

IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2000.

El aporte teórico de Justino O´Farrell a la Sociología crítica de los años setenta.

Silvia M. Severini.

Cita:

Silvia M. Severini. (2000). *El aporte teórico de Justino O´Farrell a la Sociología crítica de los años setenta. IV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-033/127>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**IV JORNADAS DE SOCIOLOGÍA
RECONSTRUCCIÓN DE LA VOLUNTAD SOCIOLOGICA**

**6 al 11 de noviembre de 2000
Facultad de Ciencias Sociales, UBA**

Presentación de Ponencia

TÍTULO: El aporte teórico de Justino O'Farrell a la Sociología crítica de los años setenta

INSTITUCIÓN: Universidad de Buenos Aires, Ciclo Básico Común

AUTOR: Silvia M. Severini

Introducción

El golpe de estado que en junio de 1966 reemplazó al Doctor Arturo Illia por el general Juan Carlos Onganía, se ocupó rápida y especialmente de la universidad pública, reducto y símbolo hasta ese momento de una politización de signo opuesto a la que, con pocos reparos, mostraba el nuevo poder. El fin de la autonomía, el reemplazo de las autoridades universitarias y la destrucción de los equipos de profesores, junto con la emigración posterior de sus integrantes, dejó como saldo una universidad vacía y devastada. Sin embargo, la sustitución de los docentes cesanteados por otros supuestamente proclives a la política nacional en marcha, no dio los resultados buscados y previstos.

La carrera de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), sería en los años siguientes un escenario privilegiado para el despliegue de una nueva oposición dentro de los claustros. Fue precisamente un sacerdote jesuita quien, como titular de varias materias de la carrera, iría a convertirse en símbolo y referente de la etapa que se abría. Justino O'Farrell ya contabilizaba en su haber otras rupturas contestatarias, como el desenlace tumultuoso que supo dar a su tránsito por la carrera de Sociología de la Universidad Católica Argentina (UCA). En la universidad pública, abrió el espacio para una camada de jóvenes sociólogos que, desde múltiples influencias teóricas, recuperaron en la época el poder crítico de la disciplina, dando lugar a ese fenómeno que se conoció como "Cátedras nacionales". Como signo inequívoco de su trayectoria, O'Farrell insistió en el compromiso militante con la realidad de su tiempo, pero su contribución no estuvo circunscripta a la reivindicación de esa práctica. Por el contrario, desde la teoría y el método emprendió la construcción de un saber alternativo a los parámetros académicos tradicionales, un saber anclado en la época y en los propios entornos. Este trabajo tiene como objetivo básico exponer parte de su colaboración al pensamiento sociológico y crítico en la Argentina. Nuestra intención es, en definitiva, rescatarlo del olvido, reinsertando su aporte en la historia de la disciplina en nuestro país.

Para analizar el pensamiento de Justino O'Farrell contamos hoy con bibliografía escasa, por lo cual vale la pena aclarar que los límites de este análisis

no deben ser atribuidos a su pensamiento o a su producción sino a la pobreza de nuestras fuentes y, en todo caso, a nuestros propios límites. Utilizaremos la clase teórica inaugural que dictó como profesor titular de la materia Teoría y método, en los primeros años de la década de los años 70. La materia integraba, junto con otros cursos, el llamado Ciclo de Iniciación que por entonces funcionaba en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Además de esa única clase teórica, contamos también con otros pocos artículos suyos que lograron sobrevivir a las tortuosas peripecias padecidas por nuestra biblioteca. Fuera de eso, el rastreo por la totalidad de las bibliotecas de las universidades nacionales y por las de las más importantes universidades privadas, arrojó un saldo absolutamente negativo. En pocas de las bibliotecas consultadas identificaron su nombre; en la de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA recordaron haber tenido materiales bibliográficos suyos pero, también, que “estaban perdidos”. No nos parece casual ni banal. Justino O'Farrell fue símbolo aglutinante de voluntades y deseos en una época convulsionada y crítica. Pero, tanto como eso, intentó pensar el conocimiento sobre nuevas bases, como paso previo e ineludible para lograr su apropiación y conversión en herramienta de transformación y práctica social. En ese sentido, éste es también un pequeño y modesto homenaje de una ex-alumna a quien fue su profesor.

El lugar social del conocimiento

En el marco general desde el cual O'Farrell reconceptualiza a la teoría y el método, el conocimiento y las ciencias son concebidos como desarrollo indisociable de lo que él llamaba el proceso histórico y político de la liberación y de la libertad de los pueblos. Es desde el enraizamiento en estos procesos que el conocimiento adquiere entidad y sentido, porque conocer equivale a comprender la legalidad y la lógica subyacente en la dinámica real. Y la tarea no es gratuita; por el contrario, tiene como finalidad crear las herramientas aptas para el ejercicio de una práctica social transformadora, que se vuelve viable cuando se desarrolla a través de la lucha política. Sólo un saber que se reconoce a sí mismo como tan arraigado en procesos concretos, puede generar contenidos, formas y modos de razonar alternativos, útiles para el cambio de la realidad propia. La

validez del conocimiento está así atada a su poder transformador, a su potencialidad crítica, y ésta deviene del contexto histórico de su producción. Ineludiblemente, el saber responde siempre a realidades que están en colisión con otras que son, a su vez, productoras de otros saberes. Por eso, el pensamiento se torna crítico cuando desde sus enunciados se persigue, sistemáticamente, la *“confrontación dialéctica con los sectores sociales que lo generan”*.¹

Como se ve, esta visión replantea y complejiza la cuestión de la verdad. Para O'Farrell, la verdad, más que expresarse en proposiciones, debe realizarse en la interacción humana, en las prácticas vinculadas a las necesidades de liberación social y política que, en última instancia, expresan la aspiración humana de libertad. Por eso, el proceso histórico-político no sólo es el marco que constituye y otorga sentido, correspondencias y distinciones, a las formas y contenidos propios del conocimiento y de las ciencias, sino que el mismo proceso es también referencia soberana para proyección, crítica y corrección. Esta idea de la verdad es la que O'Farrell confronta con la de las concepciones que, amparadas en pretensiones totalizantes, ofrecen no más que otras parcialidades, al servicio de visiones quizá genuinas en el contexto de los procesos históricos en los que fueron gestadas, pero no en otros que les son ajenos.

Para O'Farrell reflexionar sobre la naturaleza, necesidad y alcances racionales del conocimiento en las ciencias humanas significa reconocer la especificidad (o *“interioridad”*) de la realidad humana en todas sus manifestaciones posibles. La particularidad que distingue a la realidad histórica, política y social, lo llevan a afirmar que el conocimiento sobre esas realidades no puede ser simplemente descriptivo; ni siquiera es suficiente con que sea explicativo. Para él, la producción de conocimiento sobre los procesos humanos culmina cuando el saber se convierte en un instrumento apto para alcanzar la verdad y la libertad. En esa medida, el valor del conocimiento crece proporcionalmente a su capacidad para integrarse correctamente en aquella

¹ Los conceptos o expresiones que escribimos en cursiva y entre comillas son algunos de los que O'Farrell utiliza reiteradamente en la clase teórica.

lucha en que los sujetos históricos y colectivos (*“los pueblos”*) encuentran su identidad y autodeterminación.

Teoría, método y práctica

El enfoque de O'Farrell no descuida el estudio de la teoría y de la lógica a través de su historia, o sea, a través del desarrollo de las ideas en los pensadores que las produjeron. ¿Qué son las ciencias para él? Nos dice que las ciencias son conocimiento fundado, probado. Y fundar, o fundamentar, es *“...proporcionar la explicación razonada del planteo y desarrollo de problemas reales en base a argumentos exhaustivos, objetivos y no sólo convincentes”*.² Pero esto no parece ser suficiente. Por eso agrega que, además, y a la manera de una contraprueba, la fundamentación del conocimiento, para no quedar inconclusa, debe manifestar también *“...su verdadera raíz, su núcleo y el propósito que le da sentido”*.³ Porque, en definitiva, el saber se convalida en cuanto logra capacidad de respuesta frente a los problemas planteados por la necesidad humana de libertad. Y dado que los sujetos históricos y colectivos son los protagonistas necesarios de los procesos liberadores, son ellos quienes constituyen la *“fuerza decisiva”* que determina el conocimiento, tanto en su génesis como en sus contenidos y formas. El criterio de verdad es, entonces, externo al mundo de la ciencia y del saber, porque es en la historia humana en donde se concreta la verdad, que es *“...por sobre todo, conducta y relación entre los hombres y, posteriormente, atributo de una proposición”*.⁴

Para una mejor comprensión del pensamiento de O'Farrell en este punto central, vale la pena recordar el vínculo hegeliano entre el pensar y el mundo de lo real. El concepto de realidad al que nos lleva O'Farrell evoca ese otro que está reflejado en la tan mentada frase de Hegel escrita en el prólogo de la *“Filosofía del Derecho”*, cuando dice que *“Lo que es racional es real y lo que es real es racional”*. Karl Lowith afirma que, en tanto herederos del pensamiento decimonónico, nuestro realismo sólo pudo surgir luego del derrumbe del

² Justino O'Farrell, *Teoría y método*, p.6

³ ibidem, p.6.

⁴ ibidem, p.7.

idealismo-realista hegeliano, pero, aún así, no puede desconocerse que fue Hegel quien convirtió el mundo real y presente en contenido de la filosofía. Esto es así porque *“En efecto, por esencial que sea para la filosofía como tal la circunstancia de que se ponga el contenido de la conciencia en forma del pensar y, por tanto, de que ‘se reflexione’ sobre la realidad, también será esencial aclarar el hecho de que su contenido no puede ser otro que la sustancia del mundo o de la realidad experimentable. Incluso se puede considerar la concordancia de la filosofía con la realidad como una prueba externa de su verdad. Pero puesto que no toda y cada cosa que existe en general puede ser, en el mismo sentido y en la misma medida, una ‘realidad’, ésta se tendrá que distinguir de aquello que sólo es existencia ‘pasajera’, ‘insignificante’, ‘contingente’, ‘transitoria’, y ‘atrofiada’. Semejante realidad meramente contingente, que también podría no ser, no merece el nombre ‘enfático’ de realidad verdadera”*.⁵

Aseverar que el criterio de verdad opera desde el afuera del saber, no significa suponer que puede prescindirse del análisis del proceso de formación histórica del conocimiento y de los problemas de la razón y de la lógica. Si la teoría refiere a leyes y a principios generales que permiten relacionar y explicar fenómenos, el método remite a las diversas trayectorias posibles de la percepción y del concepto para entender una realidad o problema. La deducción y la inducción son para O'Farrell los procedimientos que, a pesar de sus diferencias, colocan el acento en los aspectos lógico-formales y en las técnicas de verificación de las proposiciones. El método dialéctico, en cambio, va más allá, porque conduce a estudiar el desarrollo de la formación de un concepto analizando especialmente su fundamentación en términos tanto históricos como ideológicos. Como heredero de la vertiente hegeliano-marxista, las teorías son, para O'Farrell, las destinadas a aprehender lo real como totalidad compleja, lo cual incluye indudablemente al *“sujeto histórico y colectivo”* que las produce. La

⁵ Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX...*, págs. 196 y 197. En el teórico 1 de *Teoría y método*, cuando O'Farrell habla de las formas y contenidos del conocimiento y de las ciencias remite, precisamente en una nota a pie de página, a los conceptos hegelianos de “contenido” y “forma” según fueron reactualizados por el pensador alemán en la “Introducción a la Lógica”.

elaboración teórica que prescinde de los hacedores de la historia, prescinde también de su sustento material y, cuando eso sucede, el idealismo como destino ineludible convierte a la teoría en ideología. Éste es el caso del cientificismo. Y también de esa distorsión tan frecuente que reduce el método a “*una serie de prescripciones, técnicas y recetarios*”, y al conocimiento de las ciencias y de las ciencias sociales “*a la condición y formas de las ciencias naturales*”.⁶

O'Farrell advierte reiteradamente sobre la necesidad de reconocer la importancia del vínculo existente entre teoría, método y práctica, entendiendo a la teoría y al método como el conocimiento y a la práctica como un concepto global con el cual se corresponde la idea de “*ser histórico y político de los pueblos*”. Advierte también que los grupos sociales toman posiciones diferenciadas -y encontradas- con respecto a este tema, lo cual no hace más que mostrar las divergencias en las conciencias y en el seno de la cultura. Algunos sectores rechazan la idea de que la teoría reproduzca en su contenido tanto las contradicciones y antagonismos del devenir real, como el lugar que en él ocupan ellos mismos en tanto productores de teoría. Inversamente, otros grupos sociales privilegian pensar la oposición entre culturas y políticas, descubriendo con ello el agotamiento de la pretensión de un conocimiento neutral y universalmente válido. Unos y otros no hacen más que reproducir en el plano de la conciencia, los mismos problemas y disyuntivas que se dirimen en el proceso real.⁷

El sujeto histórico y colectivo

Desde indiscutibles raíces marxianas, para O'Farrell el sujeto histórico y colectivo, en su resignificación, es áquel que, por su condición subalterna, es agente y portador de la liberación social y también de la nacional. Esto es así porque la producción histórica del saber por los sujetos colectivos, reconoce a la cuestión nacional como el dato insoslayable y determinante de la realidad de los países de la región latinoamericana. De ahí la idea de “*pueblo*”, como fuerza social aglutinante de intereses antagónicos con las políticas mundialmente dominantes. La contradicción con las políticas hegemónicas incluye también la

⁶ Justino O'Farrell, ob.cit., p.9.

⁷ Justino O'Farrell, *Pensamiento teórico y político*.

lucha en el plano del saber: a los saberes que construyen y refuerzan la dominación debe oponérseles otro saber, el que por nacer de la propia realidad se transforma en herramienta de cambio. El aporte al proceso de lucha emprendido por los sujetos históricos y colectivos es, por eso, el fundamento último del sentido del conocimiento.

En tanto la realidad es para O'Farrell una globalidad dialéctica y compleja en donde el protagonismo corresponde a los sujetos históricos y colectivos que producen el conocimiento para la liberación, el objeto de conocimiento tiene, entonces, una posición subordinada y dependiente de los requerimientos del proceso. De este modo el desarrollo conceptual se vincula estrechamente, en cuanto a su posibilidad, con el crecimiento del sujeto histórico-político. Esta es la fuente de la coherencia lógica del conocimiento, porque el planteo de la verdad crece junto a la práctica política que le sirve de sustento. O'Farrell se apoya en Antonio Gramsci para decir que, por eso, la verdad nunca es un dato puro, dissociado por la mente individual y subjetiva. La verdad, por el contrario, es un resultado que se alcanza entre muchos, histórica y políticamente, a través de una práctica social tendiente a integrar el conocimiento con los sujetos que lo producen. En este punto, O'Farrell hace una referencia crítica, entre otras, al positivismo de Emile Durkheim y a Max Weber, por cuanto la manera en que cada uno de ellos define la objetividad enmascara, a su entender, la fragmentación entre el sujeto hacedor de la historia y sus conocimientos.⁸

En este marco, el protagonismo que se le atribuye al sujeto histórico y colectivo tanto en el proceso de liberación como en el de la producción de conocimiento, no corre el riesgo de ser confundido con el de una élite vanguardista. Precisamente, O'Farrell afirma en una nota a pie de página que, en todo caso, el elitismo es una desviación -aún vigente, dice- derivada de la *"premisa idealista esbozada en la obra de Hegel"*, y para aclarar la cuestión nos remite a Georg Lukacs. En un pasaje de *"Historia y conciencia de clase"*, Lukacs se refiere a este tema señalando las diferentes implicancias que se derivan desde la teoría de Hegel y desde la de Marx. Afirma que la dialéctica marxiana, en tanto materialista, es la continuación debida de lo que Hegel deseó realizar y

no logró, por no penetrar en el sustrato real de la conciencia y de la verdadera fuerza motriz del desarrollo histórico. Esa imposibilidad, en parte determinada por la etapa en que le tocó vivir, llevó a Hegel a no poder superar la duplicidad de pensamiento y ser (imposibilidad de raíz platónico-kantiana, según Lukács), debiendo idear por ello esa forma mitológica que es el espíritu absoluto como motor del devenir histórico. Desde el descubrimiento hegeliano de totalidad concreta, Marx, en cambio, rompe con toda mitología y principio trascendente cuando llega a la idea de producción y reproducción de la vida como momento determinante de la historia. Con ello se inaugura una nueva relación entre ser y conciencia, entre práctica y teoría.⁹ Lukács dice que es con la aparición del proletariado, sujeto histórico-colectivo liberador en la visión marxiana, cuando el punto de vista de clase vuelve visible a la sociedad como un todo. Porque sólo para el proletariado el conocimiento de la sociedad y de su particular situación de clase es de importancia vital, porque ese saber es la guía indispensable para sus acciones en pos de la liberación. Por eso, *“La unidad de teoría y práctica no es, pues, sino la otra cara de la situación histórico-social del proletariado, el hecho de que desde su punto de vista coinciden el autoconocimiento y el conocimiento de la totalidad, el hecho de que el proletariado es a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento.”*¹⁰ Pero, ¿la conciencia de la clase proletaria se apoya en la conciencia individual de cada proletario? O sea, ¿es necesario que cada proletario en particular acceda al conocimiento de la totalidad social que guía el accionar liberador de su clase? Lukács responde que no, y a fin de aclarar la cuestión retoma a Engels para recordar que si bien los acontecimientos históricos suponen finalidades conscientes, la suma de las voluntades individuales no da cuenta del resultado total de los grandes procesos sociales. Porque la conciencia (psicológica) que tienen los individuos sobre su realidad es independiente de las fuerzas que son el real motor de la historia, o sea, las formas en que los hombres se relacionan entre sí y con la naturaleza. En síntesis,

⁸ ibidem, p.11.

⁹ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, pág. 91-95.

¹⁰ ibidem, p.96.

la historia es la historia de las formas de relación económico-materiales entre los hombres y su transformación.¹¹

O'Farrell aborda el tema de la conciencia colectiva estableciendo el vínculo entre esa noción y la de cultura popular. Rechaza, por *“reduccionista y desfiguradora”*, la descripción según la cual se trata de un conjunto de normas de conducta y comunicación. Entiende, en cambio, que la cultura popular es una expresión de problemas sociales y humanos, de luchas cotidianas sin fin que son procesadas y conceptualizadas sin fórmulas instituidas a priori. No deja de advertir sobre la inconveniencia de la ingenuidad con respecto a la cultura popular y sus hacedores, porque lo popular cubre un espectro donde se incluye lo bueno pero también lo sórdido, lo justo pero también lo cruel, al igual que en el sistema cultural que se le opone. También advierte sobre algunas vertientes de la cultura popular que al ser arrastradas por *“la sociedad de consumo y de comercialización”*, se convierten en un arma que opera por dentro de los sectores populares *“traicionando sus contenidos y luchas”*. Pero aún con esas reservas, la cultura popular constituye la antítesis válida de la cultura ilustrada, vehículo ésta última de la reproducción del sistema de dominación que la legitima. Porque la cultura ilustrada es patrimonio de aquellos grupos sociales que convierten en dominio privado los bienes y beneficios que obtienen a costa del resto de la sociedad. Llama entonces la atención sobre nuestra profesión, sobre nuestra tarea: *“¿Quién no se percata que hasta ahora y generalmente los sociólogos y antropólogos continúan explorando a nuestra realidad social, desde puntos de vista e intereses ajenos al planteo de la lucha por la justicia –su contenido-, a que nos referimos arriba, y en beneficio de proyectos científico políticos adversos o indiferentes al proyecto político de nuestros pueblos? Algunos caen en un sincretismo estrechamente emparentado con el chauvinismo imperialista: se pasan datos y explicaciones, como si ello no implicara consecuencias; se reciben dádivas que crean compromisos, relaciones y*

¹¹ ibidem, págs.126 - 127.

proyectos al servicio de una ciencia de cuyos enmascaramientos no se necesita mucho para advertirse".¹²

A pesar de sus falencias, la cultura popular contempla una realidad más abarcadora, no restringida a grupos sociales selectos. Supera los "éxitos *tecnicistas*" porque se identifica con las necesidades humanas, lo cual la enriquece y problematiza. Dice O'Farrell que el supuesto básico de la cultura popular es que "*...apenas hay un hombre, se constituye el hecho racional: las clasificaciones de arracional, prerracional y antirracional no corresponden; expresan la enajenación y la irracionalidad de los grupos que se amarran a un diseño artificial de la sociedad humana.*"¹³

El lugar de la política

El sujeto histórico y colectivo sobre el que discurre O'Farrell es, al igual que el proletariado de la teoría marxista, un sujeto protagónico que accede a crecientes niveles de conciencia a medida en que va construyendo la historia. Y la historia es un camino que se transita en una lucha que inexorablemente es política. Esto es así porque la actividad política es la única actividad global, que exige una toma de posiciones determinante para el accionar en las áreas restantes. Los diferentes escenarios de la realidad -incluido el del conocimiento y de las ciencias-, constituyen cada uno en su especificidad un frente antagónico que repite de algún modo el antagonismo manifiesto en la contradicción principal. Ésta, para O'Farrell, es la que se expresa en la oposición entre los proyectos de liberación y los proyectos de dependencia.¹⁴

La política es así rescatada como la actividad privilegiada de entre todas las que emprende el sujeto histórico y colectivo; el "*ser político de los hombres*" es el que da curso a la dimensión humana y, con ella, a la capacidad de liberación. Siendo así, el problema de la recuperación del poder real es una cuestión central para la práctica que no puede más que ser recogida por la reflexión teórica. El desarrollo teórico y conceptual que acompañe la lucha de los pueblos sólo puede ser aquel que contribuya a su inserción conciente en el rol

¹² Justino O'Farrell, *La cultura popular latinoamericana*, p.21.

¹³ *ibidem*, p.23.

¹⁴ Justino O'Farrell, *Pensamiento teórico y político*, p.7.

político de sujeto histórico y colectivo. O sea, sólo a través de la actividad política los pueblos pueden convertirse en sujetos de su propia historia, abandonando definitivamente el lugar de “objetos” para políticas surgidas de intereses que le son ajenos.¹⁵ Merece ser reproducido un párrafo de especial actualidad, en donde O'Farrell dice que, *“La práctica y la teoría del estado moderno imperial se sintetiza en la negación del poder real de los hombres y en la conversión de éstos en una cosa, en un predicado de las instituciones y de la naturaleza. Su ciega adhesión a las exigencias de la economía que practica -monopólica universal- intensifican y universalizan la reificación y la anulación política hasta la situación límite de la explotación y de la opresión. De allí también entonces que el problema del cambio se resuelva en el cambio de estructuras, frase que en realidad designa la movilización de ajustes y alteraciones mecánicas para preservar al orden inmovilizado”*.¹⁶

Aceptar que la lucha por la liberación es una lucha esencialmente política y que en ese carácter arrastra y determina las contradicciones específicas en cada ámbito de la realidad, es el primer paso indispensable para poder desafiar el polo político que -desde los países avanzados- define el rumbo histórico con pretensiones de opción inevitable, universalmente consensuada. De este modo, la participación popular en los procesos de transformación incorpora factores nuevos e irreversibles. Uno de ellos es la constitución del sujeto histórico que se convierte en el polo antagónico del que expresa el proyecto de dominación. Otro factor, tan importante como el anterior, es que se inaugura una nueva relación entre teoría y práctica, entre el conocimiento y la actividad política; cambia, en definitiva, la cuestión de la verdad.

La formación del polo liberador indica para O'Farrell que los sujetos de la política y de la teoría se han convertido en sujetos concretos, lejos de la apariencia de abstracción y universalidad de los propulsores del proyecto imperial. Significa que cobra existencia real una contrapartida a esa

¹⁵ Esta idea de O'Farrell se vincula estrechamente con postulados fundamentales de la que se conoció en la misma época como “Teología de la liberación”. A modo de ejemplo, el jesuita peruano Gustavo Gutiérrez escribía en 1974 que en la perspectiva de la redención y liberación de los pueblos esclavizados, los pobres no son objeto de compasión o de caridad sino los sujetos – colectivos- de su propia emancipación. Cf. Michael Löwy, *Guerra de dioses...*, p.64.

“*racionalidad burocrática*” que reduce a los hombres a la condición de cosas, que persigue la esclavitud política y social. Significa, en definitiva, el enfrentamiento histórico entre dos sujetos, entre dos proyectos políticos. Complementariamente, el conocimiento, el desarrollo conceptual, se revalorizan en el devenir de la confrontación permanente con las necesidades de la construcción colectiva. El accionar político de los sujetos colectivos transforma los saberes abstractos, ignorantes de la determinación de sus contextos, en saberes concretos e históricos. Dice O'Farrell que *“Ya no se puede hablar de teoría en los términos absolutos que acepta la cultura de ocupación”*. Así como se redefine la cuestión de la verdad en función de la incursión popular en los antagonismos que marcan el rumbo de la historia, también la lógica y el método pasan a ser parte de las contradicciones y sus movimientos.¹⁷

En ocasión de la clase teórica de presentación de la materia “Teoría y método”, O'Farrell concluye advirtiendo sobre la amplitud y generalidad de todas estas cuestiones que requieren un desarrollo puntual y específico. Nosotros, para cerrar, citamos los párrafos previos a esa advertencia, porque sintetizan raíces y discusiones pendientes:

“...mientras Marx atribuirá la capacidad determinante de la revolución al ‘sujeto proletario-industrial europeo’, Hegel remontará toda alternativa de cambio en la historia al ‘sujeto que conoce’, al que encarna la Idea, es decir, al sujeto que desarrolla su conciencia, pasando de ésta a la ciencia. Por nuestra parte, suponemos que el ‘sujeto’, concebido mera y exclusivamente como ‘sujeto iluminado’ de conocimiento, no es de-terminante, y menos aún, si se trata de un ‘sujeto individual’. Nuestro supuesto es: que el ‘sujeto histórico, político y colectivo’ -como lo son los pueblos que promueven su liberación-, en cuanto se organiza y coordina, en cuanto se moviliza adecuadamente, se comunica y conoce, impulsará las transformaciones que necesitamos. Estos elementos tienen mucho que ver con la actitud frente a las masas, a sus instituciones de conocimiento y ciencia como son las universidades, con el papel que se asigna a los intelectuales, etc.”

¹⁶ ibidem, p.14.

¹⁷ *ibidem*, p.17.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hegel, Georg: *Introducción a la historia de la Filosofía*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1984.

Lowith, Karl: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

Löwy, Michael: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. Siglo XXI editores, México, 1999.

Lukács, Georg: *Historia y consciencia de clase*. Editorial Sarpe, España, 1985. Vol. I y II.

O'Farrell, Justino:

“La cultura popular latinoamericana”, en *Antropología del tercer mundo. Revista de Ciencias Sociales*, año 1, número 2, mayo de 1969.

“Pensamiento teórico y político”, en *Antropología del tercer mundo. Revista de Ciencias Sociales*, número especial : “Cátedras nacionales/Aportes para una ciencia popular en la Argentina/1, número 5, año 2, s.f.

Programa de Sociología sistemática, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, s.f.

Teoría y método, teórico número 1. Ciclo de Iniciación, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, s.f.

