

PENSAMIENTO UTÓPICO Y LIBERADOR EN AMÉRICA LATINA: INTENTO OLVIDADO DESDE LA FILOSOFÍA CHILENA

*Alex Ibarra Peña*¹

*Universidad Católica del Maule
Universidad Santo Tomás
Universidad Nacional Andrés Bello
alex_ibape@yahoo.com*

*“Porque un pueblo que se levanta
a expensas propias y para el bienestar
de todos y para que impere la justicia
no puede ser escéptico”*

(Juan Rivano)

RESUMEN

Presentaré una breve revisión de algunas propuestas de Pensamiento de la liberación en el contexto de los estudios latinoamericanos, sean éstos Estudios Culturales, Estudios Subalternos o Filosofía de la Liberación.

La idea central es que se pueden reunir a estos grupos intelectuales desde la aceptación que hacen de un pensamiento político sustentado desde el pensar utópico. Se visualiza cierta necesidad de recuperación del concepto de utopía, en cuanto a que éste puede sustentar una filosofía práctica que irrumpa con ciertas nociones que posibilitan mal entender a la filosofía en cuanto a que a ésta se le considera como ejercicio estrictamente teórico-especulativo y por lo tanto “puro”.

1 Estudios de Filosofía y Teología en las universidades Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile, Universidad de Chile. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Americanos en IDEA de la Universidad de Santiago de Chile. Es docente en la Universidad Santo Tomás, Universidad Andrés Bello y Universidad de Talca. Ha publicado artículos en revistas especializadas de México, Ecuador y Chile. Miembro adjunto de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Analítica. Miembro de la Sociedad Chilena de Filosofía Analítica. Coordinador del Grupo de Estudios del Pensamiento Filosófico Chileno. Sus áreas recientes de investigación son filosofía analítica y filosofía latinoamericana.

Además se presenta una lectura de dos autores chilenos en cuanto filósofos de la liberación: Félix Schwartzmann y Juan Rivano, de los cuales mostraré una relación temática con algunos de los antecedentes más cercanos a la filosofía de la liberación argentina.

Palabras clave

Filosofía de la Liberación, Estudios Culturales, Estudios Subalternos, Filosofía Chilena, Pensamiento Crítico, Utopía

SUMMARY/ABSTRACT

I will present a brief review of some proposals of liberation thought's in the context of the Latin-American studies; these are Cultural Studies, Subordinate Studies or Philosophy of the liberation.

The main idea is that they can meet to these intellectual groups from the acceptance that these do of a political thought sustained from to think utopian. There is visualized certain need of recovery of the concept of Utopia, as for which this one can sustain a practical philosophy for to burst with certain notions that they make possible badly to deal to the philosophy as for which this one is considered to be a strictly theoretical - speculative exercise and therefore "pure".

In addition I present a reading of two Chilean authors, in all that, philosophers of the liberation: Félix Schwartzmann and Juan Rivano of which I will show a thematic relation with some of the precedents most nearby to the philosophy of the Argentine liberation.

Key words

Philosophy of the liberation, Cultural Studies, Subordinate Studies, Chilean Philosophy, Critical Thought, Utopia

1. Introducción

En este ensayo correré el riesgo de unir algunas temáticas de lo que podríamos llamar sociología de la cultura latinoamericana contemporánea (Estudios Culturales y Estudios Subalternos) junto a algunos de los postulados de la Filosofía de la Liberación.

Tomo un concepto amplio de Filosofía de la Liberación. No sólo considero aquí al conocido grupo de filósofos argentinos, propongo una lectura de un par de autores chilenos en clave de liberación, entendiendo ésta en dos sentidos: como una crítica a la distribución injusta de los bienes materiales profundamente acentuada en nuestro continente; y por otra parte como una crítica al saber que se instaura como hegemónico, el cual suele ser excesivamente occidentalista.

Desde esta mirada resultan claros algunos aportes provenientes de la Teoría Crítica, en cuanto a que ésta se encuentra presente en la reflexión –comprometida políticamente– que realizan algunos de los intelectuales que se sitúan desde un relato latinoamericanista, es decir, donde el ser latinoamericano adquiere centralidad. Un pensamiento periférico o localista, apartado del centro y crítico con la globalización cultural.

La idea de esta presentación es mostrar algunas de las lecturas que nos ocuparon en estos meses en el trabajo colectivo que termina con este escrito y dar cabida a algunas de las últimas cuestiones que llaman mi atención en mi interés por la filosofía que se hace en Chile. Las distintas categorías abordadas en las sesiones y la posibilidad de compartir con investigadores/as formados en otras disciplinas, expanden mis intereses filosóficos. El escuchar otras perspectivas de análisis me coloca en el lugar de la seducción que permea ciertos métodos de trabajo. Esto me lleva a un reencuentro con la reflexión de carácter político y estimula cierto optimismo colectivista y práctico del trabajo teórico.

2. La Teoría Crítica y sus rendimientos en los estudios sobre América Latina

En la teoría crítica se pueden observar algunos postulados críticos hacia la modernidad. Hay una noción de racionalidad que permanecerá intacta, por ejemplo, en algunos de los trabajos de Horkheimer, quien no se propone renunciar al intento teórico. Sin embargo, habría que recuperar una noción de racionalidad que vaya más allá de la noción instrumental. Esta sería la función del pensamiento crítico. Habría que ver en esto una cierta familiaridad argumentativa con la crítica realizada en el artículo titulado “El concepto de ilustración” (Horkheimer, 2003), donde no se propone un final absoluto de la ilustración, pero sí una transformación de ésta, es decir una superación dialéctica. Este es un elemento de continuidad.

En este mismo artículo recién mencionado se puede ver que el pensamiento crítico se sitúa en el cambio entre el orden burgués y el orden proletario. El intelectual comprometido con lo proletario no es masa, sólo se manifiesta para el desarrollo de éstas. Hay que resaltar acá la imagen del intelectual que se sitúa entre fronteras. La crítica no tiene pertenencia de clase, la crítica no tiene pertenencia definida, sólo obedece al momento histórico. Esto hace que la crítica sea constante, dado el dinamismo de la realidad social. Este es un elemento de tensión (Ibarra, 2010).

El compromiso crítico, al no ser neutral ante su realidad social, incorpora no sólo elementos de novedad, también recepciona elementos de continuidad.

Los teóricos de los Estudios Culturales y de los Estudios Subalternos heredan estos planteamientos de una continuidad teórica y de una tensión con ciertos modos de pensar funcionales al capitalismo que constituyen una hegemonía cultural. Por ejemplo, una de las tesis fuertes de un artículo de S. Hall, titulado “Estudios Culturales dos paradigmas” (Hall, 1994), es que hay pocos procesos que quedan inmunes a las fracturas y quiebres dentro de los márgenes del trabajo intelectual. Dentro de las rupturas tienen más valor aquellas que resultan significativas, aquellas que permiten rearticular las premisas sustentadas con anterioridad; esto tiene una visión dialéctica del proceso intelectual. Esas rearticulaciones provienen de las situaciones históricas que modelan y remodelan al pensamiento. Esa vinculación del pensamiento con las situaciones históricas es lo que nos debe llevar a entender que una evaluación del conocimiento requiere de un análisis del poder.

Esta “dialéctica entre conocimiento y poder” está en la base de los Estudios Culturales surgidos en la década de los años cincuenta del siglo XX. Los hitos de este tipo de análisis estarían en los textos *Uses of literacy* de Hoggart y *Culture and Society* de Williams. Posterior a estos hitos literarios habría que destacar *The long Revolution* del mismo Williams y *Making of The English Working Class* de E. Thompson. Estos serían el conjunto de textos a partir de los cuales se estructuran los Estudios Culturales: “Esta conexión desde un principio colocó la ‘política del trabajo intelectual’ en el centro de los Estudios Culturales, preocupación de la cual, afortunadamente, jamás ha podido, ni podrá, liberarse”. El aporte de estos textos al concepto de cultura, principalmente de *The long Revolution*, sería un desplazamiento de esa ‘cultura alta’ ligada a lo estético hacia otras concepciones menos clasistas de la cultura. Hall destaca dos concepciones una referida hacia lo que llama concepción ordinaria de la cultura y otra hacia la concepción antropológica de ésta. La primera concepción se refiere a la suma de todas las descripciones que dan cuenta de las “experiencias comunes” vividas y llevadas a cabo por una sociedad. Esto hace que la cultura sea democratizada y socializada: “*El arte está allí, como actividad, junto con la producción, el intercambio, la política, la crianza de familias*”. Hay aquí una clara crítica a la concepción estética de la cultura. La segunda concepción de cultura sería aún más antropológica, al centrar la atención en las prácticas sociales; lo central aquí son ciertos patrones determinantes de dichas prácticas. Estas reformulaciones del concepto de cultura se encuentran vinculadas con ciertas posiciones alternativas. Por cierto, estas posiciones están sensiblemente cercanas a la nueva izquierda inglesa. A pesar de las revisiones de estas ideas en los años 60,

según Hall, estas concepciones forman algo así como el paradigma dominante en los Estudios Culturales: “A pesar de las muchas diferencias significativas, tenemos pues aquí un perfil de una línea importante de pensamiento en los Estudios Culturales”. Este sería el enfoque más clásico usado en los Estudios Culturales, pero no el único. (Hall, 1994)

Los Estudios Subalternos Latinoamericanos no son una *creatio ex nihilo*. Están basados y motivados por los llamados Estudios Subalternos Sudasiáticos. Principalmente se reconoce la figura de Ranajit Guha. En algún sentido habría que aceptar que los Estudios Subalternos son una reflexión que tiene como centralidad la periferia, pero esta afirmación resulta problemática. La motivación de estos estudios está en la instalación de nuevas formas de pensar y de actuar en lo político. Entonces, los Estudios Subalternos son una acción política que considera el nuevo escenario cultural conformado por las cuestiones relativas a lo que se viene denominando con el concepto de globalización. Esta mención que hago se encuentra en el primer párrafo del *manifiesto inaugural* hecho por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos. Quiero insistir en la actitud política de este grupo, lo cual se evidencia desde la elaboración de un manifiesto. La elaboración de un manifiesto es un gesto totalmente político. El núcleo de realización de este pensar y actuar –y si se quiere de esta praxis– se encuentra en la preocupación por la instalación de ciertas epistemes en el campo de los saberes. Con esto quiero señalar que aquí hay una presentación de una preocupación epistemológica no pura, sino también política, la cual arranca desde una categorización de la ideología. Esto nos permite recordar ciertas afirmaciones acerca de que si hay, por lo menos, un pensamiento latinoamericano, éste se encontraría ligado a lo político. En otras palabras, lo político determina cualquier ejercicio del pensar latinoamericano, aquello que escapa a lo político pertenece a una perspectiva de análisis de carácter universalista y no local.

3. Una perspectiva latinoamericanista clásica: la vía sociológica

El texto “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” de Aníbal Quijano (1998), parte con la aseveración de que la historia latinoamericana y caribeña se encuentra en una tensión entre la búsqueda de originalidad cultural (concepto de producción auténtica) y entre la represión cultural (concepto de imitación y de copia). Ambos elementos estarían presentes desde la constitución de América Latina, por lo tanto serían elementos centrales de su identidad. Esa tensión se ve involucrada en la formación de la identidad. La intensidad de la tensión no siempre

es la misma. Varía según las circunstancias históricas. Desde la perspectiva actual la tensión podría establecerse desde una reconceptualización a partir de los conceptos de “globalización” y de “reoriginalización”. La necesidad de hacer un análisis –que parte de esta reconceptualización– a esta vieja *disputatio* estaría en la homogenización actual de nuestra cultura, la cual se encuentra cohesionada por ciertas ideologías de corte económico-productivo, a lo cual llama *la universalización de la civilización capitalista*. Dicha *universalización* afectaría directamente nuestros modos de vida, es decir, afectaría la totalidad de nuestras nociones sean éstas estéticas, epistemológicas, éticas, etc. Esa afección de los modos de vida corresponde a la tensión que podría traducirse en respuestas de globalización o de reoriginalización. Lo que se quiere destacar es que no siempre se termina copiando. Veo en esto una cierta crítica al mito de que somos una cultura que sólo imita. Por ejemplo, desde la misma globalización de la información contemporánea se encuentra la instalación de procesos de reoriginalización; como caso emblemático se menciona la llamada crisis del eurocentrismo.

Tomando la crisis del eurocentrismo habría que revisar ciertos tópicos que aluden a la colonialidad en América, tales como el de “raza” o “indio”; eso llevaría a la polarización entre la población con “rasgos europeos” y aquella con “rasgos aborígenes”. Los primeros, los colonizadores; los segundos, los colonizados. Esta clasificación genética será determinante incluso socialmente para el desarrollo posterior de la América colonial. Es sugestiva esta distinción que hace Quijano, ya que coloca cierta duda a la correspondencia entre lo genético y lo social, a pesar de que en América se hayan dado simétricamente, pero esta simetría no habría que presuponerla, ya que podría obedecer a cuestiones específicas de cómo se realizó en particular este proceso de colonización. Esa colonialidad manifestada en el espacio social llevará a los colonizados a recibir la imposición para el ejercicio de labores tradicionales y no modernas, de ahí el juicio sobre el bajo *status* del campesinado y de los iletrados. El sometimiento a partir de la letra habría sido mucho más radical, ya que no hubo reconocimiento de la letra original de estos pueblos originarios. Este sometimiento trajo consigo el no reconocimiento de la sabiduría patrimonial. Así se establece un tipo de letra como la oficial, la del colonizador, la del fuerte, borradura del desarrollo cultural de los pueblos originarios. La letra oficial también sirvió como estrategia de exclusión y dominación, ya que sólo a algunos se les permitía el acceso a *la letra*. Pero el lugar de los desplazados y excluidos adquiere el lugar de la resistencia. Para Quijano cualquier cultura produce contracultura, la contracultura es el lugar del

subalterno. De esta manera no puede entenderse la dominación con ausencia de la resistencia: “...la historia que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores”. A pesar de la crudeza del análisis en Quijano no se puede ver la desesperanza, aparece una visión utópica, así creo que debe entenderse la sentencia de que la crueldad de la historia también alcanza a los vencedores. Es la cultura del subalterno la que posibilita la generación de nuevos símbolos que finalmente acaban convirtiéndose en elementos seductores que terminan siendo aquello que constituye lo globalizado, cayendo en la economía política del mercado, que todo lo convierte en mercancía desde la consagración del fetichismo cultural. Sin duda, nos acercamos a ciertas nociones de la hibridación cultural. Pero, es este escenario, que estaba del lado de los dominadores, el que se convierte en dominado. Hay una inversión, desde la cual el dominado se convierte en elemento de liberación. Aquí veo presente la visión utópica. La perspectiva de la subordinación requiere de una práctica constante, así nos escaparíamos de la inocencia. El poder permanece y se reinventa; de esa misma manera la subversión necesita de la reinención. La alternativa subversiva iría acompañada del genio creador. La desmitificación necesita de nuevos mitos. La operación de mistificación no queda desmitificada.

Katherine Walsh en su artículo “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales” (2007) sentencia que el pensamiento latinoamericano invisibilizó al pensamiento indígena y afro-andino. Con esto creo que se hace una acusación al conocimiento universal al cual suele adscribirse la filosofía que se hace en Latinoamérica, siempre tan apegada a sus categorías tradicionales. Esto inaugura la deconstrucción del pensamiento latinoamericano para colocar nuevas categorías en su realización. Para la autora la universalización sería parte de lógicas y tendencias neoliberales y capitalistas con pretensión globalizante, lo cual constituye una episteme que deriva en eurocentrismo desde la cual se comprende al mundo, es decir, constituyente de ontología. Estos supuestos hegemónicos estarían instalados en las ciencias sociales, intensificando su influencia desde los años 90. Cuestión distinta ocurriría en las dos décadas anteriores, las cuales estaban motivadas por la generación de discursividades más locales. Esto debería motivar una reflexión acerca de las bases que sustentan las ciencias sociales que derivan de las prácticas de nuestras instituciones académicas. La visión de Walsh iría alimentada de cierta dimensión utópica. Al igual que en Quijano, el análisis no cae en la desesperanza ni en el sinsentido y no se convierte en una invitación hacia ciertas manifestaciones posmodernas nihilistas.

En lo personal me parece que la propuesta de análisis colonialismo/colonialidad desde el moderno proceso de conquista resulta un modelo sugerente en cuanto no sólo repite análisis que habían tenido su auge en los años sesenta. A estos se suman los análisis y propuestas que no se enmarcan sólo en lo teórico, ya que colocan como horizontes algunas prácticas de participación social, las cuales deberían ser nucleares dentro de las construcciones epistemológicas de las ciencias sociales y culturales. Sin duda, hay una renovación en el ejercicio de la Teoría Crítica como herramienta de respuesta a las lógicas de la racionalidad instrumental.

Lo provocador es ese salto epistemológico o categorial que se propone y que escapa a nociones instrumentales o ilustradas de la racionalidad. Lo que quiero destacar es una profunda crítica a los elitismos intelectuales, ese golpe a la colonialidad del saber o a cualquier tipo de ésta. En palabras de Paulo Freire: “Esta relación, como ya quedó claro, está hecha por el hombre, independientemente de si está o no alfabetizado. Basta ser hombre para realizarla. Basta ser hombre para ser capaz de captar los datos de la realidad”. (Freire, 1974, p.101)

4. Algunos análisis liberadores en la filosofía chilena

Suena raro hablar de liberación en el campo de la filosofía en Chile. Es casi una palabra anatema, no sé si la razón sea por complejo o por censura, aunque lo más probable es que sea por ambas.

Sólo para salir del pudor, ya que la censura tiene en nuestros días poco sentido, referiré un texto de la filósofa argentina Dina Picotti aparecido en una revista coordinada por Dorando Michelini en la cual se pretende entregar balances y perspectivas de la filosofía de la liberación después de treinta años. El artículo de Picotti, titulado “Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural” (2003), entrega una introducción en la cual se señalan ciertos hitos generales sobre el movimiento de liberación en América Latina. Enfocándose en la Filosofía de la Liberación propiamente tal, señala que desde el año 1971 en la ciudad de San Miguel hubo encuentros de diálogo en torno al planteo de una filosofía latinoamericana. En estas reuniones participaron, además de algunos de aquellos filósofos argentinos que hoy se clasifican como filósofos de la liberación, Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, clásicos exponentes de la discusión acerca de si hay o no hay una filosofía latinoamericana. Lo curioso del dato es que además se resalta la presencia de Félix Schwartzmann, autor del libro *El sentimiento de lo humano en América*. (Picotti, 2003, p. 220).

Quisiera hacer algunos comentarios en torno a la recepción de este libro, del cual el filósofo chileno Juan Rivano ha dicho que quizá

sea el más grande de los textos de filosofía producidos en Chile por algún filósofo.

El libro de Schwartzmann escrito a comienzos de los años cincuenta, a pesar de cierta recepción existente en torno a la Filosofía de Liberación en Chile –principalmente realizada en universidades de Valparaíso–, ha sido releído escasas veces. Parto del supuesto de que este texto puede ser leído con propiedad bajo el alero de una interpretación desde la liberación, aunque sea sólo por el análisis del ser latinoamericano que ahí se entrega. Dice el filósofo chileno: “La soledad del americano señala la más profunda y esencial valoración del hombre, representa un agudo encontrarse sensibilizado para la presencia de lo humano” (Schwartzmann, 1992, p. 254). Desde esta sensibilidad de la soledad experimentada por el-ser-latinoamericano se desprende por lo menos una cuestión positiva y una cuestión negativa. La cuestión positiva tiene que ver con que esta soledad genera un cierto deseo de comunidad, algo así como un estar expectante hacia la posibilidad de la colectivización de la conciencia de este-ser-latinoamericano arraigado en la soledad: “Pues, la proclividad a identificarse sólo con el hombre valorado en sí mismo, crea la honda solidaridad de una conciencia colectiva” (Schwartzmann, 1992, p. 256). Si se quiere, aparece aquí un rasgo de la identidad fácil al reconocimiento entre uno y otro. También se encuentra la cuestión negativa; esto estaría dado porque el sentimiento de soledad condiciona las posibilidades para la vida emocional, como aquel gato que en la soledad se alza y no se deja acariciar escabulléndose, en palabras del autor: “En fin, el despertar creador de la conciencia colectiva, que apunta en el sentimiento de soledad, condiciona, no obstante, los sombríos tonos de la vida emocional americana por lo que ella nos aparece como desposeída de la alegre libertad del amor” (Schwartzmann, 1992, p. 258). Como uno se puede dar cuenta, aparece acá una tensión provocada desde la soledad, una conciencia colectiva que aparece desgarrada por su incapacidad de relación. Se censura la colectivización no sólo como parte de un programa político, sino como necesidad de un sentir poco vital. Esto se me representa como una imposibilidad angustiante, poco de liberación se visualiza ante la permanente oposición del ser humano hacia sistemas sociales que lo oprimen. Habría que agregar que la naturaleza misma es una fuente de la opresión: “Ahora, al proyectarse la misma inarmónica relación de soledad a la visión de la naturaleza, sucede que ésta se desplegará también bajo un signo de lucha y violencia” (Schwartzman, 1992, p. 260). La incapacidad es la que resulta opresora: “...la existencia de un núcleo de intimidad, incomunicable en uno mismo e inaccesible en el prójimo” (Schwartzman, 1992, p. 262). Se requiere de una liberación

del ánimo. La crítica acá no podría ser ejercida hacia una estructura externa opresora, iría en busca de algo más esencial al ser político-social. La liberación tendría que operar en un estadio previo hacia el ser mismo. Podríamos decir que la liberación adquiere una perspectiva ontológica.

Lo propuesto por Schwartzmann no es una visión aislada en el continente. A modo de comparación nos sirven ciertos análisis hechos por Horacio Cerutti en relación a la filosofía argentina, cuna de la Filosofía de la Liberación. Uno de los antecedentes preliminares de esta filosofía se encuentra en algunos autores que habían planteado el asunto de una filosofía latinoamericana de la liberación. En estos no prevalecía una visión política sino que más bien una visión ontológica. Este sería el caso de H. Murena. En un comentario que realiza Cerutti sobre este filósofo que se consolida en los años cincuenta, nos dice: "...de una deficiente fenomenología de la cultura cabe reducir todos los problemas a una ontología del ser americano" (Cerutti, 2006, p. 285). El texto más destacado de Murena entre los filósofos de la liberación argentinos es tres años posterior al de Schwartzmann. Aparece publicado en 1954 bajo el título de *El pecado original de América*. Sobre este libro –nos dice Cerutti– escribió más tarde el propio Murena: "Mi tesis buscaba apuntar a las razones metafísicas que yacen tras la superficie social y que determinan a ésta". (Cerutti, 2006, p. 286)

Lo que me interesa destacar de esto es que lo ontológico se coloca en un estadio previo a lo político-social. En esto podríamos establecer cierta correspondencia entre el pensamiento del filósofo argentino y del filósofo chileno. Podría aventurar que esa vocación metafísica constituye un ánimo que por esos años traspasa los límites cordilleranos. Además de traspasar los límites espaciales, se puede decir que también traspasa los límites temporales de una década, prolongándose este ánimo por el lado argentino en la obra de Casalla, Kusch y Caturelli. De Alberto Caturelli, Cerutti comenta un texto de la década de los sesenta titulado *América Bifronte; ensayo de ontología y filosofía de la historia* publicado en 1961 en el cual se afirma: "Hay dos posiciones básicas sobre las cuales trabaja Caturelli: el filósofo que dice el Ser y el Ser que es visible al filósofo. El problema es, por tanto, aislamiento y la desolación a que se ve sometido el filósofo en América" (Cerutti, 2006, p. 288), además Cerutti cita del texto de Caturelli: "Esta obra es ontología y no puede no ser por eso mismo filosofía de la historia: y porque es filosofía de la historia no puede no ser ontología". (Cerutti, 2006, p. 288)

En la década de los sesenta, en Chile, no son muy numerosas las publicaciones que incluyan una visión de América. No quiere

decir esto que sea una temática filosófica inexistente, ya que nos encontramos con los trabajos de Juan Rivano que podrían ser leídos en clave de liberación. Me refiero a tres de sus libros. Desde un orden cronológico de publicación tenemos *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo* (1962), *El punto de vista de la miseria* (1965) y *Cultura de la servidumbre* (1969, escrito en 1966).

En *Entre Hegel y Marx*, como dice el subtítulo, Rivano pretende instalar una reflexión desde un nuevo humanismo. Esa renovación del humanismo indica un lugar de superación. Sin embargo, comparte el diagnóstico acerca del sentimiento de soledad: “El hombre ha puesto presión a su situación hasta sacar a la luz su condición desgarrada, y la lectura correcta de esta miseria límite es lectura dialéctica” (Rivano, 1962, p.162). Se puede ver en Rivano esa lectura negativa de la soledad, esa negatividad tiene que ver con el desencuentro que provoca la reflexión acerca del individuo: “La falta de comunicación ¿qué es sino la manifestación del amor en negativo que se resuelve en la prueba del dolor? Porque el dolor del aislamiento es una prueba en crudo del amor”. (Rivano, 1962, p.162)

El pensamiento sobre el individuo invisibiliza la problemática social. Rivano será partidario de una reflexión que vaya más allá de la individualidad.² Dice Rivano: “Acaso suene con más violencia y así con más efectividad en los oídos del individualista el alegato que se funda en la miseria de millones de hombre” (Rivano, 1962, p.163). Sentencia al individualismo en la siguiente metáfora: “Estas son las maravillas del individualismo que mete su cuchillo de doble filo en medio de la realidad”. (Rivano, 1962, p.164)

La visión de Rivano se compromete con cierta visión utópica. Al terminar el texto expresa este compromiso: “Y ahora se endereza como un propósito: el de abolir la enajenación y dar salida a las potencias que se revuelven en sus entrañas en demanda de la libertad verdadera y el amor” (Rivano, 1962, p.164). Claramente esto pertenece a un pensamiento liberador.

Entonces la filosofía debe ejercerse fuera de la visión de la individualidad, el ejercicio de la filosofía debe ejercer las nuevas manifestaciones que se convierten en caldo de cultivo, no se puede hacer oídos sordos al alegato provocado desde la miseria. En relación al filósofo nos dice Rivano: “Todo lo que seriamente debe hacer el aprendiz de filósofo latinoamericano es familiarizarse con el detalle

2 Sólo mencionar que ya se encuentra publicado en 1943 el texto de Jorge Millas acerca de la idea de individualidad. Hay una reedición de este texto *Idea de la individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2009.

de la tradición e historia filosófica y buscar a renglón seguido la manera, grado y extensión en que puede haber continuidad y relación creadora entre los contenidos y doctrinas de la filosofía y nuestra realidad histórica viva. Sólo así es razonable esperar el surgimiento de una teoría, entre nosotros, que valga el nombre” (Rivano, 1965, p.145). Una filosofía contextualizada es la que quiere proponer Rivano. No hay simpatía con una filosofía pura y universalizada. Pero, además de ser una filosofía también se requiere de una filosofía práctica que lleve a cabo la disputa con la hegemonía: “Y el criterio que propiciamos aquí, pide enfrentar abierta y valientemente la filosofía epistemológica esquematizada; pide desenmascararla en todo lo que comporta como ideología de un mundo en crisis que busca salvarse y seguir adelante explotando a las cuatro quintas del planeta con su recurso de última instancia, su cacareo nihilista” (Rivano, 1965, p.147). Este reclamo lo interpreto como una postura intelectual cercana a la utopía que no cede ante las modas existencialistas de su época. Dice el autor: “Si es probable que en el futuro anden bien las cosas para nosotros podemos entonces esperar hasta el momento en que hayamos puesto en existencia las condiciones de ese futuro para ver qué especie de filosofía verdea en Latinoamérica”. (Rivano, 1965, p.155)

Creo que con este abreviado apartado podemos encontrar algunas de los fundamentos para no sentir pudor cuando hablamos de filosofía de la liberación en Chile.

5. Tiempo para la utopía

Hay un elemento central que engloba la variedad de autores que he ido presentando. Este elemento es el concepto de utopía. La Filosofía de la Liberación o cualquier propuesta de reflexión latinoamericana la entiendo bajo la perspectiva utópica. La instalación de la utopía en cuento praxis política hoy se hace necesaria: las lógicas de la economía capitalista no han sido superadas y hoy se encuentran fortalecidas. Por otra parte, el pensar crítico también se encuentra debilitado, ya sea por la hegemonía del conocimiento único, siempre externo, que nos limita al remedio; o ya sea por el decaimiento del carácter que motivan las filosofías posmodernas y nihilistas.

Por todos estos elementos es que las palabras de Cerutti en el artículo “Urgencia de un filosofar vigente para la liberación” (2003) me parecen precisas: “A tres décadas del surgimiento de la filosofía de la liberación las constataciones cotidianas muestran el aumento exponencial de las desigualdades e injusticias sociales que le dieron origen”. (Cerutti, 2003, p. 15)

La denuncia a la injusticia que hiciera la Filosofía de la Liberación

no es una crítica anacrónica. Las sociedades latinoamericanas se encuentran totalmente sometidas a sistemas de explotación, cuestión que uno puede observar en la vida cotidiana de la ciudad, en la cual las jornadas de trabajo son excesivamente largas; o en la vida pueblerina de provincias que no tiene aseguradas las prestaciones sociales básicas, ya sea de vivienda, salud, educación o trabajo.

La otra denuncia al conocimiento de la copia, eso que Rivano llamó *Cultura de la servidumbre*, también se encuentra visiblemente arraigada en nuestras academias. Seguimos estudiando a los autores clásicos sin perturbar los cánones establecidos. Tal vez las fisuras más relevantes a estos saberes institucionalizados provengan de los estudios de género y desde los estudios latinoamericanos, que sin embargo solo han logrado establecerse en pequeños nichos de pensamiento académico. Hay una ausencia total de los “productores” del saber en el espacio público. El intelectual está siendo utilizado como modelo publicitario para captar clientes para las universidades. La universidad chilena se encuentra en ese terreno de la competencia. Los esfuerzos están más bien puestos en instalaciones maquilladas al servicio de la lógica del poder que en la estimulación de investigación acerca de nuestra realidad actual.

Toda esa atmósfera en algún momento causará molestias de todo tipo: éticas, epistemológicas, estéticas, psicológicas, etc. Y ahí se hará necesaria la lectura de un pensamiento liberador. La producción de ese pensamiento está a la mano, aunque no publicitado. Cuando se provoque el despertar se necesitarán las lecturas de nuestros antecesores que lograron instalar una tradición de pensamiento que mantiene su continuidad aunque sea en espacios reducidos. Nuevamente me sirvo de palabras de Cerutti:

La crudeza con que se manifiesta el poder autopercebido como omnímodo del imperialismo no sólo renueva la necesidad de repensar a los clásicos sobre el tema. También replantea la discusión acerca de las situaciones de dependencia como contracara de esa fase del capitalismo no rebasada y sí, más bien, maquillada por la ideología del neoliberalismo y, en la medida en que éste hace aguas por los cuatro costados, calafateada por su complemento globalista. (Cerutti, 2003, p.17)

Esta es la levadura que fermenta al pensar utópico. La brutalidad de nuestro sistema global en algún momento nos agobiará hasta el hastío: “Las grandes injusticias estructurales, la explotación de los muchos en beneficio de poquísimos pesa como una lápida sobre los hombros contemporáneos” (Cerutti, 2003, p.18)

La utopía es una luz que debe mantenerse encendida. La Filosofía de la Liberación se alimenta de pensamiento utópico. Mantener una apología de esta filosofía es proclamar la urgencia de la utopía. Nos cuesta mencionar esta palabra, incluso es un ejercicio de liberación el pronunciar esta palabra una y otra vez como rito de purificación a la profanación que le causó la era posmoderna. La renuncia a la utopía liberadora es una falta a la ética y a la posibilidad de pensamiento auténticamente propio.

La lectura de una filosofía de la liberación en Chile es una lectura pendiente. Este es un intento prematuro de interpretación liberacionista de un par de filósofos chilenos. Por otra parte, también está pendiente en la filosofía chilena, desde una perspectiva más general, la lectura desde una filosofía latinoamericana. Esta lectura podría servir de puente para que los filósofos se acerquen a un ejercicio más práctico de su quehacer y de esa manera puedan apropiarse de un espacio de discursividad en el espacio público. Los planteamientos de los filósofos y de los intelectuales tratados en este ensayo sin duda aportan a la apertura de nuevos caminos para lo que entendemos como ejercicio filosófico en Chile.

La liberación es una reflexión en torno a las categorías modernas que siguen operantes; en eso coincide con la Teoría Crítica y con la reflexión modernidad/colonialidad. Este es el núcleo que justifica cierta lógica comunicativa entre estos grupos de corrientes de pensamiento que presento en el trabajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros

CERUTTI, H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.

HORKHEIMER, M. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

FREIRE, P. *la educación como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974.

MILLAS, J. *Idea de la individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2009.

RIVANO, J. *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago: Ediciones Nuevo Hombre, 1969.

----- *El punto de vista de la miseria*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile, 1965.

----- *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile, 1962.

SCHWARTZMANN, F. *El sentimiento de lo humano en América: antropología de la convivencia*. Santiago: Universitaria, 1992.

Artículos

CERUTTI, H. Urgencia de un filosofar vigente para la liberación. *Erasmus Revista para el diálogo intercultural*. Año V, N° ½, 2003, Icala, pp. 15-27.

HALL, S. Estudios culturales: dos paradigmas. *Revista Causas y azares*. N° 1. 1994.

IBARRA, A. "Teoría tradicional" y "Teoría Crítica" en Horkheimer. *Revista Pluma y Pincel*. 1 de julio, 2010.

PICOTTI, D. Las posibilidades liberadoras de un pensar intercultural. *Erasmus Revista para el diálogo intercultural*. Año V, N° ½, 2003. Icala. P. 219-224.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*. Vol, IX, n° 9, 1998. 113-122. Lima-Perú.

WALSH, K. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*. N° 26. Abril, 2007. Universidad Central-Colombia.

Recibido: agosto 2010

Aceptado: Octubre 2010