

SEMINARIO FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN PERSPECTIVAS Y PROSPECTIVAS

Filosofía de la liberación latinoamericana

Horacio Cerutti

Por Isabel Guerra Narbona

1) Presentación

En la presentación de esta obra, el autor, Horacio Cerutti explica con cierto detalle y mucha preocupación una cuestión que le parece de primer orden para esclarecer lo que podría entenderse como Filosofía de la Liberación. Antes de comenzar su particular discurso, expresa con completa certeza el hecho de que su trabajo no tenga ninguna pretensión de originalidad, pues como indica nuestro autor: “es un trabajo que se enfrenta y manifiesta lo ya dicho sobre un tema tan apasionante como la filosofía contemporánea latinoamericana” (Cerutti, 2006: 37).

Existen ciertos objetivos que el autor pretende cumplir, a los que menciona a lo largo de su obra en varias ocasiones. En primer lugar, la reflexión filosófica que lo caracteriza busca cumplir “con un papel de prevención preventiva, destructiva y crítica” (Cerutti, 2006: 37) con respecto a uno de los obstáculos que, desde su punto de vista, más daño ha producido en el quehacer filosófico: el discurso populista. Sobre esta cuestión, expresa el mismo Cerutti: “En lo que va del siglo se ha visto cómo la práctica populista y el discurso que conlleva ha movilizad las esperanzas de las masas latinoamericanas pero traicionando siempre el proceso, frustrando las esperanzas y reprimiendo a las masas”. Por esta razón, según Cerutti, la filosofía no podía actuar justificando dichas prácticas y discursos que revelan una falta de lealtad y miseria; y, en este sentido, su libro sería una gran llave con la que abrir el camino para que otros lectores sigan trabajando por una senda que en realidad es inabarcable. En cualquier caso, para el pensador argentino, tiene crucial importancia abarcar, reproducir los extensos pasajes de los diferentes discursos que se han ido desarrollando a lo largo de un determinado tiempo, desde un pensamiento que tiene rasgos comunes, y en un lugar tan significativo como Latinoamérica. Y aunque bien es cierto que para Cerutti el nacimiento de este filosofar genuino tenga una patria, también es cierto que este pensar concreto llega a abarcar más allá de lo que comprende a sí mismo. Porque: “La península ibérica está hoy más cerca de nuestra América. La producción filosófica española habla a las claras de la importancia de sus preocupaciones y del nivel alcanzado para sus jóvenes filósofos”. Sin embargo, como indica el mismo Cerutti: “no se ha abierto un diálogo fecundo entre estos juveniles esfuerzos españoles y los que se realizan en la América de habla Hispana. Cabe esperar que el diálogo no tarde en producirse” (Cerutti, 2006: 39). Sin embargo, todavía más acá de Latinoamérica y más allá de España, cobra mucha importancia Argentina en la génesis de la Filosofía de la Liberación. Se trata de la situación vivida en este país en la primera mitad de la década de los setenta lo que había alentado, y no por casualidad, un nuevo pensar inspirado en la dominación vivida en Latinoamérica. De ahí que tomara gran importancia el término “liberación”. Era la necesidad irrevocable que se imponía en forma de pensamiento, de reflexión y de crítica, revestidos de ciertos matices de urgencia política. Por eso, para Cerutti, otros de los objetivos impresos en esta obra sea que los mismos protagonistas de esta filosofía de la liberación retomen sus pasos y examinen lo hasta en ese momento andado, para señalar aquellas preocupaciones que le movieron a la reflexión, aquellos logros que se alcanzaron y lo que aún les queda por hacer. En este sentido, Cerutti

señala como objetivo central de su presente obra ubicar histórica e interpretativamente la Filosofía de la Liberación en Argentina, pero no sólo teniendo como origen a los lectores argentinos, sino a todo un conjunto de lectores latinoamericanos aunados por la misma problemática de la existencia. Según expresa el autor, este objetivo es esencial para “salir de la asfixia pueril y pedante en que agoniza nuestra disciplina, frenando posibles y necesarios aportes que, en su ausencia, dejan un campo expedido a los enemigos de ella liberación”. Reconoce Cerutti que este pensar concreto tiene una pretensión política que es motivada por la *liberación*.

Pero para el pensador argentino lo importante será realizar una revisión crítica de la producción filosófica de Argentina en el último lustro. Justamente: “hay que intentar abarcar, con la exhaustividad y márgenes de error atribuibles a un solo investigador los productos del género que van desde la *preparación* (1968, aproximadamente) del segundo Congreso Nacional de Filosofía (Córdoba, 1971), hasta la *actualidad* (fue escrita en 1977) (pp. 42-43). Nos recuerda, como en una misión mesiánica, que su trabajo busca dismantelar la esencia ideológica que alienta al “terrorismo intelectual”. Palabras que, dicho sea de paso, parecen ir dirigidas contra la Filosofía de la Liberación. Pero para realizar tal hazaña intelectual habrá primero que tener presente a la subjetividad que, en palabras de Cerutti, está manchada por lo ideológico. La propia subjetividad está objetivamente modificada por la ideología”.

Al final de su presentación, nuestro pensador habla sobre la importancia de Leopoldo Zea, que había dividido el pensamiento latinoamericano en tres grandes etapas. Precisamente, la Filosofía de la Liberación viene a ser la tercera y más contemporánea. Ahora bien, reúne en una generación filosófica crítica a una serie de pensadores argentinos que parecen los más significativos. Su trabajo -dice- aspira a criticar y delimitar las diferentes posiciones defendidas por algunos de estos pensadores.

Termina su presentación recordándonos que, si bien la Filosofía de la Liberación se había entendido como la auténtica *filosofía de la miseria*, “la miseria de la Filosofía parece imponerse todavía en las elaboraciones de la Filosofía de la Liberación, la cual no alcanza a liberarse de su tendencia al idealismo intrafilosófico” (46-47). Me pregunto, al respecto, si Cerutti entiende qué signifique exactamente el concepto de “liberación” y en qué medida éste podría ser mera ideología.

2. Algunas interpretaciones sobre la Filosofía de la Liberación Latinoamericana

En esta segunda parte que examinamos, Cerutti va a comenzar explicando de forma detallada cuáles fueron los antecedentes e ingredientes esenciales de la Filosofía de la Liberación. Primero, señala al triunfo popular del peronismo en Argentina y al proceso que se inicia en 1973 como motivadores que provocaron que algunos filósofos que estaban ligados al peronismo y a distintas vertientes populistas accedieran a un puesto de poder desde donde empezaron a infundir sus trabajos. Precisamente, este hecho le inducía a identificar a gran parte de la Filosofía de la Liberación con el sector populista. Segundo, señala varios intentos de realizar un balance crítico sobre este pensamiento: el primero de ellos fue el desarrollo de ciertos trabajos dedicados a la Filosofía de la Liberación. Entre ellos, se destaca el de Leopoldo Lea (1974). En su análisis aparece Enrique Dussel. El segundo intento apareció en el número 3 de la *revista de Filosofía Latinoamericana*, y fue un estudio realizado por Manuel Santos. En el tercero, aparecieron las ponencias de Andrés Roig y Enrique Dussel, presentadas en el Colegio de Filosofía celebrado en Morelia, en 1975. En ese mismo año, en Panamá, Hugo Ortega había realizado su tesis de licenciatura de Filosofía sobre esa misma cuestión. Y un año más tarde, el salvadoreño ecuatoriano Joaquín Hernández y el mismo Horacio Cerutti habían “protagonizado” el quinto intento con sus respectivos escritos sobre el

origen de la Filosofía de la Liberación. Tercero, para abordar la crítica sobre dichos escritos, Cerutti explica que este capítulo primero tiene por objetivo hacer una aproximación crítica sobre algunos de estos intentos de interpretación, “a aquellos que mejor permiten poner de manifiesto el carácter polémico y complejo de este debate todavía abierto” (51). Para ello, Cerutti va a analizar aquellas posiciones de los sectores críticos y populistas, dos frentes opuestos que están presentes en la Filosofía de la Liberación. Ahora bien, para desarrollar todas estas cuestiones, Cerutti se centra en los términos *auto-imagen* y *contra-imagen* que albergan los autores de la Filosofía de la Liberación.

En principio, Cerutti se centrará en criticar la imagen eticista que está presente en la Filosofía de la Liberación. Y, para ello, va a analizar la ponencia que presentó Dussel en el Congreso de Filosofía de Morelia, con el fin de señalar varios aspectos del filósofo que considera pertinentes aclarar. Esta crítica será primero realizada en relación a la actitud filosófica de Dussel. En primer lugar, Cerutti presenta a Dussel como un pensador que, a la hora de expresar su trabajo públicamente, “expone su pensamiento como si fuera opinión común y sancionada para todos los integrantes de ésta, según él, “nueva generación” filosófica argentina” (53). En segundo lugar, el pensador argentino hablará de algunos aspectos que caracterizan dicha ponencia, como son los dos supuestos que trabaja Dussel: la *inclusión* de la filosofía como parte de la totalidad del quehacer cotidiano y la posibilidad de que el discurso se vuelva en *justificación ideológica*, como un pensar que encubre la realidad. Después de explicar dichas cuestiones, Cerutti se centrará en analizar el esquema histórico de la filosofía de la liberación que expone Dussel en el Congreso, y que se caracteriza por tres momentos¹: 1) El momento óntico liberal de la filosofía argentina; 2) El momento ontológico; y 3) el momento meta-físico de la liberación, donde hace su aparición la nueva *generación*. Al respecto, a Cerutti le parece un tanto exagerada la pretensión de algunos pensadores de querer superar toda la tradición filosófica mundial (fisio-logía griega, teo-logía medieval y logo-logía moderna), como si, quizás, tal hazaña fuera propia de una utopía. ¿No estará Cerutti idealizando toda esa tradición filosófica que, en cierto modo, tiene como fundamento la *dominación*? Después, de analizar los dos primeros momentos, se centra en el *tercero*. Nos recuerda que la generación que protagoniza este último momento tuvo como hito el ascenso de Onganía al poder, en 1966. Y, utilizando ciertos fragmentos del discurso de Dussel, señala que dicha *generación filosófica* se expresa por primera vez en el Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba, en 1972. Ahora bien, en esta parte del discurso, se centra en varias críticas a Dussel, que vamos a enumerar brevemente: 1) El concepto que introduce el filósofo argentino de *generación*. Al respecto, se pregunta Cerutti, ¿cuál es la tarea que Dussel asigna a toda la *generación* de la filosofía de la liberación? Y parece que tiene claro, en cierto modo, que para esta *generación* de filósofos tomó gran trascendencia la cuestión del Otro y el oprimido, el *no ser* que se dirige contra esa perversa Voluntad de poder. Para Cerutti el término de *generación* no le dice absolutamente nada, porque considera que es utilizado por la historiografía liberal como alternativa de clase, que es para Cerutti el término que realmente importa. Me resulta curioso que un pensador crítico latinoamericano como Cerutti se apoye en los presupuestos de Ortega y Gasset y Julián Marías, a los que, en cierto modo, se alía intelectualmente para conseguir “sacar” a Dussel de su propio camino filosófico. Porque, como hemos visto, para el mismo Cerutti, lo que entiende

¹ Los dos primeros momentos serían preparatorios que luego serán superados por el momento metafísico de la liberación.

Dussel por *generación* es algo muy diferente a lo que en realidad el método histórico culturalista nos ha impuesto. Pero hay que entender que la experiencia filosófica de Dussel estaba abriendo un nuevo espacio de significación muy diferente a la experiencia de las filosofías ontológicas del centro, y esto Cerutti parece no haberlo entendido correctamente. Y por no comprender que se trataba de una *generación* con unas características propias muy diferentes a las del centro, su crítica se basa en los siguientes elementos: a) para que sea realmente una *generación* debe existir un grupo de “coetáneos en un círculo de actual convivencia”; y además, deben “tener la misma edad y tener algún contacto vital” (61). Parece ser, a ojos de Cerutti, que la *generación* de Dussel no cumplía tales requisitos² esenciales. Está claro que para el mismo pensador lo más grave del asunto era que dicha *generación* carecía de “contacto vital”, puesto que sus integrantes no compartían un mismo *mundo*. Pero, si fuera exactamente como expresa el filósofo argentino, ¿se podría haber erguido tal y como hizo este pensar crítico único emergido de un *mundo* social y político concreto como era la Argentina de aquellos años?, Entonces, ¿cuál sería, según Cerutti, exactamente el nombre idóneo para denominar a dichos integrantes? Sin duda, todos los miembros de esa *generación* se unieron, y no por casualidad, sino porque, en cierto modo, compartían un proyecto común, *vital* para todos ellos, que Cerutti no logró comprender muy bien. 2) El término de *irrupción*. Según Cerutti, “Este término supone toda una discusión epistemológica sobre cómo historiar el pasado a nivel conceptual y preconceptual” (62). Según el mismo pensador, Enrique Dussel no había mostrado *cómo* se produjo históricamente esa *ruptura*. 3) La noción de *movimiento*. Para Cerutti, este término, al igual que el de *generación*, tiende a una cierta cohesión y unidad en pro de ciertos objetivos comunes. El problema estaba en que en el pensamiento argentino no existía tal unidad que consiguiera aglutinar a dichos pensadores en un mismo proyecto. Al respecto, expresa: “No cabe duda de que el “movimiento” al que Dussel hace referencia es visualizado por él como puramente académico. Sus integrantes son todos ex profesores universitarios de algunas facultades de filosofía nacionales” (63). Y añade que pareciera realmente que detrás de dicha filosofía no académica hubiera el interés académico de llenar el vacío dejado por la *generación* de Francisco Romero. Para Cerutti esto supondría la muerte del filosofar, si entendemos por este término “una práctica más inserta en la *paras* global de la sociedad”. En este aspecto, hay una crítica demoledora a la filosofía académica, pues entiende que es propia de una minoría privilegiada, de una élite de pensadores que creen poseer la verdad. Y, luego, con ánimo de lanzar una pregunta que pareciera ir dirigida al mismo Dussel: “¿Qué se gana, entonces, por más que se declame antiacademicismo por todos los poros, qué se gana por convertirse en el reemplazo académico de la “normalización”? Toda esta cuestión, será retomada por Cerutti más adelante, cuando explica que la auto-imagen de Dussel se centra en una texto de 1967 donde habla de una *generación* silenciosa y callada. Al respecto, matizará que “no es desde nosotros ni desde esta bibliografía desde donde se plantean los decisivos problemas en cuestión” (69). Y como denunciado públicamente esa falta de perspectiva crítica, se pregunta teniendo en mente a Dussel: “¿No está adhiriendo a la distinción élite/rectoral/ masas receptoras? ¿No tiene la plena convicción de pertenecer a esa minoría selecta? ¿No está intentando despertar a esa *intelligentsia* para que se decida a la

² Cerutti se acoge a la idea de que las edades humanas se clasifican en cinco grupos de 15 años cada uno. Y expresa que: “Las generaciones con vigencia son las que abarcan los grupos de 30 a 45 años y de 45 a 60 (61-62).”

acción y encare su misión de cambiar el rumbo de la historia?” (69). 4) utilizará el concepto de *chivo expiatorio* al que corre con los errores de toda la generación.

Después, en un segundo momento, podemos ver en Cerutti su crítica al contenido filosófico presente en la Filosofía de la Liberación desarrollada por Dussel. Desde esta nueva posición, va a criticar varias categorías y conceptos propios de dicha filosofía: la *Exterioridad* y el *Pueblo*. Para hablar de ambos términos se centrará en la ética heideggeriana inserta en parte de la obra *Para una ética* y su superación gracias a un movimiento anadialéctico. Se centrará igualmente en el análisis interpretativo de las categorías de *Totalidad* y *Exterioridad*, y expresará al respecto: “Esta *Exterioridad*, para ser apreciable, perceptible, supone una “opción ético-política”, que es en el fondo, en el fundamento último, una opción religiosa, creyente, deísta” (71). En este sentido, la ontología sería comprendida por Dussel como un pensar ideológico que “encubre la realidad que pretende significar” (71). Porque desde la ontología es imposible denunciar al sistema, a la *totalidad totalizante*. Hay, por ello, que superarla desde una metafísica que Heidegger no tuvo opción de descubrir desde su limitado campo del ser. En este caso, la Exterioridad fundaría la posibilidad de una “filosofía primera” o “filosofía política”, una nueva filosofía donde se fundarían antropología y teología; siendo el pueblo alteridad que contendría en su esencia mística la expresión teológica y antropológica de esa Exterioridad incomprensible. En este aspecto, Cerutti no llega a comprender el sentido real que tiene para la Filosofía de la Liberación la categoría liberadora de *Pueblo*, porque expresa: “Colocando el “sujeto” del filosofar y de la liberación en un bíblico “pueblo” no se gana nada. Quizás se avance algo más -en todo caso hay que estudiarlo- ubicándolo en el “proceso” mismo de liberación, como proceso que se segrega a sí mismo y a su propio pensar” (74). Quizás el problema es que el mismo Cerutti no haya llegado a comprender -desde su propio marxismo obsoleto, caduco- que para que se de ese proceso de liberación, ese “sujeto”, actor, debe primero contar con conciencia plena de su dignidad, debe *crear* firmemente en él mismo como motor del cambio social, y, por eso, tener fe es, precisamente, tener auto-conciencia de su ser sagrado, terreno que pisa con firmeza la teología. Porque el pueblo no es una masa vacía carente de contenido político y de determinación histórica. Antes que la clase política se encuentra ese pueblo oprimido, explotado, y sin esa fe en la vida futura, fundamentada en la Voluntad de Vivir, el pueblo sería exactamente “eso” que el propio Cerutti mantiene de él.

Ahora bien, además de todas estas cuestiones, que hemos tratado, hay otras que enumera Cerutti para describir la imagen eticista de la Filosofía de la Liberación. Señalamos las siguientes: a) se parte de un conjunto de tesis homogéneas y unitarias que se complementan entre sí. b) Estas tesis tienen una originalidad muy marcada en la historia de la filosofía, y vienen a superar los momentos anteriores. c) Este proyecto tendría, entonces, “una visión francamente hegeliana de la historia de la filosofía (77). d) el filósofo de la liberación juega un papel de profeta, y la filosofía se convertiría en mesianismo. e) existe la distinción minoría selecta-masa receptiva. Los filósofos serían la elite de esa minoría. f) los integrantes de la generación tienen un compromiso con la liberación de los oprimidos, y estarían dispuestos, incluso, a dar su vida denunciando públicamente esa opresión de la Totalidad. g) Esta filosofía liberadora sólo podría darse por la aceptación de un origen divino y creacional y h) se manifiesta un sesgo autocrítico del “populismo ingenuo” desde el reconocimiento de que sin revolución social no habría liberación nacional.

Ciertamente, a todos estos aspectos propios de esta auto-imagen eticista de la Filosofía de la Liberación, Cerutti va a añadir otros tantos aspectos desde el análisis de Osvaldo Ardiles. Estos serían los siguientes: A) Ardiles concibe una “voluntad de

dominio” desde la racionalidad. B) Entre los conceptos de “racionalidad/irracionalidad”, la filosofía de la liberación se decantará por la “irracionalidad”, que aparece como lo exterior a la Totalidad. Sería entonces una filosofía “bárbara”. C) cuestiona la teoría “etapista” del proceso de la liberación afirmando que la “cuestión nacional” está directamente relacionada con la “cuestión social”. D) Desde la Exterioridad, se debe elaborar una nueva racionalidad que debe encontrarse en la literatura latinoamericana de un modo similar a cómo Heidegger ve encarnada la filosofía griega en la tragedia clásica. E) Más allá del populismo ingenuo hay que proclamar un populismo crítico. Según Cerutti: “se trataría de un tercermundismo autocriticado en sus valencias características de una racionalidad en formación”. F) Ese sujeto de la racionalidad es un sujeto cultural. G) La problemática es intransferible. Al respecto, Cerutti encuentra en esto una contradicción, y se pregunta: “¿a qué hacerse tanto problema por producir una “ruptura teórica”?”(84). H) Existe el intento de borrar las distancias entre conceptos como ideología, filosofía, ciencia y política.

Otras de las imágenes que va a tener en cuenta Cerutti en su crítica es la de Hugo Ortega. Y comenzará por plantear las cuestiones que hay implícitas en su tesis “La filosofía de la liberación”, cuyo núcleo temático era la cuestión de la autenticidad y originalidad de la producción filosófica de Latinoamérica. En relación a la crítica, Cerutti advierte ciertas diferencias que existen entre su planteamiento y el de algunos filósofos argentinos. Por ejemplo, cuando Dussel habla del Centro europeo y del proyecto nordatlántico y Ortega habla no sólo de ese Centro como “civilización occidental y cristiana” si no que también asume el Centro de la Europa oriental que tiene como proyecto el socialismo. Pero, realmente, ¿estas dos Europas no compartirían el mismo ego y un proyecto que, al fin y al cabo, se centra en la idea de prosperidad europea, olvidando aquellos lugares del mundo que han sido excluidos y oprimidos por dicho ego? Otras de las cuestiones que criticará Ortega será la *evasión ontológica*, como el término de subdesarrollo, un eufemismo ideológico que encubre la realidad de la estructura imperial, porque hay que matizar que Latinoamérica no es subdesarrollada, sino explotada y oprimida. También se trata toda la cuestión de las diferencias entre los planteamientos de Leopoldo Leá y de Salazar Bondy. Este último distingue tres modos de filosofía: 1) la inauténtica; la peculiar o trasplantada; y 3) la filosofía auténtica y original. Dichos requisitos se cumplirían según Ortega en la Filosofía de la Liberación”, concretamente en los textos de Dussel, Scannone, Casalla y Ardiles. Desde estos pensadores podría hablarse de dicha filosofía como el “primer *logos* latinoamericano”³. Para Cerutti, esta interpretación del primer *logos* podría venir de las escasas lecturas que Ortega hizo sobre el pensamiento latinoamericano y por las conclusiones derivadas de los textos de los cuatro argentinos señalados anteriormente. Para Cerutti: “la “filosofía de la liberación”, salvo excepciones, ha asumido una “imagen de divulgación” atrasada, de ciertas “teorías” en boga en la sociología y economía latinoamericanas” (92-93).

Cerutti critica tajantemente la idea que habían sostenido los filósofos argentinos que había trabajado Ortega, y que afirmaban que el pueblo es el sujeto del filosofar.

³ Según Ortega, esta filosofía se centra en el primer *logos* latinoamericano como un intento de dejar de ser el sueño de convertir a Latinoamérica en una copia o imagen de Europa. Por eso surge el intento de realizar una reflexión autónoma del poder central europeo. Para Ortega, como expresa Cerutti, sería necesario volcarse en la misión de crear un proyecto desde el trabajo, la investigación, desde la paciencia y urgencia que toda esta cuestión de Latinoamérica necesita (93).

Ciertamente, Cerutti no había llegado a comprender claramente que el pueblo, como actor político oprimido, merecía toda una atención por parte de los filósofos argentinos, que fueron quienes habían comprendido que su labor se centraba en escuchar atentamente al pueblo, conocer su esencia *política* para comprender con mayor radicalidad en qué medida la liberación podría acontecer históricamente en Latinoamérica. En este sentido, el filósofo no tenía un papel de dominador a la Europa, sino todo lo contrario, el intelectual toma conciencia y se postra servicial al pueblo, le rinde culto por ser el sujeto político más importante de la Historia, que siendo oprimido y débil tendría la fortaleza y el poder suficiente como para liberarse de sus opresores, y esto lo convierte en la clave para comprender la esencia dominadora del sistema político de la Totalidad y de su destrucción futura. En este caso, jamás la clase obrera tendría la suficiente importancia política como para cumplir con tal acción liberadora, y esto Cerutti jamás llegó a comprenderlo porque partía de un esquema bastante reduccionista y simplista (capitalismo-clase obrera).

Otra de las auto-imágenes que nos presenta Horacio Cerutti viene dada por Arturo Andrés Roig, y la llama “La auto-imagen historicista de la Filosofía de la Liberación”. Para Roig, la filosofía latinoamericana como un saber enfocado a una praxis de liberación, debe superar el formalismo. Frente a la noción clásica de un saber exclusivamente “admirativo” y “contemplativo” debe dirigirse como un aspecto del compromiso histórico concreto. Cerutti señala en Roig la importancia de la presencia de lo utópico en el discurso liberador. Según Cerutti: “Se trata, en fin, de no ignorar los “riesgos” y los “beneficios” de lo utópico. Una praxis que no es la del filósofo, pero sobre la cual se ha de organizar la filosofía, es la que va dando las fórmulas superadoras de ese camino dialéctico que se mueve entre una voluntad de realidad y la realidad misma” (113).

3. Teoría de la dependencia, ¿una doctrina?

Como expresa Cerutti no cabe duda de que tanto la teología como la Filosofía de la Liberación han surgido a partir de un “suelo” teórico que ha proporcionado la sociología y la economía de la dependencia de Latinoamérica. Como apunta Cerutti existen muchos antecedentes que hicieron posible el surgimiento de la *teoría de la dependencia*. En contra de *teoría de desarrollo*, difundida en los años cincuenta, se sitúan los trabajos de Rostow, Hirschman, Nurkse, entre otros. También, se llevará a cabo las críticas al desarrollismo cepalino de Furtado, Prebisch, Sunkel y Paz. Tampoco debemos olvidar la crítica a la modernización, cuyo máximo representante fue Gino Germani. Cerutti también menciona un primer nucleamiento fecundo de investigadores, en Santiago de Chile, aproximadamente en 1967, motivados por la situación política que se estaba viviendo por entonces en Chile. Cerutti distingue dos líneas de desarrollo: la primera estaba protagonizada por Gunder Frank, Dos Santos, Caputto, Pizarro, quienes abogaron por una propuesta política coyuntural, que el mismo Cerutti describe como “una tendencia de cargado matiz apocalíptico en el sentido de sostener el agotamiento y la inminente catástrofe del capitalismo dependiente y la revolución armada como única vía de despegue económico hacia un desenvolvimiento autónomo de nuestros países” (121-122). La segunda línea está representada por Cardoso y Faletto, que centraron su atención en sus análisis de clase de las sociedades latinoamericanas y en el de la función del Estado en situaciones de dependencia. La divergencia entre ambas líneas puede verse en la polémica Weffort-Cardoso, que fue desarrollada en 1970.

Ciertamente, para Horacio Cerutti, en toda esta problemática desarrollada por todos estos investigadores del grupo de Santiago faltaría un análisis del concepto de

modo de producción. finalmente, para el mismo Cerutti toda esta vía desarrollada por esta tradición chilena fracasó, y “la mayor parte de las experiencias foquistas y populistas en América Latina son quizá factores que han llevado al silencio y a una cierta esterilidad a la “teoría de la dependencia”(123).