

ARTICULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 25, n° 89 (abril-junio), 2020, pp. 125-136
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Visión crítica del Cepalismo y del Jesuitismo en la filosofía de la liberación de Juan Rivano

Critical vision of Cepalism and Jesuitism in the philosophy of liberation by Juan Rivano

Alex IBARRA PEÑA

alexibarra2013@gmail.com

Universidad Católica Silva Henríquez, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3740092>

RESUMEN

En este artículo pretendo mostrar parte de la originalidad del filósofo chileno Juan Rivano. Recorro a la presentación de dos ideas críticas a un par de corrientes teóricas que son fundamentales para otras filosofías de la liberación latinoamericanas que gozan de mayor difusión. Presentaré a este filósofo chileno desde una perspectiva cercana a las teorías poscoloniales desde su crítica al universalismo filosófico y su intención de llevar a cabo un pensamiento situado.

Palabras clave: Filosofía de la liberación, marxismo latinoamericano, estudios poscoloniales, filosofía chilena, ideología.

ABSTRACT

In this article I intend to show part of the originality of the Chilean philosopher Juan Rivano. For which I resort to the presentation of two critical ideas to a couple of theoretical currents that are fundamental to other Latin American liberation philosophies that enjoy greater diffusion. I will present this Chilean philosopher from a perspective close to post-colonial theories from his critique of philosophical universalism and his intention to carry out a situated thought.

Keywords: Liberation philosophy, Latin American Marxism, postcolonial studies, Chilean philosophy, ideology.

Recibido: 10-01-2020 • Aceptado: 25-02-2020



EL CONFLICTO Y LA FAMILIARIDAD DE LAS CATEGORÍAS

Me parece importante desligarse de la idea de que la “teoría de la dependencia” es la condición necesaria para determinar lo que es una filosofía de la liberación, aunque es lícito aceptarlo como una posibilidad al interior de algunas versiones que la consideran como elemento central. Por cierto, esta posibilidad es la más difundida, sobre todo si partimos reconociendo la importancia que tienen la obra de Zea y la de los filósofos de la liberación que participaron del movimiento argentino que aparece en la década de los setenta. La tesis central que defiende es considerar algunos planteos filosóficos liberacionistas a partir de otras categorías alternativas distintas a la de dependencia. En algún sentido estas categorías alternativas junto a la de dependencia podrían presentarse como familiares entre sí.

De este modo se puede postular una multiplicidad de categorías que podemos distinguirlas tentativamente del siguiente modo: “cultura de la dependencia”, “cultura de la servidumbre” y “cultura de la dominación”. Se puede determinar con claridad que son categorías distintas, pero que refieren a una suerte de contenido común, en este caso: nuestro continente víctima de la explotación y de la colonización. Resulta útil, para el establecimiento de la aceptación de distintos tipos de filosofías de la liberación, recurrir al criterio de la familiaridad que asume la relación entre las categorías que acabo de mencionar, incluso en la posibilidad de ser entendidas en conflicto o considerándolas más bien en tensión. Es necesario no sólo darse cuenta de las diferencias entre éstas, sino que también de la relación que las emparenta para poder considerarlas al interior de una misma tradición filosófica compuesta por concepciones no necesariamente homogéneas, así se puede comprender una apelación a la pluralidad filosófica apartada de visiones relativistas. Revisarlas como una tensión permite la instalación de una situación dialéctica, la cual al ser representada por distintas escenificaciones otorga pluralidad de significados que pugnan por una mejor pertinencia significativa del contenido común que comparten. Es en la multiplicidad conceptual o categorial donde hay que buscar y evaluar una mayor pertinencia significativa. Entiendo la pertinencia significativa no sólo como algo que permite mayor claridad conceptual sino que también presta utilidad desde una perspectiva epistemológica evolucionista para las representaciones.

La dialéctica de la tensión categorial que vengo aludiendo, debe entenderse como intento de superación. En el sentido de que la superación no implica la eliminación de una categoría por otra, dado que las estamos reconociendo como familiares, el paso de una categoría a otra aportaría el develamiento ideológico, exigiendo un reconocimiento a distintas posibilidades categoriales amparadas en límites que marcan una frontera de una suerte de identidad compartida, es decir la presentación de distintas alternativas para un problema común. Es lo que conviene considerar como parte de la aceptación y reconocimiento de una pluralidad que ayuda al establecimiento de distintas concepciones, en este caso filosóficas, al interior de una misma tradición de pensamiento liberacionista.

En relación a la posibilidad de un conflicto categorial, lo que veo es que son categorías que no se oponen radicalmente entre sí, es decir una es alternativa de la otra. En esta operación lo que pretendo no es una actitud negadora, asumo más bien un criterio epistemológico evolucionista como el que la filósofa usamericana Susan Haack ha rescatado en las propuestas teóricas de los paradigmas al interior de las revoluciones científicas de Kuhn y del falibilismo en Popper. Dicho criterio amplía la reflexión metodológica, ya que considera la diferencia en relación, es decir la diferencia no implica necesariamente la negación. Por lo tanto, el conflicto no implica una reducción, de ahí que apele, más bien a la relación de familiaridad desde la concepción wittgensteniana.

Una concepción filosófica liberadora entendida desde la aceptación de la teoría de la dependencia, como se puede desprender de lo que he venido exponiendo como sello característico en la versión más difundida de la filosofía de la liberación, resulta un eje articulador para la discusión que considera la perspectiva de la familiaridad que pretendo integrar, se debe considerar la admisión de posibilidades de propuestas alternativas y diferentes desde otras representaciones, categorizaciones y conceptualizaciones. No es desencaminado pensar que se cuenta con una robusta filosofía de la liberación arraigada principalmente en el movimiento

filosófico argentino que demanda a la teoría de la dependencia como soporte fundamental en su crítica al neocolonialismo. Pero, no por eso resulta estéril la revisión de las propuestas alternativas que considero están presentes en la producción filosófica de Augusto Salazar Bondy y de Juan Rivano, que más bien eluden a la teoría de la dependencia.

El entramado temático que permite esta diversidad categorial fortalece la dinámica transformadora de la filosofía de la liberación, al hacer de ésta una teoría compleja en el sentido positivo que se puede extraer de las teorías de la complejidad que hoy vienen siendo reconocidas y valoradas. Sabido es que ni siquiera en el grupo argentino hay una sola propuesta de filosofía de liberación, y que además en ella encontramos un diálogo abierto con las ciencias sociales y con la teología de la liberación (Cerutti: 1983), lo que posibilita la configuración de un mayor pluralismo teórico. Su riqueza teórica está en que desde su origen no persigue una visión homogenizante, al igual que en las manifestaciones actuales que devienen las filosofías de la liberación más propias de nuestro siglo, tales como aquellas que incorporan las perspectivas del género¹ o de lo indígena² desde fuera del ámbito de producción académica, pero que logran interpelarlo, o si se quiere ser un poco más optimista, fisurarlo.

RIVANO Y LA TEORÍA DE LA DEPENDENCIA

Pues bien, en el caso de Rivano no hay referencias críticas ni polémicas a la teoría de la dependencia, a diferencia de Salazar Bondy que sí pretende discutir dicha categoría, tal vez en estos planteamientos entregados en textos menos conocidos o estudiados, encontremos un fundamento teórico distinto que permita diferenciarlo desde otra perspectiva con la producción filosófica de Zea –con el cual sabemos había polemizado sobre otras cuestiones concernientes a la producción filosófica latinoamericana las cuales ya han sido bastante relatadas- y con la producción teórica de los filósofos de la liberación argentina que junto con Zea conocían sólo parte de su obra. Aún sigue siendo escaso el conocimiento de la obra del filósofo peruano más allá de la conocida polémica que fue rescatada, al parecer inicialmente, por Horacio Cerutti en *Filosofía de la liberación latinoamericana* referida por varios estudios posteriores.

El maestro David Sobrevilla, en un encuentro de especialistas en la obra de Augusto Salazar Bondy realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima expuso lo siguiente³: “*Nosotros no iríamos tan lejos como para reclamar la paternidad de la filosofía liberacionista para el pensamiento de Augusto Salazar Bondy, pero si quisiéramos reivindicar que él fue más que un mero antecedente; que en verdad tuvo un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista*” (Sobrevilla: 2014, pp.15-16). El reclamo de Sobrevilla es que considera que se le ha reconocido poca importancia a Salazar Bondy en el interior de la filosofía de la liberación argentina.

Además de eso habría que hacer notar que en el filósofo peruano marxista hay una formulación liberacionista propia y distinta con una riqueza mayor desde el punto de vista ideológico a la del movimiento argentino que como hemos ido adelantando alberga en varios de sus representantes convicciones

¹ Aportes interesantes para una filosofía liberadora de la mujer ha realizado la socióloga y activista chilena Julieta Kirkwood, en textos tales como *Ser política en Chile: las feministas y los partidos* (1982), *El feminismo como negación del autoritarismo* (1983), *Feministas y políticas* (1984), *Tejiendo rebeldías: escritos feministas de Julieta Kirkwood* (1987), *Ser política en Chile: los nudos de la sabiduría feminista* (1990). La socióloga e historiadora argentina Dora Barrancos ha dicho refiriéndose a Julieta Kirkwood: “*No hay dudas de que representa una de las principales mentoras de la teoría feminista latinoamericana; y cuando se señalan los límites que ésta tiene en nuestros países –dada nuestra incapacidad (se alega) de conceptualizar de modo original–, las contribuciones de Julieta se interponen como una desmentida. Los problemas que enfrentó constituyen un escudriñamiento notable de las relaciones de clase y género en América Latina, relaciones atravesadas crucialmente por el imperativo de la acción política que se propone socavar la concentración de la riqueza y la exclusión de las mayorías*”. A modo de comentario Cecilia Sánchez ha remarcado que la interpretación de Kirkwood está amparada en una clave de lectura bouvariana, dicha precisión supongo no invalida la interpretación que señala Dora Barrancos.

² Alguien que ha avanzado en esta interpretación de lo indígena es el filósofo argentino Gustavo Cruz en *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba, 2009.

³ Tuve la suerte de ser invitado a este encuentro junto a Horacio Cerutti, María Luisa Rivara de Tuesta, Raimundo Prado, Adriana Arpini, Pablo Quintanilla y Roberto Mora, gracias a la iniciativa del filósofo peruano Rubén Quiróz.

antimarxistas. Considero que esa distinción no lo excluye de la clasificación de ser un filósofo de la liberación con independencia de las diferencias sostenidas con el grupo argentino y con Zea.

Por su parte, Rivano no elabora una discusión explícita con la teoría de la dependencia, ya que no aparece haciendo ningún tipo de confrontación categorial o conceptual con ésta. Pero claramente, tampoco se presenta como un defensor o apologeta de dicha teoría que venía siendo elaborada desde las ciencias sociales por el cepalismo con domicilio en Chile; tampoco sostiene un debate que implique interlocución con la obra de Salazar Bondy, Zea o los filósofos de la liberación argentina. Por lo tanto, no se puede suponer que Rivano se encuentre siendo partícipe *activo* de esta discusión dada al interior de la filosofía latinoamericana.

La inclusión de Rivano, en una tradición de pensamiento anticolonialista y situada, no sólo es una perspectiva novedosa sino que viene a incrementar la reflexión sobre la liberación al interior de las filosofías nuestroamericanas aceptadas, ya que no ha sido considerado en los distintos estudios acerca de la filosofía de liberación, pero tampoco en compilaciones sobre los filósofos latinoamericanos, que limitan la reflexión a la concepción liberacionista del movimiento argentino. Esta inclusión aporta a aquellos planteos que hacía el filósofo mendocino Arturo Roig en cuanto a que de esta pluralidad categorial se establecen desplazamientos para nuevos comienzos del filosofar. Sin duda, está pendiente una gran tarea en el estudio de nuestros autores que permanecen en la invisibilización, el corpus de los filósofos latinoamericanos es muchísimo más amplio que el que presentan investigaciones ya realizadas.

Considerando los textos revisados, es claro que no aparecen referencias al grupo argentino de filósofos de la liberación, ni a Salazar Bondy y tampoco a los teóricos de la CEPAL. Cuando Rivano refiere a Latinoamérica pretende polemizar con los filósofos latinoamericanos que abordan cuestiones ontológicas y fenomenológicas para exponer su crítica irónica a este tipo de filosofía, es decir tiene en cuenta a una generación de filósofos anteriores, tales como los ya mencionados: Wagner de Reyna, Ernesto Mayz Vallenilla, Héctor Murena, Abelardo Villegas, entre otros. Sobre otras manifestaciones de la filosofía latinoamericana -como advertí más arriba- dice que prefiere no entrar a comentar aquellas visiones que le parecen más importantes y mejor fundadas, debido a su interés por polemizar.

De este modo, sólo queda un espacio para realizar una inferencia débil, en cuanto a que los filósofos de la liberación podrían ser considerados en este grupo no aludido en la crítica, dado el hecho de cierta simetría temática. Todo ello no sería más que mera conjetura, debido a que en el período en que Rivano escribe sus textos, en América Latina son extrañas las visiones que recogen filosofías de corte materialista. En los sesenta todavía se están desarrollando propuestas que -a grosso modo- podrían ser consideradas liberadoras de aquello que podríamos llamar como liberación ontológica iniciadas a principio de los cincuenta por Félix Schwartzmann contenidas en *El sentimiento de lo humano en América*. Con Rivano desde comienzo de los sesenta, hacia finales de los sesenta con Salazar Bondy y comienzos de los setenta con el grupo argentino contamos con planteos que advierten una concepción de la liberación en sentido materialista, dada las condiciones económicas impuestas en el continente por el neocolonialismo.

Entonces, ¿qué elementos comunes podemos advertir entre Rivano y el resto de los autores que he ido mencionando? En primer lugar, repasaré el uso de conceptos en los textos que son parte de lo que se puede considerar como una forma de uso categorial. Conceptos como dependencia, miseria, liberación, dialéctica, tercermundismo, explotación, dominación, servidumbre, eurocentrismo, centro, periferia, etc. Hay que notar que algunos de estos conceptos están presentes en la teoría cepalina, por lo tanto se podría sospechar que Rivano no desconoció dicha teoría, sin embargo, al interior de la filosofía disciplinaria de la época -practicada en Chile- no se encuentra al uso referirse a las ciencias sociales. Habría que conceder que estos conceptos eran parte de la sensibilidad de los sesenta dada la difusión que comenzaban a desarrollar las ciencias sociales, como lo han sugerido algunos autores (Devés: 2008; Terán: 2013). Elijo una frase del filósofo argentino Oscar Terán para referir a esta sensibilidad de la intelectualidad de izquierda: "...se trata, en suma, de unos actores intelectuales constituidos por una coyuntura histórica, por una colocación institucional y social, y por una discursividad" (Terán: 2013, p.45).

Es relevante este aspecto de lo discursivo, en cuanto que permite la existencia de una comunidad comunicativa determinada por el uso de ciertos tópicos teóricos anticoloniales presentes en propuestas de liberación nacionalistas y entre éstas, algunas con asentamiento en los postulados marxistas en su renacer pos Revolución Cubana. Es también parte del tránsito de una intelectualidad idealista-arielistista a otra intelectualidad más política-calibana. Acudimos así a la instalación de esta escena del intelectual dentro de la disciplina filosófica, reconociendo al filósofo que se hace parte de esa sensibilidad más general de la época⁴. Aparece un grupo de filósofos despertando del sueño dogmático, sirve aquí la expresión de Hugo Biagini referida a los intelectuales comprometidos: *“Es el escritor politizado que combate en las barricadas junto con los trabajadores, una tribu literaria poscrita que cuestiona la religión y la propiedad o defiende la emancipación femenina y el amor libre”* (Biagini: 2005, pp.43-4).

Lo que quiero señalar es que en los sesenta el intelectual es actor en un drama de acciones y de pasiones ideológicas, como bien lo escribe Hugo Vezzetti en el estudio preliminar a la última edición del libro *Nuestros años sesenta* de Oscar Terán (Terán: 2013, p.10). Esta disputa ideológica llevó a los intelectuales y concédase aquí incluir a los filósofos -los cuales suelen estar en el cobijo de la institución- a no permanecer neutros en el discurso. Generándose así el ambiente maniqueo entre aquellos que optaron por permanecer fieles a la élite y aquellos que la denunciaron con su crítica, aplican aquí estas frases con las cuales el filósofo argentino Oscar del Barco se refiere a su generación, a pesar de que no es la generación que describimos en esta investigación: *“De alguna manera nuestro grupo cortó amarras con el dogmatismo del Saber, con el asfixiante narcisismo de quienes, por ser los dueños del Sentido, no se equivocan nunca”* (Del Barco: 2008, p.19). El que examina sus ideas con la realidad enfrenta la posibilidad de equivocarse más allá del mero error epistemológico.

Si se aceptan estas dos cuestiones del supuesto conocimiento de Rivano de las temáticas de la teoría de la dependencia -o aunque fuera la mera coincidencia- llevada a cabo por la CEPAL e instaladas en las ciencias sociales no resulta extraño que en sus planteos encontramos alusiones a esta teoría. De hecho en los textos de este filósofo chileno aparece una permanente denuncia y crítica a la dependencia, además de una constante incitación a la liberación. Tanto la crítica como la incitación las justifica a partir de nuestras condiciones históricas-sociales provenientes de la dominación y continuadas por la servidumbre.

En lo que sigue presentaré la visión de la dependencia que aparece en los textos de Rivano. Haré una interpretación que permita ver cierta relación con la teoría cepalina. Todo esto con el fin de ir viendo cómo se dirige hacia la conceptualización de la categoría de servidumbre. Por lo tanto, se requiere poner en contexto la opción crítica por la cual Rivano va a encaminar su pensamiento.

Con esto quiero referir a cierta concepción de la filosofía que todavía permanece en nuestros departamentos de filosofía, ya que es en éstos en donde se enseña la creencia de que la filosofía es una disciplina que encuentra su especificidad en aquellos conocimientos de lo universal y abstracto, ojalá único. Muchos filósofos consideran que dichas orientaciones determinan su quehacer, incluso se las han ingeniado para que la sociedad espere de ellos tal cometido. De este modo, entre más universal y abstracto el lenguaje del filósofo, alcanza mayor aceptación y reconocimiento social. La idea de que entre menos le entendemos al filósofo seguramente mayor es su competencia, no es una idea tan ausente en las representaciones culturales. Sin duda, dicha concepción de la filosofía esconde un fraude, sobre todo en sociedades en donde la filosofía se da en espacios institucionales financiados por el gasto público. A nuestras sociedades no les beneficia una imagen aristocrática de la cultura, de hecho los movimientos sociales en nuestros países están socavando dichas creencias y están construyendo visiones democráticas más reales, acudimos a una constitución democrática que escapa a la élite servicial al sistema hegemónico del poder.

⁴ Horacio Cerutti, siguiendo un texto de Arturo Roig leído en el famoso Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia titulado “Función actual de la filosofía en América Latina”, nos ha hablado sobre la filosofía de los “calibanes”, con lo que se quiere destacar al filósofo comprometido con su época y con las condiciones histórico-sociales. Hay que advertir, que este compromiso deviene en la tarea de la “liberación social y nacional” lo que implica una actitud anticolonial. Cf. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. pp. 59-65.

El anhelo por cambiar las concepciones burguesas instaladas en nuestra cultura y sus instituciones, suele aparecer de vez en vez en el acontecer histórico, como nos recuerda el ensayista y cineasta Ambrosio Fomet a diez años de la Revolución Cubana: *"El intelectual que se ha politizado al revés, a la europea, siente tarde o temprano la nostalgia de esa función que parecen haberle arrebatado el dirigente y el cuadro político"* (Dalton: 1969, p.41). Los postulados de Rivano, por ejemplo, se encuentran relacionados con todo un sector de la sociedad chilena que aspiraba a la consecución del proyecto político de la Unidad Popular. Es decir, la opción política de Rivano puede ser enmarcada dentro de esa gran cantidad de fragmentos a los que fue aglomerando el proyecto político recién mencionado y que culminó con un Golpe de Estado y su posterior dictadura. El Golpe de Estado fracturó el proceso de liberación nacional que representaba el proyecto político de la Unidad Popular que alcanzaba simpatía y respaldo en la elección del presidente Salvador Allende, figura política que llama la atención en varios de los estudios actuales sobre la vertiente socialista en América Latina, la cual ya avisaba a comienzos de los setenta el filósofo chileno Sergio Vuskovic, extraigo el siguiente fragmento de la contratapa del libro *El pluripartidismo y el proceso revolucionario chileno*:

El pluripartidismo en la actual etapa del Gobierno Popular (así como mañana en la construcción del socialismo), funciona porque tiene su fundamento en la unidad política y orgánica de la clase obrera chilena, representada por la inescindible unidad socialista-comunista, que es su núcleo viviente. Pero el pluripartidismo que se expresa a través de la Unidad Popular, va más allá de las fronteras orgánicas de los partidos obreros. Es un amplio movimiento que integra a marxistas y cristianos, a racionalistas e independientes, que se unen para liberar a Chile del imperialismo, terminar con la oligarquía financiera y agraria y abrir el camino al socialismo en nuestro país, dentro del concepto de Estado de Derecho (Vuskovic: 1973)

Como hemos visto, en algunos estudios sobre la filosofía chilena, se suele decir que Rivano se fue radicalizando en sus opciones políticas, como si esto fuera una razón para decir, que dejaba de ser filósofo al poner atención a las cuestiones histórico-sociales. Hay que entender este tipo de juicios y concepciones de la práctica filosófica en un contexto en donde la filosofía se ha realizado a favor de ideologías conservadoras. Precisamente, el contexto y la concepción filosófica que este filósofo chileno se animó a criticar y a no aceptar como modo determinante de su praxis teórica. Aparece una decisión pensada en esta conversión hacia la actitud del intelectual político, puedo agregar que se manifiesta aquí la actitud del calibán, esa representación de resistencia que ha sido trabajada en el pensamiento latinoamericano, en cuanto a que en esta figura contracultural encontramos a aquel que aprende una cierta práctica cultural de la élite, pero que la utiliza para ir en contra de ésta y no para asimilarse. El calibán aprende la lengua del colonizador y la utiliza para maldecirlo.

LA CRÍTICA AL JESUITISMO

Recordemos la imagen del intelectual comprometido que se puede advertir en el horizonte referencial intelectual para la década del sesenta, aquella que obtuvo Gramsci desde la publicación de *Cuadernos de la cárcel*. Un aspecto de semejanza, poco advertido entre el filósofo chileno y el filósofo italiano es que ambos insisten en una filosofía desligada de la teología, dada la influencia política-conservadora de la iglesia católica. Dicha crítica, a diferencia de otras que ha recibido la iglesia católica, es hecha incluso a la vertiente que suele considerarse más liberadora, ambos colocan el centro de atención en la influencia política de la congregación jesuítica. Cuestión que debe ser atendida actualmente dada la gran influencia que ejerce esta congregación a partir de las distintas universidades que posee ejerciendo una formación ideológica en un sector de un grupo intelectual latinoamericano, no son pocos los filósofos chilenos de los últimos años formados en universidades como Lovaina y Deusto, además es visible la importancia que juegan universidades como las de El Salvador

en Argentina, Javeriana en Colombia, y del empeño en alcanzar influencia por la Universidad Alberto Hurtado en Chile, por nombrar algunas. Gramsci nos alertaba sobre los jesuitas:

(...) el jesuitismo es un progreso en comparación con la idolatría, pero es un obstáculo para el desarrollo de la civilización moderna representada por las grandes ciudades costeras: sirve como medio de gobierno para mantener en el poder a las pequeñas oligarquías tradicionales, que por ello no luchan sino blanda y flojamente (Aricó: 2005, p.122).

La crítica a los jesuitas viene a ser un apoyo para la consideración de una filosofía de la liberación que aparece desligada de la teología, en sentido práctico se considera un proceso de transformación social que incluso no considera la función social de la iglesia cristiana en nuestro continente. Esta separación entre la filosofía de la liberación y la teología de la liberación, viene a determinar un quiebre y no una unificación de ambos proyectos, distinto al modo en que terminó realizándose en la filosofía de la liberación argentina en donde ambas disciplinas intelectuales permanecieron unidas o por lo menos sin mucho conflicto.

Una filosofía ligada a la teología sufre desmedro, en el pensamiento contemporáneo Cornelius Castoriadis ha dejado clara su apreciación al respecto, abogando por una liberación de la filosofía con respecto a la teología, en palabras del filósofo griego: "...pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público". Esta cuestión tiene mucho más sentido para una filosofía que es capaz de formularse en sintonía con posiciones historicistas. Una filosofía de la liberación que asume valoración por la teoría marxista debe plantearse con radicalidad la diferenciación con el quehacer teológico incluso aunque se presente como liberador. Comparto la idea de que la filosofía gana más atendiendo a las ciencias sociales que a la teología. Esta separación de aguas resulta extraña al interior de un desarrollo filosófico tutelado siempre por el tomismo, corriente que persiste al interior de varios departamentos de filosofía por toda América Latina. Dicha persistencia del tomismo no es más que una muestra de la influencia vigente en lo cultural y político por la jerarquía de la iglesia.

Volviendo a Rivano quisiera presentar la crítica que realiza a lo que llama como "el punto de vista jesuita" que viene a ser algo distinto a lo que nos quiere presentar como "el punto de vista de la miseria". Se presentan dos interpretaciones que se contraponen y, que por lo tanto, hay que asumirlas con el componente de rivalidad que tienen entre sí. Entiendo que "el punto de vista jesuita" viene a ser uno de los intentos más sistemáticos de la iglesia católica por oponerse al crecimiento del marxismo en América Latina. En este intento político fue fundamental el trabajo desarrollado por el sacerdote belga Roger Vekemans con fuerte presencia en la Pontificia Universidad Católica de Chile en donde creó la escuela de sociología (cuna del influyente MAPU) y en el reconocido centro de investigación social llamado *Centro Bellarmino* por donde pasaron Norbert Lechner, Franz Hinkelammert y Armand Mattelart; también destacados intelectuales chilenos como Tomás Moulian y Jacques Choncol fueron cercanos al jesuita. Refiriéndose a este proyecto internacional de la política jesuita, Guillermo Barón investigador del INCIHUSA de Mendoza, en una reseña que dedica al libro de Fernanda Beigel titulado *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica* (2011), señala:

La Compañía de Jesús, siempre a la vanguardia de las nuevas políticas eclesíásticas, encargaría el reto activamente, destinando sus mejores recursos humanos e intelectuales a imaginar una nueva sociedad y una "revolución en libertad" dentro de los márgenes de la Doctrina Social de la Iglesia. Es así como luego de la muerte de Hurtado, enviaría al belga Roger Vekemans S.J. para continuar su legado e iniciar un experimento de avanzada en que se conjugaría el compromiso católico con excelencia académica y los más novedosos desarrollos en ciencias sociales (Barón: 2014).

La influencia de Vekemans no sólo se limitaba al espacio académico también realizaba un trabajo ideológico en el espacio público a partir de la revista *Mensaje*, órgano oficial de difusión del pensamiento

social de los jesuitas en Chile. En un artículo titulado “Análisis psico-social de la situación pre-revolucionaria de América Latina” aparecido en el número de diciembre del año 1962 de la revista que acabo de nombrar, planteaba una crítica a las clases oligarcas. Es el texto que le servirá al filósofo de la liberación chileno para tomar distancia polémica con la liberación católica y con el “punto de vista jesuita”. Rivano considera que el trabajo intelectual de Vekemans sería un problema en cuanto a que desde una concepción eurocéntrica desvaloriza las posibilidades de las revoluciones que se vienen gestando en América Latina, ya que el jesuita invita a una “revolución metafórica” en el sentido del eslogan de los partidos demócratas cristianos de la “revolución en libertad”. Recordemos la significación histórica que tiene la Revolución Cubana y su condición paradigmática como vía de liberación en la década del sesenta para la intelectualidad de izquierda tercermundista entre los cuales contaría a Rivano.

En el libro *El punto de vista de la miseria* dedicará un capítulo entero para polemizar con Vekemans titulado “El punto de vista jesuita”, en el cual comenta que en principio era un proyecto mayor que pretendía discutir con toda una corriente jesuita antimarxista incluyendo a Pierre Bigo fundador de ILADES en 1966 y Jean-Ives Calvez reconocido estudioso del marxismo, así lo expresa Rivano en una nota al pie casi al final del capítulo mencionado:

Mi propósito inicial era reunir en un mismo examen un trío jesuita: los reverendos padres Bigo, Calvez y Vekemans. Siendo los dos primeros, con exceso, más interesantes que el último, bien pude aprovechar el espacio de otra manera. Sin embargo, aunque Bigo y Calvez llegan de vez en cuando por estos lados a vocear sus fiambres, Vekemans como encargado de los almacenes importa mucha más. Podemos parafrasear el refrán: la sanidad comienza por casa (Rivano: 1965, p.134).

Estos tres jesuitas desarrollaron una intensa reflexión política y económica en conjunto con los postulados de la doctrina social de la iglesia, influyendo en los autores más lejanos al marxismo al interior de la teología de la liberación latinoamericana, como lo ha sostenido el sociólogo francés Malik Tahar cuando señala: *“La afinidad entre sectores jesuitas y la teología de la liberación no es de ninguna manera casual. Antes bien, constituye una clave de lectura esencial para el análisis sociológico de la actualidad de la Compañía y de las dinámicas que implicaron dicha teología”* (Tahar: 2007, p.95). Recordemos que el proyecto de internacionalización de los jesuitas en los sesenta era frenar el crecimiento del marxismo en América Latina, de ahí que Tahar agregue: *“En contraparte, Roger Vekemans y Pierre Bigo fueron líderes de la reacción a la teología de la liberación”* (Tahar: 2007, p.101). Podemos observar como lo ha dicho el jesuita argentino Juan Carlos Scannone distintas teologías de la liberación en su intento de desmarcarse del marxismo de Gustavo Gutiérrez y, más todavía de Hugo Assmann como lo reconoció en una entrevista que me dio durante 2015⁵.

Considero importante no sólo estos planteos visionarios de la contradicción que genera la teología a un proyecto de liberación que necesariamente requiere plantearse desde la revolución para alcanzar una real transformación y cambio en el sistema político-social que intervenga en la superación de las condiciones de miseria. Es realmente importante esa capacidad visionaria que tuvo Rivano para preveer el intento político de los jesuitas en América Latina. Además esta crítica aquí desplegada en su característico estilo de polemista permite ver el uso y dominio de los conceptos y categorías provenientes de la teoría de la dependencia generados en la CEPAL. Es plausible que Rivano viera en la conceptualización teórica cepalina, que puede ser considerada como parte del material teórico de Vekemans, una mengua al proceso revolucionario a partir de una estrategia desarrollista. Dicha estrategia desarrollista venía convirtiéndose en una posibilidad moderada para enfrentar al neocolonialismo desde la integración latinoamericana. Se puede decir que el cepalismo desde la teoría de la dependencia presentaba una alternativa científica y de modernización, diferente al proceso de radicalización política latinoamericana influenciada por el marxismo.

⁵ <http://www.lemondediplomatique.cl/Teologia-para-el-pueblo-en-el.html>

Esta identificación que supongo hace Rivano entre la figura de Vekemans y la teoría de la dependencia queda evidenciada en afirmaciones como las siguientes:

(...) el cura belga Vekemans está afirmando el servilismo político al poder norteamericano de nuestros actuales grupos oligarcas, está afirmando la entrega de nuestros valores culturales y sociales por parte de tales grupos, está afirmando también la entrega de nuestros valores económicos, y esto último, particularmente, suponemos que no será alguna entrega teórica, suponemos que nuestro teórico belga implica literalmente la entrega de materias primas, por ejemplo, de cobre, hierro, petróleo; es decir, y desde nuestro punto de vista, Vekemans describe a las clases herodianas (a nuestros oligarcas y plutócratas) como un montón de bandidos (Rivano: 1965, pp.113-4).

Con claridad se muestra a un Vekemans conciente de la dependencia económica, política y cultural. Una de las valoraciones más conocidas a la teoría de la dependencia, tiene que ver con que favorece un proceso de concientización que sirve como impulso al establecimiento de nuevas políticas económicas que resultan favorables a América Latina y por extensión a todo el tercer mundo, quedando expuesta la asimetría centro-periferia. Para Vekemans una modernización política implicaría destituir del poder a lo que llama "clase herodiana", que viene a ser la oligarquía tradicional poseedora de la tenencia de la tierra, en su reemplazo podríamos hipotetizar que se requiere de una elite, así lo describe el filósofo chileno: *"Porque el cura Vekemans está, a la verdad, interesado en liquidar a los herodianos; pero le importa también que sea ello, no a la manera marxista, sino como saben hacerlo los jesuitas, también herodianos"* (Rivano: 1965, p.120). Rivano no estará de acuerdo en que la solución a la miseria tenga que ver con este proceso de modernización teórica, más bien va a considerar una perspectiva más ligada a la praxis política de transformación, de ahí que sienta simpatía por el marxismo en cuanto a que éste constituye una vía de cambio social a partir de la revolución, así lo expone en su polémico texto: *"Para esto parece que será siempre necesario hacer ¡pum pum! y usted deberá entonces por la fuerza del Decálogo arremangarse la sotana y poner pies en polvorosa"* (Rivano: 1965, p.124).

El asunto con los planteamientos de Vekemans será principalmente por su superficialidad teórica, ya que su propuesta se limita a un reemplazo de la clase dirigente, pero que no apunta, como sí lo hacía la teoría marxista, al sistema de trabajo capitalista. La propuesta revolucionaria, en cambio, precisamente lo que pretende cambiar es el sistema de trabajo, refiriéndose al texto de Vekemans, Rivano se pregunta retóricamente: *"¿Se ha dicho que el miserable es explotado y que debemos cambiar el régimen del trabajo? ¿Se ha vislumbrado siquiera la índole constitucional de "lo revolucionario" en un mundo capitalista y el sentido, por lo tanto, histórico de la revolución?"* (Rivano: 1965, p.122). Le insiste en la siguiente sentencia: *"Porque si no toca usted el régimen del trabajo, si no elimina su explotación, es reaccionario; si, por el contrario, lo toca, no sea más que con el pétalo de una rosa, es marxista y adiós sotana"* (Rivano: 1965, p.123).

Vekemans no está de acuerdo con la revolución, en cuanto a que ésta implica ejercicio de la violencia. La deslegitimación del uso de la violencia es casi un acuerdo unánime al interior de las políticas democráticas que avalan el sistema capitalista de producción a pesar de la distribución injusta de los bienes, es al interior de estas ideologías políticas en donde hay que enmarcar el "punto de vista jesuita", en palabras de Rivano: *"Cualquier proyecto que respete los términos del adefesio literario que comentamos debe dejar intocada la explotación del trabajo, intocada la plutocracia herodiana, intocado el régimen de propiedad y, así, la fuente de la injusticia y la miseria"* (Rivano: 1965, p.122).

Según el filósofo de la liberación chileno, la estrategia de Vekemans está en proponer al miserable un cambio político sin necesidad de un cambio estructural radical, debido a que no acepta la violencia considerando que pertenece a la actitud del resentido. Rivano replica a esta estrategia sosteniendo que el

anhelo por la transformación radical es la opción del miserable que necesariamente se encuentra resentido y que para cambiar su situación requiere de algo distinto y nuevo.

La apología del sistema capitalista recurre a la defensa a partir del argumento que supone la naturalización, es parte de la estrategia retórica hacernos creer que frente a un sistema dado no hay una forma más sensata de cambio que la de establecer reformas, avalando de este modo una participación social que no se manifieste con el resentimiento a partir de la violencia, así se justifica la participación democrática de un régimen representativo, en donde las decisiones recaen en los elegidos, que sucumben frente a la corrupción que el sistema permite y no sanciona con seriedad. Hay un intento de naturalizar la propiedad y una condena a quien no acepta esta naturalización en cuanto a que se le presenta como un resentido. El argumento opera de este modo: las necesidades se satisfacen con recursos y la manera de conseguir los recursos dependen del esfuerzo, quien se esfuerza obtiene los recursos para su satisfacción; pero es evidente que dicha fórmula no funciona en un régimen de trabajo capitalista o neoliberal como queda demostrado a lo largo de la historia. Entonces ¿cómo es posible que algunos sin esfuerzo tengan satisfechas sus necesidades?, o ¿que aquellos que más trabajan no tengan satisfechas las suyas?

Violencia y propiedad creo que se encuentran en distintos planos, la violencia se justifica en razones éticas, en cambio la propiedad se justifica en razones económicas. La política debe deliberar entre si sus formulaciones se amparan en lo ético o en lo económico. Bajo el régimen capitalista la cuestión es indiscutible, ya que lo que impera es el fundamento económico.

Un tema central en lo político está precisamente en decidir si es el fundamento económico el que debe predominar, o si por decisión histórica apostamos a un régimen de justicia eludiendo la naturalización que ha impuesto su respuesta a favor del capital vía el régimen de trabajo vigente. Así lo va explicitando Rivano en su crítica a Vekemans: *“Usted nunca habla de trabajo explotado, usted pinta a los herodianos como si fueran borrachos enfiestados y nada dice de los medios de producción que están en sus manos; usted psicologiza y fenomenologiza con la cola de la miseria; usted ve la miseria como una definición más del mundo capitalista y no entra en el aparato verdadero de sus condiciones”* (Rivano: 1965, p.129).

Para terminar esta referencia a la crítica a Vekemans y al “punto de vista jesuita”, en cuanto estrategia de moderación política que interviene en el proceso de radicalización que se manifestaba a partir de la tendencia a la izquierdización en América Latina pos Revolución Cubana, quiero aludir a uno de los tópicos de moda entre los estudios poscoloniales procedentes de los postulados del argentino Walter Mignolo y del colombiano Santiago Castro-Gómez, entre otros.

Se puede aceptar que entre los poscoloniales se instaló una concepción bipartita entre la modernización-colonización, que sostiene la idea de que la modernización trajo consigo el proceso de colonización, sospechando de que no hubiera sido posible sin este polo trágico. El costo de la modernización desde una perspectiva eurocéntrica resulta necesario y se le entiende como parte del devenir histórico provocado por el proceso de integración de América a la historia universal encabezada por occidente. La misión de occidente se transformó en la integración de los nuevos mundos a un sistema global, dicho “llamado del espíritu” se encuentra presente en varios de los intelectuales que vinieron a América. El jesuita belga no estaría excluido de esta misión “salvífica” desde la cual asume la convicción de que América Latina necesita de ayuda para su desarrollo político que no tendría otro horizonte que la integración a la cultura dominante. Para esto Rivano rescata parte del texto de Vekemans, en el cual advierto el prejuicio de la concepción universalista a favor de la colonización destructiva de formas culturales alternativas: *“Europa, nos dice, y quizás principalmente recibió un inmenso don histórico, que ningún otro sector humano ha recibido en la misma medida: el proceso verdaderamente revolucionario, para su propia conciencia y para todo el planeta, de la gran era de los Descubrimientos y la Colonización”* (Rivano: 1965, p.131). A partir de esta cita afirmo que la posición del filósofo chileno es profundamente crítica a la colonia y asume una actitud crítica de denuncia frente a los discursos que favorecen ideológicamente esta opresión.

BIBLIOGRAFÍA

- 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.
- BARCO, O. del (2008). *El otro Marx*. Buenos Aires: Milena caserola.
- BEIGEL, F. (2011). *Misión Santiago. El mundo académico jesuita y los inicios de la cooperación internacional católica*. Santiago de Chile: LOM.
- BIAGINI, H. (2005). *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*. Buenos Aires: Leviatán. 2ª Edición.
- CASTORIADIS, C. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- CERUTTI, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- CERUTTI, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*. Colombia: Desde abajo.
- CRUZ, G. (2009). *Reorientaciones temáticas y giros conceptuales en la Filosofía de la Liberación contemporánea*. Córdoba: Editorial Universidad de Córdoba.
- DALTON, R. et al. (1988). *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI.
- DEVÉS, E. (2008). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: Tomo II Desde la Cepal al neoliberalismo (1950-1990)*. Buenos Aires: Biblos.
- GUADARRAMA, P. (1972). "La cultura y la filosofía de la dominación. Apuntes sobre un planteo de Augusto Salazar Bondy". *Revista Pensamiento Crítico*, Lima.
- HAACK, S. (2008). *Ciencia, sociedad y cultura*. Santiago de Chile: UDP.
- IBARRA, A. (2011b). "Pensamiento utópico y liberador en América Latina: intento olvidado desde la filosofía chilena". *Revista SOLAR* N° 6, Lima, pp.171-185.
- IBARRA, A. (2012a). "Juan Rivano: filósofo latinoamericano del riesgo". *Revista Intus-Legere*, Universidad Adolfo Ibáñez, Vol. 6, N°2, Santiago de Chile, pp.69-84.
- IBARRA, A. (2014a) "La opción marxista latinoamericana en la década del sesenta. Una aproximación al pensamiento crítico de Juan Rivano". *Revista Mapocho*, Biblioteca Nacional de Chile, N° 75, Primer Semestre, Santiago de Chile, pp.59-78.
- IBARRA, A. (Comp.) (2012). *Homenaje Félix Schwartzmann. Pensar lo humano y sentir al prójimo desde Chile y América*. Santiago de Chile: Bravo y Allende.
- JAKSIC, I. (1989). *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2013. Hay una edición previa de este libro *Academic rebels in Chile*. Albany: State University of New York.
- OLIVEROS, R. (1977). *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México: CRT.
- RIVANO, J. (1962). *Entre Hegel y Marx: una meditación ante los nuevos horizontes del humanismo*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.
- RIVANO, J. (1965). *El punto de vista de la miseria*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile.

- RIVANO, J. (1966). *Contra sofistas*. Santiago de Chile: Autoedición.
- RIVANO, J. (1969). *Cultura de la servidumbre: mitología de importación*. Santiago de Chile: Hombre Nuevo.
- RIVANO, J. (1995). *Largo Contrapunto*. Santiago de Chile: Bravo y Allende.
- ROIG, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- ROIG, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra américa*. Buenos Aires: Una Ventana.
- 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.
- SCANNONE, J. (2011). *Teología de la liberación y praxis popular*. Buenos Aires: Docencia.
- SOBREVILLA, D. (1989). *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Volumen 2*. Lima: Hipatia.
- 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.cecies.org/imagenes/edicion_558.pdf
- SWEEZY, P.; WOLF, R.; DOS SANTOS, T.; y MAGDOFF, H. (1971). *Economía política del imperialismo*. Buenos Aires: Periferia.
- TAHAR, M. (2007). "La Compañía de Jesús y la teología de la liberación: convergencias y divisiones sociopolíticas del catolicismo contemporáneo en América Latina". *Revista Historia y Grafía*, N° 29, Departamento de Historia Distrito Federal de México. pp. 95-129.
- TERÁN, O. (2013). *Nuestros años sesenta: la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- VUSKOVIC, S. (1973). *El pluripartidismo y el proceso revolucionario chileno*. Chile: Austral.
- WERZ, N. (1995). *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.
- ZEA, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- ZEA, L. (1977). *Latinoamérica Tercer Mundo*. México: Extemporáneos.
- ZEA, L. (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona: Anthropos.

BIODATA

Alex IBARRA PEÑA: Estudios de filosofía y teología en la Universidad Católica del Maule, Pontificia Universidad Católica de Chile y Universidad de Chile. Doctor en Estudios Americanos por la Universidad de Santiago de Chile con pasantía en la Universidad de Buenos Aires. Docente de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez donde imparte los cursos de "Filosofía Chilena", "Interculturalidad: pensamiento andino" y "Poetas, músicos y filósofos chilenos".