de la tradición de pensamiento crítico latinoamericano existente. Dussel se apura al usar esta tesis de manera poco precisa para justificar una débil estrategia metodológica que evade a la tradición nuestroamericana de pensamiento. La idea de que nuestra filosofía es inauténtica sirve para una estrategia facilista de negación del trabajo teórico de nuestros autores. Además no es la intención que sustenta la tesis del filósofo peruano.

Hay que hacer notar que esta treta metodológica sólo perjudica a Dussel, ya que no deja de mostrar una deficiencia en su conocimiento de la filosofía latinoamericana en general y particularmente de la obra de Mariátegui -mal compartido mayoritariamente por los filósofos latinoamericanos- y también suele eludir el reconocimiento a la gesta cubana. Desde mi punto de vista considero que sería un acierto metodológico recurrir a la tradición de pensamiento nuestroamericano, visitar nuestro canon también es parte de la liberación teórica de aquella costumbre de recurrir al canon eurocéntrico a pesar de que se le acusa de dominador.

Se podría aplicar rigor sistemático y decir que la argumentación de Dussel es débil, ya que no supera la prueba argumental de la circularidad ¿Por qué Dussel evita referirse a la tradición filosófica latinoamericana? Recurrir a esta tradición lo forzaría a echar mano a la filosofía marxista latinoamericana, entonces no es que no conociera la producción marxista latinoamericana, más bien la quiso negar sin hacerse cargo de una discusión teórica facilitándose la tarea desde la omisión, es decir invisibilizándola. Podemos observar, a la luz de lo visto, que el prejuicio antimarxista socava la coherencia de una filosofía periférica necesariamente crítica.

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

A esta modernidad pertenece tanto el capitalismo liberal, y por lo tanto también el dependiente latinoamericano, como también el marxismo ortodoxo. Esto me parece fundamental en este momento presente de América latina. Puedo decir que no son radicalmente opuestos siquiera, sino que son ontológicamente “lo mismo”, el capitalismo liberal y el marxismo (Dussel y Gillot: 1973, p. 21).

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

Es bien sabido que el marxismo niega todo derecho a la propiedad privada, por cuanto es la fuente de la alienación del trabajador y la oposición a la plena realización de la *gattunswesen*. Mientras que el capitalismo liberal –y muchos cristianos- afirman que el fundamento de todo el orden social consiste justamente en la afirmación y la conservación del sistema actual occidental de propiedad privada (Dussel: 1973, p. 184).

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

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

Con voluntad de servicio se deberán poner las cosas en un mutuo don, lo que políticamente podría formularse como un socialismo, pero un socialismo que no sea igual a ningún otro. De tal manera que sería un socialismo nacido entre nosotros, y por eso criollo y latinoamericano (Dussel y Guillot: 1973, p. 45).

Dussel no elude la palabra revolución como una cuestión efectiva en los procesos de transformación que permitan la superación de la sociedad burguesa, dominada y colonizada: *“En ellos no sólo debe participar el pueblo, deben tener el control por mediación de sus militantes revolucionarios de la propia cultura”* (Dussel: 1977, p. 196). En esto se distingue de Scannone, sin embargo cuando habla de revolución, en sus textos del sesenta evade la referencia a la experiencia cubana, recién en textos del setenta aparece una no tan explícita mención:

Desde la ya lejana rebelión de un Tupacamaru o del levantamiento indio-popular de los mexicanos bajo Hidalgo y Morelos que empuñaron con su fusil un estandarte de la Guadalupana y la consigna de “la tierra para los que la trabajan”, hasta la

revolución mexicana de 1910 y las que se suceden después, se viene gestando en América latina un proceso de liberación popular, de integración latinoamericana, de autonomía política y cultural del continente al sur del Río Colorado (Dussel: 1977, p. 44).

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

En casi ninguna de nuestras patrias latinoamericanas el pueblo toma el poder; si lo hace en una pequeña isla, entra ella en un callejón sin salida, dependiente ahora de Rusia. De ahí que, ya que el problema de la dependencia se da en todas partes, un gran héroe presente exclama en 1963 que Cuba es dependiente de Rusia; depende como muchas otras colonias. Con esto firmó su sentencia de muerte. Porque se debía elegir entre un modelo de liberación total, lo que llevaría a la muerte a Cuba, o aceptar la dependencia de Rusia (Dussel: 1977, p. 225).

De ahí que Dussel reclame –como vimos unas citas más arriba- un socialismo latinoamericano. Este socialismo ya estaba presente en Mariátegui y en la formulación originaria de la Revolución Cubana, pero además en los textos sobre la dominación del peruano Augusto Salazar Bondy y los textos políticos de Juan Rivano, por eso que estos últimos sean autores relevantes en nuestra investigación.

Pues, para Dussel habría más bien que apostar hacia el “tercerismo” con lo cual se acerca a los planteamientos políticos de Scannone, aunque dice que prefiere no usar el concepto de “tercero”:

¿Por qué? Porque se piensan todos en la bipolaridad y no hay otro ámbito. Este ámbito Scannone lo llama “el tercero”, pero yo no le llamaría así, porque parecería que está a la misma altura que los otros “dos”, mientras que “el Otro” es el Otro de los “otros dos”. Vale decir, que con respecto a la totalidad “el Otro” no es el tercero, sino simplemente “el Otro” de la totalidad (Dussel y Guillot: 1973, p. 32).

Dussel en el mismo libro compilatorio América latina dependencia y liberación, en otro artículo que titula como “Democracia latinoamericana, socialismo y judeo-cristianismo” (1964) dejaba explícita su simpatía con el proyecto democristiano: “Creemos que nuestra democracia social y el humanismo cristiano pueden ser un punto de partida válidos para un tal intento, sin necesidad de fáciles concesiones al marxismo, sino más superándole positivamente” (Dussel: 1973, p. 160). En nota a pie de página incluida en la fecha de publicación de este libro compilatorio, es decir casi diez años más tarde de escrito este artículo, señala que esta reflexión quedó superada, refiriéndose a la experiencia chilena en donde parte de la democracia cristiana había apoyado el golpe militar traicionando así al propio MAPU que era el brazo más comprometido con la Unidad Popular. A pesar de esto, insiste en recuperar aunque sea testimonialmente esta posibilidad política tercerista.

Así y todo considerando estas críticas a los planteamientos de Dussel hay que decir que siendo un profesor formado en el academicismo de su época fue capaz de realizar la denuncia al pensamiento colonialista de nuestras instituciones educativas asumiendo una defensa del marginado. Esto queda explícito en un curso que diera el año 70 y que aparece publicado cuatro años más tarde: “Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el “tema” de la filosofía latinoamericana” (Dussel: 1974, p. 182). En esa crítica Dussel parece que asumiera una función profética en el sentido liberador de los profetas del exilio judío que reclamaron por la liberación del pueblo oprimido: “Nosotros los países oprimidos, no es imposible que indiquemos un nuevo proyecto al propio opresor” (Dussel y Guillot: 1973, p. 42). Esto sólo se entiende desde una consideración que asume la creencia en la posible redención del opresor.

Hay un compromiso de Dussel por liberar a la filosofía del academicismo tradicional. Asume una práctica concreta de difusión de la filosofía más allá de la institución académica realizando el intento por desarrollar un uso del lenguaje filosófico más accesible a los sectores populares. Dentro de este esfuerzo se encuentran

las conferencias que dio en la localidad patagónica de Viedma entre los días 22-24 de noviembre del año 72. En la introducción al texto compilatorio de las seis conferencias que ofreció en esta localidad decía: “Por último, esperamos que este trabajo sirva como introducción a nuestras restantes obras, pero, más fundamentalmente, para acceder a la actitud crítica que hemos comenzado a denominar la “ruptura teórica” del pensar latinoamericano” (Dussel: 1977a, p. 11). Insiste en estas conferencias en una actitud de ruptura, por ejemplo en la tercera conferencia titulada “La eticidad de la existencia y la moralidad de la praxis latinoamericana”: “Es necesario invertir los criterios; aquí la filosofía se vuelve destructiva, pero no para destruir todo, sino para destruir el muro que impide la liberación” (Dussel: 1977a, pp. 76-77).

Esta ruptura con la tradición elitista del pensamiento no sólo consiste en bajar la filosofía al espacio público, sino que también es fundamental esa operación a nivel discursivo. Hay un cambio en el uso de las categorías filosóficas, por cierto que este cambio no sólo proviene de lo interdisciplinar, sino que también desde una apertura de la filosofía hacia la cultura popular. Esto es lo que deja claro en la cuarta conferencia titulada “La erótica y la pedagógica de la liberación”, cuando dice: “No sabemos quiénes somos, ya ese pueblo simple que sabe quién es, no lo dejamos hablar; desconfiamos de su palabra, nos burlamos de su arte, envidiamos sus riquezas y los consideramos vagos que no hacen nada” (Dussel: 1977a, p. 94).

Esta práctica de difusión filosófica obedece a una concepción novedosa de la filosofía y puede ser considerada como parte de un programa de desfilosofar la filosofía. Es muy extraño que un filósofo con formación académica concientice la importancia de hacer un trabajo de transformación y que no se quede en la imitación o repetición de ideas que le son ajenas. En este gesto de Dussel al ofrecer en tres días seis conferencias en un pueblo apartado, hay presente un fuerte compromiso en liberar a la filosofía del espacio académico y erudito. Es liberador no sólo denunciar la situación de dependencia, sino que dialogar sobre esto con quienes han sufrido el estar marginados de un acercamiento a la producción de las ideas. En esto hay como una invitación a dejar de creer que para tener una idea se necesita de un título o dejar de creer que para tener una idea necesitamos recurrir a alguna autoridad institucional.

Aunque en las conferencias hay una serie de referencias a autores de la tradición filosófica eurocéntrica clásica, que dado el contexto en el cual fueron realizadas parecen innecesarias. Dussel intuye un cierto peligro en la formación disciplinaria a la cual se somete quien haya pasado por un proceso formativo en la institución académica. Ese grado de conciencia puede ser visto como un ejercicio de rebeldía y cooperación en la tarea de la transformación cultural, hago referencia a una cita que extraigo de la quinta conferencia titulada “La política y la arqueología de la liberación: “Más grave aún es que existe toda una filosofía ideológica creada especialmente para cubrir ese engaño y mostrarlo como un hecho natural. Es “natural” que el hombre del “centro” gane más que el de la “periferia” porque, se dice, es más culto, más ilustrado, más técnico” (Dussel: 1977a, p. 105). En la sexta conferencia titulada “El método de un pensar latinoamericano; la analéctica como “ruptura teórica”” hay otro texto que va en este sentido: “El que hace filosofía repitiendo libros y estudiando sistemas, permaneciendo igual que antes de haber comenzado a estudiar, no hace filosofía; si su vida cotidiana no se pone en crisis radical y, del dolor de la muerte de su cotidianidad no surge un hombre nuevo, su pensar no es filosófico. O, más simplemente, no piensa” (Dussel: 1977a, p. 118).

Es un riesgo para quien asume una vida con vocación filosófica. Se puede ver en esto una cierta cuestión existencialista en el filosofar al cual está invitando Dussel, lo que debe provenir de la influencia kierkegaardiana[10], pero saliendo de la experiencia solitaria del sí mismo, en esto la influencia claramente le proviene de la idea del “Otro” en Lévinas. Sugerente es el postulado de que el pensar exige una tensión con lo cotidiano. La actitud filosófica rompe con la cotidianidad no se extravía en ella. Esta idea tiene hoy cierta vigencia en la filosofía política, debido a la valoración contemporánea en torno al pensamiento del filósofo griego Cornelio Castoriadis, que plantea la capacidad del intelectual para tomar distancia de lo cotidiano en su artículo “Los intelectuales y la historia” del año 87:

Debido a que la historia es siempre a la vez creación y destrucción, y que la creación (como la destrucción) concierne a lo sublime tanto como a lo monstruoso, que elucidación y crítica son de la incumbencia de quien por ocupación y posición – más que ningún otro- puede tomar distancia de lo cotidiano y de lo real: el intelectual (Castoriadis: 2008, p. 83).

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARXISMO

El tema del marxismo y su ineludible intervención en la producción filosófica latinoamericana es un tema que no se puede negar con argumentos sólidos y convincentes, cuando no aparece el marxismo es fruto de miradas parciales provenientes del desconocimiento o de alguna ideología invisibilizadora e interesada. El marxismo está presente en toda la filosofía latinoamericana desde las primeras décadas del siglo XX hasta nuestros días. Los posicionamientos teóricos aparecen, ya sea a favor o en contra de éste, pero el marxismo es sin duda un horizonte de referencia infranqueable.

Acabo de revisar las posiciones más sólidas y consistentes de antimarxismo al interior de la filosofía de la liberación argentina en los planteamientos de Scannone y de Dussel. Ahora desarrollaré una descripción de posiciones antagónicas a esta posición ideológica recién descrita, ya que éstas ocupan una centralidad importante en la conocida polémica al interior de este movimiento filosófico argentino.

Es sabido que la separación de Roig y Cerutti, que en algunos momentos expresaron una negación de pertenencia al movimiento de filosofía de la liberación, es fruto de un distanciamiento teórico radical en cuanto a la aceptación de planteos críticos inaceptables para aquellos cercanos al conservadurismo propio de posiciones católicas integristas y de compromisos más fuertes con el peronismo. Eduardo Devés advirtió en este hecho apenas comentado y que suele ser reconocido por algunos especialistas. Así lo expresó el historiador chileno: *“La filosofía de la liberación, en un comienzo muy afin al pensamiento nacionalista y católico...”* (Devés: 2008, p. 181). Otro de los integrantes de este movimiento, Aníbal Fornari, en un número de la Revista Erasmus dedicado a un repaso después de 30 años del inicio de la filosofía de la liberación, en su pretensión de buscar un pathos común al interior de la filosofía de la liberación señala: *“El hecho cristiano es ante todo un acontecimiento coherente con la realidad humana e históricamente siempre nuevamente excepcional”* (Fornari: 2003, p. 108).

Horacio Cerutti ha sido directo en su separación de las posiciones más cercanas al catolicismo de los autores que he señalado como antimarxista cuando en su clásico libro sobre la filosofía de la liberación comenta un texto del uruguayo Methol Ferré, allí expresa: *“Para los marxistas el problema es todavía más grave. Inmersos en un mundo de tradición cristiana corren el tremendo riesgo de que sus términos sean decodificados en clave cristiana, perdiendo totalmente su rigor y significado preciso”* (Cerutti: 2006, p. 276). Por otra parte, aunque de manera, tal vez con menos convencimiento en relación al marxismo por una intencionalidad más ecuménica y menos polémica, Roig ha señalado:

Las grandes filosofías de denuncia del siglo XIX, poshegelianas, las de Nietzsche, Marx y Freud, han sido asumidas en su mensaje más profundo y han provocado la crisis definitiva de la filosofía del “sujeto” o del “concepto”, impulsando un vuelco radical, nuevo cambio copernicano, que ha llevado a la elaboración de una filosofía del “objeto” o de la “representación”, dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación ciertamente revolucionaria (Roig: 2009, p. 108).

A partir de estos comentarios de Roig y Cerutti se ve que hay una apertura al pensamiento marxista que necesariamente justifican o una separación del movimiento argentino o el desarrollo de una vía totalmente distinta y alternativa. A diferencia de Salazar Bondy y de Rivano, lo interesante es que este par de argentinos simpatizan con las ideas marxistas a pesar de que en la década del setenta la Revolución Cubana no goza con el crédito a favor que tenía en la década anterior que son el contexto tanto para el mencionado filósofo peruano y el chileno. Esta consideración del marxismo en la década del setenta en los filósofos argentinos de la liberación coincide con el ejercicio intelectual del mexicano Leopoldo Zea que también en esta década presta atención al marxismo. Es posible que estos reconocimientos al marxismo resultan, a partir de la influencia que comienza a tener Salazar Bondy al interior de la filosofía latinoamericana.

En relación al marxismo se puede observar un aire de familiaridad entre estos filósofos de la liberación del sector que se conoce como sector crítico y que se opone al otro sector antimarxista cercano al nacionalismo peronista y que ha sido denominado como populista. Téngase en cuenta que hay un uso negativo de la palabra “populismo”, categoría que después otros intelectuales críticos han reinterpretado, como es el caso en los planteos del argentino Ernesto Laclau y del boliviano Alvaro García Linera. Con esto no quiero señalar que Laclau defienda una perspectiva marxista tan comprometida como la de García Linera que viene rescatando las figuras de Lenin, Gramsci y Mariátegui, pero sin ninguna intención dogmática, por eso advierte: *“Entonces, queda claro que ni las clases populares son tontas ni la realidad es únicamente una ilusión, y tampoco la tradición es omnipresente”* (García: 2015, p. 129). El boliviano nos coloca frente a una apertura del marxismo hacia el reconocimiento del populismo en afirmaciones como las siguientes:

Cierto marxismo de cátedra sostenía que los sectores populares vivían perpetuamente engañados por el efecto de la “ilusión ideológica” organizada por las clases dominantes, o que el peso de la tradición de la dominación era tan fuerte en los cuerpos de las clases populares, que ellas sólo podían reproducir voluntariamente e inconscientemente su dominación. Definitivamente esto no es cierto (García: 2015, p. 128).

En Laclau se puede apreciar un ejercicio de separación explícito de visiones provenientes del marxismo clásico, que no logran generar la apertura del populismo hacia el “marxismo latinoamericano”: *“La verdad es que mi noción del pueblo y la clásica concepción marxista de la lucha de clases son dos maneras diferentes de concebir la construcción de las identidades sociales, de modo que si una de ellas es correcta la otra debe ser desechada, o más reabsorbida y redefinida en términos de la visión alternativa”* (Laclau: 2011, p. 14).

En síntesis, me atrevo a concluir, que en las visiones populistas persiste una negación al aporte del pensamiento marxista y que en el populismo persiste un profundo sentimiento antimarxista. Advierto que la apertura del marxismo hacia el populismo no implica la valoración de todo populismo, de ahí que parezca relevante el desarrollo de análisis de planteamientos ideológicos de autores antimarxistas. De este modo, la cuestión ideológica involucrada en la filosofía latinoamericana va quedando más clara y se abren caminos a nuestras reinterpretaciones del quehacer filosófico contemporáneo.

Un elemento más queda como advertencia previa para esta relación de familiaridad de estos miembros de la filosofía argentina con el marxismo. Básicamente es cierta contraposición entre el pensamiento marxista y la utopía. Es claro que en Cerutti y Roig hay presencia constante de aportes al pensamiento utópico y es conocido que desde las posiciones marxistas más radicales existe un rechazo a la utopía, en cuanto ésta conformaría una dialéctica no material sino más bien idealista como han criticado en un texto colectivo, sobre la filosofía de la liberación argentina, los cubanos Rafael Plá y María Teresa Vila, cuando señalan:

El idealismo, en esta corriente filosófica, está plasmado en la proyección del ideal utópico por sus distintos exponentes. Es decir, su razonamiento no parte del reconocimiento de una situación real de universalidad (aunque no se le ignore), sino de un ideal de unidad que sirva de instrumento regulador de la praxis social de liberación contra una “totalidad determinada” (Plá y Vila: 1998, p. 325).

Esta separación entre filosofía marxista y pensamiento utópico, requiere de advertencias. Para algunos autores marxistas la separación con el pensamiento utópico es evidente debido a este señalado idealismo, pero hay perspectivas un poco más conciliadoras desde autores marxistas que se sitúan desde el convencimiento por el latinoamericanismo, sobre todo desde manifestaciones más cercanas a lo que con propiedad -desde nuestra perspectiva- se puede llamar “marxismo latinoamericano”. En esta línea se entienden planteos como los de Alejandro Serrano en el cual reivindica la utopía: *“...la utopía –el sueño del paraíso recobrado- es una condición de la realidad, pues toda realidad sin utopía es irreal y toda racionalidad sin utopía es irracional”* (Serrano: 1991, p. 21). La utopía, sin duda, es una condición de posibilidad para el ejercicio revolucionario que supera el escepticismo y los dogmatismos de comprensión de la realidad. La utopía es motor de la transformación social que promueven las filosofías liberadoras:

La posibilidad de creer en la justicia en un mundo injusto, de rescatar la solidaridad en una sociedad egoísta, de recuperar al hombre a pesar del hombre. Esto esperan muchas personas de las revoluciones del Tercer Mundo ante el espectáculo de una humanidad escéptica y desencantada: es la luz lejana, pero luz al fin que rasga un universo de escepticismo y frustraciones. Creo que este es un aspecto importante del valor universal que las revoluciones del mundo subdesarrollado tienen en el tiempo presente (Serrano: 1991, p. 192).

Autores que siguiendo el magisterio de José Carlos Mariátegui han llegado a desarrollar eso que el filósofo chileno Osvaldo Fernández denominó como propuesta hereje. Importantes filósofos latinoamericanos como el mexicano Gabriel Vargas Lozano, el nicaragüense Alejandro Serrano y el español-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez[11]. Aportes interesantes para la instalación temática del “marxismo latinoamericano” son los que han realizado desde perspectivas individuales los cubanos Raúl Fonet Betancourt y Pablo Guadarrama.

Desde la experiencia de la Revolución Cubana los filósofos de la isla han tenido conciencia de la existencia de un “marxismo latinoamericano”, de ahí que el referido Guadarrama afirme: *“Con el triunfo de la Revolución Cubana no sólo se inició una nueva etapa en el desarrollo de las luchas sociales de los pueblos latinoamericanos, sino también una nueva época del devenir del marxismo en esta región”* (Guadarrama: 1999, p. 26). Más explícita aún resulta la filósofa cubana Xiomara García cuando expresa: *“El marxismo latinoamericano se ha desarrollado, desde sus comienzos, como un proceso constante de participación e inserción en el proceso de crecimiento del marxismo a nivel mundial, de modo tal que ha participado de las crisis características de toda la evolución de pensamiento marxista”* (García: 1999, p. 179).

De este modo el marxismo, como cualquier filosofía que haya sido contextualizada desde un pensamiento situado adquiere rasgos de regionalización que la convierten en un producto específico, pero que va más allá de lo nacional. Es importante aquí concebir el ejercicio de un pensamiento situado que no cae en el localismo, para salvar así la exigencia de universalidad que se le suele pedir a la filosofía. El filósofo nicaragüense Alejandro Serrano es acertado cuando señala acerca de la regionalización lo siguiente: *“...usamos el término regionalidad para designar al conjunto de elementos socioculturales que se producen y existen en una región geográficas con algunos rasgos o características comunes que permiten configurarlos como tal y en periodo histórico determinado”* (Serrano: 1987, p. 43).

Dadas estas advertencias y aclaraciones, se puede pasar al siguiente paso de revisión de la filosofía de la liberación argentina de los autores críticos al sector populista al que pertenecen Scannone y Dussel. Tanto Cerutti como Roig son autores que vienen siendo estudiados y sobre los cuales se han realizado publicaciones de comentarios a sus obras, pero también sobre ambos hay investigaciones en curso por investigadores que vienen interesados en esta temática. Lo novedoso de esta propuesta interpretativa, es esta contextualización en torno a la implicancia que juega el marxismo en las posturas que fueron tomando al interior de la filosofía de la liberación argentina.

Hoy ya es una cuestión consensuada la idea de que la filosofía de la liberación argentina no se funda en una concepción homogénea de lo que es la filosofía. La filósofa mendocina Adriana Arpini, como varios autores, ha insistido en esta tesis impulsada por Horacio Cerutti en su libro canónico, diciendo: *“(...) con el propósito de mostrar que la llamada Filosofía de la Liberación Latinoamericana surgida en la Argentina en la década de los '70, no constituyó un conjunto monolítico, orgánico y coherente de pensamiento”* (Arpini: 2007, pp. 193-194).

Resulta bastante sugerente la interpretación que circula en torno a la variedad de posiciones teóricas-ideológicas, al interior del movimiento argentino referido, la instale Cerutti desde un intento por llevar a cabo una discusión polémica. Cuando se tiene a la ideología como un elemento importante en un modo de pensar la polémica es insoslayable y exige una maduración personal y colectiva para que así resulte ser un fermento en el desarrollo de las ideas, del pensamiento y de la filosofía. En la presentación del libro, que se le puede atribuir el predicado de canónico al interior de la filosofía latinoamericana que es *Filosofía de la liberación latinoamericana* el filósofo mexicano Leopoldo Zea advertía sobre su consistencia polémica: *“Trabajo polémico frente a quienes el autor considera se han conducido con oportunismo dentro de esta filosofía”*

(Cerutti: 2006, p. 34). Quien se sitúa desde la polémica es alguien que asume una actitud de colocarse en riesgo y el riesgo es una característica propia de una filosofía que va más allá de una instalación de ésta en cuanto tarea epistemológica, de ahí que el elemento de lo ideológico en Cerutti ocupe un lugar importante para referirse a esta cuestión de las diferencias teóricas sustanciales al interior del movimiento de filosofía de la liberación argentina, así lo ha expresado en el prólogo a la última edición del libro: *“Se trató de grandes debates colectivos en múltiples frentes, en los que repercutían, por lo demás, los conflictos políticos y sociales circundantes, traducidos filosóficamente como cada quien pudo hacerlo en aquellos momentos, desde posiciones ideológico-políticas y con herramientas intelectuales disponibles muy diversas”* (Cerutti: 2006, p. 12).

Esta cuestión que alude a un prólogo posterior al momento en que se concibe la escritura del libro, también se encuentra en el momento inicial del texto, por lo menos así queda expuesto en la introducción: *“Con esto no pretendo sugerir, de ninguna manera, que la “lectura” propuesta sea inocente u “objetiva”. De ninguna manera. Se trata de una lectura realizada desde un cierto lugar teórico e ideológico que se va mostrando y manifestando a lo largo de la misma”* (Cerutti: 2006, p. 37).

Cerutti es un convencido en torno a la operación que realiza lo ideológico en el ejercicio filosófico: *“Es probable que las presiones síquicas, el carácter, etc., influyan en alguna medida en la exposición filosófica, pero tal vez influyan mucho más ciertas estructuras discursivas e ideológicas”* (Cerutti, 2006. 305). En su intento por separarse de los que afianzados en el peronismo adherían posiciones a favor del populismo, recurre tanto a la tradición marxista (Lenin-Gramsci) como al “marxismo latinoamericano” (Mariátegui-Salazar Bondy). Este elemento parece muy interesante para la importancia que tiene la filosofía marxista en esta polémica y Cerutti no dejará espacio para una interpretación distinta:

Indudablemente, esto es inocultable, la división de ambos sectores pasa por la valoración del marxismo. El sector populista es decididamente antimarxista, incluso en su pretensión de haberlo superado. El sector crítico hace una valoración positiva del marxismo, que tiene toda una gradación pasando desde la valoración positiva sin su asunción lisa y llana del marxismo como filosofía latinoamericana (Cerutti: 2006, pp. 327-328).

Se puede concluir que al interior del grupo de pertenencia al cual Cerutti adscribe con un fuerte componente ideológico de militancia en las ideas marxistas y en las ideas del “marxismo latinoamericano”. Este dato es interesante, ya que vuelve a aparecer la importancia que tuvo el pensamiento político de Lenin y el de Gramsci, y en cuanto a las posibilidades que éste abrió para interpretaciones marxistas no tan apegadas al marxismo clásico.

La filosofía de la praxis hoy es reconocida principalmente en la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, el cual ha hecho un impecable rescate de los aporte de Lenin y que además ha sabido ver los aportes de marxistas latinoamericanos como Mariátegui e inclusive al Che Ernesto Guevara. En *Filosofía de la praxis* que tiene como data de publicación el año 1967 ha dicho sobre Lenin:

Lenin opera, pues, con una concepción de la praxis más o menos explícita tanto al hacer teoría, al organizar, al dirigir y desarrollar una práctica revolucionaria y, finalmente, al reflexionar sobre la praxis misma y, por tanto, sobre la unidad de la teoría y la práctica. En estos tres planos, tiene que ver con la praxis y, en esos tres, se pone de manifiesto su concepción de ella (Sánchez: 2013, p. 210).

Otro aporte importante para la concepción marxista de la praxis es el realizado por Rodolfo Mondolfo del cual a finales de los sesenta se republica en México por Fondo de Cultura Económica su *Marx y el marxismo*. En este libro aparece la denominación de Gramsci como filósofo de la praxis:

(...) habla Gramsci, considerando que es el mismo sujeto colectivo que profesa una filosofía el que la traduce en acción. (...) La filosofía de la praxis es, como repetidamente afirma Gramsci, afirmación de una unidad de teoría y práctica, por la cual la misma formación de las concepciones teóricas se produce a través de la acción histórica, así como ésta se desarrolla en la luz y por la luz de las orientaciones espirituales (Mondolfo: 1981, pp. 222-223).

La importancia de lo que denominé más arriba como marxismo italiano es fundamental en el desarrollo de un marxismo humanista centrado en una filosofía de la praxis como la promovida por Adolfo Sánchez Vázquez.

Estas alusiones a la filosofía de la praxis que alcanza una difusión patente en México, encuentra su resonancia en aquellos filósofos de la liberación que simpatizan con el marxismo y que se reúnen en torno al autodenominado grupo de Salta. De este grupo, Cerutti incluye un breve manifiesto, al cual le ha otorgado principal importancia para demostrar una opción alternativa a aquella que supuestamente prevaleció dadas las censuras y omisiones que habrían realizado Ardiles y Casalla, debido a su opción ideológica antimarxista y comprometida con la derecha, permitidas por Scannone y por Dussel. En el manifiesto salteño encontramos un compromiso expreso con la filosofía de la praxis cuando al final del texto se consigna: “(...) *consideramos que la vía que intentamos representa la búsqueda de un nuevo ámbito antropológico y puede marcar una nueva orientación hacia la siempre anhelada unidad teoría-praxis*” (Cerutti: 2006, p. 476).

La cuestión marxista en la polémica al interior de la filosofía de la liberación es bastante evidente, pero se ha tendido a invisibilizar. Estas omisiones no resultan comprensibles cuando repasamos esta lectura del texto canónico de Cerutti, se evita el otorgamiento central que tiene el marxismo al interior del movimiento que vengo revisando. Incluso se destaca la centralidad de la cuestión ideológica, pero se evita mencionar al marxismo.

Un ejemplo de esta común tendencia entre quienes han comentado el desarrollo de la filosofía de la liberación argentina aludiendo a la diversidad de perspectivas que ésta aloja, está presente en el artículo de Adriana Arpini que cité al comienzo de este apartado dedicado al ímpetu polémico de Cerutti. Dije que en el manifiesto salteño perteneciente al llamado sector crítico se evidencia un fuerte compromiso marxista, para esto recorro a una fundamentación bastante expuesta en el texto de Cerutti, sin embargo la filósofa aludida sentencia un pluralismo democrático:

El sector crítico del populismo asumía una actitud de cuestionamiento del fenómeno sociopolítico del populismo y de sus alcances en vistas del pluralismo democrático: tuvieron limitaciones en cuanto a las posibilidades de publicación y difusión de sus producciones; sus definiciones teórico-prácticas quedaron expresadas en el “Manifiesto del Grupo Salteño” y en el “Primer Encuentro Nacional de Filosofía de la Liberación” (Arpini: 2007, p. 205).

Es más ajustado atribuir al sector crítico un pluralismo socialista en vez de un pluralismo democrático en contraposición a lo que se señala. Opera un cierto cuidado en cuanto a nombrar al marxismo, que resulta ser una de las causas de su invisibilización al interior de la filosofía latinoamericana. La búsqueda de objetividad ha terminado por eludir un lenguaje ideológico, dicha cuestión tiene sus consecuencias relevantes advertidas en el texto recién citado. Por ejemplo, se dice que este grupo tuvo dificultades para publicar, Cerutti ha dicho que fueron censurados en la publicación, estas expresiones esconden una semántica distinta, pero en donde una resulta más clara que la otra. La cuestión ideológica en el discurso cuando es evitada cae en riesgos que oscurecen el discurso. Otra de las vacilaciones de Arpini en cuanto a nombrar al marxismo en su texto aparece cuando concluye en relación a las propuestas de Ardiles, Cerutti y Dussel en el primer número en que se publican los textos de filosofía de la liberación, afirma la autora: “*En síntesis, los tres artículos trabajados ponen de manifiesto el nuevo estilo de filosofar que se desarrolla como expresión de específicas necesidades de liberación, entendida ésta como lucha contra el fenómeno estructural de la dependencia. Ahora bien, las diferencias surgen cuando se trata de explicar el modo de llevar adelante esa lucha*” (Arpini: 2007, p. 217).

Hay que aceptar que la cuestión ideológica en la filosofía de la liberación argentina es una cuestión central, pero se evita el reconocimiento a esta filosofía a pesar de que en el texto principalmente aludido para referir el carácter no homogéneo de este movimiento es el de Horacio Cerutti y en el cual se vé que la opción ideológica por el marxismo es señalada con insistencia. Es extraño que aparezca señalado por todos los autores el carácter político e ideológico y que se termine invisibilizando la cuestión marxista.

Lo cual sería un error, en el sentido a que un no reconocimiento del marxismo como elemento central atenta con cuestiones que nos permitirían ver de manera más consistente un panorama de la filosofía

latinoamericana. La cuestión político-ideológica que termina siendo desplazada, en varios autores que comentan el desarrollo de la filosofía latinoamericana del siglo XX, aparece desde otros lugares comunes como son la perspectiva ética y lo que puedo llamar la perspectiva epistemológica o metodológica. Desde un ánimo menos polémico Arturo Roig terminó tomando distancia del movimiento considerando estas últimas perspectivas señaladas y no asumiendo la cuestión ideológica con centralidad.

Como es sabido y como se ha dicho el filósofo mendocino Arturo Roig, tuvo la intención de tomar distancia con el resto de los filósofos del movimiento. Declaró a favor del aporte que hacían las filosofías críticas, pero no ha tenido un compromiso tan explícito con el marxismo.

Por lo que se puede leer en la introducción del libro *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* que reúne sus textos de esta época y que van desde final de la década del sesenta hasta finales de los setenta. La idea de filosofía crítica que trabaja es la que proviene de la filosofía de Kant, ahí es donde se encuentra fundado su aporte de lo que llama “a priori antropológico”. En esta introducción es fundamental la figura de Hegel al cual le va a criticar fuertemente la idea de pueblos sin historia como referencia para América Latina, actualizando así la idea de un sujeto filosofante en nuestra América. De este modo, el horizonte de referencia en Roig sigue siendo la filosofía moderna, muy a diferencia de Cerutti en donde estas referencias no vienen a jugar ninguna función protagónica.

Es llamativo que a pesar del reconocimiento explícito a la importancia de las filosofías de denuncia, es muy difícil encontrar en Roig la valoración explícita al marxismo. Muy por el contrario a lo que advertí en Cerutti. Esto debido al hecho que desde una perspectiva hegeliana, desde la interpretación de Roig, las ideologías serían alienantes del espíritu. Por lo tanto, aquello que se comporta como ideología es un riesgo para el pensamiento libre, visto así el marxismo representaría un riesgo:

Surge de este modo, en el pensar de Hegel, el importantísimo tema de la alienación del Espíritu en lo sensible, como producto de un fenómeno de encubrimiento y a la vez de ruptura, que tendrá proyecciones verdaderamente insospechadas dentro de las filosofías poshegelianas en cuanto se encuentra justamente allí anticipada la problemática de las ideologías (Roig: 2009, pp. 111-112).

La filosofía en cuanto ésta tiene función aclarativa, para Roig auroral, no puede verse distorsionada por el prisma de la ideología. Recordemos que una de las definiciones más comunes de ideología es aquella que la concibe como una distorsión de la realidad. Para Roig, la filosofía que siempre está recomenzando se constituye en un largo proceso histórico en el cual aparece siempre *aclarando* los momentos de tribulaciones. Esto es lo que la dota de una capacidad transformadora y liberadora: *“Habíamos dicho que la historia de la filosofía se nos presenta como un largo proceso en el cual reincidentemente el hombre se ha visto obligado a desenmascarar la permanente ambigüedad del término mismo de “filosofía”, que ha implicado e implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico”* (Roig: 2009, p. 116).

La cuestión que provoca la distorsión de la realidad, para Roig, es el compromiso de clase, ahí estaría el problema del marxismo en cuanto constituyente de una ideología en sentido negativo. La pertenencia de clases nos colocaría frente a la posibilidad de una militancia ciega y no crítica, apareciendo un ejercicio pernicioso para la filosofía:

La depuración de la representación encubridora, la ideología en sentido negativo, se lleva a cabo cuando se establece correctamente y mediante un método crítico, su naturaleza refleja. Los intereses de clase que juegan un papel equivalente a la voluntad de poder y al deseo, ejercen una interferencia entre el objeto, las relaciones sociales mismas y el sujeto, impidiendo que las primeras se expresen adecuadamente y deformando de este modo su representación (Roig: 2009, p. 118).

Teniendo en cuenta este peligro, Roig no llega a la condena del marxismo, de hecho como se ha señalado valoriza su aporte en cuanto filosofía de denuncia, al igual que la filosofía nietzscheana, debe ser puesta en un lugar que sirva para aquel ejercicio de aclaración de conciencia que le corresponde a la filosofía crítica, así expone el reconocimiento al aporte de Marx: *“Las totalidades objetivas se han vuelto sospechosas y el método de crítica ideológica, que juega un papel en alguna medida semejante al psicoanálisis freudiano y al nihilismo activo*

nietzscheano, permite la denuncia de la función opresora del concepto y nos abre hacia una nueva comprensión de la naturaleza del sujeto” (Roig: 2009, p. 119).

Esta concepción filosófica en donde la filosofía aparece apreciada desde su función de *aclaración*, puede ser interpretada como un comprender la filosofía en la determinación epistemológica, aquí habría un acento que busca profundizar en la verdad. En filosofías contemporáneas como la filosofía analítica esta relación de la actitud de *aclaración* y la vocación epistemológica son evidentes. Desde varias investigaciones académicas viene prevaleciendo esa vocación por la verdad, que aparece sobrepasando lo político, incluso, a diferencia de Roig esto lo encontramos presente de manera menos crítica, es decir con mayor ceguera de visibilidad de lo político, en consecuencia negadoras de la importancia de esta perspectiva de análisis.

La pretensión epistemológica viene a ser una concepción distinta de aquella que pone énfasis en lo político. El problema de la insistencia en la búsqueda de la verdad, es que distrae de las consecuencias políticas de la filosofía. El acento en una preocupación por la verdad es una de las concepciones filosóficas más aceptadas y compartidas institucionalmente en los espacios académicos, razón por la cual, en el título de este apartado utilice la palabra conciliación. Roig, si bien conciente, del problema político de la filosofía no asume una posición polémica, entra en un diálogo con la concepción filosófica que prevalece y que he llamado como epistemológica. De este modo Roig no se coloca en el lugar que posibilita una ruptura radical. De hecho cuando Roig se ocupa más explícito de lo político lo hará siempre con una vinculación de necesidad hacia lo ético. En ese ejercicio la política queda sometida al tribunal de lo moral.

En Roig hay una valoración por el aporte de Marx. Esto es lo que nos ha dicho en lo que cité en relación a su valoración de las filosofías de denuncia, pero también mediante referencias explícitas que hace a la obra de Marx, básicamente relacionadas a *El capital* y no a los textos llamados más juveniles, en los cuales se suele rescatar la visión humanista que es influjo fundante de lo que he venido llamando como “marxismo latinoamericano”. Para Roig el Marx que interesa es el analista y no el ideólogo político, así se entienden frases como las siguientes:

La Revolución industrial acentuó y generalizó la oposición de clases sociales al extremo de inspirar en un país como Inglaterra, donde el proceso no mostró las graves alteraciones que se dieron en Francia las patéticas y realistas descripciones que Marx hace en las páginas de *El Capital*, del obrero textil condenado a un trabajo inhumano, hasta morir (Roig: 2009, pp. 281-282).

En la filosofía de Roig se puede advertir una suerte de desconfianza frente a lo que podría ser considerado como ideología proveniente desde Europa. En esto por ejemplo, se acerca lo que señalé en el primer capítulo cuando referí algunos de los planteos del filósofo chileno Jorge Millas. Roig es parte de esa generación que trata de cuidarse del marxismo a partir de un pensamiento que vé el peligro de una ideología foránea de dominación. No hay frases explícitas al respecto, por eso considero que pueden ser inferidas cuando se refiere a otros teóricos del socialismo que influyeron antes que Marx en la filosofía latinoamericana. En particular pienso en la crítica que señala al conocido utopista social Saint-Simon que hoy suele ser aceptado como antecedente para la instalación del marxismo en América Latina:

El programa de Saint-Simon para quien “todos los pueblos de la tierra, bajo la protección de Francia e Inglaterra unidas, se elevarán sucesivamente y tan pronto como lo permita su estado de civilización, al régimen industrial”, era, además de un programa contradictorio en sí mismo por cuanto debía llevarse a cabo sobre la base de la dominación y explotación de esos pueblos, un programa también coyuntural. No puede haber por tanto ninguna justificación post factum del mismo (Roig: 2009, p. 272).

Lo que quiero señalar es que en Roig se puede advertir un ejercicio que evita las referencias del marxismo en cuanto a que representa un problema ideológico, esta estrategia de eludir al marxismo es compartida por intelectuales académicos de su época.

Otro asunto importante es que tampoco parece darse cuenta de la originalidad del “marxismo latinoamericano”, de ahí las ausencias a la referencia de lo que el historiador argentino, como se vio más arriba, Silvio Frondizzi denominó como significación histórica de la Revolución Cubana. Para reforzar esta idea de

que Roig advierte la existencia de un “marxismo latinoamericano” traigo a colación las referencias que hace a Mariátegui en cuanto es comprendido como un pensador indigenista y no como un filósofo marxista para apartarlo del peligro ideológico:

El indigenismo, dejando de lado su aspecto declamatorio y su trasfondo ideológico, ha tenido su origen, entre otras causas, en la necesidad de superar tanto la ruptura social de hecho, como la conciencia de ruptura de las masas del campesinado de origen americano, pretensión que puede considerársela fracasada toda vez que el modelo de unidad sobre el que se pretendió integrar esa población, no surgió, salvo excepciones, de ella misma. El problema lo vió claramente José Carlos Mariátegui en el Perú (Roig: 2009, pp. 284-285).

La valoración de la filosofía marxista trae consigo algunos conflictos al interior de la filosofía de la liberación, sin embargo parece relevante el reconocimiento de los autores marxistas en cuanto desde ellos - por ejemplo Rivano y Salazar Bondy- se pueden rescatar categorías distintas a las de “dependencia” que nos entregan posibilidades para hablar con mejor justificación de la pluralidad de la filosofía de la liberación que escapa a la heterogenidad del grupo argentino que se mantiene en consenso gracias a la categoría de “dependencia”. Es esta misma categoría la que relaciona de manera más directa al movimiento argentino con la obra de Zea.

Aparece nuevamente como la filosofía latinoamericana pierde cuando no es capaz de poner en valoración la importancia del marxismo que ha tenido una larga influencia en la historia de nuestro continente permanentemente víctima de los zarpasos capitalistas. Es nocivo, para las interpretaciones teóricas, invisibilizar el “marxismo latinoamericano”, ya que desde esa perspectiva de no reconocimiento y de negación, no se alcanza a ver la dimensión de todo el pensamiento de autores como Mariátegui y Salazar Bondy. En el rescate que valoriza y reconoce la perspectiva marxista latinoamericana nuestra investigación viene a constituir un aporte para los estudios de la filosofía latinoamericana en específico y también para la historia de las ideas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acha, Omar. (2012). *Un revisionismo histórico de izquierda. Y otros ensayos de política intelectual*. Buenos Aires, Herramienta.
- Althusser, L., & Balibar, E. (1969). *Para leer el Capital*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Aricó, J. (2005). *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Aricó, J. (2010). *Marx y América Latina*. Buenos Aires, FCE.
- Arpini, A. (2007). “La ‘Filosofía de la Liberación’ en el lanzamiento de la Revista de Filosofía Latinoamericana”. En Jalif, Clara, *Argentina entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, IFAA, pp.193-230.
- Arpini, A. (2014). “‘Cultura de la dominación’ y ‘Dialéctica de la emergencia’ en escritos de Augusto Salazar Bondy”. *Revista Estudios Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 16, N° 1.
- Assmann, H. (1973) *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca, Sígueme.
- Berryman, P. (1989). *Teología de la liberación*. México, Siglo XXI.
- Biagini, H. (1988). *Filosofía americana e identidad*. Buenos Aires, Eudeba.
- Botella, V. (s/f). “Gustavo Gutiérrez, padre de la teología de la liberación”. <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbwrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTIÉRREZTex.pdf>
- Castoriadis, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata, Terramar.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE
- Cerutti, H. (1996). *Lecturas críticas*. Morelia, IMCED.
- Cerutti, H. (2015). *Posibilitar otra vida trans-capitalista*. México, UNAM
- Chavolla, A. (2005). *La imagen de América en el marxismo*. Buenos Aires, Prometeo.

- Comblin, J. (1987). *Reconciliación y liberación*. Santiago de Chile, CESOC.
- Cruz, G. (2009). *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba, Editorial Universidad de Córdoba.
- Demenchonok, E. (1990). *Filosofía latinoamericana*. Bogotá, El Búho.
- Devés, E. (2008). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires, Biblos.
- Dussel, E. & Guillot, D. (1973). *Liberación latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, E. (1973). *América latina dependencia y liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México, Edicol.
- Dussel, E. (1977b). *Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana*. México, Extemporáneos.
- Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México, Siglo XXI.
- Dussel, E., Mendieta, E. & Bohórquez, C. (2008). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "Latino"*. México, Stony Brook.
- Fernández, O. (2010). *Itinerarios y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile, Quimantú.
- Fornari, A. (2003). "Auto-comprensión crítica de la filosofía de la liberación. Un aporte a los 30 años de su propuesta". *Revista Erasmus*, año V, N° 12, pp.103-124.
- Fronzizi, S. (1961). *La revolución cubana. Su significación histórica*. Montevideo, Ciencias Políticas.
- Gallardo, H. (1992). "La crisis del socialismo histórico y América Latina". *Revista Pasos*, N°39, San José de Costa Rica. Enero-febrero.
- García, J. (1985). *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*. México, FCE.
- García, X. (1999). "El proceso de Universalización del marxismo latinoamericano contemporáneo en las décadas del 60-90". En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, pp.177-195.
- González, P. (1982). *Imperialismo y liberación*. México, Siglo XXI.
- Górski, E. (1994). *Dependencia y originalidad de la filosofía en Latinoamérica y Europa del Este*. México, UNAM.
- Guadarrama, P. (1972). "La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy". *Revista Pensamiento Crítico*, Lima.
- Guadarrama, P. (1993). "El humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación". En *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá: El Búho, pp.173-199.
- Guadarrama, P. (1999). "Bosquejo histórico del marxismo en América Latina". En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, pp.1-72.
- Guadarrama, P. (1999a). "Socialismo y Marxismo: presupuestos teóricos para la autenticidad del marxismo latinoamericano". En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá: INCCA, pp.72-111.
- Guadarrama, P. (2008). *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo vs. alienación*. Tomo III. Caracas, Fundación Editorial el perro y la rana.
- Guadarrama, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo II. Bogotá, Planeta Colombia.
- Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme.
- Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, Ágora Ediciones Sígueme.

- López, I. (1999). "La lucha de clases en algunos enfoques de la izquierda latinoamericana". En *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Bogotá, INCCA, pp.305-316.
- Lowy, M. (1980). *El marxismo en América Latina*. México, Era.
- Medin, T. (1998). *Entre la jerarquía y la liberación*. Ortega y Gasset y Leopoldo Zea. México, FCE.
- Miranda, A. (s/f). "Hacia una ética de la liberación: las contribuciones del pensamiento de Enrique Dussel". <http://www.reseau-amerique-latine.fr/ceisal-bruxelles/PENS-EDU/PENS-EDU-3-Miranda.pdf>
- Mondolfo, R. (1973). *El humanismo de Marx*. México, FCE.
- Mondolfo, R. (1981). *Marx y marxismo*. Estudio histórico-críticos. México, FCE.
- Mondolfo, R. (s/f). *Feuerbach y Marx*. Buenos Aires, Claridad
- Mora, A. (2008). "El aporte de Hugo Assmann a la teología de la liberación". *Revista Pasos*, Segunda época, N° 136, Clacso Costa Rica, marzo-abril. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Costa_Rica/dei/20120710104601/aporte.pdf
- Navarro, K. & Gerstemberg, B. (1998). *Introducción a la historia del pensamiento latinoamericano*. Panamá, República de Panamá.
- Nuñez, X. (1997). *La filosofía como historia y reflexión del hombre en América Latina y el mundo*. Quito, Universidad Central del Ecuador.
- Oliveros, R. (1977). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México, CRT.
- Plá, R. & Vila, M. (1998). "La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana". En Colectivo de Autores, *Filosofía en América Latina*. La Habana, Editorial Félix Varela, pp. 265-338.
- Potantiero, J. (1977). *Los usos de Gramsci: Escritos políticos (1917-1933)*. México, Siglo XXI.
- Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Una Ventana.
- Saladino, A. (1994). *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Salazar, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI.
- Salazar, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos
- Sánchez Vázquez, A. (1982). *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*. México, Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (1998). *Filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires, Tesis 11.
- Sánchez Vázquez, A. (2013). *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI.
- Scannone, J. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires, Docencia.
- Serrano, A. (1987). *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*. México, UNAM.
- Serrano, A. (1991). *El fin de la historia. Reparación del mito*. La Habana, "13 de marzo".
- Sobrevilla, D. (2014). "Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación latinoamericana". En Quiróz, Rubén (editor), *Actas del Congreso sobre Augusto Salazar Bondy*, Lima, SOLAR/IIPPLA, pp. 11-28. http://www.cccies.org/imagenes/edicion_558.pdf
- Staniscia, A. (s/f). "Nuestra filosofía en cuestión. Una aproximación al debate en Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea". *Revista electrónica Desvíos*, Centro de Estudios psicoanalíticos de la Universidad Nacional de San Martín. <http://revistadesvios.unsam.edu.ar/nuestra-filosofia-en-cuestion-una-aproximacion-al-debate-ent-re-augusto-salazar-bondy-y-leopoldo-zea/>
- Tarcus, H. (2013). *Marx en la Argentina: sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Terán, O. (2013). *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires, Siglo XX
- Vargas, G. (1990). *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Zea, L. (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo*. México, Extemporáneos.
- Zea, L. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona, Anthropos.

NOTAS

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

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

[3] Sobre este tema presenté la exposición “Algunas cuestiones sobre la influencia de Althusser en las teologías de la liberación latinoamericanas” realizada en el Homenaje a los 50 años de Cómo leer el Capital en la sede de Le Monde Diplomatique en Santiago de Chile el día 16 de junio de 2015.

[4] La cita está tomada de <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/berryman/cap9.htm>

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

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

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

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

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

[10] Sobre el riesgo del pensar publiqué un par de textos. Uno es “El pensar como riesgo: o la ironía del pensar”, en Revista Sophia N° 3, Facultad de Filosofía y Teología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 2009. Y el otro “La vocación filosófica

de un pensamiento del riesgo: la convicción metafísica de Humberto Giannini”. Revista Mapocho, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile, N° 70, segundo semestre 2011.

[11]El filósofo español Antolín Sánchez Cuervo ha discutido la interpretación de colocar a Adolfo Sánchez Vázquez como “marxista latinoamericano”, el argumento está motivado en cuanto a que él lo clasifica como un filósofo del exilio español. Estas ideas las pudimos discutir en un coloquio titulado “Exilio y pensamiento en Iberoamérica” realizado en el CEA de la Universidad de Playa Ancha el día 5 de mayo de 2016. Como se sabe Sánchez Cuervo es un gran especialista sobre el exilio republicano español.