

Pensamiento político desde la periferia: un marco para abordar contribuciones de Fermín Chávez y Juan Carlos Scannone

Political Thought from the Periphery: A Framework for Approaching Contributions of Fermín Chávez and Juan Carlos Scannone

Luciana Benavente

Instituto de Humanidades (IDH) - CONICET - UNC

luciana.benv@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-1582-9967>

Recibido: 8/6/26

Aceptado: 10/7/26

Resumen

El presente artículo es un aporte a la epistemología crítica decolonial a partir de corrientes del pensamiento nacional argentino, y de la Filosofía de la Liberación. Para esto, presenta una introducción desde el decolonialismo fanoniano y el debate sobre particularismos y universalismos como indispensable para construir pensamiento situado. Se presentan resultados de una investigación teórica que incluye una reflexión profunda sobre las formas de dominación coloniales, históricas y epistemológicas y sus impactos en las posibilidades concretas de construir alternativas políticas a partir de las categorías de pueblo, proyecto político y trascendentalidad ética comunitaria.

Palabras clave: Epistemología, decolonialismo, pensamiento situado, pueblo

Abstract

The present article contributes to critical decolonial epistemology through the lens of Argentine national thought and the Philosophy of Liberation. To this end, it offers an introduction grounded in Fanonian decolonialism and the debate between particularisms and universalisms, understood as essential for the construction of situated thought. The article presents findings from a theoretical investigation that includes a profound reflection on colonial, historical, and epistemological forms of domination, as well as their impact on the concrete possibilities of building political alternatives based on the categories of people, political project, and communitarian ethical transcendentality.

Keywords: Epistemology, decolonialism, situated thought, pueblo

Introducción

Acompañar al pensamiento político argentino requiere de aportes que permitan abordar la realidad desde lo situado, en contraposición al uso de categorías que han sido producidas en y para otros contextos políticos, sociales y culturales. En este sentido, el presente escrito se propone recuperar el pensamiento postulado por Salazar Bondy al preguntarse sobre la filosofía de nuestra América, la cual se intenta

responder a partir de cierta conjugación de Ciencias Sociales -en este caso la Teoría Política-, la Filosofía y la Teología.

Este escrito parte del compromiso con la producción de un pensamiento académico no conformista que postule debates e interrogantes en diálogo con el entorno en el cual se desarrolla. Presenta un ejercicio de revisión teórica y bibliográfica que intenta rastrear herramientas teórico-conceptuales. El recorte seleccionado no se considera exhaustivo ni absoluto, sino como parte de una labor que es superior y colectiva.

El análisis de los proyectos políticos contemporáneos desafía a las categorías analíticas existentes producidas desde el racionalismo moderno europeo. La tarea es poner en cuestión la posibilidad de pensar y disputar un orden político en tanto se recupera la epistemología crítica situada, el nuevo eje cultural propuesto por Fermín Chávez. Tal labor pretende generar instancias en que sea posible *leernos desde nosotros mismos* y construir herramientas teórico-conceptuales a partir de lo propio, en lugar de posicionarnos como objeto de observación al existir cierta ajenidad respecto de los marcos analíticos implementados. En este sentido, se abordarán las nociones de dependencia, colonialismo y liberación de los pueblos a partir de la crítica al iluminismo en tanto proyecto político en Argentina, nombrando especificidades históricas y elementos políticos en resistencia que nos posibilitan construir marcos propios que efectivamente se correspondan con aquello que pretenden nombrar.

A modo de introducción, se abordarán contribuciones del pensamiento decolonial fanoniano. A su vez, se incluirán reflexiones vinculadas al debate sobre particularismos y universalismos.

Para referir a un marco inabarcable- pero existente al fin- sobre la intención de construir un conocimiento situado que no necesariamente reproduzca de manera imitativa a la producción de conocimiento en otros tiempo-espacio -que a su vez tienen una pretensión de dominación-, se considerará el libro de Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y la contribución de Osvaldo Ardiles en el libro fundacional de la Filosofía de la Liberación, *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* del año 1973. A partir de los mismos, es posible delimitar condiciones particulares de existencia de lo americano en tanto dependiente. En este marco, se considerarán también lecturas de Armando Poratti sobre la existencia de dominaciones coloniales históricas que afectan a lo epistemológico a la vez que se corresponden con la posibilidad de existencia de determinados proyectos políticos.

En un tercer apartado, se abordará la corriente del historicismo y el pensamiento nacional a partir de la propuesta de Fermín Chávez. Incluye la revisión de sus libros *Historicismo e Iluminismo en la cultura argentina* (1977), y *La recuperación de la Conciencia Nacional* (1983). Se tendrá en cuenta la propuesta del autor, vinculada a la creación de un nuevo eje cultural superador de la dicotomía civilización y barbarie, a partir de una epistemología de la periferia que recupere los elementos de resistencia del sujeto pueblo frente a lo colonial. A su vez, se considerarán nociones presentes en el libro *Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana* de Juan Carlos Scannone (1990), en tanto presentan una mirada que permite el abordaje teológico en coherencia con la existencia del “nosotros estamos” como ético-mítico(religioso) en contraposición al “yo”, retomando a Rodolfo Kusch y las nociones de ser-estar de su libro *América Profunda*.

Por último, se expondrán consideraciones finales a modo de cierre, repasando brevemente las contribuciones epistemológicas que el pensamiento decolonial, historicista y del pensamiento nacional aportan al pensamiento político desde la periferia.

Particularismos vs universalismos: Fanon y Grosfoguel

El presente escrito intenta exponer resultados de una investigación exploratoria, con la intención de construir un posicionamiento teórico situado. Esto implica en un principio, reconocer la existencia de un sistema de pensamiento sobre lo político que parte de premisas coloniales que necesitan ser señaladas.

Las perspectivas críticas epistemológicas incluyen la perspectiva decolonial en tanto toma distancia de principios de la ciencia moderno-colonial y permite recuperar una heterogeneidad de saberes que van más allá de la episteme moderna (Vacca & Palumbo, 2024). Siguiendo a Grosfoguel (2013), podemos considerar la particularidad del paradigma moderno de las ciencias sociales coloniales como producto de la imposición de la visión del 6% de la población mundial: hombres blancos de algunos países dominantes -Italia, Francia, Alemania, Inglaterra y EE.UU.- que construyen una supuesta universalidad occidentalizada a partir de la construcción del sistema-mundo-moderno global (Quijano, 2014).

Los aportes fundacionales de Frantz Fanon hacen eco en los escritos que se revisarán en tanto saber situado iberoamericano o americano, como producciones que son, a su vez, del sur global en el sistema-mundo-colonial.

Interesa considerar la crítica de Fanon sobre la idea de que el objeto de estudio debe ser algo externo y distanciado del sujeto que lo conoce para asegurar la neutralidad. En todo caso, la objetividad se vincula con la explicitación del lugar de enunciación de quien escribe y quien investiga. Reconocer la subjetividad como interviniente pero también como estructura que ha interiorizado lógicas coloniales, capitalistas y racistas resulta indispensable. En este sentido, la producción de conocimiento objetivo, más que neutral debiera ser situado, reconociéndose como producido a partir de una experiencia atravesada por lo social, cultural, económico, político e histórico. Lo concreto y lo temporal permiten explicitar relaciones de poder que se invisibilizan desde aquello que pretende validez independiente de su contexto específico de producción. La abstracción del contexto y experiencia política se opone a la posibilidad de construir una visión territorializada e histórica en la producción de conocimiento. Esto incluye la posibilidad de pensar a la cultura nacional como un espacio de resistencia, soberanía y contención social, especialmente en territorios que han sido colonizados.

El conocimiento científico, insuficiente en sí mismo, debe estar enmarcado en lo que De Souza Santos (2010) denominaría como “ecología de saberes”. Los saberes tradicionales implican un aporte necesario y que es posible integrar a la producción de conocimiento científico. Esto no necesariamente implica una crítica a lo intelectual o a la ciencia en su particularidad. Es más bien la propuesta de reconocer que la existencia de la misma está complementada por la pérdida del marco epistemológico de la cultura colonizada y la asimilación a la cultura colonial. Esto se puede realizar a partir de la incorporación de retóricas como la poética en un intento de generar una irrupción de los convencionalismos en la expresión, como en el caso de Fermín Chávez. De esta manera, se amplían tanto los formatos de comunicación de la producción del conocimiento, así como los saberes que aporten insumos al proceso. Reconocer el aporte del saber local tradicional y de la producción científica y las ventajas que cada uno pueda ofrecer, es beneficioso en tanto se realice a partir de un saber situado que reconozca las relaciones de poder del sistema colonial y evite de esta manera reproducirlas. Esto requiere de un posicionamiento decolonial, y la apuesta por “proyectos políticos que sean epistémicamente pluriversales y no universales” (Grosfoguel, 2007).

Tomar un posicionamiento epistemológico decolonial requiere una reflexión activa sobre las identidades culturales a partir de las cuáles se analizan relaciones de poder y sucede la producción del conocimiento.

Como punto de partida, se considerará la idea de Castro-Gómez (2017) según la cual las identidades culturales no pueden ser pensadas como particularidades cerradas, puras o que se definen únicamente por sí mismas, abstraídas de todo contexto. De acuerdo al autor, es necesario reconocer que toda particularidad, es decir, toda “identidad cultural” debe ser pensada a partir de una red de relaciones que la hacen posible, y no como una particularidad pura, mónada, autosuficiente. En este sentido, nada está cerrado o terminado en sí mismo. Lo esencial no existe en tanto siempre hay dinámicas de fuerza que atraviesan a esa identidad y la modifican en tanto generan nuevos pliegues.

El carácter fundamental de las comunidades humanas es que son históricas: no hay esencias ni fijaciones totales o absolutas, siempre son parciales y precarias, contingentes. La identidad cultural es una “cristalización temporal de ciertas relaciones de poder y no una esencia intemporal” (Castro-Gómez, 2017).

Abordar las identidades culturales o las configuraciones políticas de un grupo humano implica también reconstruir su particularidad histórica de manera que permita reconocer las permanencias, los trazos, sucesiones en aquello que cambia y/o se ve influido por nuevos componentes. La posibilidad de nombrar las condiciones específicas que posibilitan la existencia de determinadas configuraciones es fundamental al momento de abordar lo político. Esto es particularmente importante si se tiene en cuenta la persistencia histórica de las relaciones de dominación colonial, que se modifican y a la vez permanecen. Para la construcción de un verdadero conocimiento situado es necesario trabajar en pos de reconocer las particularidades en tanto identidad cultural o política, comunidad, pueblo o conjunto humano. Tal postulado no debe necesariamente ser considerado como fundamentalismo culturalista conservador.

De acuerdo a Grosfoguel (2007): “el antiesencialismo radical de la izquierda occidentalizada se ha convertido hoy en día en un instrumento de silenciamiento colonial”. Es una forma de complicidad colonial y subestimación política descalificar aquello que proviene de culturas no-occidentales por considerarlo

una forma de fundamentalismo. Considerar que los *saberes sometidos*¹ son una forma de fundamentalismo tribal, es un prejuicio del colonialismo. Quien de hecho impuso su particularismo al mundo como universal, fue ese grupo de hombres blancos europeos y no por tener ese antecedente se debe considerar que cualquier inclusión de lo particular o tribal devendrá en una forma de fundamentalismo opresor.

Según Castro-Gómez (2017), una perspectiva decolonial no necesariamente debe dejar de lado todo parámetro establecido por la política moderna. En palabras de Grosfoguel (2013): no dejaremos a los europeos afuera como ellos lo han hecho históricamente.

En este punto es importante remarcar algunas cuestiones. Por un lado, incorporar una mirada crítica sobre lo presuntamente universal. La constitución de lo europeo como universal es construido y no efectivo. Aquello que se presenta como universal es una forma de particularismo que acaba por imponerse como universal.

Por otro lado, la importancia de no dejar de lado la universalidad. No es cuestión, dirá Castro-Gómez (2017), de confundir una posición anti eurocéntrica con la negación de toda universalidad. El pensamiento decolonial, entonces, deberá enmarcarse en la posibilidad de considerar una universalidad no abstracta. La universalidad concreta se construye políticamente a través de la particularidad, indispensable para evitar nociones fundamentalistas de comunidades homogéneas y cerradas en sí mismas.

A lo largo de este trabajo, se revisarán aportes de autores que han sido marginados por no corresponderse con el ideal del pensamiento eurocéntrico, no sólo para rescatarlos de la injusticia colonial que los condena como particularismos de esencialismo radical, sino para evidenciar el aporte realizan a posturas epistemológicas críticas. Se esbozarán a continuación, aportes de Salazar Bondy, la Filosofía de la Liberación Latinoamericana y la propuesta teórico-conceptual de Poratti.

Pensamiento americano y la hermenéutica del proyecto nacional: Salazar Bondy, Ardiles, Poratti

Como antecedente del movimiento de la Filosofía de la Liberación, resulta indispensable retomar el trabajo realizado por Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* del año 1968. El autor considera que -para entonces- aún no se ha podido desarrollar un pensamiento hispanoamericano. Sólo se lograron esbozos de ideologías imitativas enajenantes que no logran representar la existencia histórica de lo americano. Este tipo de pensamiento obedece a motivaciones que no son las propias de las comunidades históricas que habitan Hispanoamérica, lo cual genera ambivalencia y desintegración. La situación que el autor describe se vincula con el uso de conceptos que no tienen una raíz en la condición histórica propia: la dependencia, dominación y pobreza:

En efecto, los países subdesarrollados presentan una suma de características básicas negativas que, de un modo o de otro, se vinculan con su condición dependiente y su sujeción a otros centros de poder económico-político.

Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados —valga la expresión— *de estas potencias y, consecuentemente, países con una cultura de dominación*' (Salazar Bondy, 1968).

La dependencia, necesariamente genera que los países dominados miren hacia afuera en tanto su existencia se ve condicionada por las decisiones de potencias dominantes. A su vez, las economías deprimidas y las condiciones de vida afectan la disponibilidad para las *producciones espirituales*. El llamado de Salazar Bondy es a intentar realizar una crítica constructiva, trascender las condiciones de realidad para generar una transformación:

creemos que la filosofía puede ser y en más de una ocasión histórica ha tenido que ser la mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia

¹ Michel Foucault (2000) sostiene que existe lo que se puede considerar como “retornos del saber”, una insurrección de saberes sometidos: “saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento de la cientificidad exigidos”. Tales saberes no retornan, si no que siempre estuvieron presentes, aunque oprimidos, estigmatizados, perseguidos e invisibilizados.

radical de la existencia proyectada al futuro. Cabe hablar de un sentido práctico de la filosofía en cuanto el pensar totalizador se proyecta al esclarecimiento de la existencia y a la apertura de horizontes inéditos de la historia (Salazar Bondy, 1968).

Es posible lograr autenticidad en el marco de la inautenticidad, justamente como parte del movimiento de superación de la negatividad histórica que nos afecta, a partir de reconocerla e intentar cancelar sus raíces. Salazar Bondy nos dirá: hay una tarea por delante, y es la de la filosofía destructiva del pensamiento alienado. Sólo a partir de esta tarea será posible construir un pensamiento riguroso, transformador, que se corresponda con la particularidad histórica de los pueblos dependientes y en dominación de Hispanoamérica. La filosofía no puede ser indiferente a la vida, sino que debe nutrirse por ella en pos de construir alternativas para la propia realidad histórica.

Siguiendo a Ardiles (1973), es a partir de la *autoconciencia* que se logra el devenir del pensamiento argentino no como importado si no desde el “encuentro con el ser nacional y latinoamericano, y a su señalamiento como alteridad” (Ardiles, 1973). Habla sobre la América indoibérica, en contraposición a la generalización de América como sajona, nord-atlántica, angloamérica. La unidad constitutiva de la noción indoibérica pretende integrar elementos de la perspectiva hispanista y la indigenista sin hacerlo desde un posicionamiento de particularismo radicalizado.

El trabajo de reconocer las notas dominantes del pensamiento eurooccidental es relevante en tanto se constituyen a favor de proyectos políticos coloniales. De acuerdo a la Filosofía de la Liberación, los elementos ilustrados del pensamiento europeo sirvieron a modo conceptual para los anhelos independentistas de las elites criollas, acompañados a su vez de la narrativa anti-escolástica de la España de los Borbones que difundían inquietudes científicas iluministas. Los planteos formales se basaron en un “cambio de guardia” de la relación de dependencia, sin vincularse con la realidad americana de lo vivido por los pueblos. Este traspaso se corresponde con el inicio de la hegemonía anglo-francesa sobre la América indoibérica.

El Iluminismo sirvió al objetivo de anestesiar la conciencia de las masas al servicio de la dominación, mientras las elites criollas se convertían en oligarquías locales en pacto colonial con las metrópolis europeas. La ideología liberal-ilustrada suplanta la de la Cristiandad en el nuevo modelo de dominación anglo-francesa. La máxima expresión de esa ideología colonial es la dualidad cultural civilización-barbarie frente a la que, según los autores de la Filosofía de la Liberación, la resistencia de las masas populares persiste generando una dualidad cultural que evidencia el desgarramiento social de nuestras nacionalidades. Las armas intelectuales coloniales en Argentina generan una actitud espiritual “portuaria”, de espaldas al país y con la mirada en las metrópolis dominantes. La sociedad queda escindida, marginal, a la espera de un pensamiento que refiera a las masas, los pueblos. Desde este punto de vista, las clases semicultas tienen fascinación por la civilización metropolitana como ideal a alcanzar mientras que el pueblo afirma su núcleo “ético-mítico” en símbolos, usos y costumbres vinculadas a su particularidad y memoria histórica-ancestral de una comunidad, el *sueño despierto de un grupo histórico* (Ricoeur, 1964, citado en Ardiles, 1973).

Según Ardiles, la colonialidad en Hispanoamérica se corresponde con tres períodos que se sustentan sobre una consciencia enajenada y enajenante que encubre los intereses de la dominación existente. El de la hegemonía hispánica (española), el de la anglo-francesa, y el de la norteamericana.

Podría decirse que una perspectiva similar es la propuesta por Poratti (2009) de quien interesa, para este trabajo, retomar la propuesta de la noción ‘proyecto de país’ como principio hermenéutico. El autor diferencia entre la dependencia (que puede ser forzosa como la hispano-colonial o consentida como el dominio inglés de 1880 en articulación con actores locales) y la sumisión denominada como antiproyecto: aquella que quiebra el esquema de posibles proyectos de país. La dependencia tiene como característica la articulación de sujetos externos con el proyecto propio de actores locales. La sumisión, en cambio, implica una instrumentalidad de lo local que actúa solo a modo gerencial en función de un proyecto que corresponde a un sujeto ajeno y externo al pueblo y la Nación que lo padecen, y sólo es posible en tanto exista una sociedad ideológica y culturalmente alineada y entregada.

La posibilidad de que el sujeto pueblo pueda argumentar sobre su vida histórica y tomar decisiones acerca de su continuidad como Nación está condicionada por la dominación de lo que se denomina “Norte imperial y globalizador”. El concepto es histórico-político, referido al poder económico y global más que a una cuestión geográfica. El concepto de “Norte” es una realidad histórica fluida, en permanente cambio y reconfiguración. En última instancia, la particularidad del sujeto del antiproyecto -el

“Norte”- se corresponde con un sistema financiero global hipertrofiado que logra reorganizar al mundo como un conjunto de mercados, del cual actualmente Estados Unidos, más que como un Estado en el sentido weberiano, actúa como un órgano ejecutivo del conjunto de las corporaciones.

De acuerdo a Poratti, el antiproyecto tiene dos enemigos fundamentales. Por un lado, se opone a lo político y genera una devaluación de la institucionalidad de los Estados, así como de la ciudadanía formal que debe ser recuperado como una posibilidad de defensa frente al dominio de lo económico. Por otro lado, el trabajo, que es degradado a partir de la automatización, la robótica y el debilitamiento del capitalismo productivo frente al capitalismo financiero-especulativo del consumo.

Particularmente en Argentina, el antiproyecto tendrá una expresión de violencia militar- a partir de las dictaduras, y la violencia económica generada por la liquidación de la capacidad productiva nacional, la desarticulación de la organización laboral, la concentración de la riqueza y la precarización. El antiproyecto operó a partir de la doctrina de la seguridad nacional y el neoliberalismo como una falsa conciencia que justifica la dominación y la *antiutopía*. Esto se considera como una continuación de la “matriz genocida” civilización-barbarie que encuentra resistencia en el mestizaje americano que deviene en proyectos de resistencia popular como lo son el radicalismo y el peronismo en Argentina.

Para Poratti, la definición de “Nación” debe partir de proyectos nacionales más que de esencialismos sobre lo nacional y el antiproyecto es aquel que destruye esa posibilidad. El pueblo y lo nacional no estarán definidos por una esencia vinculada al pasado, sino por un proyecto hacia el futuro. La diferencia entre el concepto de pueblo y población estará dada por la organización al asumir un proyecto histórico que construye comunidad, distinto a la atomización social que genera la disolución de los vínculos propia de la maquinaria productora de individuos del antiproyecto. La era del consumo, las privatizaciones, el individuo consumidor/cliente reemplaza a la persona trabajadora inserta en redes comunitarias e infraestructuras vinculadas a lo público-estatal.

La importancia del Estado-Nación adquiere, para Poratti, una significancia distinta en el contexto de países periféricos-dependientes. Las funciones que cumple no se vinculan, como diría Marx, con una estructura de poder de disputa entre clases sociales, sino entre el interés nacional y los poderes externos. El antiproyecto del “Norte” intenta destruir el Estado en tanto se convierte en fundamental para cualquier proyecto nacional posible.

Retomar la idea de proyecto de Poratti permite trazar un entendimiento -muy resumido y simplificado- de la implicancia política de lo colonial en tanto expansión europea como antecedente de constitución del “Norte” dominante de lo hispanoamericano. El antiproyecto está sustentado por la falsa conciencia que Salazar Bondy denuncia, y que la Filosofía de la Liberación intenta resistir.

La posibilidad de nombrar lo colonial y reconocer las maneras en que opera en contra de las alternativas que una comunidad puede construir a futuro, incluye el campo de las ideas, la producción del conocimiento y lo político. En este sentido, la propuesta de Fanon respecto de dar valor a lo nacional como herramienta emancipatoria en aquellos territorios que tienen una historia de dependencia colonial del Centro-Norte, y la advertencia de Grosfoguel sobre los antiesencialismos radicales, permiten validar el esfuerzo de Salazar Bondy y la Filosofía de la Liberación en pos de la construcción de un pensamiento que posibilite la constitución de un proyecto de país, en palabras de Poratti.

Historicismo y Pensamiento Nacional: la epistemología para la periferia de Fermin Chavez y el nuevo punto de Partida de Juan Carlos Scannone

El trazado de ideas presentado hasta ahora intentó vincular lo colonial con la producción de conocimiento y las ideas, presentar al campo intelectual como un campo de disputa. Es en este marco que se abordarán dos autores argentinos marginados en el ámbito académico, a pesar de la inmensa contribución que realizaron a la tarea propuesta por Salazar Bondy.

Fermín Chávez escribe en 1977 su libro *Historicismo e Iluminismo en la Cultura Argentina*, el cual refiere a la importancia de la epistemología de la periferia:

La exportación de ideología desde el centro hacia la periferia no constituye un hecho nuevo en la historia de la humanidad. Lo que sí es un hecho es la toma de conciencia por los pueblos periféricos del significado de la ideología que ha recibido, o sigue recibiendo, de los sistemas centrales de poder (Chávez, 1977).

De acuerdo al autor, la autoconciencia se vincula con el proceso a partir del cual se realiza un enjuiciamiento a la colonización mental institucional, lo cual permite poner en tela de juicio el sistema de dependencia. En este sentido, el proceso cultural local debe ser redefinido en función de la autoconciencia y la liberación.

El autor sostendrá que las categorías centroeuropeas impuestas por el Iluminismo limitan la posibilidad de construir una voluntad nacional y sirven como puntos de apoyo de la dependencia. Coloca al hombre europeo ahistórico o *antihistórico* como el centro de las cosas, frente al cual la inteligencia hispanoamericana debió recurrir al historicismo como medida de resistencia en el campo de la construcción de conocimiento.

Para Fermín Chávez es importante remarcar que la actitud antihistórica no afecta por igual a los pueblos pertenecientes a países del sistema central y a los del sistema periférico. Esto podría considerarse como alineado a lo que Fanon o Poratti mencionan al oponer el mandato del pensamiento abstracto de anti-esencialismo radical en palabras de Grosfoguel, frente al pensamiento nacional historicista y la posibilidad de un proyecto histórico compartido como una manera de resistencia.

El historicismo de Fermín Chávez es el elemento que permite justamente, en el campo del conocimiento y las ideas, resistir a partir de un nuevo eje cultural desde la periferia. Para esto referirá a manifestaciones literarias de la nación Argentina en las letras *gauchipolíticas*. Desde el punto de vista del autor, es necesario destacar “el valor del lenguaje como órgano del espíritu y de la poesía de los pueblos y la literatura de la nación en contraposición a la “teología iluminista y purismo racionalista” (Chávez, 1977). Fermín Chávez considera que es necesario reivindicar el valor de la historia frente al iluminismo antihistórico, y niega que sea posible separar el entendimiento a la sensibilidad, la razón a la experiencia. En este marco, se reivindica la fantasía y la poesía como elementos del lenguaje que se contraponen a la lógica del racionalismo cartesiano, rescatando el elemento de la fe y la revelación frente a la razón, “un ídolo vano, que la superstición de la sinrazón decora con atributos divinos” (Fermín Chávez, 1977).

El reconocimiento de lo histórico, lo literario y lo religioso nos permite abordar al Iluminismo como pensamiento propulsor del antiproyecto, de la dependencia y el dominio del “Centro-Norte”.

Dentro del movimiento de la Filosofía de la Liberación, Juan Carlos Scannone disputará las ideas de la imposición de la razón como verdad última, a partir del movimiento de la Teología de la Liberación y de un nuevo punto de partida propuesto para la filosofía latinoamericana (Scannone, 1990).

Siguiendo a Poratti (2009), la religiosidad como dato cultural debe ser considerada como un hecho político. Nuevamente, la particularidad de América se vincula con el mestizaje en tanto se combinan elementos de la religión cristiana, elementos culturales de los esclavos africanos, y los dioses prehispánicos. Desde la década de 1960 y 1970, el aggiornamento de la Iglesia católica en la “opción por los pobres” tuvo su expresión en el movimiento de los sacerdotes del Tercer Mundo y la Teología de la Liberación, dentro de los cuales se posiciona Scannone. Este movimiento surge como práctica intelectual y pastoral con categorías propias de la reflexión europea y se imbrica con movimientos populares que lo conectan con prácticas americanas. Esto generó una reacción por parte del “Norte” con respuestas ofensivas contra la Iglesia católica y a favor de otras religiones o sectas en tanto la Iglesia católica deja de ser confiable para el Norte global.

Los aportes de Scannone en el marco de la Teología de la Liberación propondrán categorías analíticas que permitan revisar los presupuestos hermenéuticos de la historiografía liberal para construir un marco que se corresponda con los movimientos políticos populares.

La noción de sabiduría popular, en línea con lo que propone Fermín Chávez, intenta incluir elementos de mediación de la cultura como la religiosidad, los símbolos y la narrativa popular como indispensables para lograr una hermenéutica histórico-cultural que logre nombrar la realidad americana más allá de su dependencia. A esto se le llama racionalidad sapiencial: aquella que provee el sentido último de la vida.

El nuevo punto de partida propuesto por Scannone, tiene como sujeto comunitario al *pueblo*, en tanto sujeto histórico de historia común, estilo de vida común, y proyectos históricos comunes. A partir de una fenomenología de la sabiduría popular propone como punto de partida el “nosotros estamos”, en función de ciertas particularidades que se expondrán a continuación.

Pensar al “nosotros” como sujeto se vincula con la construcción de pensamiento a partir de la experiencia histórico-cultural de los pueblos latinoamericanos. Lo rioplatense condensa esto en la idea de pueblo, combinando herencias de la tradición ibérica, del sentido comunitario indígena, la tradición criolla y la

experiencia de resistencia popular. La idea de “nosotros” propuesta por el autor no parte de la universalización del “yo”, sino que incluye “tú” y “él”. No se piensa a partir de una relación cognoscitiva o técnica del hombre con la naturaleza, sino de la relación ética hombre-hombre y religiosa de hombre-Dios.

La idea de “nosotros estamos” se vincula con un estar en sentido de arraigo, y de vinculación con la tierra, lo telúrico como dimensión comunitaria religiosa. Prima el modelo técnico-religioso sobre el modelo técnico científico. La relación primera no es la de espíritu-materia, sujeto-objeto, hombre-naturaleza, si no la experiencia ético-religiosa del “nosotros-estamos”.

Tanto Scannone como Fermín Chávez realizan una crítica al pensamiento construido a partir de categorías europeas que no permiten nombrar la realidad de lo americano en tanto periférico en las relaciones de colonialidad. En este sentido, el sustento histórico y cultural permite reconocer saberes en resistencia frente al conocimiento técnico ilustrado con pretensión de neutralidad y universalidad. El reconocimiento de la sabiduría popular, la ética, el sentimiento y la trascendencia, permiten vislumbrar aquellos elementos que constituyen el proyecto común que Poratti propone como alternativa al avance del anti-proyecto del “Norte”. La radicalidad epistemológica de las propuestas de Chávez y Scannone, permiten el recogimiento de aquello que el pensamiento académico muchas veces deja de lado por el esfuerzo de una reflexión imitativa, en palabras de Salazar Bondy.

Consideraciones Finales

El presente escrito intentó exponer un incipiente estudio teórico epistemológico situado. Este es un proceso inacabado sin pretensión de construir nociones últimas ni absolutas, sino de aportar a una tarea colectiva superior y trascendente.

A partir de las ideas de Fanon se reconsideró a la objetividad en tanto más que intentar aparentar neutralidad debiera explicitar el lugar de enunciación y construir un saber situado que permita desmontar lo colonial. Esto implica reconocer el modo en que las herramientas intelectuales e ideológicas operan a favor del dominio del “Norte” a través de la exclusión y marginalidad de saberes “Otros”, no ilustrados, como lo son los de la experiencia, el cuerpo, la poética (Fanon, 1961).

El abordaje de las identidades culturales y las realidades nacionales son particularmente importantes para las experiencias que han sufrido -y continúan- sufriendo formas de dominación colonial, en tanto implican una forma posible de resistencia y construcción de nuevos horizontes. Es importante considerarlas como relacionales, fluídas y no cerradas, es decir que no necesariamente implican una esencia inmutable, sino que son históricas y contingentes (Castro-Gómez, 2017). Sin embargo, resulta indispensable reconocer que el antiesencialismo radical implica una forma de complicidad colonial en tanto impide el ejercicio de pensamiento situado de los pueblos oprimidos, mientras el saber eurocentrado se expande como particularidad disfrazada de universalidad (Grosfoguel, 2007).

La posibilidad de considerar un pensamiento auténtico de lo iberoamericano requiere de un trabajo colectivo que emprenda la tarea propuesta por Salazar Bondy (1968), de revelar el pensamiento imitativo que consolida las estructuras de dominación y opresión coloniales, para poder construir un pensamiento que realmente aborde la realidad americana en búsqueda de nuevos horizontes históricos posibles. Es esta tarea la que el movimiento de la Filosofía de la Liberación retoma, a partir del reconocimiento de aquellas doctrinas que someten a la conciencia americana a partir de construirla como un “Otro” inferior (Ardiles, 1973).

El abordaje de lo colonial requiere analizar la configuración histórica de un ‘Centro’ que luego deviene en un ‘Norte’ en tanto concepto fluido histórico. Actualmente devenido en un sistema financiero global hipertrofiado, del egoísmo y la atomización, el “Norte” domina en tanto antiproyecto que se opone a lo político y el trabajo mediante la matriz genocida civilización-barbarie. Frente a esto, la posibilidad de pensar un proyecto histórico implica regresar a lo comunitario y a la posibilidad de pensar un futuro común (Poratti, 2009).

En lo que respecta al campo de las ideas, Fermín Chávez (1977) permite realizar una crítica al iluminismo *antihistórico* -falsa pretensión de objetividad y neutralidad del pensamiento eurocentrado. Como alternativa para la construcción de un pensamiento emancipatorio, propone recuperar los elementos de la sabiduría popular a partir del historicismo revisionista. El lenguaje y la ideología entendidos como elementos que forman y transforman a las sociedades son abordados en tanto espíritu y poesía de los pueblos. Alojan la trascendentalidad y el contenido divino del sentido de la vida en oposición a la

técnica, el dominio y la razón como determinantes del ejercicio reflexivo. La sensibilidad y la fe permiten acceder al saber popular que propone proyectos -futuro común- en resistencia a lo colonial sustentado en el racionalismo europeo.

Por su parte, Scannone (1990), presenta el nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana, que posiciona al pueblo como sujeto cultural comunitario americano, distinguido del “yo” como protagonista del pensamiento político. A partir del “nosotros estamos”, el autor propone una conceptualización que parte de una experiencia ético-religiosa, en contraposición a la instrumentalidad técnica del racionalismo europeo. La trascendentalidad opera no sólo de manera vertical en la relación con Dios sino también en el arraigo a la madre tierra y en la interacción ética con los otros -de manera horizontal.

Los aportes del revisionismo histórico y la Filosofía de la Liberación a la epistemología decolonial, indudablemente requieren de un trabajo riguroso y comprometido para la posibilidad de construir un pensamiento político que acompañe en la tarea de construcción de soberanía epistemológica.

Bibliografía

- Ardiles, O. (1973). Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (pp. 7–26). Bonum.
- Bedin, P. (2017). La crisis del universalismo: Redefiniciones, propuestas y debates. *Andamios*, 14(33), 273–301.
- Salazar Bondy, A. (1968). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI Editores.
- Castro-Gómez, S. (2017). ¿Qué hacer con los universalismos occidentales? Observaciones en torno al "giro decolonial". *Analecta Política*, 7(13), 249–272.
- Chávez, F. (1977). *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*. Editorial del País.
- Chávez, F. (1983). *La recuperación de la conciencia nacional*. Peña Lillo Editor.
- de Sousa Santos, B. (2010). *Epistemologías del Sur*. Siglo XXI Editores.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: El pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, R. (2013, 12 de febrero). *Para una descolonización epistemológica del paradigma moderno de conocimiento* [Video]. Proyecto ECOS. <https://www.youtube.com/watch?v=DYks4qCoZEo>
- Jonsson, S. (2010). La ideología del universalismo. *New Left Review*, (63).
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Fernando García Cambeiro.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura: Un manifiesto. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Poratti, A. (2009). Antiproyecto de la sumisión incondicionada al norte imperial. En *Proyecto Umbral: Resignificar el pasado para conquistar el futuro* (pp. 649–699). CICCUS.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777–832). CLACSO.
- Scannone, J. C. (1990). *Nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana*. Docencia.
- Vacca, L. C., & Palumbo, M. M. (2024). Aportes de Frantz Fanon a la construcción de un método otro en y desde América Latina y el Caribe. *Perspectivas Metodológicas*, 24(28), 1–14. <https://doi.org/10.18294/pm.2024.4633>

Para citar: Benavente, L. (2026). Pensamiento político desde la periferia: un marco para abordar contribuciones de Fermín Chávez y Juan Carlos Scannone. *Perspectivas Metodológicas*, 26(30). <https://doi.org/10.18294/pm.2026.6411>



Tanto la revista *Perspectivas Metodológicas* como todos sus contenidos se encuentran publicados bajo la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>. Esta licencia permite copiar, redistribuir, remezclar, transformar y construir a partir del material en cualquier medio o formato, incluso con fines comerciales. El ejercicio de estos derechos está condicionado al cumplimiento de ciertos requisitos: se debe otorgar el debido reconocimiento a la autoría original, incluir un enlace a la licencia correspondiente e indicar si se han realizado modificaciones al contenido. Asimismo, no pueden imponerse restricciones legales ni aplicarse medidas tecnológicas que limiten los usos autorizados por la licencia.