

XI. PRAXIS Y POIÉSIS

La Filosofía de la Liberación puede definirse como una filosofía que propugna la urgencia de la praxis histórica en orden a la justicia, pues se propone reflexionar acerca de las condiciones de dominación de los pobres, así como sobre la estrategia praxica a seguir para superar dicha situación de postración. Dussel concibe, desde una perspectiva personalista, tanto la praxis (la acción) como la poiésis (la producción en el trabajo del hombre). A la primera la describe como relación interpersonal, de forma que no hay relación persona-a-persona que no esté de alguna forma en actitud praxica: la segunda es descrita como relación persona-naturaleza. Mientras que en la praxis existe proximidad, en la poiésis se da la proxemia. Sirviéndose de esta distinción, construye Dussel una cuidadosa descripción de las relaciones interpersonales, así como una original explicitación de la impondancia del trabajo en la vida de la persona humana, abriendo un original camino reflexivo, donde laten muchas de las mejores aportaciones del pensamiento de Marx. Dussel ofrece, de esta manera, una original reflexión sobre un aspecto insospechado en el pensamiento del mismo Marx.

Dividimos nuestra exposición en dos momentos, que corresponden a estas dos concepciones basamentales en la Filosofía de la Liberación de Dussel. A continuación realizaremos una incursión crítica sobre las mismas, en la que queremos aportar cierta claridad entre la maraña de ideas que expondremos, y para ello recurriremos a la filosofía de Rogelio Bacon, -que Dussel ignora por completo-, y que cimienta la primacía de la praxis sobre la teoría. adelantándose a la filosofía de la praxis contemporánea. Examinaremos, finalmente, las ambigüedades que suscita dicho "primado de la praxis", para lo que recurriremos al pensamiento de Kant, al mismo tiempo que mostramos algunas consideraciones críticas sobre el concepto de "onopraxis", importante para la construcción filosófica de Dussel.

1. FILOSOFÍA DE LA POIÉSIS

El encuentro "en serio" de Dussel con Marx *mismo* le lleva a considerar su propia filosofía como una reflexión sobre la *poiésis*. Su pensamiento sobre este tema lo ha manifestado en diversas obras, pero en particular en su libro *Filosofía de la Producción*¹. En él se recogen tres trabajos. El primero titulado *Filosofía de la poiésis*, escrito recién llegado Dussel al exilio mexicano (en 1976), es una novedosa aponación desde una perspectiva histórica a la cuestión de la producción: es una reflexión histórica de la poiésis, estrictamente. Pero en concreto Dussel no pretende realizar una historia de la *tecnología*, sino de la *poiética*². El segundo es la introducción que nuestro autor realizó al Cuaderno tecnológico histórico de Marx, cuya traducción también realizó (1983). El tercero es una reflexión sobre la metodología del diseño (1977), titulada *La cuestión de un modelo general del proceso de diseño*. Incluye además un apéndice con un trabajo sobre *Tecnología y necesidades básicas* (1979), con ocasión de un encuentro en el Massachusset Institut of Technology (MIT), desde una perspectiva de

¹ Publicado en Editorial Nueva América. Bogotá. 1984.

² *Ibid.*, p. 14.

reflexión política.

El presentador del libro *FP*, el filósofo colombiano Francisco Beltrán Peña, se refiere a Dussel como "consagrado maestro" y manifiesta en relación a esta obra que "sin lugar a dudas nos encontramos con un auténtica novedad filosófica en el continente. Ella representa el primer gran esfuerzo por elaborar una reflexión profunda, crítica y sistemática sobre la producción"³. Dussel se propone desarrollar, apoyándose en la referencia del pensamiento de Marx, una hipótesis básica: el motor condicionador de la economía es el trabajo, concretamente la producción, la poiésis, lo tecnológico. Pero como lo económico tiene un papel fundamental en el análisis del materialismo histórico de Marx mismo, por tanto resulta que lo poiético, la producción y la tecnología son el verdadero motor determinante de la historia humana.

Aunque el más importante elemento de la producción es el trabajo, Dussel explora el elemento poiético-tecnológico en el lenguaje humano, las artes, el diseño, los sistemas sociales e incluso la misma hominización. En efecto, la poiésis, concebida como la actividad que posibilita el alimento del hombre y le garantiza su pervivencia, condiciona no sólo la determinación concreta, social, política, de los asentamientos humanos, de su cultura, etc., sino que incluso ha contribuido a que el hombre, movido por sus perentorias necesidades físicas, evolucione hacia una cada vez mayor cerebrización. Nos encontramos, por consiguiente, ante una importante hipótesis, desarrollada en un serio trabajo intelectual (que también es poiésis, como producción de pensamiento) sobre la producción (es, entonces, una reflexión meta-poiética, es decir poiésis -intelectual- sobre la poiésis -en general-). Es un elemento indispensable para el hombre, que configura toda su historia personal y social, como necesidad básica, natural y permanente.

Para Kant (como para Aristóteles, entre otros), la poiésis hacía referencia a la obra de arte, a la estética, que era "tradicionalmente (...) la parte 'limpia' -la expresión de Dussel es irónica pero seria- de la producción humana"⁴. En efecto, la obra de arte poiética ha Eclipsado, a causa del elitismo de la mayor parte de los filósofos, la "vulgar" poiésis que en América latina y en todo el planeta es la mayoría del trabajo, el cotidiano, el que posibilita al hombre su supervivencia física: la agricultura, el trabajo anesanal, etc., aunque sin excluir (caeríamos en lo contrario que Aristóteles) el trabajo "genial", anístico, estético. La filosofía de la poiésis así es la reflexión acerca de todo tipo de producción humana, incluida la estética, pero no restringida a ella.

1.1 Poiésis y trabajo

Como ya señaló Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, "la praxis y la poiesis son distintas (éteron)"⁵. Será necesario clarificar los conceptos de praxis y poiésis antes de seguir adelante.

Para Dussel la praxis, como veremos, indica la relación persona-persona (que él denomina proximidad), en particular la relación política (para Dussel "relación ética

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, p. 9. En lo que sigue citaremos dentro del texto como *FP*.

⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. VI,4; 1140a 17.

hermano-hermano), así como, dentro de la misma producción, las relaciones humanas reales que en ella se dan. *Poiésis* por su parte significa "hacer", "producir", "fabricar" y señala la relación hombre-naturaleza (que Dussell llama proxemia): es la relación tecnológica y todas las relaciones acerca de la división del trabajo, el proceso de la producción. etc. De forma que la poiética se ocupa de lo que el hombre realiza con los entes naturales.

Desde Aristóteles la ética es la reflexión sobre las costumbres, los actos del hombre, los hábitos. reflexionando sobre sus clases, la libertad del hombre en relación a ellos. su responsabilidad, etc. Pero su desprecio hacia el trabajo manual le hizo descuidar la reflexión sobre los trabajos que más parecieran propios de esclavos que de dignos hombres de la demos, aunque, como Kant. se ocupó de la parte más noble del trabajo productivo, la estética. Aquí la poiésis sólo es justificada en su dimensión estético, en particular en la obra de arte teatral: la tragedia, producida por medio del *lógos*, manifestando (en los gestos, vestiduras, etc.) el fundamento del "propio mundo griego con su estructura político-económica concreta esclavista. comercial. Aristocrática, desde donde son interpretados los mismos dioses del Panteón. Pero si esto es así, resulta que la poiética aristotélica es escindida, pues aunque expresa lo divino (en la tragedia), es considerada "menos humana" en comparación con el trabajo de las manos, del artesano en el interior de la polis o del esclavo en los campos que rodean la misma. Así. los griegos, los antiguos indoeuropeos (aqueos. dorios. jónicos). que montaban a caballo por las estepas y eran hábiles en el manejo del hierro, al sedentarizarse oprimen a los esclavos y viven del excedente del comercio con otros países. El ser es concebido aquí como la naturaleza, pero ésta será ahora, en el hombre verdaderamente libre, objeto de contemplación y no de producción, pues ésta es dejada al trabajo de los esclavos, los subhombres. Éstos, por su condición "natural", son indignos de la actividad más propia del hombre, la contemplación teórica: ellos sólo pueden llegar a trabajar con su corporalidad, y no ya con su razón. La razón teórica, de esta forma, se impone sobre la práctico-poiética.

Desde este contexto Dussel considera. al contrario, que "*de lo que se trata es, Justamente, de intentar comenzar a bosquejar por primera vez una filosofía como la del trabajo Productivo, que reúna en sus fronteras actos aparentemente tan diversos como el lenguaje o la producción de signos, la tecnología con todas sus formas, las artes y los diversos tipos de diseño. Se trataría de una filosofía de las fuerzas productivas*" (FP. 13). Nos encontramos ante una filosofía del trabajo humano, concebido en toda su amplitud. El trabajo es "la condición de la existencia humana, condición independiente de todas las formas de sociedad: necesidad perenne y natural" del hombre, que se lleva a cabo mediante "el intercambio material del hombre con la naturaleza"⁶.

Cuando Aristóteles nos indica que pretende estudiar "acerca de la poiética. de sí misma. de sus especies y de los efectos propios de cada una de ellas"⁷ se propone el mismo objetivo que Dussel aquí, aunque con perspectivas bastante diferentes. Nuestro filósofo pretende abarcar un abanico bastante más amplio de cuestiones y, contrariamente a Aristóteles, desde la peculiar perspectiva del pobre, del que según Aristóteles había nacido "esclavo por naturaleza". La poiética. como reflexión sobre la producción. ha pasado a un segundo plano.

⁶ MARX. K. *Das Kapital*. cap. I: t.I. p. 24.

⁷ ARISTÓTELES. *Poética*. 1; 1447a 8.

no sólo en Europa, sino también en Latinoamérica. Podemos pensar incluso que "la práctica ha ocultado a la poética; la necesidad de clasificar la problemática económico-política no ha dado tiempo al nivel tecnológico del diseño" (FP, 13). Dussel, tras hacer referencia a varios países que "ya han efectuado su revolución", como Cuba, Nicaragua, Angola o China, manifiesta que en ellos "ha primado la reflexión sobre la praxis política, revolucionaria. Pero que es ahora necesario que llegue el turno a la "revolución tecnológica" (FP, 12).

En el objetivo que nuestro filósofo se marca observamos algunos de sus temas típicos, pero, curiosamente, tras haber hablado insistentemente del *método analéctico* como superación de la ontología de la totalidad, de la dialéctica, ahora, en 1976⁸ y antes de hablar de la anadialéctica como momento del método dialéctico, en este objetivo está todavía situado en pleno método dialéctico en el sentido heideggeriano. Por esto se refiere al método *destrutivo* de Heidegger, como el utilizado en Mendoza en su *Hacia una de-strucción de la historia de la ética*. Esto significa que Heidegger nunca ha sido del todo superado en Dussel. cuya influencia en todo su pensamiento posterior a 1970, es patente.

Sobre cualquier aspecto de la vida de la naturaleza sobresale la vida "real, material" (FP, 15). La vida (humana) es el a priori del trabajo y de la poiesis. Dussel se separa del materialismo dialéctico de Engels, que piensa que "la materia es una noción física: una masa infinita Con movimiento eterno y retornante sobre sí misma" (FP. 16). Este es un "materialismo ingenuo", sobre el que volveremos después.

En el cosmos en expansión. antes de la aparición de la vida humana. la totalidad de las Cosas existentes forman un gigantesco "*quantum*, pero una raquílica *qualitas*" (FP, 16). Hace unos tres mil millones de años tuvo lugar "un fenómeno antientrópico de las mayores consecuencias", la vida, como un "proceso cuya complejidad es inmensamente mayor a las mayores macromoléculas del orden físico cósmico" (FP, 17).

"Un organismo se compone de unos siete mil cuatrillones ($7 \cdot 10^{27}$) de átomos distribuidos en aproximadamente diez billones (10¹³) de células. Tal conglomerado de células y átomos posee ciertas propiedades asombrosas: integran un conjunto vivo que siente alegrías y tristezas. puede distinguir entre la belleza y la fealdad y diferenciar el bien del mal"⁹.

El organismo vivo está constituido por elementos que forman sólo el 1% de la estructura física-cósmica. Esta cualidad cuántica muestra que la vida es una "novedad", algo distinto, una realidad marcadamente propia, alterativa (aunque sin dejar de estar circundada, ciertamente. al cosmos). Además. entre los seres vivos, hay seres autónomos: que se limitan, mueven. etc., a sí mismos. A Dussel le interesa aquí la protopoiésis, esto es, la originaria tensión productiva que apareció, y aún perdura en el cosmos. El fenómeno de la vida está imbuido de una totalidad que le confiere unidad de sustantividad de todo lo viviente. Todo lo que vive, lo que posee vida, constituye una "interioridad", siendo lo exterior a él una exterioridad. La interioridad propia resiste ante el medio exterior. A su vez la apertura de esta interioridad a su medio representa una actividad protopoiética, fabricativa, anefactaria, y ello ya es el antecedente ser vivo, que está en la base biológica de lo que el ser humano será

⁸ Antes incluso de corregir la 2a edición de su obra *Filosofía de la liberación*.

⁹ DOBZHANSKY. TH. *Genética del proceso evolutivo*. Extemporáneos. México. 1975. p. 14: citado por Dussel. FP,101.

posteriormente. La diferencia entre el ser vivo pre-racional (animal y vegetal) y la poiética. específicamente humana, es la siguiente, en palabras de Bergson, "el instinto es una facultad de utilizar y aún de construir instrumentos orgánicos: la inteligencia en cambio es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos"¹⁰ que son, por cierto, los órganos productivos del hombre social para Karl Marx. De hecho sabemos que los paleontólogos pueden cenificar científicamente la presencia de unos restos humanos cuando, además de su capacidad craneal, encuentran junto a los mismos algún tipo de industria, de instrumentos, de anefactos, que testifican la existencia de un trabajo productivo transformador de la naturaleza dada. "La capacidad poiética del hombre lo distingue de todos los restantes primates" (FP. 26).

Contrariamente a la tendencia entrópica del cosmos que tiende a la final quietud de los átomos más pesados, la vida se desarrolla en formas cada vez más complejas. Esto significa que "la vida instaura en el cosmos una nueva lógica" (FP. 18). Desde la ameba hasta el animal superior que posee un sofisticado sistema nervioso "la vida animal se caracteriza. en su dirección central. por la movilidad en el espacio"¹¹. En la interioridad de la vida del animal, es la *totalidad* del organismo la que le confiere a éste su decisiva unidad explicativa.

El mundo cósmico es, incluso en su complejidad, considerablemente menos complejo que el de una pequeñísima célula¹². En los animales superiores observamos su capacidad poiética. También se da en ellos un cierto aprendizaje, que implica un cierto grado de inteligencia. Esto es la "protointeligencia poiética" (FP. 22). donde algunos primates pueden fabricar y utilizar utensilios para alimentarse, para luchar o simplemente para jugar. Es una especie de "tecnología natural" (FP. 23).

La "lucha por la vida" a la que se refirió Ch. Darwin generará los órganos corporales para que sean capaces de responder a los estímulos externos y a las necesidades de supervivencia de los animales superiores. La mano como "órgano de los órganos" desempeña un crucial papel¹³.

1.2. Poiética e historia

La *hipótesis básica* que Dussel pretende demostrar (aunque es bastante más ambiciosa que su logro. que más bien pareciera un bosquejo)¹⁴ es la siguiente:

Una de las inexactitudes que existen acerca del pensamiento de Karl Marx, que

¹⁰ BERGSON. H. *L'évolution créatrice*. Ed. Alcan. París. 1912. p. 107.

¹¹ BERGSON. H. Op. cit., p. 118.

¹² En este sentido consideramos conveniente señalar un texto no contemplado por Dussel. A. Lwoff ha criticado con dureza la concepción de "materia viva". Para él no existe tal cosa. El ser vivo, en realidad, es una estructura: es el sistema. no la materia: "Se habla con frecuencia de materia viva. pero no existe esa materia viva: una molécula orgánica extraída de un organismo, no es algo vivo: únicamente los organismos son seres vivos. Ellos son sistemas de estructuras y de funciones capaces de reproducirse. Una molécula extraña de un ser vivo, de ninguna forma puede ser algo vivo": LWOFF, A. "Le concept d'information dans la biologie moléculaire", en: *Le concept d'information dans la science contemporaine*. París. 1965. p. 195.

¹³ Para santo Tomás "la mano es el órgano de los órganos. porque confecciona todos los instrumentos está en lugar de todos los instrumentos": S. Th. III. q.83, a.5, ad 1.

¹⁴ Expresamente indica que pretende tan sólo "esbozar algunas hipótesis" (FP, p. 14), que posibiliten escribir en el futuro una obra, de mayores dimensiones que la presente.

Dussel atribuye a Habermas "es la opinión teórica de que la economía es la condicionante material de las restantes instancias. Dicho economicismo está reñido con el pensamiento de Marx, para quien, y como veremos, es la instancia poiético-tecnológica la condicionante estrictamente material de la economía; el valor de uso es el soporte material del valor de cambio -valor este último reflejo, segundo, derivado. Por supuesto que no se deberá caer en la posición opuesta, el tecnologismo, que pretendería que la instancia poiético-tecnológica es la última instancia real y concreta del orden histórico" (FP, 12).

La inteligencia poiética, -como también la práctica como veremos-, se perfila como un a priori de la inteligencia teórica. La instancia poiético-productiva condicionará, materialmente, cualquier instancia especulativa e incluso científica (entendiendo como "ciencia" un método teórico). De esta forma nos encontramos con tres funciones humanas básicas e inseparables, podríamos decir "sinérgicas", del quehacer humano, que son la inteligencia práctica (praxis), la inteligencia poiética y la inteligencia teórica (Cf. FP, 28). Es la inteligencia poiética del hombre la que le ha permitido aprehender la constitución real de las cosas, desde la fluidez del agua hasta la dureza de la piedra, y lo ha realizado, no pensando en el agua o la piedra, sino sirviéndose de ellas, tocándolas, utilizándolas, haciéndolas servir para otro fin (el humano) al que por su estructura parecían estar destinadas. Esta inteligencia poiética es también un acto por el que la cosa es abstraída, sacada de su concreto contexto físico. De esta forma la inteligencia poiética, afirma machaconamente Dussel, es anterior a la misma inteligencia teórica, ya que ésta sólo se hizo presente en el *homo sapiens*, y ello muy recientemente (FP, 28).

La historia de la poiética se toma como hilo conductor para observar el avance de la historia humana, incluyendo el hecho de la hominización. Para Dussel una historia crítica de la poiésis o una "destrucción de dicha historia es lo mismo". Se trata de demoler las interpretaciones vulgares, habituales, cotidianas, tenidas por "naturales". Esta "destrucción" es un ir refiriendo las partes al todo, los objetos a su fundamento, lo abstracto a lo concreto. "Es un moverse dialécticamente de los entes a la totalidad, de la diferencia a la identidad, y aun superándola desde la exterioridad del oprimido" (FP, 15), que es el punto de partida hermenéutico desde donde Dussel reflexiona sobre toda la realidad.

En el hombre del desierto, el semita, la lucha contra el calor y el rigor de la vida desértica provoca en él un ethos, un carácter que le hace solidario del Otro en la mutua menesterosidad. Necesita la ayuda de los otros para poder sobrevivir en tan duras condiciones. Su tecnología era pastoril, militar y guerrera. Los beduinos son básicamente comerciantes. El indoeuropeo, con su técnica dominada ora del hierro, utilizando los caballos, dominan extensas regiones territoriales.

En la Alta Edad Media, cuando los aristócratas despreciaban el trabajo manual. el noble Benito de Nursia propone su lema monástico *ora et labora*, comenzando una revolución tecnológica, de labranza y cultivo, frente al comercio de los árabes. Los semitas, desde su concepción metafísica, no tienen como horizonte último comprensivo a la naturaleza, como acontecía con los griegos, sino que para aquéllos la naturaleza, el cielo y la tierra, es experimentada como obra de un artífice creador. Se da entre los semitas -y no entre los griegos-, "una experiencia fabricativa u operativa del cosmos" por parte del Creador, que obra desde su libertad. El mismo vocablo que designa el acto creador (el verbo *baráh*) posee analogía "no tanto con el obrar político o práctico, sino más bien con el fabricar poiético. El cosmos como

obra 'hecha' tiene un estatuto ético, por cuanto detrás de él se da la voluntad del artista" (FP, 44). No es de extrañar que en la concepción semita surja una actitud positiva hacia el trabajo, permitida por la no divinización del universo físico, que es creado y temporal -y no eterno ni realizado de una materia preexistente, como en la filosofía griega de Platón o Aristóteles-. Éste, en efecto, representa en su filosofía el modo de producción cotidiano para él, esto es, el esclavista, políticamente aristocrático, que desprecia como inferior a la contemplación (theoría) filosófica, tanto el comercio, el préstamo de dinero o la venta del trabajo por un salario. De esta forma "la instancia poiética como *téjne* es entonces dejada en un segundo lugar, propia de trabajadores o esclavos, pero no del hombre propiamente dicho: los varones libres miembros de la asamblea" (FP. 41).

Por el contrario, en la cultura semita encontramos el vocablo hebreo que designa al trabajo y que también significa "servicio" (*habodá*, de *hébed*, "siervo") al Otro, al pobre, al huérfano, a la viuda, al forastero, como repite insistentemente el Antiguo Testamento. De esta forma "el trabajo o servicio al otro es servicio o culto al Absoluto. El trabajo es culto" (FP, 44).

Los medievales distinguían entre *agere* (obrar) y *facere* (hacer o fabricar). El primero, obra de la voluntad, pertenece a la esfera moral. El segundo pertenece al ámbito poiético, siendo su obra exterior al *faber* o agente, fabricando a partir de un modelo, físico o mental, el artefacto. En la época feudal, entre la clase dominante, el trabajo se presenta como una visión deformada del auténtico sentido del trabajo, pues era considerado un instrumento para escapar del vicio del *otium*, desde una visión moralista¹⁵. Para santo Tomás la verdad -teórica- es la adecuación de la mente a la cosa: ésta es "el fundamento de la verdad o descubrimiento" (FP, 46). En cambio, la verdad ordenada a la obra se encuentra en la inteligencia¹⁶ hacedora. pues en ella localizamos el principio formal de la obra.

Hay dos verdades operativas, una cuando la obra es práctica o moral. y otra cuando el producto es poiético (FP .46). La verdad práctica es prudencial, dice Dussel. Todas las distinciones escolásticas medievales, sin embargo, no se dirigieron a la producción-operación como virtud, ya que "el moralismo político feudal no se interesó en ello" (FP, 46). Pero sí reflexionaron sobre el *ars* o arte, considerando como el hábito de producir con pericia los diversos artefactos. Pero ese cierto maniqueísmo da importancia a las labores intelectuales (la *studiositas*), sin que estudiaran lo más mínimo la laboriosidad. La reflexión medieval distinguía entre dos tipos de artes, las serviles y las liberales. La primeras se realizaban con el cuerpo y "por consiguiente", eran propias de los siervos¹⁷, esto es, el que está al servicio de otro hombre (aunque no sea voluntaria y libremente), que trabaja con la parte menos "noble", el cuerpo y no su mente¹⁸. Las artes "liberales" son las más nobles y son las que expresan mejor lo que se llama arte¹⁹.

El modo de producción feudal sitúa el señor en el castillo, que fue construido

¹⁵ "Hipócrita", dice Dussel.

¹⁶ "Ordinat ad opus": S. Th. I, q.79. II ad 2.

¹⁷ SANTO TOMÁS. S. Th. I-II, 57, 3 ad 3.

¹⁸ S. Th., II-II. 122. 4 ad 3.

¹⁹ S. Th., I. 57, 3 ab 5.

con el excedente explotado al campesino en los tributos. También el monasterio y la catedral se construyen con los diezmos, que son "otro modo de extracción de excedente" (FP, 48), no siempre voluntarios. "*El ars estaba subordinado a la prudencia; es decir, la poiética como instancia pende en realidad de fa práctica, y en especial de la política*" (FP, 48). Ésta se ocupa del hombre en toda su vida pública, mientras que la poiética se ocupa de una realidad más concreta. Pero tanto una como otra se incluyen en un nivel de comprensión todavía mayor, como es la praxis²⁰, que estudiaremos a continuación.

1.3. Conclusión

Recapitulando lo dicho hasta ahora sobre la poiésis, resulta que la naturaleza es entendida por Dussel (siguiendo a Marx) como el cosmos, que es el fenómeno básico de una inteligencia poiética. El cosmos se presenta como la materia del trabajo transformador (no creador) del hombre, y no es creador porque el hombre no hace algo de nada, sino que hace algo a partir de algo. De esta manera el hombre no está situado existencialmente en el mundo como un puro comprensor teórico del mismo, sino que es, incluso antes que comprensor, "constructor del cosmos como naturaleza, como cultura"(FP, 29). Esto significa que el hombre no habita el mundo relacionándose con el mismo en actos primeramente intelectivos-teóricos. sino que previamente se sitúa ante la naturaleza, transformándola para poder lograr su supervivencia. La actitud primera no es el conocer teórico, que era imposible para los prehomínidos, sino que la primera necesidad era comer. Esa necesidad de comer no es simplemente animal, sino también humana, "y de esta primera necesidad humana se dispara el primer acto o intencionalidad humana: la constitución del cosmos como posible satisfactor" (Ib.). Pero para esto las cosas son vistas como materia de posibles instrumentos ante una inteligencia poiética.

Dussel aparece en su reflexión sobre la poiética excesivamente "atado" a la postura de Marx, que le guste o no a nuestro autor, es un materialista, a nuestro parecer. La instalación del hombre con una "inteligencia" práctica y poiética, viene a decirse, posibilitó la misma inteligencia "teórica". Pero lo que no parece quedar claro en esta reflexión, es el estatuto

²⁰ En un contexto de reflexión teológica Dussel indica que buena parte del pensamiento polaco ético-teológico, toma al trabajo como centro de su reflexión. Para los polacos, que salían del régimen comunista, el problema se planteaba sobre el control del producto del trabajo por parte de los trabajadores. Para el Tercer Mundo, incluida América Latina, el problema debe ser otro: el consumo del fruto del trabajo, por la sencilla razón de que aquí existe el hambre. Mientras en el entonces llamado Segundo Mundo, se quiere saber para qué se produce el pan y se pretende tener control sobre lo producido, en América Latina el trabajador quiere poseer el fruto de su trabajo, Dussel concluye haciendo relación a la encíclica del papa Juan Pablo II. *Laborem Exercens*. de la que dice que "permite a la ética de la liberación radicalizar materialmente su discurso": DUSSEL. E. *ELHF*, p. 262. Nos parece pertinente, en este contexto, transcribir un pensamiento de una gran filósofa personalista hispana, que dice con lucidez: "La máxima responsabilidad que puede pensarse humanamente llega a quien desata y ayuda a que un pueblo despierte de ese semisueño y se abra a la esperanza inmediata. Esperanza que es también hambre de todo, de pan -en casi todos los pueblos del planeta-. de vivir en forma más activa y más personal: Hambre de toda clase de bienes, y el peor de los delitos sería especular con el hambre y con la esperanza de un pueblo. La peor acción y la más peligrosa, pues *el hambre v la esperanza son los motores más activos de la vida humana*": ZAMBRANO, M. *Persona y Democracia*. Anthropos, Barcelona. 1988. p. 142.

que como " inteligencia " tiene la praxis y la poiésis si de alguna forma no existe previamente alguna forma de inteligencia teórica. Si la poiésis es ordenada a un fin. en este caso y primeramente. a la satisfacción de las necesidades de subsistencia, ¿qué tipo de ordenación tiene? Si es verdaderamente ordenada, de forma "humana", ¿no debe presuponer algún tipo de inteligencia *también* teórica? Si su ordenación es puramente instintiva, ¿cómo se dió el salto a la inteligencia teórica por parte de los prehomínidos? Asume asimismo Dussel la evolución puramente lineal, desde las formas inferiores de " inteligencia ", hasta la puramente espiritual. humana. Deja, por consiguiente de lado, el arduo asunto del llamado "salto cualitativo", desde la "inteligencia" de los prehomínidos, hasta la inteligencia puramente teórica, que influye y configura, le guste o no a Dussel, a nuestro parecer, en la misma inteligencia práctica y poiética. Ese dejar de lado nos parece que es algo que debe ser abordado por la misma reflexión filosófica –asumiendo, claro está. las aportaciones de las ciencias particulares: biología, paleontología, etc.-. El materialismo histórico, se explique como sea, de Marx., le tiene atado al mismo Dussel.

Finalmente, una sospecha, Dussel parece confundir el acto práctico de la Inteligencia, así como el acto poiético, con tipos distintos de inteligencia. De esta forma, en su antropología, tras las huellas de Marx, pareciera poner en entredicho la unidad del ser humano, al postular *tres tipos distintos de inteligencia* en el hombre. Si esto fuera así, el hombre tendría algo así como tres compartimentos estancos en su interior. Pero esto difícilmente lo aceptará Dussel como pensado por él mismo. Mas si ésto es así, ¿no sería mejor referirse a usos diferentes de la inteligencia del hombre en lugar de empeñarse en caer en una especie de tri-psi-quismo?

2. LA PRAXIS COMO RELACIÓN INTERPERSONAL JUSTA

Para los griegos el término praxis designaba la actividad humana, aunque también hacía referencia a la acción moral del hombre. El verbo *prássô* (en ático *práttô*) significa "hacer", "realizar", "ejecutar" algo. *Prássô* designa por lo general, entre los griegos, cualquier actividad o acción encaminada a conseguir un fin determinado. De ahí deriva el sustantivo praxis, que significa "acción" o "actividad". Lo encontramos ya en la escritura micénica lineal B²¹. Se distinguía e incluso se oponía a la pura especulación teórica, que desde Aristóteles es la dedicación más digna para el hombre²², señal de la huella de la divinidad en el hombre. A diferencia de los saberes de la acción (la política, la técnica, la ética, etc.), la

²¹ Se encuentra ya en Homero, tanto en la *Iliada* (14, 282) como en la *Odisea* (9, 491), con el significado de "hacer camino" con el genitivo participio *hodoïo*.

²² "La actividad comemplativa es lo más agradable y excelente que existe", dice Aristóteles (*Metafísica*, L 7, 1072b 24). Sin embargo, lo que éste denominó *lógos praktikós*, el *intellectus practicus* medieval, muestra que la actitud práctica no es puramente atórica, en el sentido de que prescindiera de cualquier tipo de conocimiento. En realidad la diferencia entre lo práctico y lo teórico no consiste en que aquél hace y éste piensa, sino que la actitud práctica presupone, ciertamente, una comprensión de lo existente mundano, sólo que lo peculiar suyo es que su actitud no se queda anclada en la teoría, sino que se viene hacia lo Cotidiano, lo existente, en la acción (Cf. FEL. I, 41).

theoría es una ciencia libre, un fin en sí misma²³.

En la actualidad el referido vocablo se reserva frecuentemente para la filosofía de influjo marxista, donde podemos situar por ejemplo a Georg Lukács. Por su parte, Sartre considera la praxis como uno de los conceptos fundamentales de su reflexión y en su obra *Crítica de la razón dialéctica*, al analizar la teoría de "los conjuntos práxicos", sostiene que la razón dialéctica no es ajena a la praxis, indicando que ésta tiene su propia racionalidad también dialéctica. Para Sartre la comprensión (la *Verstehen* heideggeriana) no es otra cosa sino "la translucidad de la praxis a sí misma"²⁴, Antonio Gramsci y Adolfo Sánchez Vázquez han designado al marxismo como "filosofía de la praxis"²⁵. Toda la corriente marxista, en fin, insiste en la importancia de la praxis²⁶, importancia que nos parece indiscutible, pero no sin matices, como mostraremos. Sin embargo sería precipitado concluir a priori que Dussel tematiza el vocablo práxis con el mismo concepto que el marxismo "dogmático" o supuestamente "ortodoxo".

En Dussel encontramos frecuentemente, diseminada en muchas de sus obras, la expresión "praxis de liberación". Locución que también está presente en otros filósofos de la liberación así como en los principales impulsores de la Teología de la Liberación. Pero este vocablo ha sido dejando de ser utilizado en el campo de la reflexión teológica latinoamericana, sin que se sepa a ciencia cierta la razón. Quizás podemos aventurar que estos teólogos se han hecho eco de algunas críticas que, surgidas desde el mismo campo confesional, les han dirigido algunos en relación a que se acentúa un ciego reduccionismo político del mensaje cristiano. También parecen prevenirse de la expresión por parecerles directamente vinculada a la tradición marxista dogmática, aunque no siempre con razón²⁷. Dussel, por el contrario, no tiene reparos, no

²³ Se ha indicado que con Habermas -al que después nos referiremos con más detalle- es posible dudar de la concepción "desinteresada" de la contemplación teórica aristotélica habida cuenta de que la misma contemplación es una forma de praxis y además "porque el desinterés que le es consustancial viene regido por un interés, y precisamente por un interés en la emancipación humana", con lo que se abriría el camino de la ilustración racional: CORTINA, A., *Crítica y utopía: La Escuela de Frankfurt*. Cincel, Madrid, 1985, p. 44. Cf. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como 'ideología'*. Tecnos, Madrid, 1984. pp. 166-167.

²⁴ SARTRE, J. P. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1960. t. I. p. 160.

²⁵ Sobre esto puede consultarse la excelente obra de OFAZ-SALAZAR, R. *El proyecto de Gramsci*. Ediciones HOAC/Anthropos. Barcelona, 1991, donde se encontrará una extensa bibliografía sobre la filosofía del pensador italiano. Sobre Adolfo Sánchez Vázquez, además de su obra *Filosofía de la praxis*. Grijalbo, México, 1980 (original de 1967), se leerá con provecho la obra: GONZÁLEZ, J., - PEREYRA, C.-V ARGAS LOZANO, G. (Eds.), *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*, Grijalbo, México, 1985. El influjo de Gramsci y de Sánchez Vázquez está presente en Dussel, aunque difuminado. A continuación mostraremos la peculiaridad de la concepción dusseliana de la praxis, donde Dussel sigue su propio camino.

²⁶ "No se pueden construir submarinos leyendo las obras de Julio Verne; no puede crearse una sociedad humanista leyendo a los Profetas": FRÓMM, E. *Tener o ser*. FCE. México. 1988. p. 165.

²⁷ A pesar de que no podemos negar el fuerte influjo que el marxismo ha ejercido en la concreción del vocablo referido, puede extrañar que algunas obras dedicadas al marxismo "ortodoxo" ni siquiera dedican unas líneas a explicitar el concepto de "praxis". Como ejemplos podemos citar una obra de marxismo supuestamente "científico", althusseriano, de Marta Harnecker, que en su obra *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (Siglo XXI. México. 1971) no dedica la menor atención a dicha palabra. Lo mismo acontece con una obra de divulgación que pretende exponer el "mejor" marxismo, realizada en nuestro país: JEREZ MIR, R. *Marx y Engels: El marxismo genuino*. Cincel, Madrid,

sólo en su quehacer filosófico, sino tampoco en su reflexión como teólogo, en utilizar con profusión este vocablo. No cabe duda de que Dussel es el mejor conocedor del marxismo, y todavía más del "Marx mismo", entre todos los teólogos y filósofos de la liberación²⁸. Además, la libertad supina de nuestro filósofo le permite no atarse por completo a un concepto a pesar de usarlo reiteradamente ya que la peculiaridad de la interpretación "personalista" que nuestro pensador realiza de Marx le permite reformular conceptos que, a pesar de que tienen ya una gran tradición en la historia del pensamiento marxista, deben ser repensados y reformulados. De la misma manera hay que indicar que Dussel es bastante más filósofo que teólogo confesional, como puede verse no sólo por el número de las obras dedicadas a una u otra disciplina, sino también a la diferente calidad de las mismas. Como filósofo no tiene que estar sujeto a ningún dogma eclesial, lo que no sucede con la teología confesional.

Sabemos que el conocimiento directo de Marx por parte de Dussel comienza a partir de su exilio en México, en los últimos años de la década de los 70. Sin embargo la concepción de praxis siempre ha estado presente en nuestro filósofo, a pesar de que se ha dado en ella, como vamos a ver, una evolución, desde la consideración de la praxis como algo abstracto, a una concreción mayor y personalista.

Evoquemos brevemente, para seguir con nuestro tema, algunos textos de Marx que nos sitúen sobre su concepción de la praxis, en tanto que tienen relación con lo que después vamos a encontrar en Dussel. Para Marx lo más genuino del hombre que vive en sociedad, en la actividad revolucionaria práctica, es la praxis histórica. La historia no es obra de intelectuales aislados de la vida cotidiana; la historia la hacen los trabajadores, los productores (de aquí la importancia de la poiesis en Marx²⁹). Es famoso el texto de la tesis XI, y última, sobre Feuerbach de Marx, que establece el primado de la acción sobre la interpretación especulativa del mundo, Marx se refiere ampliamente en sus obras a la praxis, pero a diferencia del idealismo hegeliano, que hace referencia a la actividad de autoproducción del hombre en abstracto y conceptualmente, olvidando la actividad material, sensitiva, carnal. En este sentido, Marx escribe:

*"Toda La vida social es esencialmente 'práctica'. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis"*³⁰.

Desde el personalismo militante podemos asumir con radicalidad este adagio.

1985. Podríamos citar bastantes más con el mismo olvido.

²⁸ En la obra magna de la teología de la liberación dirigida por Jon Sobrino e Ignacio Ellacuría, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. (Trotta. Madrid. 1990, 2 vol.), a Dussel le encargaron el artículo dedicado a la relación entre la teología y el marxismo: Teología de la liberación y marxismo, vol. I, pp. 115-144.

²⁹ MARX. K. "Tesis sobre Feuerbach", en: MARX. K.-ENGELS. F., *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970. p. 666.

³⁰ MARX, K. Op.cit., p. 667. R. MONDOLFO en su obra *Le matérialisme historique*, Paris, 1917, p. 98-99, recuerda que Marx y Engels toman el concepto de "praxis" de L. Feuerbach. aunque amplían su contenido conceptual. Mondolfo cita el texto de una carta de Feuerbach (a Rouge, de 1843). en que el materialista dice: "¿Qué es la teoría? ¿Qué es la praxis? ¿En qué consiste su diferencia?. Es teórico lo que está confinado en mi cabeza: práctico, lo que se remueve en muchas cabezas. Lo que une muchas cabezas *forma la masa*, y de esta manera se abre camino en este mundo": MONDOLFO. R. Op. cit., p. 108.

pues nos parece evidente que no basta con interpretar el mundo, sino que es preciso transformarlo. Pero, y sin que se reduzca un ápice la radicalidad de esta asunción, no se puede estar a favor de la transformación del mundo a cualquier precio y sin matices, entre ellos el reduccionismo de la liberación a liberación socio-económica, y con esto no negamos lo más mínimo la radical imponente de esta liberación. La persona tiene unas evidentes necesidades económicas para poder seguir siendo personas vivas, pero no es sólo necesidad económica. Además hemos de contar con la estrategia revolucionaria que el marxismo establece para alcanzar la sociedad sin desigualdades, a través de la praxis revolucionaria. Esta praxis, que establece el marxismo con todos sus matices incluidos, no es inequívocamente ética, buena. Nos referimos, sólo a modo de enunciado, a la "lucha de clases", la "revolución", la "dictadura -del proletariado", etc. La mayor parte de las veces, son mecanismos despersonalizadores, pues aunque se sostenga, como hace Dussel, que su origen es eminentemente la defensa de la persona, del *pauper*, ni los medios ni los fines tienen que corresponder necesariamente a la misma eticidad de su génesis.

Pero ahora es preciso detenernos en exponer la concepción peculiar que Dussel tiene de la praxis, en la que no se encuentra atado a dogmatismo alguno. tampoco al marxismo. En efecto. la praxis para Dussel tiene, desde sus primeras obras filosóficas del momento que hemos denominado "metafísico o personalista", un sentido propio y hace directa referencia a la caracterización de la relación persona-persona (en la "proximidad" del cara-a-cara) en la justicia, a diferencia de la "poiética", la cual describe la relación entre el hombre y la naturaleza (relacionalidad que Dussel denomina "proxemia" y donde no hay "proximidad" estricta, ya que ésta es interpersonal). La tematización de la praxis la desarrolla Dussel en estrechísima vinculación con el método analéctico, siendo aquella un correlato concreto y práctico del mismo. En este método la totalidad es puesta en entredicho por la pro-vocación de la persona del Otro meta-físico. La conciencia ética, que consiste en la escucha de su interpelación. descubre la insuficiencia del quehacer puramente teórico, espectacular (del "espectador")³¹. Una vez aceptada, en libertad, la pro-vocación del Otro es preciso optar por permanecer quieto, Estático, "tranquilo", o ponerse en marcha (como el sentido de "praxis" que encontramos en Homero, antes citado), en acción por "*la mediación de la praxis*", donde "*dicha praxis es su constitutivo primordial, primero, condición de posibilidad de la comprensión*", del esclarecimiento, de tal forma que la acción práxica "*es el fruto de haber efectiva y realmente accedido a la exterioridad*" del Otro (FL. 5.3.2). Sin embargo la praxis *no se opone* aquí, sin matices, a lo teórico, como si de dos ámbitos duales e irreconciliables se tratara, sino que es preciso aceptar que una praxis sin una teoría es ciega, a la misma vez que una teoría sin una praxis es estéril.

Hemos hecho referencia anteriormente a la concreta situación histórica donde tuvo lugar el nacimiento de la FL. con la rápida precipitación de los acontecimientos y la

³¹ Asegura Dussel que no es posible encontrar texto alguno de Aristóteles donde se diga que el *noûs theoretikós* sea "puro", sin relación a la praxis. Por el contrario, la actitud teórica, temporal y genéticamente, es posterior a la actitud práctica. La razón que comprende los primeros principios teóricos del saber no es otra que la misma que existencialmente ha comprendido el ser como los principios prácticos. La teoría no está en Aristóteles escindida de la praxis, sino que está integrada en ésta (Cf. *FEL*, I. p.160, n. 36).

urgencia de la acción, política e individual, aunque no exclusivamente³². El mismo Dussel en su juventud descubrió la necesidad de fundamentar la acción en una teoría. Eso le llevó entonces a la lectura de J. Maritain, un personalista comunitario. El camino entonces emprendido prosigue en la actual reflexión de nuestro autor, aunque abriéndose a una interpretación, también personalista, de Marx. Antes de examinar la concepción de la praxis propiamente dusseliana, estudiemos la evolución que en este terreno ha tenido el pensamiento de nuestro filósofo.

2.1, La praxis y el riesgo de "activismo" en el estadio "ontológico" de la Filosofía de Dussel

Con anterioridad nos hemos referido al fuerte impacto que ocasionó en Enrique Dussel la lectura de Levinas. Su influencia será decisiva en toda su reflexión posterior. Pero su obra FEL comienza, en su primer volumen, con un marcado sesgo heideggeriano. En el capítulo III de ese libro se producirá el giro levinasiano, el "despertar del sueño ontológico", como lo ha calificado nuestro filósofo. Pues bien, justo antes, en el párrafo inmediatamente anterior a ese capítulo, el tema expuesto por Dussel es "la praxis, modo actual de ser-en-el-mundo", donde la filosofía de Heidegger no sólo está latente, sino también patente y, diríamos, con jactancia. Conocer y citar a Heidegger daba, por aquel entonces, prestigio intelectual aunque esa reflexión sobre la praxis nos parece un tanto superficial y no pertenece a lo más genuino de una filosofía ética personalista, Como veremos. ¿Cómo es descrita la praxis en el "estadio ontológico" de la FL dusseliana?

Dussel piensa que la praxis es un constitutivo esencial del hombre, que hace, produce, "*para el poder ser, que es el proyecto; 'lo-que-no-se-es-todavía' me interpreta, me hiere como falta-de*"³³. El hombre cada día hace algo, obra algo. Si quiere Comer debe levantarse -si está sentado-, caminar, ir a comprar la comida, comerla, etc. Todo esto es praxis, de forma que el obrar del hombre es el modo privilegiado con el que aquél se sitúa en el mundo y se trasciende en el mismo. Cuando uno ya ha comido ya no está. en ese mismo sentido en la praxis, sino descansando. La praxis surge, por consiguiente, por la carencia de algo, de un "proyecto", de algo a realizar. La praxis quiere ser la negación (esto es, el cumplimiento) de la negación (de la carencia de algo). Pero no es sólo esto, sino bastante más. En efecto, "*la praxis es la actualidad misma del ser en el mundo*" (IFL, 75). Cuando un ser humano está durmiendo, escribe Dussel no está "en el mundo actualmente", ya que no obra nada. De esta manera "Soy hombre sólo en potencia". Lo mismo acontecería a una persona que sufriera un proceso de hibernación, que sólo sería hombre en potencia. De esta forma el ser del hombre es la praxis, esto es, la praxis como modo de ser del hombre en el mundo, exige que éste se encuentre en vigilia y obrando, incluso aunque esté descansando, donde podemos decir que está [haciendo el] ocioso. La praxis es la "actualidad" (*versus* potencialidad) del ser en el mundo del hombre. Claramente lo afirma Dussel cuando señala que "*la práxis (...) no es un modo de*

³² En la Biografía de Dussel nos hemos referido al "primado de la praxis", tanto intelectual como personal en él, y en el surgimiento de la FL. Remitimos a lo dicho allí.

³³ IFL. p. 75. Donde dice "interpreta" nos parece que debe decir "interpela".

ser en el mundo sino el modo conjugado de todo el hombre comprometido en las mediaciones hacia su poder-ser siempre mundano. La prâxis es el modo intramundano que aúna todo el ser del hombre" de tal forma que "el obrar humano es el modo de 'ex'-'sistir' de la existencia; es el modo como el hombre se lanza al mundo y se trasciende en él. El modo como el hombre ex-siste se denomina prâxis: no tiene otro modo: es el modo esencial de ser actualmente como hombre en su mundo" (FEL, 1,91).

Ser hombre, para Dussel, es obrar. Podríamos recordar en este contexto el lema de Fausto: "*Im Anfang war die Tat*", es decir, "en el principio era la acción"³⁴. Ser hombre es serio actualmente y no sólo potencialmente. La praxis es el modo de trascender intramundano del hombre. El hombre sólo lo es en la praxis, mientras obra. Mientras duerme, está en coma clínico, en agonía o cualquier otro estado donde no obra, "*el hombre pierde su actualidad humana. Es hombre, pero, no siendo actualmente en el mundo, no teniendo vigencia el poder-ser con su presencia-ausente, no trascendiéndose por la praxis, no lo es en verdad*" (FEL.I, 92). ¿En qué consiste según Dussel este ser en verdad hombre? En la actualidad prâxica del mismo. Y, ¿en qué sentido no lo es en verdad? En tanto que tiene sólo una vida "simplemente vegetativa o psíquica", dice. Es decir, mientras sólo respira, le crecen las uñas o el cabello, que son actos, pero que, para el argentino, "no son humanos"³⁵. De esta forma el hombre que ex-siste, sólo lo hace estando en la praxis estricta, esto es, consciente y en búsqueda de un proyecto, de un *télos* o fin. La muerte es la última y definitiva "imposibilidad de la *prâxis*", dice nuestro filósofo, en tanto que supone el no ser ya en el mundo, que es en lo que consiste ser hombre según Heidegger y según Dussel en este estadio de su pensamiento, ya que ser en el mundo es siempre estar en la praxis.

El hombre está siempre en acción, en actualidad prâxica. La especulación y la misma ciencia son posteriores a la praxis, que es primera. La reflexión es una actitud segunda, pues es re-flexión, en el sentido de "flexionarse" y volver sobre lo más cotidiano, que es siempre práctico. Esto significa que la actitud práctica es la fundamental y quienes opinan que lo primero es la praxis y lo posterior es la teoría, en realidad no dicen sino algo obvio: el que siempre estemos en praxis, de forma inexorable (Cf. IFL. 76). De esta manera la misma reflexión es un hacer prâxico, aunque sea especulativo, pues el que teoriza está prácticamente teorizando. El *noeîn* aristotélico y el *intellectus* tomista no eran una *vita contemplativa*, ni un

³⁴ GOETHE. J.W. Fausto (I), verso 1237.

³⁵ FEL. I. 93. Y hablando de la verdad, he aquí cómo concibe, radicalmente, la verdad en vinculación con la praxis, un teólogo de la liberación: "La verdad es el nombre dado por la comunidad histórica a aquellos actos históricos que fueron, son y serán eficaces para la liberación del hombre": ASSMANN, H. Teología desde la praxis de la liberación, Sígueme. Salamanca. 1973. p. 65. La ambigüedad de esta definición nominalista (verdad es un "nombre"). es palmaria. ¿Quiénes son los sujetos coconcretos de esta "comunidad histórica"? ¿Qué contornos precisos tiene esa "eficacia" liberadora? ¿Tendrán en la referida "comunidad histórica" cabida los que ni siquiera tienen voz? La posición de Assmann nos parece más abstracta y formal que la tematización ética de la "comunidad de comunicación" de K.O. Apel. En nuestra opinión Assmann está glosando, y llevando a su radicalidad "lógica", aquel pensamiento de Marx que sentencia: "El problema de si puede atribuirse al pensamiento una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema 'práctico'. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento": MARX. K. *Tesis sobre Feuerbach* Op. cit., p. 666. Ya se sabe. el pensamiento desligado de la praxis, es para Marx. "escolástico", ¡Como si Marx supiera lo que es la escolástica!

bios theoretikós, sino una si~ión humana existencial práctica. La aprehensión humana de las cosas existenciales no se detiene en la pura comprensión de lo que la cosa es, sino que es siempre, esencialmente, referencia a "*todos los otros momentos de la situación existencial ética*", por lo que "*podemos decir que dicha aprehensión tienen necesariamente, en la actitud cotidiana, referencia a la praxis*" (FEL, I, 41). De esta forma la vida teórica tiene lugar, como filosofía o como ciencia, pero tiene su origen ineludible desde la cotidianidad práctica.

El "yo pienso" cartesiano es una actitud *segunda*, en tanto que el pensar se realiza desde mi mundo previo. Desde Descartes hasta Husserl la intelección o posición teórica es lo primero, el conocer como cogitación de las ideas o como constitución del sentido del objeto. Así, cuando pensamos lo que es algo, lo hacemos desde nuestro mundo, aunque hagamos una epoché de nuestro concreto mundo práctico y nos pongamos a reflexionar sobre algo. El pensar es una actitud humana fundamentada en la previa existencia práctica en el mundo. De esta forma, el hombre, antes que sujeto de actos psíquicos, es un ser en el mundo³⁶.

De todo lo dicho se concluye que la praxis es el momento ineludible del hombre como ser en el mundo, reuniendo en ella, sintéticamente, todo el ser del hombre. La praxis es la trascendencia en el mundo, en tanto actualidad, que permite el acceso al proyecto humano. La acción es la actualidad suprema del hombre, donde se manifiesta su propio y más peculiar Ser³⁷. La actitud teórica, tan noble como la que aquí intentamos realizar, puede también significar una disposición de comodidad y alienación de lo real. El que piensa también puede estar comprometido con la historia y con el hombre que "la" sufre. Teoría no tiene por qué significar *fuga mundi*. Para evitar este peligro se hace precisa la vinculación del pensador con la praxis, ya que si éste está arraigado sólo a la especulación y desarraigado de lo histórico, de la praxis concreta, ¿qué garantiza que su pensamiento tenga relación con lo real? Como mucho, realizará una reflexión tan alta, abstracta y correcta formalmente, como estéril e ineficaz. Es el riesgo de academicismo, de la filosofía pensada en un despacho y escrita para ser leída y comprendida sólo por otros filósofos, que a su vez escribirán para los anteriores, con lo que el círculo de un pensar alienado se cierra.

³⁶ "Nunca habrá -dice Dussel- una identidad entre la teoría y la praxis. El sueño con el que termina la Lógica de Hegel es imposible para la finitud. Este pensar surge de la crisis; de la crisis que significa que todo el ritmo de nuestra vida cambia": *CILSPCA*, (1970), p. 314.

³⁷ Aunque en esta reflexión Dussel no se guía por la reflexión que sobre la acción, en una perspectiva personalista cristiana, ha realizado Mauricio Blondel, consideramos que Dussel habría hecho bien en recurrir al pensador francés, cuya reflexión sobre la acción nos parece más fructífera que la que se deriva de la filosofía existencial heideggeriana, que desemboca en la nada y en la muene. Recordemos lo que Blondel había escrito hace ahora un siglo, en su tesis doctoral: "*Si consultamos la evidencia inmediata, la acción, en mi vida, es un hecho, el más general y el más constante de todos*": *L' Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, París, 1893, p. VIII. Para el filósofo francés ésta es verdadera filosofía: "*Es en la acción donde es preciso transponer el centro de la filosofía, ya que en ella se encuentra el centro de la vida*" (pág. XXIII). Pero estando avisado del riesgo de activismo, Blondel define la acción de tal forma que no la esciende del ser del hombre, sino que la inserta en lo más peculiar humano, sin dualismos escleróticos. Así, define la acción como "esa síntesis del querer, del conocer y del ser, ese vinculo de unión del compuesto humano, que no se puede escindir sin destruir todo lo que se ha desunido". De esta forma la acción es "el punto preciso en que convergen el mundo del pensamiento, el mundo moral y el mundo de la ciencia" (pág. 38).

2.2. Consideraciones críticas sobre esta tematización de la praxis

Nos hemos referido en el título de este párrafo al riesgo de "activismo" en esta fase del pensamiento de Dussel, riesgo que observamos no sólo en este estadio de su pensar sino también, aunque en otro sentido, tras su encuentro con la "metafísica de la alteridad" de Levinas.

La reflexión dusseliana, hasta aquí expuesta, sobre la praxis, nos parece que está preñada de ambigüedad, sobre todo teniendo en cuenta que, al realizarla, pretende hacer estricta filosofía de la liberación del pobre, del oprimido. Hay cuestiones críticas que es posible plantear a la concepción, de la praxis, que tenía Dussel en este momento de su pensamiento. concepción que cambiará, ciertamente, después, como veremos en seguida. Pero nos parece que él mismo no ha realizado una autocrítica satisfactoria, desde una perspectiva "personalista" y de "la liberación".

Es cierto y patente que la praxis es algo fundamental para la vida humana. Es algo tan obvio que no merece la pena ni siquiera que lo recordemos. Lo evidente no se demuestra. Pero nos parece, contra Dussel, un modo privilegiado de ser del hombre en el mundo, pero, desde una consideración ética de la persona humana, mucho nos tememos que no podemos admitirla como el modo más genuino y peculiar, en el sentido de que pareciera absolutizarse la praxis, identificándola con el ser del hombre. Y ello desde una postura de estricta ética de liberación personalista. En efecto, si uno que duerme, como decía antes Dussel no es estrictamente hombre en tanto que no está ejerciendo actualmente la praxis, ¿qué es acaso un enfermo terminal, o el que está en "coma" clínico? ¿Es menos digno, tiene menos derechos que otra persona que sea socialmente activa? ¿Qué decir entonces de los "parados", que serán descritos por el mismo Dussel. bajo el influjo de Marx, como "no ser" para el capital, justo por no hacer trabajo activo? Y además, si el principio hermenéutico básico de lo mejor de la FL, su *primum movens* como aquí lo estamos desarrollando, es, como vimos, el pobre, el hambriento, el marginado, el desempleado. el niño manipulado pedagógicamente. etc., ¿podemos afirmar que esa síntesis que hace Dussel de la praxis es reamente personalista. valorad ora del hombre *por sí mismo*? En realidad Dussel confunde la praxis como un "momento", aunque fundamental, ontológico del ser humano, con todo el ser humano o con lo más genuino de éste; lo que es una parte, aunque fundamental, parece considerarlo el todo. Si esto es así. podemos afirmar que Dussel cae, en estos pasajes concretos de su filosofía, en el activismo, donde el hombre (en sí, en su ser) es confundido con su hacer, con la praxis. Pero, ¿qué hace, estrictamente, -desde la praxis así descrita-, una madre que contempla en el Tercer Mundo, impotente, sin poder hacer nada para evitar que su hijo muera de inanición? Y todavía más radicalmente, ¿que queda de la humanidad y la dignidad de los deficientes profundos, físicos o psíquicos'? ¿ Y dónde quedan los derechos del niño todavía no nacido, que recibe vida

³⁸ Esta reflexión que criticamos no parece suavizarla Dussel, cuando en el volumen II de la citada FEL, indica, en relación a un comentario a la obra *¿Qué es metafísica?* de Heidegger (Nachwon. p. 103) que "si la *praxis* es 'esta' acción intramundana, el pensar es anterior a la *praxis*: si la *praxis* en cambio es lo existencial como tal, el pensar emerge de la *praxis* porque es *un* modo, privilegiado, pero fundado al fin, de ser en el mundo. El ser en el mundo actualmente es la *praxis* en su sentido radical, fundamental, primero" (FEL, II. 227. n. 354). Las cursivas son de Dussel.

en el vientre de su madre? Por otro lado, el animal irracional, un chimpancé por ejemplo, también se levanta, se acerca a un árbol, recoge su fruto y lo come. En este sentido el chimpancé está en la praxis, no está dormido, ni hibernando. La descripción de la praxis realizada hasta aquí por Dussel es aplicable, tal cual, a la vida del chimpancé. De esta forma, si el modo de ser por excelencia del ser humano en el mundo es la praxis. ¿qué queda del papel de la razón? ¿No es reducida ésta a una especie de "accidente" en lo humano? ¿Qué diferencia existe entre la praxis del chimpancé y la del hombre, guiado por su razón, de la cual carece el primate? Es cierto que la reflexión es un modo de acción, pero también la praxis debe estar guiada por la razón, de la cual carece el chimpancé.

Es claramente constatable, a pesar del énfasis puesto en la imponente capital de la praxis en la vida humana, que su discurso -hasta ahora-, es "excesivamente" abstracto, situado, paradójicamente, en una reflexión contemplativa, a pesar de que insista en el compromiso en la praxis histórica cotidiana. Estamos ante una reflexión teórica sobre la praxis, y es que para fundamentar la importancia suprema de la praxis, hay que hacerlo, como hombre, también teóricamente. Por otro lado, Dussel, eminente filósofo latinoamericano, parece no tomar en consideración a su subcontinente aquí. Su encuentro con el personalismo ético-metafísico de Levinas le despenará de su sueño ontológico, dando lugar a su mejor reflexión, la que consideramos genuinamente como FL. De la influencia de Hegel y Heidegger, esto es, del panlogismo y la ontología. Dussel transitará a la metafísica de la alteridad, al personalismo ético explícito. Y en lo concerniente al aspecto ético de la praxis así descrita, ¿cuáles son sus contenidos, en una filosofía que ya se pretendía "de la liberación" y "latinoamericana"? ¿En qué consiste exactamente, en el nivel ético, esa praxis? Al saber que tenemos que hacer, ¿sabemos ya lo que tenemos que hacer? Tal como está descrita hasta aquí la praxis, es puramente formal, abstracta, pero no todavía "de la liberación", ni "latinoamericana". Esta tematización de la praxis tiene unos perfiles de activismo y dinamismo tan grandilocuentes como ineficaces a nivel práctico concreto. Para encontrarnos con la ética de la liberación, que es una ética material, en tanto que tiene muy claro lo que es preciso hacer (liberar al oprimido, al pobre, sea quien sea y de la opresión que sea), será necesario dar pasos hacia delante, y no sólo teóricos, aunque tampoco sólo prácticos (pues si así fuera no tendría sentido una reflexión filosófica sobre la liberación. ni sobre ningún otro tema)³⁹.

Sin embargo, no todo son críticas a esa tematización de la praxis descrita anteriormente (aunque veremos a continuación que la mejor reflexión dusseliana sobre la praxis

³⁹ De aquí la paradoja, aceptada como tal, de la propuesta del acérrimo crítico de Dussel, el althusseriano Horacio Cerutti, cuando indica, en su reflexión sobre la praxis proclama, deduciéndolo de la última tesis de Marx sobre Feuerbach, la "muerte de la filosofía". "Afirmamos la muerte de la filosofía y, al mismo tiempo, afirmamos la necesidad ineludible de filosofar. He aquí la paradoja": CERUTTI. *H. Filosofía de la liberación*. FCE. México, 1983, p. 301. Tras la proclamada muerte de la filosofía "y del filósofo", afirma que es necesario "colaborar en la elaboración de un discurso que quiere asumir las limitaciones de su punto de partida para poder afirmarse en su criticidad", y concluye afirmando: "Lo que impona, en definitiva, no es la elaboración de un sistema conceptual sino integrar el proceso revolucionario histórico real con su dimensión teórica indispensable" (p.304). En realidad todo ese libro está lleno de paradojas, cuando no de una especie de pretendida ambigüedad que pretende dar el "tono" de una filosofía "de calidad", tan oscura y contradictoria como enconada. en donde se confunde la propia ideología con la verdad.

no es la descrita aquí hasta ahora, sino la que realizará después, y que en seguida analizaremos). En efecto, lo que queda claro hasta ahora, salvando lo salvable, es la necesidad ineludible de la acción en la vida del hombre. superando así el teorismo esclerótico y abstracto, que se muestra, más frecuentemente de lo deseable, estéril a nivel práctico.

Además, la reflexión filosófica clásica considera la praxis o la acción como una mera aplicación de la reflexión teórica. Desde esta nueva perspectiva, la "primacía de la praxis", sufre un cambio substancial a este respecto. La praxis ética se muestra también como un criterio de verificación de la bondad o maldad de lo reflexionado. Pero todavía hay algo más. En la FL tiene lugar un cambio, un *novum* intelectual, que va más allá de la reflexión pura, especulativa, y de la praxis como criterio de verificación de la moralidad de lo pensado. Ese "más allá" integra al pensador en el interior del proceso de praxis de liberación. siendo ésta el punto de partida de la misma reflexión y un elemento fundamental de la misma. La filosofía de la liberación es entonces, no sólo una filosofía de la praxis, sino una reflexión desde la praxis. Sin embargo, Dussel no confunde la función explícita del intelectual orgánico: "Es necesario que la función de la reflexión -en último término siempre práctica, por cuanto la existencia concreta se dirige en definitiva al bien común- se autonomice de la acción política para poder fundar acabada y científicamente sus articulaciones". Y es que resulta que si el intelectual debe "continuamente empuñar la espada de la acción", difícilmente podrá abordar la construcción de un edificio científico que exige "una metafísica para la acción" (ALDL. 18).

La verdad buscada a través la reflexión no es una verdad abstracta y puramente teórica, sino que también es una verdad que debe ser verificada, una verdad que tiende a ser realizada, Se trata de la liberación como "libre-acción", acción que libera. Solamente al asumir la praxis histórica de la liberación como un momento esencial de la reflexión filosófica puede prevenirse ésta del peligro de la ideología, como enmascaradora de la realidad, como des-ligada de ésta, como si fuera el filósofo un ser aislado de lo cotidiano e histórico. Existe, por consiguiente, una distinción imponente entre "pensar" y "decir", por una parte, y "hacer" por otra. Hay personas que piensan y dicen lo que piensan, pero que no hacen lo que dicen y han pensado. Hay otras que hacen. sin que su acción esté informada por un pensamiento (relativamente, pues en absoluto nos parece imposible). Lo que la reflexión que estamos realizando quiere señalar es la esencial vinculación entre el decir y el hacer. De aquí la imponente de la "onopraxis", que no tiene por qué redundar en una minusvaloración de la "orto-doxia" en un pensar filosófico, pero que sí relativiza la absolutez de un pensar aislado y al margen de la realidad cotidiana. Entonces, ¿qué quiere significar el "primado de la praxis" al que nos hemos referido en las páginas anteriores? Sencillamente, que muchas personas saben lo que es preciso hacer, incluso que tendrían que hacer una cosa determinada, y sin embargo no lo hacen⁴⁰. Esto, a nivel ético, tiene conclusiones dramáticas sobre la humanidad sufriente, la que padece el azote de un hambre técnicamente suprimible. Libros sobre la justicia hay muchos y muy buenos, pero es imprescindible que eso reflexionado sea llevado a la realidad, mediante la transformación práxica de lo injusto. A pesar del rigor con que los filósofos piensan sobre el amor, con preciosas páginas en bellos libros, es preciso afirmar que no basta con

⁴⁰ Pero no puede significar, evidentemente, la confusión del "primado" de la pmxis coa la "exclusividad" de la praxis, que sería una tesis tautológica y contradictoria.

reflexionar sobre el amor, sino que este pensar es estéril si no se ama en la realidad; es más, no sólo es infructífero, sino que además, si la reflexión es su último estadio, no se conoce verdaderamente lo que es el amor, de forma que esa reflexión se conviene además en enmascaramiento de la realidad.

Pero sigamos ahora avanzando hacia la concepción de la praxis en el estadio Personalista, meta-físico, de la FL de Dussel, para clarificar todo este asunto.

2.3. La praxis de liberación como corre lato ético y "lógico" del método analéctico

En el método dialéctico y en las ciencias llamadas positivas lo teórico y especulativo es el momento básico y fundamental. En la analéctica o anadialéctica (dialéctica positiva. antes descrita) el constitutivo esencial. por contra. es la praxis. Piensa Dussel -no sin una fuerte dosis de ambigüedad- que la anadialéctica permite la apertura a métodos que "no son científicos" (...), "ni siquiera teóricos", indica Dussel⁴¹, en tanto que el punto de partida, lo que podríamos denominar el *primum movens* de la FL es la opción que asume la persona que tiene conciencia ética y que, ante la llamada de la persona sufriente, se lanza a su liberación, a través de la praxis histórico-política concreta. El punto de partida pasivo de la praxis (en relación al sujeto de la acción) es la interpelación del Otro (que es activa en éste) y prácticamente el punto de partida activo es la negación de la negación, esto es, la superación de la opresión que sufre la persona. Aquí la categoría esencial no es la "libertad", como la concibe Kant, sino la exterioridad (en su momento negativo) y la liberación (en su momento positivo).

El método analéctico tiene una esencial concreción práxica. en tanto que "la libertad del Otro no es una variante más "entre otras, concretas o posibles, sino que es "una variable de distinta sustantividad, estatuto, significado", en relación a las ciencias de la naturaleza, ya que es el "objeto" privilegiado de las ciencias "fáctico humanas" (FL 5.6.1). De esta forma, el método de la FL, el anadialéctico, es prioritariamente práxico, y no sólo en su estatuto gnoseológico. sino fundamentalmente cuando hace relación a la altura y peso entitativo de su objeto: la persona otra (en su situación de opresión estructural, sobre todo en el Tercer Mundo y en concreto en Latinoamérica). Desde esta consideración la política es la filosofía primera⁴². no ya como ciencia política (Cf. FL, 5.6.1) sino como un saber hacer práctico de liberación públicas, sociales, sindicales, culturales, etc. Se trata más bien, ahora, de la política como responsabilidad, no sólo del profesional de la política, sino de todos los ciudadanos de un estado político.

⁴¹ FL. 5.4.1. Esa ambigüedad consiste en el peligro de confusión de un método que se considera "supra-racional", el "analéctico" o "anadialéctico", en tanto que muestra los límites del esquematismo cognitivo sujeto-objeto y su ineficacia para describir los entresijos de la persona humana, con un método i-racional. En cualquier caso, ¿cómo sé yo que un método es "si siquiera teórico" a no ser que el hecho mismo de manifestarlo así lo sea ya de alguna forma?

⁴² Después desarrollaremos esta idea dusseliana, cuando reflexionemos sobre la "política de la liberación", como un "momento" concreto y privilegiado de la Filosofía ética de la liberación.

2.4. Praxis y proximidad personal

La praxis de la liberación es, en el estadio meta-físico, "definitivo", de la FL de Dussel, una especie de movimiento personalista que consiste en un trascender no ya en abstracto, sino hasta la concreta persona del Otro. "*Acortar distancias es la praxis. Es un obrar hacia el otro como otro; es una acción o actualidad que se dirige a la proximidad. La praxis es esto y nada más*"⁴³.

La "proxemia" consiste en dirigirse hacia las cosas mundanas, hacia la naturaleza no personal. La relación que se establece entre quien se acerca hacia un utensilio o un objeto es muy distinta de la "proximidad", que es el dirigirse hacia otra persona. Con las cosas materiales no es posible la interrelación; ésta sólo puede tener lugar entre personas. Tocar un libro es algo totalmente distinto de tocar a una persona, de acariciarla o besarla. Es diferente comprender un objeto, un ente "neutro" activamente, que no nos mira, ni nos habla, que acercarnos a una persona, a la que podemos abrazar con amor o matar con odio. Un objeto nunca es nuestro prójimo; nos podemos acercar a una piedra en relación de proxemia, pero ésta no puede interpelar a la persona que se sienta sobre ella. En cambio, el Otro personal. se queja de que le oprima. si lo hago, o de que no le trato con el respeto que su dignidad personal exige. al no ser nunca un medio. Ante un ente cósmico no tengo la misma responsabilidad que ante una persona. pues a ésta debo re-sponderle cuando me interpela con su rostro, su mirada, su llanto, su voz o incluso su silencio, muchas veces más elocuente que las palabras.

En el capitalismo la relación entre las personas es utilitarista, donde la relación "proxémica" con las materias primas, las mercancías, condicionan la relación de las personas. Aquí el vínculo interpersonal es cósmico⁴⁴. Es en la relación cara-a-cara entre el obrero y el capitalista en donde se descubre el plusvalor y la alienación del obrero. Por contra, una relación interpoiética, de trabajo humanizado, se conveniría en un espacio humano, donde se pueda dar la proximidad del cara-a-cara, del brazo-a-brazo en la labor⁴⁵. Aproximarnos hacia el Otro es la praxis, en la comunidad del cara-a-cara sin opresión, en el amor de justicia. La proximidad es un "acto anárquico" (...) "*anterior a toda anterioridad*" (FL. 2.1.2.2). El hombre es genéticamente un ser de proximidad práxica, siendo la más originaria relación del recién nacido el contacto estrecho de mamar el pecho de la madre, en el calor del amor y la confianza en la que es posible hallar descanso.

Heidegger concibe el ser como lo originario. el fundamento más radical y primero; Zubiri considera que la realidad es lo primero y desde donde debe interpretarse incluso al ser, Dussel, inseno en el influjo de ambos pensadores, da un paso más allá, desde un claro

⁴³ FL. 2.1.2.4. En su libro dedicado a la producción, Dussel observa que lo práxico "indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción", distinguiéndose así de la poiésis, que significa "producir", "fabricar", e indica "la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas": DUSSEL, E. FP, p. 13.

⁴⁴ Cf. *PTMCG*, p. 91, n. 4.

⁴⁵ Dussel muestra (Cf. *PTMCG*, 231 ss) que para el Marx "definitivo", el de los *Grundrisse* y *El Capital* el trabajo no es estrictamente "praxis", contrariamente a lo que manifestó en sus Tesis sobre Feuerbach.

personalismo: "*Anterior al ser está la realidad del otro*". Desde aquí surge un correlato ético-práxico: "*Anterior a toda anterioridad está la responsabilidad por el débil*", sea quien sea, incluso el ser humano aún no nacido, "por el que todavía no es" (FL. 2.1.4.1).

La proximidad expresa la misma esencia del hombre como persona, en la relación cara-a-cara del hijo mamando de su madre. de la relación sexual de quienes se aman ("sexo-a-sexo", dice Dussel), en el codo con codo de los amigos que emprenden una tarea liberadora en común. La proximidad es la experiencia que moviliza las mayores fuerzas del hombre, en tanto que es la raíz de la praxis y el fontanar primero de cualquier responsabilidad ética y humana por el Otro. La conciencia de la dignidad del Otro. de la responsabilidad por su vida, la proximidad humana, personal, hace que la praxis sea -en un sentido ético concreto de la búsqueda del bien del Otro- el punto de partida, en tanto que trata de descubrir, en una acción también teórica, las relaciones que existen entre las conductas opresivas y la responsabilidad ética por el bien del Otro oprimido: "*Sólo el que ha vivido la proximidad en la justicia y la alegría toma a cargo su responsabilidad por el pobre, al que desea en la proximidad de los iguales*" (FL. 2.1.5.4).

2.5. El primado de la praxis

La razón pura teórica no es inequívocamente razonable, sino que, desde la Ilustración y la filosofía crítica kantiana, la razón descubre sus propios límites y debe ejercer una crítica de sí misma, al descubrir sus dependencias. Si esto es así, la razón puede reflexionar sobre el hombre, o sobre el concepto abstracto de la libertad, pero no debe olvidar que esa concepción es fruto de intereses no siempre plenamente racionales. La reflexión corre el riesgo de enclaustrarse en el narcisismo de la razón teórica, especulativa. La razón ilustrada debe considerar su contexto vital y existencial. Un filósofo que quiera evitar la sofística ideológica no debe oliviar la situación *desde donde* piensa. "*La ilustración se lleva a cabo -dice un pensador español-, pues, si la ciencia hace objeto de su reflexión los presupuestos políticos y sus consecuencias. El científico que aísla el objeto de su investigación de este contexto político no puede ser 'ilustrado', es decir, no conseguirá que el resultado de su trabajo contribuya a la liberación de los hombres, sino que los dejará en manos de quien los manipule. La manipulación es una labor de los más fuertes, pero nunca en función del bien común*"⁴⁶.

La razón crítica, moderna, contrariamente a la precrítica o "clásica", debe acentuar, por lo pronto, dos cosas: la historicidad del pensar y la primacía de la praxis. Para la razón crítica la verdad no es un asunto exclusivamente teórico sino que debe asumir la concreción histórica de su acción teórica. Y es que la persona real no existe en abstracto, sino sólo en concreto: Ortega decía no conocer al "hombre" en abstracto. Quien piensa está condicionado por muchos presupuestos: biológicos, culturales, políticos, económicos, etc. Y está también condicionado por los propios límites de su inteligencia, de forma que no es sólo narcisista, sino necio, pretende saberlo todo y tener la respuesta apropiada para cada problema. De esta forma el filósofo debe esforzarse no sólo por considerar la realidad en la que está

⁴⁶ MATE. R. *El ateísmo, un problema político*. Sígueme. Salamanca. 1973. p. 197. Para lo que expongo inmediatamente, tengo presente lo escrito por este autor.

inserto ineludiblemente, sino que debe abrirse a la realidad política para que pueda establecerse una relación de ósmosis entre la razón y la praxis. Es lo que desde Gramsci se denomina " intelectual orgánico".

La razón individual se hace así racionalidad política, social, comunitaria. La praxis cambia así su estatuto epistemológico y ya no es la aplicación de lo previamente pensado, sino que se convierte en un presupuesto indispensable del propio pensar teórico. La corrección de lo pensado, la verdad, no se mide desde sí misma, de forma tautológica, sino que debe discernirse desde su capacidad para fundamentar la praxis histórica concreta, de "liberación" en nuestro caso. La ortodoxia debe abrirse a la ortopraxis; la heteropraxis, que puede ser no sólo una praxis incorrecta formalmente, sino que puede también ser perversa éticamente (en sus niveles político y económico, por ejemplo)⁴¹. La praxis no es sólo el terreno experimental de los principios racionales teóricos, sino que es el criterio de discernimiento de lo pensado. Esto es lo que debe entenderse, a nuestro juicio, por "primado" de la praxis, que está lejos del puro praxicismo, que será una praxis sin vinculación a unos principios teóricos informadores.

La situación histórica de la razón es otro aspecto fundamental de la reflexión no narcisista y egocéntrica. Para la filosofía tradicional, "clásica", la verdad es la adecuación de la mente con la cosa extramental cogitada, cosa cosificada (permítasenos la redundancia), fija, inmutable. La razón histórica, la reflexión que conoce su ineludible inserción histórica, por el contrario, está dirigida no hacia un objeto fijo, esclerotizado, sino hacia una realidad dinámica. Esta razón está dirigida hacia una historia abierta, dinámica, creadora, "por hacer", así como hacia la crítica a un presente que se percibe como inadecuado (por injusto, por ejemplo) y que se autopercibe como inadecuado con ese presente. De esta forma lo "por-venir", lo creativo, lo nuevo, es lo que moviliza la racionalidad histórica de la liberación. Ante lo nuevo no tiene nada que decir la razón solipsista, ni la narcisista, ni la especulativa-contemplativa⁴⁸. Sólo la racionalidad práxica afirma el futuro liberador, por llegar, al operar sobre el presente para transformarlo. Cuando se sabe distinguir la injusticia de lo justo, cuando se sabe escuchar la voz del Otro empobrecido, puede aventurarse la afirmación del primado de lo nuevo, del futuro, de la utopía, de la libertad de los oprimidos. a través del trabajo en la praxis de liberación. Trabajo que a menudo significará arriesgar muchas cosas, no sólo teóricas,

⁴⁷ Permítasenos citar una frase de una entrevista que, dos días antes de su muerte, aconteció entre Marcuse -en el hospital-, con Habermas. Aquél dijo a éste: "¿Ves? Ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros": HABERMAS. J. Perfiles filosófico-políticos, Taurus, Madrid, 1984. p. 296. Aquí se encontraba el fundamento racional de la teoría crítica y en ello coincide con la F.L.

⁴⁸ Observamos en este asunto, claramente, un pesimismo del uso teórico de la razón, que arranca desde la crítica kantiana. Pero, al mismo tiempo, un optimismo de la acción, basado en consideraciones éticas, pues el pesimismo referido no mengua un ápice la acción que debe emprenderse cuando se tenga conciencia, aunque sea pre-temática, de las injusticias o el mal que a veces aparece de forma tan patente. Así lo expresa, en un aforismo escueto, el primer frankfurtiano: "Nuestro principio era ser pesimista teórico y optimista práctico": HORKHEIMER. M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Ed. Península, Barcelona, 1976. p. 70. Pensamos que Dussel no está lejos de este pesimismo y de este Optimismo, pero mejor que hablar, en él, de un pesimismo de la razón, habría que hablar de una superación de la razón teórica, de un ir "más allá" de sus límites, que no debe significar necesariamente un tipo de irracionalismo, sino una muestra de la no-absolutez fetichista de la misma. De aquí su "primado de la praxis" justa hacia el otro pobre, oprimido: es el tema de la "razón analéctica".

sino también vitales: el trabajo, el prestigio, quizás la propia vida.

2.6. *Excursus: Rogelio Bacon, precursor de la dialéctica teoría-praxis*

Aunque la crítica de la razón teórica es obra de la ilustración kantiana, con anterioridad podemos encontrar precursores. En realidad toda la tradición patristica cristiana, teológica y filosófica, acentúa el valor eminente de la acción práctica sobre lo puramente especulativo. Pero sin irnos tan lejos, analizaremos, con vistas a clarificar el estatuto epistemológico de la dialéctica teoría-praxis, que es lo que nos ocupa, algunas ideas de Roger Bacon. el genial filósofo franciscano, renovador del método científico y filosófico en el medioevo⁴⁹. Para Bacon las ciencias tienen una doble dimensión: sus notas peculiares constitutivas y su funcionalidad práctica. El saber no tiene su fin en sí mismo, como pareciera querer decir la etimología de la voz "filo-sofía". El saber tiene un fin y es práctico: el bien común. La filosofía y la ciencia si no llega a ponerse al servicio de la sociedad, sirve para poco, cuando no es inútil. "La filosofía, considerada en sí, no vale nada ", dice el irascible franciscano⁵⁰. Si para Levinas la ética es la filosofía primera, Bacon señala que la filosofía pura debe ordenarse a su fin, y "la moral es el fin de todas las partes de la filosofía"⁵¹. Sin embargo la orientación de la filosofía a la praxis no debe interpretarse de modo reduccionista, como si necesariamente, de modo determinista, a toda causa deba corresponder mecánicamente un efecto concreto. Esto es, a cada acto del saber no tiene que atañer sinérgicamente una concreta aplicación práctica puntual. Con ello establece Bacon los límites de la filosofía pura especulativa, pero no la vacía de contenido propio, de forma que, aunque afirma la "primacía" de la praxis, mantiene de la misma manera la necesidad de la filosofía y de su propio estatuto epistemológico. Esta lúcida postura baconiana sitúa al franciscano en la perspectiva de una visión práctica de la totalidad, de modo que "cada acto del conocer se involucra en una disciplina y cada disciplina se integra en el todo"⁵². La filosofía, que tiende hacia la universalidad del saber se orienta al reino de los fines prácticos, aunque universales. Y es que los principios universales no se pueden concebir si los desligamos de la realidad concreta, ya que dichos principios son operativos (aunque sirvan prácticamente para reflexionar). Estos principios se muestran reales en la praxis cotidiana y es desde ésta donde se muestran vigentes o inútiles. De esta forma Bacon se anticipó a la dialéctica de la modernidad entre la razón pura especulativa y la práctica. esto es. entre la teoría y la praxis.

2.7. Praxis e historia

En las grandes civilizaciones del neolítico los relatos históricos tenían la función

⁴⁹ Para la exposición de Bacon nos inspiramos en la reciente obra de MERINO. J.A. *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, pp. 126-134.

⁵⁰ BACON, R. *Opus Maius* I, p. 64; Cf. MERINO, J.A., *Op. cit.*, p. 133. Merino comenta esa frase de Bacon manifestando que "Bacon se aparta radicalmente de la tesis aristotélica del saber como pura especulación, y se decide franciscanamente por la acción y la práctica".

⁵¹ BACON, R. *Opus Maius* I, p. 62. Citado por MERINO, J.A. *Op. cit.*, p. 133.

⁵² MERINO, J.A., *Op. cit.*, p. 133.

de fundar al estado. Pero la funcionalidad del relato está vinculada a la praxis histórica. El primer relato antropológico no es el de Prometeo, sino el adámico, donde Adán dispone de libertad para hacer el bien o el mal. Este relato se separa así de lo mítico, al distanciarse del protagonismo de los dioses y el determinismo antropológico. El relato fundacional viene determinado por la praxis y es "la ortopraxis" la que "funda la 'rectitud' del discurso"⁵³. El relato antifetichista destruye la pretensión de eternidad y divinidad del orden establecido como *natural* y *divino*. Atendiendo a la praxis concreta ya lo real-histórico, el relato es más objetivo, más humano y menos mítico, en donde "las clases oprimidas en proceso emancipatorio emergen como sujeto histórico, como protagonista determinado por las estructuras sociales", aunque no estén determinados de modo absoluto (PLFL. 310). Si atendemos, por ejemplo, al pueblo de Israel oprimido en Egipto y liberado por Moisés, la praxis de liberación se originaba en la utopía de una libertad arrebatada de modo injusto, en la promesa de una tierra propia, en la que cada vida perteneciera a sí mismo.

2.8. La praxis en Habermas, según Dussel

En 1965 J. Habermas da una lección inaugural con el título *Erkenntnis und Interesse*⁵⁴, que después se incorporará a su libro *Technik und Wissenschaft als Ideologie*⁵⁵. Allí Habermas se esfuerza por mostrar la incardinación del conocimiento en la praxis. En el análisis marxista habermasiano el conocimiento sólo adquiere su sentido si se percibe vinculado a la praxis, en la transformación de la naturaleza que permite la supervivencia del hombre. El interés técnico consiste en la lucha por dominar el hombre la naturaleza física. El conocimiento es aquí un instrumento de autoconservación. El trabajo, junto con el lenguaje (que eleva al hombre sobre la naturaleza y que es el único "estado de cosas" sobre el que podemos conocer su naturaleza, según Habermas)⁵⁶ y el poder, son los intereses que conducen al conocimiento. Éste es una "actividad social", donde se ejercita otro interés, el que busca el consenso entre los hombres. Es el *interés práctico*. El interés técnico, por su parte, rige las ciencias de la naturaleza así como las sociales, con sus instrumentos de predicción y control de los procesos humanos. Las relaciones de *poder* en las que tiene lugar el consenso entre los hombres dificultan el diálogo en libertad e igualdad entre los mismos. Para evitarlo es necesario, según Habermas, efectuar una crítica de las ideologías, que posibiliten el *interés emancipatorio* entre

⁵³ PLFL. p. 310. El anículo incorporado en este libro se titula *Historia y praxis (Ortopraxis y objetividad)*, escrito en octubre de 1980. Se trata de un enrevesado y asistemático artículo, donde comienza refiriéndose a la relación entre la praxis y el relato histórico (por donde se percibe la sombra de Ricoeur), y pronto se encamina a criticar a los intelectuales "corrompidos" por el poder, así como a la crítica de la ideología "reformista", para pasar a analizar brevemente e intensamente el concepto de "praxis" en Habermas, en concreto en su obra *Conocimiento e Interés* (que da título a un capítulo de este artículo de Dussel, págs. 312-316), al problema de dialéctica y praxis, etc. En todo caso lo que a nosotros nos interesa aquí es la reflexión que Dussel realiza de la praxis, tanto en su diálogo con Habermas como la solución que propone, ahora muy matizada, recurriendo a una breve cita de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant.

⁵⁴ Edición castellana: *Conocimiento e Interés*, TAURUS, Madrid, 1982.

⁵⁵ Francfort, 1968. Nosotros utilizaremos esta edición. Versión castellana en Tecnos, Madrid, 1984.

⁵⁶ Cf. HABERMAS, J. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort. 1968. p. 163.

los hombres. Estos tres intereses son "los puntos de vista concretos bajo los cuales podemos aprehender la realidad"⁵⁷.

Para Habermas, la totalidad de las prácticas históricas es un sistema donde la praxis es el sentido más básico. Para el Marx de las Tesis sobre Feuerbach, los problemas del conocimiento se resuelven racionalmente en la praxis. El acto teórico cumple, en el interior de todos los actos práxicos humanos, una función "instrumental" muy concreta. El acto de conocimiento es "un momento 'interno'" a la praxis, de modo que olvidar que aquél es un "momento" o aspecto de ésta sería absolutizar el acto del conocimiento, esto es, significaría "absolutizar un acto supletorio" y conllevaría el riesgo de "caer en el fetichismo de la teoría"⁵⁸. La praxis así descrita tiene los rasgos de ser el momento humano básico, y la racionalidad sería un momento interno al mismo⁵⁹.

En Habermas encontramos un uso de la razón que siempre es interesado. De ésta forma el interés es fundamento del proyecto emancipatorio, originándose en la praxis las condiciones de posibilidad objetiva de todo posible conocimiento. El mismo interés depende directamente de la praxis, es decir, del proyecto básico de un individuo o sociedad. De esta forma el proyecto y los intereses son los límites dentro de los cuales debe darse todo conocimiento.

Los principales autores de la Escuela de Frankfurt identificaron el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón "instrumental", concebida como razón "subjetiva" (Horkheimer), con la razón "identificadora" (Adorno), o perteneciente al "hombre unidimensional" (Marcuse), "estratégica" (Habermas y Apel). Adela Cortina nos ofrece una brillante síntesis donde percibimos la diferencia entre la razón subjetiva y la objetiva, cuando escribe:

"La razón subjetiva tiende a la autoconservación del individuo o de la sociedad y, fiel a su tarea, contempla cuanto le rodea como un medio al servicio de su meta. Lo que no reporte un beneficio al sujeto individual o social carece de interés para la razón subjetiva. La razón objetiva, por su parte, sobrepasa este subjetivismo del interés egoísta, y se esfuerza por configurar una jerarquía de todo lo que es, incluyendo los fines últimos; es decir, intentando hacerse cargo del bien supremo y del destino humano. Desde esta perspectiva, determinar el grado de racionalidad de la vida de un hombre supone comprobar el grado de integración

⁵⁷ HABERMAS, J. Op. cit., p. 160. Ha sido criticada con dureza la rotundidad *a priori* con que Habermas constituye la piedra angular de su edificio filosófico, el *interés emancipatorio*: "Autonomía (*Mündigkeit*) es la única idea que poseemos en el sentido de la tradición filosófica": *Ibid.*, p. 163. Una crítica a esta postura, que suscitó réplicas y contrarréplicas: ALBERT, H. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen, 1968.

⁵⁸ PLFL, 312. A este propósito conviene recordar lo que decía el fundador de la Escuela de Frankfurt, aunque Dussel no lo cite en este contexto, "la verdadera esencia de la razón -dice Horkheimer-, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones", es decir, lo que Dussel denomina "fetichismo": HORKHEIMER, M. *Crítica de la razón instrumental*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1969, p. 7.

⁵⁹ Pero, al describir la praxis de esta forma, ¿no se corre el riesgo de caer en el fetichismo de la praxis, al absolutizarla? Es la crítica de fondo que sostenemos en todo este capítulo. Veremos la solución a este problema cuando recurramos al análisis de la filosofía de Kant.

armónica en la sociedad en que se insena"⁶⁰.

2.9. Kant y el primado de la razón pura práctica

Con el fin de clarificar su reflexión sobre la praxis. Dussel recurre a la Crítica de la Razón Práctica de Kant⁶¹, donde el gran pensador alemán afirma la unidad de la razón al sostener un doble uso de la misma, el teórico y el práctico, pues a pesar de juzgar a partir de principios a priori. el último criterio es el interés práctico de la razón pura. Pero estudiemos brevemente lo que Kant sostiene.

Para Kant el "entendimiento" (*Verstand*) se dirige a la tematización de la filosofía teórica. mientras que la "razón" (*Vernunft*) se orienta a la constitución de la filosofía práctica⁶². Lo que nos interesa aquí destacar es que para Kant el conocimiento teórico (dirigido a lo que es) se diferencia del práctico (ordenado a lo que debe ser). La realidad del primero se funda en la experiencia y la del segundo en la idea, regla o modelo para la experiencia. La idea moral, la propia del ideal práctico, no se muestra a la conciencia con el objeto de ser *conocida* (pues no se da en lo empírico), sino que exige ser hecha, practicada, realizada. Esta idea no se presenta. por consiguiente. a la razón en tanto que conoce, sino a la razón volente. Podemos decir con García Morente que esa idea o regla "la piensa no el entendimiento, sino la voluntad"⁶³. Esa voluntad. que desde Aristóteles se denomina *noûs praktikós* (razón práctica). quiere el ideal. Esa voluntad es razón en tanto que es concepto de una representación y ésta se presenta como un modelo a efectuar prácticamente. De esta forma la voluntad es la razón práctica: esto es, no la que piensa sobre lo que algo es, sino la que piensa sobre lo que debe ser. Es la razón cuando piensa el ideal a realizar.

Y en este contexto es cuando Kant se cuestiona sobre la primacía de una razón sobre otra en estos términos: "si la razón práctica no puede admitir ni pensar como dado nada más que lo que la razón especulativa por sí y por su entendimiento pueda proporcionarle. entonces tendrá ésta su primado"⁶⁴. Kant establece que la razón pura puede por sí misma ser práctica, como lo muestra la existencia de la ley moral, pues en realidad "es siempre sólo una y la misma razón la que sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga"⁶⁵, pues aunque la ley moral no ha crecido en el "suelo" de la razón pura teórica, la percibe como peneciente "inseparablemente al interés práctico de la razón pura" especulativa. La conclusión que saca Kant de todo esto es que en el enlace de la razón teórica con la razón práctica para un determinado conocimiento "lleva la última el primado", siempre que ese enlace no sea arbitrario o extrínseco ("casual", dice él), sino que esté "fundado *a priori* en la razón misma" y sea,

⁶⁰ CORTINA. A. *Op. cit.*, pp. 86-87. El subrayado es mío.

⁶¹ *PLFL*, 314. Cita el tercer párrafo del capítulo II del libro segundo.

⁶² Escindiéndose de esta torma el mundo sensible del suprasensible. Cf. RÁBADE ROMEO. S. y otros, *Kant: Conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Cincel. Madrid. 1988. vol. II, págs. 107-113. Nosotros no podemos detenernos en este asunto.

⁶³ GARCÍA MORENTE. M. *La filosofía de Kant*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, p. 144.

⁶⁴ KANT .M. *Crítica de la Razón Práctica*, Espasa-Calpe. Madrid. 1975. p. 170.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 171.

desde la perspectiva de Kant, "necesario"⁶⁶. De esta forma, no se puede exigir, y es la conclusión más imponente, a la razón pura en su uso práctico que se subordine a la especulativa "porque todo interés es, en último término, práctico, y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado y sólo en el uso práctico está completo"⁶⁷. Para Habermas todo conocimiento es guiado desde un previo "interés".

Esto significa que la razón pura teórica es guiada por la razón pura práctica, de forma que la reflexión de la razón pura sobre sí misma tiene una orientación práctica inmediata, al mismo tiempo que el interés práctico posee unas connotaciones esencialmente emancipatorias. esto es, prácticas. De esta forma la teoría se encamina fundamentalmente a la liberación del hombre, asumiendo así la reflexión su fuerza emancipatoria. Sin embargo no toda praxis se propone la liberación del hombre, pues también existe una praxis opresora, que no por ser dominadora deja de ser praxis. De esta forma nos tropezamos con un problema correlativo a este asunto: la "liberación" no carece de ambigüedades, como hemos mostrado al examinar la relación entre libertad y liberación, y esto significa que una praxis de liberación. que es un pilar básico de toda la FL, corre el riesgo de una doble ambigüedad, presente en los dos vocablos referidos: "liberación" y "praxis". Los contenidos concretos de ambos conceptos deberán ser revisados, profundizados y clarificados, procurando evitar, la más posible, la equivocidad.

2.10. Algunas consideraciones críticas sobre la "ortopraxis"

En el discurso desarrollado por Dussel se confunde a menudo entre lo que es la "teoría" (filosófica) y la praxis (ético-política). La categoría de "ortopraxis" (que no es originaria de Dussel ni exclusiva de él) asume una grave ambigüedad en su concreción teórica. En efecto, la FL parte del análisis de la realidad de pobreza y dependencia en que vive la gran mayoría de las personas y los pueblos en América Latina, pero la constatación de este escandaloso estado de cosas hace que a veces se extremen las posturas y se radicalicen las posiciones, incluso filosóficas. La urgencia en el compromiso práctico hace que se examine con agudeza la realidad de la propia reflexión sobre sí misma, en el sentido de una meta-filosofía o reflexión sobre el método y los contenidos (lo que se dice) en dicha reflexión. Una ambigüedad, a la que nos venimos refiriendo en las últimas páginas, se refiere a la primacía de la praxis, que si no es bien entendida (cosa que sí hace Kant), puede dar lugar a afirmaciones que pretendan poner a la praxis como el criterio (práctico) de la verdad (teórica). Si esto fuera así, y recordemos que para Dussel la política es la filosofía primera, resultaría que la política sería el último ámbito desde donde se establecerían los criterios para calificar de "buena" o "mala" una filosofía. El totalitarismo ronda por estos lares. De esta forma no sólo se reduce la filosofía a reflexión sobre la praxis, sino que también lleva en su seno el postulado de la desaparición de la misma filosofía. Por eso Dussel, como veremos después, al hablar de los "niveles" o "momentos" concretos de la FL: erótica (relación varón-mujer), política (relación

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.* El subrayado es mío.

persona-persona), pedagógica (relación maestro-alumno) y arqueológica (relación hombre-Dios), en realidad no reflexiona "ontológicamente", es decir, en búsqueda de lo peculiar (ser propio) de cada una de esas relaciones. sino sólo desde la previa perspectiva de la *praxis* establecida entre los seres relacionados. pero eclipsando en su análisis la reflexión sobre los "sujetos" de la relación en sí misma considerada. Además. una reflexión sobre la praxis, ¿qué objeto de investigación concreto tiene? ¿Es tan sencillo delimitar lo que es praxis y lo que no lo es? La praxis como "relación interpersonal" (justa), ¿no corre el riesgo de pensar más sobre la relación que sobre sus protagonistas?

La filosofía como reflexión sobre la praxis corre el riesgo de la tautología, de morderse ella misma la cola: lo primero es la praxis, pero ésta deberá ser examinada (para averiguar su bondad o maldad) por el momento teórico de la misma praxis. ¿No puede significar que la misma praxis es el criterio de discernimiento de la praxis, sin haber sido sometida ella misma a un análisis teórico?

La cuestión clave aquí, a nivel estrictamente filosófico, es esta: ¿Qué significa exactamente que la praxis sea algo así como el criterio de verdad de la reflexión filosófica? ¿No se unen y mistifican la praxis y la filosofía. con su propio estatuto y métodos? Nos parece que la clave substratual teórica de la afirmación de la praxis como criterio de verdad de la reflexión ética estriba en un claro fondo *pragmático*, que califica a una reflexión filosófica por los resultados obtenidos externos a la misma tematización teórica, al mismo tiempo que compona un ceno complejo de interioridad de la filosofía con respecto a las ciencias empíricas. En efecto, el *cientifismo* actúa poniendo de unas hipótesis que deben ser confirmadas o refutadas, a partir de los ensayos de campo en la naturaleza o la cultura, hasta demostrar su veracidad o falsedad *ad extra* del propio campo teórico. La misma "primacía" de la praxis definida por Kant parece estar cerca de este campo cientifista. con su crítica a la metafísica.

Por otra parte los que acentúan la praxis como el imperativo supremo suelen reprochar a los teóricos que no se comprometen lo suficiente. afirmando que, entonces. su pensar se torna ideológico e ineficaz. Pero si el pensador se sumerge de lleno en la praxis (Dussel, sin embargo, parece tener esto bastante claro), con el ajetreo práxico a ultranza, no encuentra tiempo ni lugar para el análisis ético de la misma praxis.

La praxis, por definición, tiende a la eficacia. Pero un eficazismo a ultranza es no sólo inútil a medio y largo plazo, sino que puede ser incluso muy peligroso. Lo fundamental no es buscar la eficacia por ella misma, tautológicamente, sino la eficacia buena para el hombre⁶⁸. Si no se define lo que es "bueno" para el hombre, la eficacia es ciega y peligrosa. ¿Qué es el activismo sin una finalidad? Si bien es ideológico que una filosofía aislada de la realidad, abstracta y desencarnada establezca lo bueno práxicamente, de la misma forma ¿cómo sabrá una praxis que es buena si no tiende a un objetivo (en este caso la liberación del oprimido) querido y buscado también teóricamente no sólo en sus fines sino también en sus medios? La eficacia no es, en sí, ni buena ni mala, es pre-moral. La eficacia en la praxis deberá

⁶⁸ De forma irónica y trágica ha puesto de relieve las contradicciones de lo que hemos denominado eficazismo A. Grosser en su obra *Au nom de quoi? Fondements d'une morale politique*, Seuil. París. 1969, cuando afirma que "los campos de concentración son perfectamente eficaces -a no ser que uno pueda escaparse de ellos" (pág. 63).

ser justificada éticamente. La misma política no es, como relación persona-persona, ni buena ni mala en sí misma; sólo puede ser definida de una forma u otra por realizar o no lo bueno, el "bien común" de los- ciudadanos. Por esto no vale cualquier política. Todo esto viene a confirmar como válido el punto de partida de la filosofía de la liberación: la liberación del pobre, del oprimido, del explotado, del torturado y muerto. El pobre es, así, no sólo el punto de partida hermenéutico para la construcción de la filosofía de la liberación, sino también el *primum movens* ético y práxico. Bueno es lo que es bueno para la persona, lo que le humaniza, lo que rompe ataduras; buena es la liberación del hombre. Malo es lo que le ata, lo que le oprime, todo lo que le esclavice. De esta manera la FL no es sin más una filosofía de la praxis, sino una filosofía ética de la praxis de liberación del pobre. En este sentido tiene muy claro su punto de partida y su meta, tanto teórica como práctica.

Recapitulando lo dicho hasta ahora, podemos sostener que la primacía de la razón práctica tiene, también en la reflexión filosófica, una primacía. Pero no en el sentido sólo kantiano, desde una perspectiva intrafilosófica y que "peca" de una ausencia de historicidad, sino también, con Marx, en que la tarea de la filosofía no puede limitarse a una descripción de lo existente, donde la filosofía sólo sería fenomenología teórica. La filosofía debe contribuir, como pone de manifiesto la FL personalista, a la construcción de una sociedad y de un mundo que permanece abierto a diferentes posibilidades, unas humanas, otras deshumanizantes. Para evitar un quietismo contemplativo, es necesario afirmar que en el haz de posibilidades mundanas, el hombre tiene la iniciativa en la construcción de la historia. Pero en esta construcción de lo intrahistórico el puro hacer puede ser ciego y caótico si no está dirigido también por una teoría, por una interpretación de lo fáctico y de lo que se pretende lograr. Al sostener la primacía de la razón práctica lo que se está haciendo, o al menos lo que se debe hacer, es dar la cara por lo humano, por los hombres y, en particular, desde la perspectiva de un personalismo militante, por los perdedores de la historia. En este sentido la distinción que Dussel realiza entre la "proximidad" y la "proxemia" nos parece enormemente valiosa y útil. Lo que sucede, sin embargo, en la actual sociedad occidental es que las relaciones interpersonales que deberían ser de "proximidad", se han convertido en "proxémicas", en el sentido de que se utiliza, frecuentemente, al Otro para unos fines hedonistas, utilitaristas y dominadores.

En la sociedad postmoderna (que no sabemos bien lo que es y que nos parece que es eso de lo que hablan los postmodernos), sometida a una profunda crisis histórica, cultural, y personal, la historia humana se nos presenta particularmente abierta. En un mundo que puede contar entre sus "logros" con la capacidad, por vez primera en la historia de la humanidad, de su autoaniquilación definitiva, el mundo se nos presenta particularmente abierto a un abanico de posibilidades. La acción humana será la que determine el camino que la historia emprenderá. La primacía de la acción y de la razón práctica se muestra patente en esa aperturabilidad de lo real, donde la construcción humana puede constituir la posibilidad de esperanzas para el hombre. "El mundo, la historia son un *laboratorium possibilis salutis*. Esta salud posible se hará realidad únicamente con el esfuerzo de la voluntad humana", nos dice un filósofo español, que concluye afirmando que "la razón no puede conformarse con 'una vida de perro' ni someterse a los manejos del miedo, refugiándose en la cabaña agujereada de un hedonismo pretendidamente nuevo. La razón pensará la esperanza o no será razón, se alienará

como siempre se alienó con la dignidad humana, o dejará de existir"⁶⁹. Estoy plenamente de acuerdo con lo que dice, excepto en lo que expresa. demasiado optimistamente, en referencia a que la razón "siempre se alienó con la dignidad humana", pues me parece que la historia demuestra lo contrario o que, al menos, no siempre fue así. ¿Qué otra cosa intenta poner de relieve la FL que estamos desarrollando?

⁶⁹ RAMOS CENTENO, V. *Utopía y razón práctica en Ernst Bloch*, Ediciones Endymion. Madrid. 1992. pp. 76-78. Se trata de una preciosa tesis doctoral en filosofía. de una hondura poco común. Agradezco al autor el obsequio de este libro.