

2.

PRAXIS Y FILOSOFIA

(Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación)*

* Ponencia presentada en inglés el 12 de abril de 1900 en Philadelphia Penn. USA). en el LIV Congreso de la American Catholic Philosophical Association.

Al presentar en inglés un pensamiento originado en castellano, debemos declarar con Kant desde el inicio que “a pesar de la riqueza de nuestros idiomas, el pensador tropieza a menudo con dificultades para hallar la expresión que convenga exactamente a su concepto”¹. Pero no es sólo de lengua la dificultad de mi ponencia, es una dificultad mucho mayor debida al punto de partida (la realidad cotidiana tan distante) del pensar filosófico norteamericano y el latinoamericano. Renunciando desde el comienzo de esta ponencia a la pretensión de ser plenamente comprendido en el contenido real de la misma, arriesgo sin embargo la posible incomprensión con la esperanza, al menos, de iniciar un diálogo fecundo entre dos mundos hoy tensionadamente opuestos por motivos económicos, políticos, ideológicos y, por ello, filosóficos también.

1. FILOSOFIA E IDEOLOGIA

La filosofía no es solo pensar demostrativo o científico², es también pensar crítico radical o dialéctico³, ya que puede pensar sus propios principios. Por otra parte, la filosofía no es solo un

conocer (*kennen*, know) o un conocimiento (*erkenntnis*, knowledge) del entendimiento (*Verstand*, understanding), sino un saber (*Wissen*)⁴. Pero por ser un saber en referencia práctica, por su origen y destino, es también sabiduría.

La referencia ineludible a la praxis, como veremos, praxis entendida en su sentido fundamental, primero (como *Lebenswelt*, τα ἐνδοξια, como la estructura total de las acciones de una época)⁵, sitúa a la filosofía en un estatuto ideológico, si por ideología se entiende el conjunto sistemático de ideas que explica, justifica, oculta o critica a dicha praxis. Todo ejercicio teórico⁶ tiene una *autonomía* propia, pero sólo una autonomía *relativa*. En cuanto "relativa" la filosofía dice referencia a la totalidad histórica concreta desde la que emerge y en la que se vuelca: la praxis fundamental o cotidiana.

Tomaremos tres ejemplos clásicos, fácilmente comprensibles, para demostrar que aún en el caso de los más grandes filósofos es imposible evitar una cuota significativa de "contaminación" ideológica.

1.1. *Aristóteles y la "contaminación" esclavista*

En la *Política* I,1, nos dice el fundador de la lógica:

"La naturaleza (φύσις) muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de éstos vigorosos para los trabajos, y los de aquellos útiles para la vida política [...] Es pues *manifiesto* (*sic*) que hay algunos que por naturaleza (φύσει) son libres y otros esclavos, y que para éstos es la esclavitud cosa provechosa y justa" (1254 b 27-1255 a 2).

Lo más digno de indicarse es el término "manifiesto" (φανερον), "evidente" u "obvio" (*selbstverständlich*). Pero lo realmente notorio es la seguridad con la que atribuye a la "naturaleza" el origen de las diferencias histórico-políticas del libre y esclavo. Es un claro ejemplo de como el argumento filosófico está enteramente "contaminado" de las "evidencias cotidianas",

ideológicas, del esclavismo helénico. Pero es más, algo más adelante llega a escribir:

"Nuestros aristócratas piensan ser bien nacidos no sólo entre ellos sino en todas partes (*πανταχοῦ*), en tanto que los bárbaros nobles lo son sólo en su país, de suerte que habría algo así como una nobleza y libertad *absoluta* y otra relativa" (*Ibid.*, 1255 a 34-36).

Este etnocentrismo ideológico es evidente, y sin embargo forma parte de un discurso filosófico.

1.2. Tomás de Aquino y la "contaminación" machista.

El ejemplo que daremos es propiamente teológico, pero la argumentación es antropológica, podríamos decir de antropología filosófica. Hablando de la transmisión del mal originario explica:

"Es manifiesto (*manifestum*), según la doctrina del filósofo, que el padre es el principio activo en la generación, la madre solo aporta la materia. De donde el pecado original no se contrae por la madre sino por el padre. Por ello, si Adán no pecara y Eva pecase, el hijo no contraería el pecado original" (*ST I-II*, q. 81, a.5, resp.). "Si consideramos la condición de ambas personas, a saber: de la mujer y del varón, el pecado del varón es más grave, porque era más perfecto que la mujer" (*II-II*, q. 163, a.4, resp.).

De nuevo aparece la noción de ser "manifiesto", evidente, obvio. No importa que el argumento sea de autoridad, lo que importa que es aceptado por todos: que el varón da el ser al hijo (la mujer sólo la materia, aún la Virgen María) (*III*, q. 32, a.4, resp.); el varón es superior a la mujer. La *ideología* "machista" es el conjunto de ideas que justifica la dominación del varón sobre la mujer (sexual, económica, política, pedagógica), y está "contaminando" todo el discurso de la filosofía moral tomista.

1.3. Rousseau y la ideología burguesa de dominación pedagógica

El gran pedagogo de la burguesía emergente, explica:

"Emilio es huérfano [...] No importa que tenga padre y madre. Encargado de sus deberes me hago cargo [como preceptor] del ejercicio de sus derechos. El honrará a sus padres, pero sólo me obedecerá exclusivamente a mí. Es la primera, o mejor, la única condición"⁷.

Para el pensador francés el niño, el pueblo a ser educado, debe comportarse como sin padres, sin tradición, sin historia. De esta manera, como en una *tabula rasa* se podrá escribir una nueva historia, la de la burguesía triunfante, y todo ésto en nombre de la *nature* (naturaleza). ¡Como siempre!, es la pobre "naturaleza" la que justifica a la clase dominante (antes esclavista ahora capitalista)⁸.

Decir que momentos ideológicos "contaminan" el discurso filosófico no significa que dicho discurso quede invalidado. Sólo se indica que es un discurso humano, falible, finito, perfectible; es decir, no es un "saber absoluto", y esto por su referencia a la praxis, a la acción histórica concreta, inacabada, ambigua.

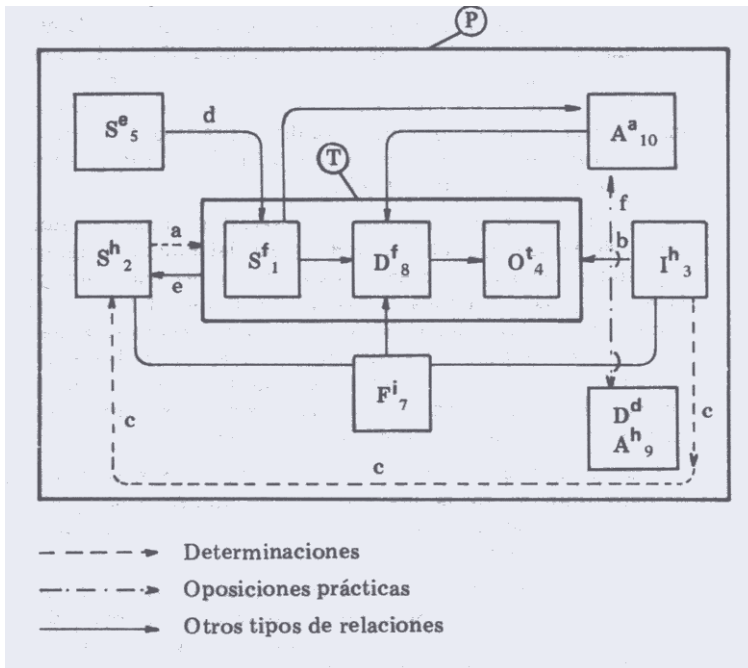
2. DIALECTICA DE TODA FILOSOFÍA CON LA PRAXIS

La filosofía se encuentra relativamente determinada —ni es una determinación absoluta ni una autonomía absoluta tampoco— por la praxis. Estos tipos de determinaciones tocan todos los momentos del ejercicio teórico.

2.1. Determinaciones por parte del sujeto, intereses y objetos

El filósofo o sujeto del pensar filosófico (S^f) no es un "Yo absoluto" como pretendía Fichte⁹, sino un sujeto finito, condicionado, relativamente determinado por el mundo cotidiano, o la praxis fundamental, articulado necesariamente a un sujeto

histórico, a una clase social, a un pueblo, a un sujeto de prácticas fundantes (horizonte p del esquema).



La subjetividad filosófica (S^f) pende y depende (flecha a) de la subjetividad histórica (S^h) que la porta. El *ego cogito* es antes un *ego laboro*, *ego opero*, *ego desiro* de un grupo, de un pueblo. Es verdad que se puede hacer abstracción y considerar sólo el sujeto-objeto (lo indicado con t en el esquema), pero es sólo una abstracción, es decir, el tomar la parte (la subjetividad filosófica) como un todo (la *omnitudo realitatis* práctica): $p > t$.

De la misma manera, como proponía el pensar clásico, el fin humano (*beatitudo*, $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$) es el objetivo (*bonum*) tendencial o

del apetito, que se identifica con el ser (*esse*). Hoy llamaríamos a dicho fin práctico "interés" o proyecto de una clase social (a la que pertenece por *posición* el filósofo). El "interés" funda prácticamente la teoría (I^h funda o determina a S^f) de dos maneras: porque fundamenta (flecha *b*) la relevancia o pertinencia del objeto temático (O^f) a ser pensado filosóficamente, o, porque también funda, como proyecto, la totalidad práctica de la clase, nación o grupo que constituye el sujeto histórico que se sitúa "debajo" del sujeto filosófico (*flechas c a*).

Siendo el "ser" (*esse*) idéntico al "interés" (*bonum*), es fundamento de la inteligibilidad y pertinencia del objeto temático (O^f), el que, además, debe ser pensado por exigencias tácticas de la misma praxis. En toda la historia de la filosofía han sido pensados primeramente los temas que la praxis —como totalidad y como acción— impuso a los filósofos de su época. Si Hegel comenzó su ética o su filosofía del derecho de la siguiente manera, fue porque la praxis fundamental capitalista la determinó (no de manera absoluta, pero sí suficiente) claramente:

"El derecho es primeramente lo existente exterior inmediato, que se da la libertad de una manera igualmente inmediata bajo la forma de posesión (*Besitz*), que es la propiedad" (*Rechts-philosophie*, § 40).

Es decir, el objeto temático que se le impuso a Hegel, como primero en su discurso filosófico-práctico, y como primera determinación de la "voluntad libre", es el de la propiedad, fuente inamovible del capitalismo, que queda fielmente expresado en su filosofía.

2.2. Exigencias metódicas y categoriales

Pero la praxis determina (no absolutamente) a la filosofía de manera mucho más íntima en la constitución misma de su discurso, sea por la elección del método, sea por la necesidad de construir categorías adecuadas que respondan a la totalidad práctica *a priori*. En efecto, si se opta por una praxis reformista o de afirmación del sistema, se descartarán las críticas

o los métodos holísticos, dialécticos, y se los pretenderá descartar por ingenuos, no-científicos, inválidos. Un Karl Popper, con su propuesta metódica de la "falsifiability" de gran precisión¹⁰, cae sin embargo en superficialidades en su obra *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*¹¹, donde confunde la dialéctica con la predictibilidad de acontecimientos futuros. De la misma manera, desde una opción práctica, se llega a identificar el mundo (*Welt, world*) con la "totalidad de la realidad" (*Die gesamte Wirklichkeit, The sum-total of reality*)¹², para después declarar consecuentemente que "sentir (*Feeling*) el mundo como un todo limitado es lo místico"¹³. Es por ello que, *más allá* del mundo, "de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar"¹⁴ —con lo cual la ética filosófica es imposible—, y como "el *sentido* del mundo debe quedar fuera del mundo"¹⁵, como aquello de lo que no se puede decir nada se debe en estos temas guardar silencio.

Todos estos pensamientos antidialécticos, antiholísticos, son perfectamente coherentes a una praxis de reproducción del sistema. Son filosofía de la dominación o de justificación de la opresión, porque son antiutópicas —entiéndase por utopía el proyecto de liberación de los oprimidos en el sistema presente—. Es una objetividad científica perfectamente ideológica¹⁶.

La adopción de un método dialéctico¹⁷ es exigido por una praxis de compromiso radical con los oprimidos. La crítica radical no se ejerce sobre las "partes" del sistema, sino que afronta la "totalidad" en su globalidad (en cuanto totalidad). Si sobre esto "no se puede hablar (*man nicht sprechen kann*)", habría antes que silenciar asesinando a millones y millones que gritan: "¡Tengo hambre!". ¿Tiene esta "proposición" sentido? El que crea que no tiene sentido que deje de comer para sentir en su corporalidad la herida del hambre, que no por encontrarse "más allá" del sistema no tiene por ello *realidad*.

De la misma manera, ciertas categorías (como "substancia" p.e.), no pueden permitir efectuar un análisis crítico filosófico de ciertas situaciones coyunturales de la praxis. Por el contrario, la categoría de "totalidad" —categoría fundamental de la dialéc-

ca—, o de "exterioridad"¹⁸, permiten un discurso más adecuado mediante una necesaria radicalización de su significación —en su sentido más *material*¹⁹.

No deben descartarse, también provenientes de la praxis, ciertos "bloqueos" psicológicos, caractereológicos (temor de perder la cátedra, de ser expulsado del país, de ser segregado, etc.) que interfieren intrínsecamente el discurso mismo filosófico. La subjetividad afectivo-erótico se articula siempre con las estructuras sociales. La conducta del filósofo pequeño-burgués en los regímenes de fuerza han sido estudiados²⁰.

2.3. Aparatos filosóficos hegemónicos y la autonomía relativa

Un aspecto fundamental en la relación filosofía-praxis que se elude casi siempre es el de que no hay "práctica" filosófica sin "aparatos" de enseñanza-aprendizaje (las universidades, revistas, conferencias, etc.)²¹. En la necesidad de crear "consenso" las clases dominantes organizan aparatos ideológicos hegemónicos. La filosofía tiene un papel *central* en la formación ideológica dominante y dentro de los aparatos hegemónicos. De esta manera, por ejemplo, el filósofo Croce, como "gran intelectual", es el organizador de una hegemonía que unifica las relaciones entre los intelectuales democráticos del Mezzogiorno italiano, los campesinos y los grandes intelectuales. Pero, debe tenerse en cuenta, "la realización de un aparato hegemónico (*apparato egemonico*), en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de la conciencia y de los modos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico (*un fatto filosofico*)"²².

Este determinante institucional-político (y también económico) es una determinante *material* fundamental de toda filosofía.

Por todo lo dicho podemos concluir que *toda* filosofía tiene determinaciones en su dialéctica relación con la praxis. Es claro que la filosofía tiene un estatuto teórico propio, *autónomo*,

ya que nadie pretende negar la especificidad del discurso teórico filosófico. Pero dicha autonomía no es absoluta (*simpliciter*), sino relativa (*secundum quid*). En la realidad concreta, histórica, integral, la filosofía es "relativa-a" la praxis: por parte del *sujeto* (referencia al movimiento filosófico, aparatos, clases, nación, época, etc.); por parte de la opción de los *intereses* de esos sujetos históricos; por parte de los objetos *temáticos*; por parte del *método* y las *categorías* usadas. No tener en cuenta estas condiciones de posibilidad, determinaciones relativas, es hacer de la filosofía un *totum abstractum*, un fetiche ideológico que se situará como centro de los aparatos hegemónicos de las clases dominantes, de los países desarrollados, para crear el "concenso" nacional y mundial que justifique la explotación actual del capitalismo en el mundo llamado "libre" u "occidental y cristiano".

3. EXIGENCIAS PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION*

Llamamos "Filosofía de la liberación" al discurso estrictamente filosófico, saber científico-dialéctico, que da prioridad temática (el "de" como genitivo objetivo) a la praxis de liberación del oprimido (histórico social como clase, geopolíticamente como nación, sexualmente como oprimido por la ideología y prácticas machistas, pedagógicamente alienado y todo encerrado en un fetichismo idólatrico), y prioridad en cuanto origen y fundamentación (el "de" como genitivo subjetivo) a la liberación de la filosofía de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría. La "filosofía de la liberación" es un saber teórico articulado a la praxis de liberación de los oprimidos, hecho que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema. Lejos de pensar que "toda la filosofía es crítica del lenguaje"²³,

*Las siguientes páginas de este trabajo No.2 por pérdida del manuscrito fueron traducidas del portugués. (Traducción del Editor).

afirma que la filosofía es crítica de la opresión y esclarecimiento de la praxis de liberación²⁴.

3.1. *Como teoría filosófica de la praxis de liberación de los oprimidos*

El oprimido como "origen" y "lugar" de donde procede el discurso filosófico crítico-liberador, indica que desde su comienzo es un discurso práctico, ético, que toma como "punto de partida" del discurso más "posible", una situación humana producida por la praxis de dominación. O sea, las "condiciones prácticas de posibilidad" de comenzar un discurso *verdaderamente articulado* de la filosofía de la praxis a la *prima philosophia*. Mas no de cualquier praxis sino de *la praxis de liberación*, "criterio" o tribunal absoluto de la verdad del discurso. La ortopraxis liberadora permite un discurso filosófico relevante que descubre aquí y ahora la *realidad* (el que resiste idéntico, más allá del "ser" del sistema) en su máxima transparencia (tampoco es total, porque es siempre un momento de la realidad manifestada en el devenir histórico, relativo).

El oprimido es el pobre en la política (persona, clase, nación); mujer en la erótica machista; la niñez, la juventud, el pueblo en la pedagógica de dominación cultural. Todos los problemas y temas (de la lógica, filosofía del lenguaje, antropología, metafísica, etc.), asumen nueva luz y nuevo sentido a partir del criterio absoluto y sin embargo concreto (lo contrario del universal), de ser la filosofía arma de liberación de los oprimidos.

Sub lumine oppressionis toda ideología o "filosofía de dominación" deja ver lo que oculta: la dominación; superando el horizonte del ser (del sistema) se accede a la exterioridad del otro (el oprimido, como otro que el sistema, y del sistema como totalidad), a la fuente de donde procede la luz del ser (la Erkenntnisquelle de Schelling)²⁵. En efecto, el maestro de Hegel y los post-hegelianos habían indicado que "más allá" del ser (de todo sistema) se encuentra el Otro: "La causa originaria es libre"; el Señor, de ser (Herr des Seins) es una noción mucho más elevada y apropia-

da que aquella que dice que Dios es el propio ser"²⁶. En la totalidad del sistema (contra aquel que piensa que "Dios no se revela en el mundo) (God does not reveal in the world)²⁷, en el mundo, el Otro absoluto se revela a través del oprimido²⁸. La propia carnalidad del oprimido (su cuerpo hambriento, torturado, violado), cuando se manifiesta (como se "presenta" el héroe delante del pelotón de fusilamiento) en el sistema, es subversión del orden y de la ley que lo aliena, es subversión del absoluto en la historia como "epifanía" (no únicamente "fenómeno") a través del pobre. El rostro (Prósopon en griego, persona) del pobre, su corporalidad; es ella misma la palabra originaria de donde parte la filosofía de la liberación la cual no piensa palabras sino realidades.

Es por eso que cuando el oprimido, que lucha contra la muerte que el sistema le asigna, comienza por la praxis de liberación en lucha por la vida, la novedad irrumpe en la historia, "más allá del ser del Sistema". Una nueva Filosofía, positiva, hace necesariamente su aparición. La novedad no es originaria ni primariamente filosófica; es originaria y primariamente histórica, real: la liberación del oprimido. Es originada y secundariamente teoría filosófica, como "instrumento estratégico de la propia liberación".

3.2. Exigencias por parte del sujeto, de los intereses y del objeto temático

En filosofía de la liberación, la articulación orgánica consciente, real y decidida del filósofo con el "sujeto histórico (la clase, los movimientos femeninos, el pueblo culturalmente oprimido) es una cuestión decisiva. La articulación concreta "organizativa" es conditio sine qua non del filosofar de la liberación. No se trata de una "experiencia" que es preciso realizar puntualmente alguna vez. Es un modo de vida permanente, integrado a la cotidianidad del filósofo, so pena de repetición, ideologización, pérdida de la referencia a la verdad de la realidad, ésto es, su actual manifestación histórica siempre cambiante²⁹.

El sujeto empírico (S^e del esquema anterior) que puede ser un miembro de las clases oprimidas o un pequeño burgués (por origen), es llamado a la vocación del filosofar orgánico de la liberación en la América Latina, como una conversión al pensar crítico (indicado en la fecha d). La persona del filósofo entra así en un ámbito de riesgo, inquietud y peligro, en un modo de vida nueva: ser sujeto filosófico (S^f). "Ser Filósofo" de la liberación puede costar no tener libertad, estar en la prisión, en el sufrimiento, en la tortura, en la pérdida de la cátedra de la universidad y hasta en la muerte, dada la situación del continente.

Ser "orgánicos" (flecha e) con el sujeto histórico significa asumir resueltamente una posición de clase oprimida; significa comprometerse a formar parte de los movimientos de base de las clases trabajadoras, campesinos o de los grupos marginados; de los movimientos de liberación nacional, de los movimientos de liberación de la mujer, de la lucha ideológica y cultural populares.

El filósofo expone un "discurso filosófico" (D^f) de la liberación sobre temas relevantes, pertinentes, que deben ser fundados teóricamente hasta en los niveles más altos de abstracción, para dar a los análisis coyunturales todo su poder práctico³⁰, que responda a la necesidad de esclarecer en último análisis la "conciencia de clase de los oprimidos, de un lado, y de otro, a la explícita formulación filosófica de la "formación ideológica" (F^f) de tales clases. La filosofía de la liberación es exactamente una filosofía que corresponde a los contenidos implícitos de la formación ideológica de los oprimidos y, en último análisis, a los intereses de clase, o nación, sexo, etc.

La filosofía de la liberación es por consiguiente un "arma de los oprimidos, piensa y aclara los temas más urgentes, organiza su racionalidad ya dada, explica sus articulaciones, se transforma en baluarte de la "lucha ideológica" contra el "discurso dominante" (D^d) y contra sus "aparatos hegemónicos" (A^h). Evidentemente, este anti-discurso filosófico tiene necesidad también de ir promoviendo sus propios aparatos antihegemónicos (A^a), tales como escuelas de filosofía, publicaciones (libros, revistas, simpo-

sios, movimientos)³¹. Estos aparatos anti-hegemónicos justos reciben la violencia de la persecución y el sadismo infinito del dominador

La lucha (flecha f) entre la filosofía de la dominación y de la liberación manifiesta en nivel teórico la violenta lucha de clases que en América Latina, como siempre, el dominador inicia en primer lugar. En este nivel, como en otros, la filosofía de los países pobres tiene necesidad de los filósofos de los países ricos —responsables con sus naciones de lo que acontece fuera de sus fronteras—, pero producido por sus empresas multinacionales, sus políticos y sus ejércitos.

3.3. *Con respecto al método y a las categorías*

Vimos en 2.2. algunas exigencias en ese nivel. Acrecentaremos otros aspectos. En primer lugar, acepto el método dialéctico u ontológico como el método apto para descubrir el sentido de las partes funcionales de un sistema —cuestión dejada de lado por el neopositivismo lógico, por los funcionalismos sociológicos y por otras posiciones filosóficas—, la filosofía de la liberación da particular importancia al momento "analéctico" del movimiento dialéctico. En último análisis, la cualidad dialéctica del método dialéctico consiste en el movimiento racional que pasa de la "parte" al "todo" o de un todo o todo concreto que lo comprende³². Mas, la posibilidad de tal *pasaje* —de ningún modo "jueves Santo" de la razón, como decía Hegel, empero "pascua de resurrección" de la razón—, sin embargo existe no solo por la negación de lo negado en la totalidad (momento de la negación), y ni siquiera por la afirmación de la totalidad (que sería un no "superarla"; sin *Aufhebung* radical o metafísica, no solo ontológica), pero lo que es más esencial, para una filosofía de los oprimidos, la afirmación (como origen y cumplimiento posterior liberador) de la *exterioridad*.

Por ejemplo. La liberación de Nicaragua, como proceso que pasa de una nación dependiente de los Estados Unidos a una patria libre (de una totalidad primera a otra totalidad segunda), no es solamente por negación de las opresiones producidas por el capi-

talismo en tal nación (negación de negación), ni por la afirmación de las potencialidades burguesas de la Nicaragua somocista, sino metafísicamente por la afirmación de que Nicaragua es como *exterioridad* del capitalismo como *totalidad* (lo que Nicaragua es como origen desde el pasado pre-capitalista, más humano y heroico, histórico; y lo que Nicaragua es hoy como proyecto más allá del capitalismo, utopía real no contenida ni como potencia en la Nicaragua burguesa del somocismo).

El momento *analéctico* del método dialéctico (método anadiatéctico, da prioridad absoluta al proyecto de liberación al otro como nuevo, como otro, como distinto y no solamente diferencia en la identidad de la totalidad)³³. En último análisis, se puede afirmar que el momento analéctico de la dialéctica se funda en la *anterioridad absoluta* de la exterioridad sobre la totalidad, hasta afirmar la prioridad del Otro como origen creador sobre la creación como obra, como totalidad finita y por eso perfectible. La metafísica de la creación es el último fundamento de la liberación histórico-política (las revoluciones sociales), de la liberación erótica de la mujer, de la liberación pedagógica del hijo y del mundo. Porque "más allá" del ser (si por Sein se entiende el horizonte de la totalidad), está la realidad, se encuentra la Realidad en su ámbito más consistente, futuro, utopía: exterioridad antropológica (el otro: el pobre) o absoluto (el Otro): el Creador que interpeta al sistema por la epifanía del pobre cuando se aquieta en una normalización fetichista antidialéctica.

Como se puede ver, el momento analéctico del método dialéctico parte de la categoría de "exterioridad", categoría ética por excelencia y crítica por antonomasia. Porque ninguna "totalidad" es la última —ni siquiera el universo *conocido*, ya que la *omnitudo realitatis* no es el "universo" conocido—, porque siempre es posible criticar la totalidad desde la "exterioridad" real del otro (u Otro), toda totalidad ontológica (el Ser) puede ser transformado en mero "ente" (parte de un sistema al menos utópico y futuro de donde el sistema presente deja de ser la totalidad supuestamente última y se transforma en una totalidad entre las posibles).

De la misma forma, categorías tales como (cara a cara), aquella que mide toda relación humana práctica, como el origen y el fin de la historia, de luz suficiente para interpretar la injusticia o la alienación del otro como mediación del proyecto de la totalidad, a partir de la inmediatez donde se deja que el otro sea otro en su metafísica exterioridad real. A partir de la experiencia del respeto por el otro como otro, es juzgada toda relación humana política, pedagógica o erótica de "instrumentalización cósmica" del otro como mediación para mi o nuestro proyecto.

Tanto el método como la totalidad de las categorías usadas dependen de su relevancia o pertinencia, de la articulación que el filósofo tiene con la praxis de liberación (sumariamente indicada en 3.2.).

3.4. *Espacio político, represión y aparatos anti-hegernónicos*

La América Latina actualmente realiza la experiencia que Europa vivió en parte con el nazismo y el fascismo —que pretendían implantar un capitalismo nacional autónomo en Alemania e Italia, mas tuvieron que resignarse a un capitalismo apenas semi-dependiente del norteamericano—, se encuentra en una situación sumamente compleja, más llena de los dolores agónicos del parto de una nueva época histórica del continente. La filosofía de la liberación es un producto teórico y estratégico de una profunda revolución que atraviesa a todas nuestras naciones. Al pensamiento filosófico es connatural expresarse en un "espacio" de cierta libertad, la mínima. Cuando le falta la "mínima" libertad, la filosofía emigra, se exilia, muere y el cuerpo del filósofo va a la cárcel, desde Boecio a Gramsci (ya que la prisión es una forma de muerte, o al cementerio (como mi colega de Mendoza, el filósofo Mauricio López, o mi alumna de filosofía Susana Bermejillo, bella mujer asesinada a puñaladas por grupos para-policiales en 1975).

3.4.1. La filosofía de la liberación está reprimida hoy en Argentina, Uruguay, Chile, Paraguay, Haití, Guatemala, Honduras. El "espacio" político para el pensamiento crítico es nulo. La

ideología militar de la "Seguridad Nacional" —aprendida principalmente en las escuelas de los Estados Unidos, como West Point o la School of the Americas en el canal de Panamá—, no tolera, ni físicamente al sujeto filosófico de la liberación, ni su contradiscurso dialéctico o popular.

La represión llega incluso al nivel psico-social³⁴, y la tortura se la emplea como un medio para realizar el pretendidamente anarquista regreso al "orden" occidental y *cristiano*. Ser filósofo de la liberación en esta situación significa "peligro de muerte". Todavía, los que decidan valientemente permanecer en los respectivos países deben "mimetizar" su discurso para no desaparecer. Por eso es muy difícil juzgar su "criticidad" desde el exterior, porque permanece ocultamente la praxis de liberación popular de manera cotidiana, aparentemente monótona, nada radical en sus propuestas. Sea como fuere, pesa sobre ellos el peligro de la autocensura, del reformismo, del tercerismo. Para ellos, todo el respeto y admiración. Tal vez ellos sean hoy los filósofos cuya opción popular los haya llevado a revivir en el riesgo permanente de perder la vida para no dejar de pensar.

Mas nosotros, que estamos en el exilio, en un "espacio" político mayor (más articulados como los "cautivos de Babilonia" con el "espacio" cero de Jerusalén, la patria reprimida), desenvolvemos nuestro discurso de liberación con un doble contenido: de un lado, como crítica clara y radical de los *errores teóricos* cometidos (en filosofía política: el populismo) y, por otro lado, lanzándonos decididamente a esclarecer los grandes temas estratégicos que con relevancia y pertinencia deberá ocuparnos en los próximos decenios.

3.4.2. El discurso filosófico crítico tiene un "espacio" político *creciente* en el Brasil, Perú, Bolivia, Ecuador, Santo Domingo. Panamá, dada la crisis de las dictaduras militares y la apertura a ciertos tipos de social-democracias. En muchos de estos países la filosofía resurge como de una "noche oscura" de la inteligencia. No hay originalidad, el camino es difícil, un pasado de larga opresión o de falta de pensamiento crítico dificulta el camino. En tiempo de maduración, de esclarecimiento estratégico, de

profundización de la filosofía de la praxis que comienza a tornarse hegemónica en los medios intelectuales articulados con los movimientos populares nacientes, emergentes, en situaciones que todavía no son de alguna forma revolucionarios (exceptuando algún país centroamericano). La tentación de muchos es en este caso el populismo —ya que las posiciones revolucionarias radicales deben ser matizadas a fin de que se tornen viables—.

3.4.3. Se tiene la impresión, por el contrario, que se está cerrando el "espacio" político para el pensamiento filosófico en Colombia, donde los militares tienen cada vez mayor presencia en la vida nacional en vista del surgimiento de los movimientos campesinos y obreros. La filosofía de la liberación crece en aquel lugar, y aún tiene posibilidades, dada su posición mimética —en el pensamiento populista y cristiano—. La situación es preocupante. Célebres científicos sociales fueron presos y torturados. Hora histórica extremadamente dura.

3.4.4. El discurso filosófico de liberación tiene posibilidad de su ejercicio en países con libertad relativa, como México, Venezuela, Costa Rica y Puerto Rico y muy especialmente porque en todos ellos un movimiento de un cierto "nacionalismo" está ganando las masas populares contra las pretensiones de un imperialismo norteamericano (en dos casos por la posesión de las fuentes energéticas; y otro, por la conciencia de independencia; en otro, por su proximidad con Nicaragua). En posición de anti-dependencia, la cuestión de la liberación es apoyada incluso por la burguesía nacional o interna (liberación nacional populista), lo que permite ampliar el "frente" de aliados y crear aparatos anti-hegemónicos de filosofía (escuelas o facultades de filosofía con programas más adecuados, revistas, colecciones de libros, movimientos, etc.). Por otro lado, estos aparatos anti-hegemónicos en estos pocos países se vuelven estratégicos para todo el continente. O sea, justo un "espacio" de producción filosófico-crítica que puede "ser exportada" a los países sumergidos en la más horrible represión, y donde todavía no florece una filosofía Latinoamericana de Liberación. Es en este punto, nuevamente que los filósofos de los países "ricos" pueden ayudarnos en un doble frente,

en una verdadera "alianza para la filosofía crítica": en el frente de los países oprimidos (publicando en sus lenguas nuestra producción y enviando estas publicaciones de sus países a los nuestros, donde nos es imposible entrar, lo mismo con los libros), y en el frente de sus propios países (creando una corriente de opinión favorable a un pensamiento crítico-liberador en los países del Tercer Mundo). Esto nos lleva al último punto de nuestras reflexiones⁴; pero antes debemos detenernos en otro ámbito de ejercicio filosófico.

3.4.5. En el proceso socialista de Cuba y de Nicaragua en el próximo futuro, la filosofía de la liberación tiene que pensar otros temas, diferentes de aquellos países donde la revolución es todavía un acto futuro. El tema central que debe ser pensado dentro de la situación de crecimiento presente en Cuba y de construcción en Nicaragua, no es tanto la cuestión política, sino principalmente el nivel tecnológico-productivo e ideológico. De un lado, el aumento de la productividad, el desenvolvimiento de las fuerzas productivas, está exigiendo una filosofía de la producción que llamaría "filosofía de la poiesis". La filosofía de la liberación abre así un nuevo capítulo afirmando que la tecnología no es universal y con autonomía absoluta, sino que responde a necesidades y exigencias determinadas por el grado de evolución de la formación social y con respecto a la revolución científico-tecnológica. La filosofía crítica debe desenmascarar las estructuras del "tecnologismo" que justifica la dependencia productiva de los países del Tercer Mundo o subdesarrollados.

Una segunda cuestión de fondo en los países socialistas latinoamericanos es saber formular una "nueva teoría de la religión" —a partir del propio discurso marxista—, donde el ateísmo como antifetichismo y el materialismo como el estatuto último del culto (ofrecer a otro un producto del trabajo), permita situar a la religión como praxis y trabajo infraestructural, como estructura positiva y de Liberación. Esta cuestión es estratégica para la revolución latinoamericana, porque permitirá impulsar a todo el pueblo, con profunda conciencia religiosa, para el proceso liberador, no solo no negando su religación a la trascendencia religiosa, sino

apoyándose en ella para encontrar motivaciones absolutas enfocadas hacia la praxis revolucionaria.

4. PARA UNA DIVISION INTERNACIONAL DEL TRABAJO FILOSOFICO

Pienso que la "filosofía de la liberación" como filosofía de los oprimidos y para los oprimidos, no es solamente una tarea de pensamiento de los países del Tercer Mundo. Por el contrario, juzgamos que se puede ejercer la "filosofía de la liberación" en todo lugar y situación donde haya opresión del hombre por el hombre. Lo que acontece es que, dependiendo del "lugar" de donde parte el discurso, serán otros los temas relevantes, pertinentes. La "temática" puede ser diferente mas no el tipo de discurso, ni su método, ni sus categorías esenciales. Pienso que en los Estados Unidos es posible practicar una filosofía de la liberación, desde toda la población oprimida por un sistema de consumo donde la racionalidad del *lucro* (profit) va mostrando su irracionalidad real; desde las minorías negras e hispanoamericanas; desde la mujer todavía no redimida; pero muy especialmente desde la manipulación ideológica que esconde al ciudadano lo que el imperio produce fuera de sus fronteras sobre pueblos pobres que empobrece aún más.

En Europa y en nuestros países, la filosofía a veces se vuelve sobre sí misma y reduce toda su tarea a justificarse a sí misma (filosofía del lenguaje, lógica, etc.), sin pensar en los grandes temas relevantes del final del siglo XX. En Asia y en África, la filosofía tiene otros temas de liberación (el diálogo con culturas ancestrales, la autenticidad y la cuestión del neocolonialismo). En América Latina —con diferencias de país a país— esbozamos así introductoriamente algunos ámbitos temáticos dentro de los diversos "espacios" políticos.

Pienso que la *división internacional del trabajo filosófico*, señalando a los diversos bloques y países diferentes tareas, nos permitiría comenzar un diálogo fecundo, donde no se exigiría

la uniformidad temática ni se despreciarían ciertos objetivos temáticos por no ser relevantes para nosotros. El respeto por la situación del otro comienza por el respeto de su discurso filosófico.

NOTAS

¹*Kritik der reinen Vernunft*, A 312, B 368.

²Ya Edmund Husserl intentó mostrar a su manera que le era necesario a la filosofía alcanzar el grado de ciencia (Cfr. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, aclarando en el párrafo 97: "Philosophie ist aber ihrem Wesen nach Wissenschaft von den wahren Anfaengen, von den Urspruengen, von den ριζώματα πάντων..."; Klostermann, Frankfurt, 1965, p. 71).

³Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 17 ss. Para Aristóteles "la dialéctica es útil para las ciencias filosóficas... (y) con respecto a los fundamentos (τα πρώτα) de los principios (αρχών) de cada ciencia; es en efecto, imposible argumentar acerca de ellos fundándose en los principios propios de la ciencia en cuestión, porque los principios son los elementos originarios de todo el resto; es sólo por mediación de lo comprendido cotidianamente (ἐνδξω), y que concierne a cada ciencia, que es posible explicar los principios de ellas necesariamente. Este es el oficio propio, el específico de la dialéctica: porque en razón de su naturaleza crítica-interrogativa (ἐξεταστική) nos abre el camino a los principios de todo método" (*Top.* 1,2,101 a 26b 4).

⁴Desde Kant el "conocer" es de objetos ("Erkenntnisse der Gegenstände", *Kpv* V, 1, 3, A 139), el saber es de la ciencia y la "fe racional" es de las Ideas. Por el contrario, para Hegel el saber (*Wissen*) es el acto intelectual por excelencia, filosófico entonces ("Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit"; *Enzyklopaedie*, § 574). *Cognitio o cognoscere no es sapere o scire*, aún para el pensamiento clásico.

⁵El último Husserl habló cada vez más de la noción de *Lebenswelt*, que preparó el concepto de "in der Welt sein" de Heidegger (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften* III, Husserliana VI, Nijhoff, Haag, 1962 pp. 105ss.). Para Aristóteles τα ενδοξα indica la comprensión cotidiana existencial. De todas maneras habrá que superar la posición pasiva (visiva, intelectual) de ambas nociones, para llegar a una noción de praxis en el sentido de la "totalidad estructurada de acciones humanas" de un grupo humano, una clase social, una comunidad histórica. En este sentido primario, la praxis es *anterior* a la teoría. Es *en y desde* donde la teoría surge. La praxis *segunda* o la mera acción decidida es *posterior* al acto teórico y se integra como un momento en la totalidad de la praxis *a priori*.

⁶El ejercicio teórico en su totalidad estaría indicado por los clásicos en aquello de "ordo autem quadrupliciter *ad rationem* comparatur..." (Thomas, *In X libros Ethicorum*, 1; Marietti, Roma, 1949, p. 3).

⁷*Emile*, I; Garnier, Paris, 1964, pp. 28-29.

⁸Sobre la "naturaleza" (*nature*) como el horizonte burgués de comprensión de la existencia humana en Rousseau, véase mi obra "La pedagógica latinoamericana", en *Filosofía ética latinoamericana*. §49; Edicol, México, 1977, t. III, pp. 132 ss. Nueva América, Bogotá, 1980.

⁹"Das Ich setzt sich selbst... Ich als absoluten subjekts" (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I, 97).

¹⁰*The logic of scientific discovery*, Harper and Row, New York, 1968, pp. 7855.

¹¹Francke, Muenchen, 1977, t. II, pp. 102 ss.

¹²Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, New York, 1969, p. 15.

¹³*Ibid.*, 6.45; p. 149. Es exáctamente de esta manera como "siente" el mundo (el sistema) el oprimido por la totalidad práctica. Pero acerca de este "sentir" del oprimido, para Wittgenstein, no hay filosofía.

¹⁴*Ibid.*, 6.423; p. 147.

¹⁵*Ibid.*, 6.41; p- 145. De esta manera es imposible efectuar un juicio total sobre el sistema capitalista como totalidad —tarea de la dialéctica—. Popper y Wittgenstein se cuidarán de hacer esta crítica descartada o negada por holística, insensata, imposible. Su opción reformista, justificante al fin del capitalismo al demostrar pretendidamente la imposibilidad de una "salida" (la crítica a la utopía y al socialismo se concreta, al fin, en su imposibilidad), se torna *metódicamente* antidialéctica.

¹⁶Como manera de un ejemplo periodístico véase Noam Chomsky, "Objectivity and liberal scholarship", en *American power and the new mandarins*, Vintage Book, New York, 1969. pp. 23 ss.

¹⁷Desde Aristóteles (Cfr. *De sophist. elenchis* 34: "Nuestra intención fue descubrir una cierta capacidad de argumentar sobre todo problema partiendo de lo dado en la comprensión cotidiana y en tanto más comúnmente admitido, puesto que ésta es la tarea de la dialéctica (διαλεκτικής) de la crítica" (183 a 37-b 1).

¹⁸Cfr. Michael Theunissen. *Der Andere*, Gruyter, Berlin, 1965; Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity. An essay on exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1969.

¹⁹Entendemos por "materia" y "materialismo" no la afirmación indemostrable de que todo es eternamente materia *cosmológica* (Cfr. Engels, *Dialektik der Natur*, Dietz, Berlín, 1951), que sería un materialismo ingenuo. "Materia" y "materialismo" lo tomamos en el sentido práctico-productivo: la naturaleza como *materia* ("con lo que") del trabajo humano. El "Yo trabajo" es el *a priori* constituyente de la "materia" como categoría práctico-productiva (y no cosmológica). En este sentido la *determinación material* (nunca absoluta) es una instancia que no puede dejarse de tener en cuenta en toda consideración histórica antropológica. Por otra parte, la "materia" remite a la noción hebrea de "trabajo-servicio-Culto", (*habodah*: עָבַד; Cfr. Kittel. *TWNT*; artículos tales como διακουλία, ἐνεργηματ α) etc.). Véase mi obra, próxima aparición *Filosofía de la producción*, México, 1980.

²⁰León Rozitchener, *Freud y los límites del individualismo burgués*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972, análisis del sujeto hasta mostrar las determinaciones del sistema en su más profunda subjetividad. Es decir, "la lucha de clases incluida en la subjetividad del hombre como núcleo de su existencia más individual", dice el pensador argentino.

²¹Cfr. Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat*, Fayard, Paris, 1975.

²²Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, 10 (XXXIII),II, § 13; Einaudi, Roma, 1975, r. 1, p.1250.

²³Wittgenstein, *op. cit.*, 4.0031; p. 37. No se quiere decir que no sea necesario y útil una filosofía del lenguaje, pero como "instrumento" de la filosofía y no como esencia y última finalidad de ésta. Aristóteles va indicaba que el arte de la retórica —que para los sofistas era la última finalidad—, para el filósofo que busca la verdad, era sólo un medio para no dejarse confundir por el sofista: "No es lo mismo la intención del filósofo del que busca (la dialéctica) por sí misma" (para el éxito y no para descubrir la verdad) (*Top.* VIII, 1; 155b 1-11).

²⁴Además de las obras citadas en la ponencia de M. Christine Morkovsky en el Congreso del año pasado, véanse de mis obras *Filosofía de la liberación*, 5, Edicol, México, 1977; *Política*, USTA, Bogotá, 1979; *Filosofía de la religión*, de la misma editorial, 1979, y la ponencia al III Coloquio

Nacional de Filosofía (Puebla, México), sobre "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio".

²⁵*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung oder Begründung der positiven Philosophie*, en *Werke*, VI, B, p. 398.

²⁶"Erlanger Vortraege", en *Werke*, V, pp. 305-306.

²⁷Wittgenstein, *op. cit.*, 6.432; p. 149.

²⁸Véase mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977; *Filosofía de la liberación*, 4.2.8. (pp. 135 ss.).

²⁹La noción de Gramsci de "intelectual orgánico" indica aproximadamente la cuestión —aunque en América Latina cobra características concretas que no podemos abordar en esta corta ponencia—. Cfr. Juergen Habermas *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Berlin, 1963. Lukacs explica que "la organización es la forma de mediación (*Vermittlung*) entre la teoría y la praxis" (*Werke*, t. II, Neuwied, 1968, p. 475).

³⁰Por ejemplo la obra de Alberto Parisi, *Filosofía y Dialéctica*, Edicol, México, 1979, sobre lógica dialéctica.

³¹Nuestra *Revista de filosofía latinoamericana* (Buenos Aires) fue clausurada en 1975 por la represión militar en Argentina, cuando estaba en su número 2. Fuimos expulsados 18 de los 32 profesores de filosofía del Departamento de filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Lo mismo aconteció en las Universidades Nacionales de Salta, Tucumán, Córdoba, Río IV, Rosario, Buenos Aires, La Plata, Bahía Blanca, Comahue, etc.. Los libros de la editorial Siglo XXI (donde habíamos editado nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*), por orden del gobierno fueron guillotizados, cortados, cada ejemplar en cuatro partes (no se pudieron vender ni como papel viejo). Todos estos actos vandálicos fueron aprobados y justificados por eminentes pensadores católicos. El 50% de los alumnos de nuestro Departamento de Filosofía de Mendoza fueron expulsados de la Universidad, sin poder volver a estudiar en ninguna universidad del país. Esta es la política con respecto a la filosofía que propugna el capitalismo dependiente en el Cono Sur latinoamericano.

³²Sin lugar a dudas la obra de J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique* (Gallimard, Paris, 1960), ayudó hace años a redescubrir la "cuestión de la dialéctica (Hemos planteado esta problemática en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*, pp. 162 ss.).

³³Cfr. *Filosofía ética latinoamericana*, t. I (1978), pp. 108 ss.; *Filosofía de la liberación*, 2.4.4. y 2.3.5.3., etc.

³⁴Golbery do Cauto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1967, p.26.