

**PRAXIS LATINOAMERICANA**

**y**  
**FILOSOFIA DE LA LIBERACION**



**ENRIQUE  
DUSSEL**

# **CONTESTACION 10**

La historia del pensamiento desde una óptica latinoamericana

1. Latinoamérica se rebela. Contestación al discurso de Hegel sobre América. (2a. edición)
2. Discurso del Método. Precedido de una lectura latinoamericana de Descartes.
3. Ideología y praxis de la Conquista. Denuncia de Montesinos y Las Casas.
4. Educación y cultura popular latinoamericana. Varios autores. (2a. edición)
5. Historia del negro en Colombia. ¿Sumisión o rebeldía? Ildefonso Gutiérrez A.
6. Introducción a la filosofía de la liberación. Enrique Dussel.
7. Liberación de la mujer y erótica latinoamericana. Enrique Dussel.
8. El personalismo. Emmanuel Mounier. (2a. edición)
9. La pedagógica latinoamericana. Enrique Dussel.
10. Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación. Enrique Dussel.



**EDITORIAL NUEVA AMERICA**

Por el despertar del pueblo latinoamericano

Apartado Aéreo 52.872 - Bogotá, Colombia

ENRIQUE DUSSEL

---

PRAXIS LATINOAMERICANA

Y

FILOSOFIA DE LA LIBERACION

---

Editorial Nueva América  
Bogotá

**RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS (D.R.)**

Copyright © 1983 por Editorial Nueva América

Bogotá — Colombia

Hecho el depósito que establece la ley.

Ni este libro ni parte de él puede ser reproducido o  
transmitido de alguna forma o por algún medio electrónico  
o mecánico, incluyendo fotocopia o grabación, o por  
cualquier otro sistema de memoria o archivo, sin el  
permiso escrito del editor.

Diseño de la Carátula:  
Nelson Enrique Ospina

©EDITORIAL NUEVA AMÉRICA  
1983

Bogotá, Colombia, S. A.  
Apartado Aéreo 52872

## PRESENTACION

*Un nuevo libro enriquece la ya vasta producción filosófica de Enrique Dussel. Con gran satisfacción la Editorial Nueva América hace entrega de esta novedad bibliográfica a los estudiosos de la filosofía, y en general a todas las personas interesadas no sólo en el conocimiento y actualización de la reflexión filosófica de tan consagrado maestro, sino también en la profundización clarificadora de la compleja realidad Latinoamericana.*

*Dieciséis trabajos constituyen el presente libro. De ellos nueve corresponden a ponencias presentadas en distintos congresos y foros filosóficos Latinoamericanos realizados en los últimos siete años. Todos los trabajos aparecen fechados y situados, lo cual nos manifiesta el carácter ocasional —como el mismo autor lo anota en las Palabras Preliminares—, dato que nos revela su significado en cuanto presencia y contenidos del filosofar con sentido liberador en tales encuentros, desde donde ha generado debates esclarecedores, trabajo de crítica analéctica y líneas ori-*

*tadoras de praxis. Y es que, dicho sea de paso, la producción filosófica Latinoamericana va estrechamente relacionada con el trabajo grupal, obviamente sin demeritar la acuciosa labor personal asumida como función social del intelectual orgánico.*

*La idea fundamental que informa e interrelaciona los trabajos de este título confiriéndole unidad temática, radica en la convergencia hacia la articulación de la praxis concreta del continente entendida como la actualidad del proceso histórico liberador del “nosotros comunitario” Latinoamericano dependiente en su novedad creativa de transformación. En otras palabras, la reflexión filosófica dusseliana se desenvuelve, no a la zaga de la praxis sociohistórica de nuestros pueblos, sino que por el contrario se compromete con ella en su actualidad mediante la racionalización de sus procesos y en su prospectiva crítica. Sin duda esta actitud profética implica riesgos, polémicas, malentendidos e incluso detacciones. Caso del populismo, problema que el autor analiza y clarifica detenidamente.*

*La lectura de este libro contribuye en forma por demás considerable en la comprensión del hecho relevante de nuestro continente en la actualidad como es la emergencia de la conciencia histórica de nuestros pueblos. Autoconciencia que, de una parte, consiste en la captación de los procesos socioeconómicos, socio-políticos y socioculturales para asumirlos en aras de su transformación; de otra, define nuestra identidad cultural en la praxis de liberación integral. De esta manera, el tan debatido tema de la identidad queda despejado a fin de incrementar el recorrido del camino que nos conduzca a un nuevo amanecer.*

*Animados por esta esperanza, agradecemos muy de veras al autor y amigo el habernos concedido el privilegio de publicar este libro por primera vez, así como también por este aporte a la filosofía y a las ciencias sociales.*

FRANCISCO BELTRAN PEÑA

## PALABRAS PRELIMINARES

Los dieciséis trabajos que se reunen en este volumen han sido escritos durante los siete años de estadía en México; escritos ocasionales como podrá verse.

Todos ellos, sin embargo, retornan a una misma problemática: el de la relación de la praxis y la filosofía, praxis latinoamericana, de una Latinoamérica oprimida y revolucionaria en cambios estructurales históricos. Filosofía que busca su camino, que quiere dejar bien claro su diferencia con el populismo, que no pretende ser una alternativa al marxismo, pero que reivindica su peculiaridad: discurso filosófico que pretende ser orgánico con la praxis de liberación, no con cualquier praxis. Con una praxis, por una parte, *latinoamericana*, y, por otra, *de liberación*. Ciertos discursos abstractos o en sí críticos se tornan dogmáticos u ontologías de la dominación por perder una de las dos referencias: o son extrañas y no se ocupan de lo latinoamericano; o son de dominación y no se articulan a la praxis popular de liberación.

El peligro de populismo es siempre posible, sobre todo si se intenta articular con nuestro pueblo concreto, tal como es, campesino, religioso, tradicional. Pero el peligro contrario es igualmente frecuente: el abstraccionismo, el dogmatismo que tiene las recetas ya escritas.

*La filosofía de la liberación*, por todo ello, camina sobre el filo de la navaja: ni populismo ni dogmatismos, ni historicismo latinoamericanista ni abstractismos que sólo se ocupan del lenguaje pertinente del entendimiento analítico.

*Filosofía de liberación* cuyos criterios de verdad surgen de la sabiduría popular y cuya eficacia se mide por la claridad estratégica que integra dicha filosofía y en la misma praxis de resistencia y emergencia revolucionaria.

MEXICO, AGOSTO DE 1982

1.

*LIBERACION LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA\**

---

\*Editado en *Latinoamérica* (México). 10 (1977) pp. 83-91, a pedido del Dr. Leopoldo Zea

En este corto trabajo, autobiográfico, querría mostrar resumidamente cómo se fue gestando la articulación entre un pensar filosófico y el proceso de liberación que viene cumpliendo nuestro pueblo latinaoamericano. Será un relato personal, que no involucre a muchos colegas que forman parte de la misma generación filosófica. En la ponencia presentada en el Coloquio de filosofía mexicana en Morelia (agosto, 1975) sobre "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica"<sup>1</sup>, he mostrado algunos aspectos generales de la cuestión. Aquí me referiré al mismo tema pero de manera más personal.

1. Mi formación filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo fue francamente tradicional. Universidad seria de provincia, me dio los instrumentos necesarios para comenzar un largo camino, que todavía estoy lejos de haber terminado. El estudio de los clásicos griegos y latinos, modernos y contemporáneos, en un nivel académico aceptable, me permitirá poder asimilar sin dificultad la experiencia europea. Llamo así, "experiencia europea", los diez años que pasé en el antiguo continente (1957-1967). En efecto, licenciado en filosofía partí primero para Madrid,

donde defendí mi doctorado en filosofía en 1959. Desde allí comencé una verdadera "peregrinación a las fuentes".

Hace poco leía que Domingo F. Sarmiento viajó al África el 1846 para conocer a los beduinos del norte de dicho continente. Se internó en el desierto para descubrir los antecedentes de la *barbarie* de nuestros gauchos de las Pampas. En carta a Thomson le refería lo miserable, sanguinario y primitivo que era dicho beduino. Por mi parte, me interné en el Medio Oriente —ya que permanecería dos años trabajando entre árabes en Israel, y viviendo en Líbano, Siria, Jordania y Egipto— para descubrir en el *ethos* del hombre del desierto los antecedentes del español, del criollo, de mi América Latina, horizonte siempre presente en mi experiencia del Mediterráneo. Como cada uno encuentra lo que pretende buscar, al contrario de lo que aconteció a Sarmiento, descubrí en el hombre del desierto al profeta, al crítico de nuestra sociedad de consumo. En las montañas de Damasco, ante el inmenso desierto arábigo, comencé mi obra *El humanismo semita*<sup>2</sup>.

Mi viaje de regreso, en 1961, me llevó largos meses a recorrer palmo a palmo la Grecia clásica. No olvido cuando el autobús que había tomado en Tesalónica me condujo entre los bosques de Macedonia a la humilde Stágira, donde el pueblo recuerda todavía a Aristóteles en blanco mármol. Poco después comenzaría, ya en París, a escribir *El humanismo helénico* (que estando terminado para su edición en EUDEBA no ha visto todavía la luz de su edición).

Siempre teniendo como fin a América Latina, el viaje de regreso me llevaba a la Austria germano-cristiana, a Italia, a Francia, a Bélgica. *El dualismo en la antropología de la cristianidad*<sup>3</sup> quería unir el pensar griego con el latinoamericano, por ello esta obra lleva como subtítulo: "Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América".

En La Sorbonne defendí años después mi tesis en historia, en una época primera de nuestra América y sobre un tema de historia social: *L'episcopat latinoaméricain défenseur de l'indien (1504-1620)*<sup>4</sup>, que me llevó frecuentemente a Sevilla a trabajar

en el Archivo de Indias y a internarme en el mundo de los documentos; en el mundo de nuestro pasado colonial latinoamericano.

Mi pueblo natal, muy pequeño, en medio del casi desierto de Mendoza donde mi padre era médico, me había dado la posibilidad de vivir mis primeros años muy junto a la pobreza, a la sencillez de nuestra gente de campo. Montar caballos, comer las uvas turgentes y cálidas arrancadas del racimo de la vid en las arcillosas tierras llenas de sol, era lo cotidiano. No tenía como Sarmiento deseo de negar mi origen, ni mi buena madre. Por ello en París seguía trabajando y estudiando sólo América Latina, aunque el trayecto fuera largo y a veces pareciera que me perdía en largas peregrinaciones sin fin.

2. De lo que se trataba era de asumir la pretendida barbarie. Paul Ricoeur, en su línea fenomenológica y personalista me ayudó para ello. La recuperación del mundo mítico en la racionabilidad filosófica, en sus cursos en La Sorbonne y gracias a su obra *La symbolique du mal* (que tiempo después pude describir la continuidad con el pensamiento posthegeliano de un Schelling maduro en su *Philosophie der Mythologie* que anticipa a Kierkegaard y Marx), me permitía intentar recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la historia del pensar mundial. El desierto arábigo, en cambio de rechazo a la barbarie, me había dado ánimo para su profunda recuperación. La recuperación de la historia latinoamericana desde la filosofía era mi intento, difícil, largo, sinuoso... frecuentemente perdía el camino. En mis viajes a Alemania, donde permanecía dos años, seguí el mismo proyecto<sup>5</sup>.

La recuperación latinoamericana, como decía Eduardo Mallea en su obra *Una pasión argentina*, me exigió no descartar el fenómeno religioso de nuestro pueblo y por ello un Agustín, un Bartolomé de las Casas o el Cura Hidalgo debían ser asumidos en una visión integrativa. Paul Ricoeur me ayudaba nuevamente en este intento, ya que fue un ejemplo de intelectual orgánico a los movimientos estudiantiles franceses —hasta su abandono del decanato de Nanterre en 1968.

De todas maneras el método era la fenomenología: Husserl, de quien pude leer durante meses parte de sus manuscritos de ética en el Husserl Archiv de Lovaina, y Heidegger, del que dependí principalmente hasta 1970 y del cual adopté parte de su terminología en mis obras posteriores. El instrumental categorial es importante, pero aún más importantes son las opciones prácticas que se asumen. En una obra de próxima edición\*, indico en un título de capítulo ese punto de partida: "De la fenomenología a la liberación" —pasaje que se cumplirá desde mi regreso a Argentina a 1971.

3. Regresar a Argentina en 1967, como profesor universitario, en el momento del gobierno militar de Onganía, bajo el plan desarrollista de Drieger Vasena, no era fácil, pero era al menos una situación propicia para la resistencia crítica de un filósofo que retornaba y no sabía por cuanto tiempo. Al comienzo todo fue fenomenología: desde Max Scheler, a Merleau Ponty, Ricoeur, Husserl y Heidegger. En Argentina la tradición heideggeriana había crecido mucho. Nada de pensamiento latinoamericano. La tarea era lenta, difícil, oscura. El europeísmo campeaba en el pensar nacional.

Sin embargo, ya en 1968, más en 1969, se comenzó a hablar de la doctrina de la dependencia. En reuniones interdisciplinarias con sociólogos y economistas, comenzamos a descubrir la necesidad de independizar la filosofía en América Latina. En 1969, discutiendo con sociólogos en Buenos Aires vi profundamente criticadas mis opciones filosóficas básicas. Allí surgió la idea: ¿Por qué no una filosofía de la liberación? ¿Acaso un Fals Borda no habla de "sociología de la liberación"? ¿Cuáles serían los supuestos de una tal filosofía?

De hecho, desde enero de 1970 comencé en mis cursos de ética, que después publicaría Siglo XXI de Buenos Aires<sup>6</sup>, con la hipótesis de fundamentar una filosofía de la liberación latinoame-

---

\**Filosofía de la Liberación*, Edicol, México, 1977; USTA, Bogotá, 1980.

ricana. De esta manera reunía, sólo ahora, mi recuperación de la barbarie con la filosofía. Mi preocupación histórica y filosófica se integraba. Entiéndase que historia para mí era, no tanto la historia del pensamiento latinoamericano —aunque también—, sino la historia de los acontecimientos populares reales (historia en el sentido de la historia universal o historia hispanoamericana). La tarea era estrictamente filosófica y todo comenzó por una *Destrucción de la historia de la ética*<sup>7</sup>. La terminología era todavía heideggeriana, pero de intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios. Ello nos llevó en el mismo 1970 a comenzar un estudio profundo de Hegel —que nos ocupará hasta 1974. De esta etapa aparece *La dialéctica hegeliana*<sup>8</sup>. En realidad Hegel me había preocupado desde París, gracias a Jean Wahl, pero ahora necesitaba mejorar mi instrumental dialéctico. Fue un gran paso adelante y preparaba el camino a otros pasos. De hecho, en 1971 comencé un seminario, que continué después, sobre los posthegelianos: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, en especial entre la conferencia de Schelling en Berlín en 1841 y los Manuscritos de 1844. Esos tres años son claves para el pensamiento crítico universal.

4. Sin embargo, el que permitió, alguien siempre da el disparo cuando se está preparando, y "me despertó del sueño ontológico" (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*<sup>9</sup> (que un discípulo lo acaba de traducir al castellano y editar en Sígueme, Salamanca). Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses (ya que con veinticuatro años fue alumno de Husserl y Heidegger en Freiburg, y que en su tesis de 1929 critica ya al Heidegger de *Sein und Zeit*, y que traduce personalmente para Husserl sus *Meditaciones cartesianas* para sus conferencias en París en 1930) me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlos. La "exterioridad del otro", el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser<sup>10</sup>.

En el Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), y un ciclo de conferencias en la Universidad de Lovaina (1972)

me dieron conciencia de que esta "filosofía bárbara" tenía sentido, posibilidad, realismo suficiente para pensar lo que nos acontecía. Sin embargo, estaba embarcada en lo que Paul Ricoeur llamaría la "vía corta": se trataba de una crítica radical, global total al sistema, la Totalidad, el ser; pero faltaban los métodos, analíticos para dar cuenta de las mediaciones. Las tareas eran urgentes; los instrumentos con los que contábamos no podían suplirse de un día para otro. Por otra parte comenzaba la lucha por el retorno del movimiento popular al poder. La esperanza: popular templaba los ánimos. Los filósofos, los más jóvenes y que queríamos unirnos a dicha esperanza, comenzamos a formar un grupo generacional. Muchos de ellos están exiliados en países latinoamericanos, pero otros permanecen en el país. No es momento de nombrarlos. La historia de la filosofía los recordará en el futuro.

Entroncada con la fenomenología, y sin contradecir el intento de Levinas, los análisis de la Escuela de Frankfurt —en especial y en primer lugar Marcuse, pero después Habermas, Adorno, Horkheimer— y de Ernst Bloch nos permitían ir realizando los primeros pasos de una filosofía política latinaamericana que tomaba muy en serio la ruptura teórica que la doctrina de la dependencia había producido inicialmente en las ciencias sociales. Como puede verse el marxismo influía cada vez más pero de manera lateral. En especial por la teoría de la ideología que la veníamos practicando al nivel de la historia del pensamiento. Tácticamente era imposible presentarse como marxistas. De hecho la censura se transformaba en autocensura y la tarea era lenta, difícil, urgente.

5. Desde 1972 el retorno del peronismo es inminente. Se organiza el Frente de Liberación Popular. A los fines electorales aparecerá después el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación). Perón hablaba largamente del proceso antiimperialista de liberación en su obraria dirigida a la Juventud Peronista bajo el título *La hora de los pueblos*<sup>11</sup>. La filosofía de la "liberación" tenía su razón de ser. Había que clarificar muchos conceptos que usaban los militantes. De hecho había una respuesta decidi-

da y entusiasta a nuestras propuestas. Nuestro pensar entroncaba con un proceso popular real, histórico, activo. Teníamos una experiencia inédita. Quizá nunca la filosofía en Argentina había podido dirigirse de manera directa, comprensible y útil al militante político de base. Teníamos constancia de la reacción de nuestros discípulos.

Todo ello, sin embargo, no dejaba de encubrir una cierta ambigüedad, la ambigüedad propia del populismo que, en su esencia lo desconocíamos. Los marxistas estaban mejor equipados para discernir sus ambigüedades, pero ellos no lograban entroncar con las masas populares. Se mantenían como grupos minoritarios con gran dificultad para la comprensión de la realidad nacional. Claro es que, filosóficamente, la cuestión nacional era una cuestión debatida, pero, al menos, nosotros intentábamos dar una solución nueva —aunque hoy comprendemos que no era tanta su novedad. La filosofía política cobró características de filosofía primera. El esclarecimiento de las opciones básicas del filósofo definía todo su discurso posterior. Se había producido, de todas maneras, la ruptura teórica que nos ocupábamos de desentrañar en el escaso tiempo que una praxis urgente nos dejaba.

La categoría "pueblo" fue cobrando centralidad mayor<sup>12</sup>. La mera categoría "clase" no explicaba suficientemente lo que acontecía. Los chilenos nos criticaban por ello. Asimilamos la crítica y poco a poco, pueblo pudo también ser pensado desde la categoría clase. Pueblo podía ser toda la nación contra el enemigo externo (como la China era pueblo ante el Japón), podía ser las clases oprimidas, podía ser la juventud ante la gerontocracia burocratizada. Las categorías ahora no eran una pura cuestión teórica. Ya comenzaba la persecución de alguno de nosotros. El 2 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado. Al día siguiente, de entre los libros dispersos en el suelo de los escombros de mi biblioteca, tomé *La apología de Sócrates* y di mi clase ante mis alumnos, explicando el porqué cuando la filosofía es crítica debe ser perseguida como lo fue Sócrates. Habíamos dejado atrás el academicismo y nos internábamos en la historia de la filosofía universal como crítica, como lucha, como peligro y riesgo. Ahora

entendíamos al Sócrates asesinado, al Aristóteles perseguido y que muere en la Isla de Eubea, al Agustín sitiado, al Tomás que perece camino a las grandes disputas, al Fichte expulsado de la Universidad de Jena, al Marx que nunca pudo ser profesor universitario y al Husserl también expulsado por el nazismo de la Universidad de Freiburg... reemplazado por Heidegger. La praxis política no sólo "da que pensar" sino da entendimiento de la realidad. Heidegger —quedaba atrás como el pensamiento que podía coexistir con el nazismo, comentando a Nietzsche y su "voluntad de Poder"...

6. De este movimiento surgieron muchas obras, muchas de ellas todavía están elaborándose. De todas maneras es una generación que aprendió a pensar la realidad en el ritmo que cada semana imprime la praxis comprometida con un proceso popular. *La filosofía no se hace sólo desde los libros, sino desde la realidad de un pueblo oprimido.* El intelectual es real cuando está integrado orgánicamente con el pueblo. La Argentina de los años 1972-1975 nos dio esta oportunidad. Esta experiencia es irreversible en la vida de un filósofo. Ahora tiene un punto de comparación.

De todas maneras el populismo nos envolvió con sus equívocos. La "vía corta" de la crítica radical y global debe ahora dejar lugar al tiempo de la reflexión pausada. Es el tiempo de la "vía larga", de las mediaciones, de los métodos analíticos que nos permitan comprender los errores, las ambigüedades, las faltas de fundamento, la claridad, los compromisos no descubiertos con la pequeña burguesía, nuestra clase de origen.

De todas maneras, el reto que nos lanzara el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, que estuvo con nuestro grupo de pensadores argentinos en Buenos Aires en 1974, cuando planteamos el problema de la "Cultura imperial, cultura ilustrada y cultura popular" creemos que lo hemos al menos aceptado: "¿Es posible —nos decía— una filosofía de la liberación?". Creemos que sí, y pensamos que en su construcción pasaremos lo que falta para el fin del siglo, acompañando a nuestros pueblos en su proceso de liberación, liberación nacional contra el Imperio de

turno, liberación popular de las clases oprimidas, liberación cultural de nuestra América Latina —si no es ya demasiado tarde: pero no hay demasiado tarde para un pueblo que muestra que no quiere morir, que no quiere desaparecer como tantos otros de la historia mundial. La partida de la patria chica, y el comienzo de una etapa en la Patria nueva, en México, entonces, es oportunidad para superar aquellos aspectos en los que un cierto y velado oportunismo nos hizo caer. Pienso que en eso estamos y en eso permaneceremos en los próximos años, ya que tanto sufrimiento de nuestro pueblo, y de nuestros colegas y estudiantes (tengo presente en mi memoria a nuestra alumna Susana Bermejillo y al profesor amigo Mauricio Amílcar López), no puede ser en vano. La filosofía latinoamericana debe recoger ese dolor, no como un comentario ético secundario, sino como el arranque mismo de un nuevo discurso estrictamente filosófico, crítico, mundial.

7. América Latina, por otra parte, había nacido en el horizonte de mi reflexión desde que como estudiante en el Colegio Guadalupano de la ciudad de Madrid, conviví con más de doscientos compañeros de todos los países latinoamericanos. Mi vocación latinoamericana viene desde aquella época. En Europa, continué los contactos. En 1964 organicé en París una "Semana Latinoamericana" en la que participaron Josué de Castro, Germán Arciniegas, Paul Ricoeur y muchos otros. La revista *Esprit* (juillet de 1965) publicó los trabajos de dicho encuentro.

De regreso a América Latina pude de inmediato ponerme en contacto con amigos de otros países. Cursos, conferencias, publicaciones, me llevaron repetidas veces a Quito, Bogotá, México, y a cada una de las capitales latinoamericanas (Santiago, La Paz, Lima, Caracas, Santo Domingo, Panamá, Guatemala, etc.). Recuerdo que en 1969 en una conferencia sobre la necesidad de una filosofía latinoamericana (usando la noción husseriana de *Lebenswelt*, pero en el sentido que el ser de nuestro mundo era otro que el propio), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), el maestro Leopoldo Zea me indicó que mis conceptos habían sido semejantes a los vertidos días antes por Salazar Bondy —conferencias que después publicó el filósofo peruano en

su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*—. En ese momento se grabó parte de mi conferencia en un disco de la UNAM sobre la "Cultura latinoamericana", que prologó el maestro Abelardo Villegas.

Sin un contacto continuo con otros países latinoamericanos hubiera sido imposible pensar siquiera en una filosofía de la liberación latinoamericana. Además, por el hecho de ser provincial (no de Buenos Aires), la exigencia de ver lejos era más necesaria.

Por último queríamos indicar que queda mucho por hacer. En concreto, las próximas tareas serán las de esclarecer un método que nos permita implementar mejor la reflexión del condicionamiento ideológico del mismo pensar filosófico. En especial en la historia del pensamiento latinoamericano. Para ello, en el seminario que realicé en el Centro de Estudios Latinoamericano que dirige el profesor Leopoldo Zea, estamos definiendo el estatuto del *texto* filosófico desde su *contexto* económico político. Para la primera tarea, nos ayuda la lingüística; para la segunda, categorías tales como modos de producción, formaciones sociales, clases sociales, etc. De la relación del texto con su contexto aparece con claridad la programación codificante del texto ideológico. En nuestro caso nos interesa particularmente el discurso populista, porque hemos visto su equívoco. Pero, por otra parte, es necesario continuar la tarea de repensar todas las partes de la filosofía, en especial una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción, que le venimos llamando a falta de mejor nombre: una poética de la liberación.

NOTAS

---

<sup>1</sup>Editorial Grijalbo, México, 1976, pp. 55-63, incluído más adelante.

<sup>2</sup>EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

<sup>3</sup>Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1974.

<sup>4</sup>Editada por Steiner Verlag, Wiesbaden, 1970. Sobre el mismo tema, entre otras obras, puede consultarse *Historia de la Iglesia en América Latina*, Nova Terra, Barcelona, 1974, tercera edición.

<sup>5</sup>De aquellos años son algunos de los trabajos aparecidos en *América latina, dependencia y liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

<sup>6</sup>Para una ética de la liberación latinoamericana, siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973. Los tomos III, IV y V se publicaron en México y Bogotá.

<sup>7</sup>Editorial Ser y Tiempo, Mendoza, 1973.

<sup>8</sup>Ed. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.

<sup>9</sup>Nijhoff, La Haya, 1960, traducción de E. Guillot, Sigueme, Salamanca.

<sup>10</sup>Véanse E. Dussel-D. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, en especial en prólogo crítica, Cfr. O. Ardiles, *Fenomenología*, Anuies, México, 1977.

<sup>11</sup>Ediciones Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1968.

<sup>12</sup>Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sigueme, Salamanca, 1974, pp. 199-229.

<sup>13</sup>Véase *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 43-73.

2.

*PRAXIS Y FILOSOFIA*

---

(Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación)\*

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

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

## 1. FILOSOFIA E IDEOLOGIA

La filosofía no es solo pensar demostrativo o científico<sup>2</sup>, es también pensar crítico radical o dialéctico<sup>3</sup>, ya que puede pensar sus propios principios. Por otra parte, la filosofía no es solo un

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

La referencia ineludible a la praxis, como veremos, praxis entendida en su sentido fundamental, primero (como *Lebenswelt*, τα ζωές, como la estructura total de las acciones de una época)<sup>5</sup>, sitúa a la filosofía en un estatuto ideológico, si por ideología se entiende el conjunto sistemático de ideas que explíca, justifica, oculta o critica a dicha praxis. Todo ejercicio teórico<sup>6</sup> tiene una *autonomía* propia, pero sólo una autonomía *relativa*. En cuanto “relativa” la filosofía dice referencia a la totalidad histórica concreta desde la que emerge y en la que se vuelca: la praxis fundamental o cotidiana.

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

### 1.1. Aristóteles y la "contaminación" esclavista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 1.3. Rousseau y la ideología burguesa de dominación pedagógica

El gran pedagogo de la burguesía emergente, explica:

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

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

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

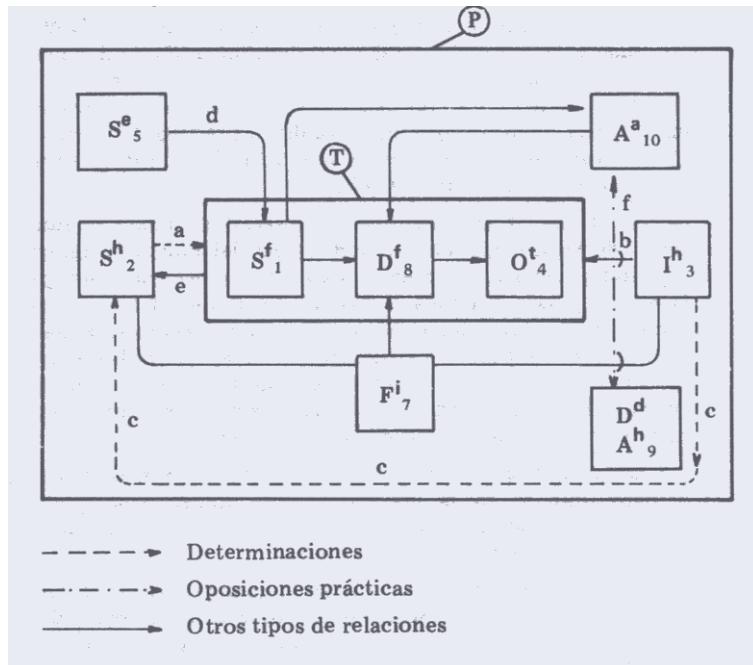
## 2. DIALECTICA DE TODA FILOSOFÍA CON LA PRAXIS

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

### 2.1. Determinaciones por parte del sujeto, intereses y objetos

El filósofo o sujeto del pensar filosófico (*S'*) no es un "Yo absoluto" como pretendía Fichte<sup>9</sup>, sino un sujeto finito, condicionado, relativamente determinado por el mundo cotidiano, o la praxis fundamental, articulado necesariamente a un sujeto

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



La subjetividad filosófica ( $S'$ ) pende y depende (flecha  $a$ ) de la subjetividad histórica ( $S^h$ ) que la porta. El *ego cogito* es antes un *ego laboro*, *ego opero*, *ego desiro* de un grupo, de un pueblo. Es verdad que se puede hacer abstracción y considerar sólo el sujeto-objeto (lo indicado con  $t$  en el esquema), pero es sólo una abstracción, es decir, el tomar la parte (la subjetividad filosófica) como un todo (la *omnitud realitatis* práctica):  $p > t$ .

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

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

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

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

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

## 2.2. Exigencias metodicas y categoriales

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

o los métodos holísticos, dialécticos, y se los pretenderá descartar por ingenuos, no-científicos, inválidos. Un Karl Popper, con su propuesta metódica de la "falsifiability" de gran precisión<sup>10</sup>, cae sin embargo en superficialidades en su obra *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*<sup>11</sup>, donde confunde la dialéctica con la predictibilidad de acontecimientos futuros. De la misma manera, desde una opción práctica, se llega a identificar el mundo (*Welt, world*) con la "totalidad de la realidad" (*Die gesamte Wirklichkeit, The sum-total of reality*)<sup>12</sup>, para después declarar consecuentemente que "sentir (*Feeling*) el mundo como un todo limitado es lo místico"<sup>13</sup>. Es por ello que, *más allá* del mundo, "de la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar"<sup>14</sup> —con lo cual la ética filosófica es imposible—, y como "el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo"<sup>15</sup>, como aquello de lo que no se puede decir nada se debe en estos temas guardar silencio.

Todos estos pensamientos antidialécticos, antiholísticos, son perfectamente coherentes a una praxis de reproducción del sistema. Son filosofía de la dominación o de justificación de la opresión, porque son antiutópicas —entiéndase por utopía el proyecto de liberación de los oprimidos en el sistema presente—. Es una objetividad científica perfectamente ideológica<sup>16</sup>.

La adopción de un método dialéctico<sup>17</sup> es exigido por una praxis de compromiso radical con los oprimidos. La crítica radical no se ejerce sobre las "partes" del sistema, sino que afronta la "totalidad" en su globalidad (en cuanto totalidad). Si sobre ésto "no se puede hablar (*man nicht sprechen kann*)", habría antes que silenciar asesinando a millones y millones que gritan: "¡Tengo hambre!". ¿Tiene esta "proposición" sentido? El que crea que no tiene sentido que deje de comer para sentir en su corporalidad la herida del hambre, que no por encontrarse "más allá" del sistema no tiene por ello *realidad*.

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

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

No deben descartarse, también provenientes de la praxis, ciertos "bloqueos" psicológicos, caractereológicos (temor de perder la cátedra, de ser expulsado del país, de ser segregado, etc.) que interfieren intrínsecamente el discurso mismo filosófico. La subjetividad afectivo-erótico se articula siempre con las estructuras sociales. La conducta del filósofo pequeño-burgués en los regímenes de fuerza han sido estudiados<sup>20</sup>.

### 2.3. Aparatos filosóficos hegemónicos y la autonomía relativa

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

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

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

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

### 3. EXIGENCIAS PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION\*

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

---

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

afirma que la filosofía es crítica de la opresión y esclarecimiento de la praxis de liberación<sup>24</sup>.

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

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

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

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

da que aquella que dice que Dios es el propio ser"<sup>26</sup>. En la totalidad del sistema (contra aquel que piensa que "Dios no se revela en el mundo) (God does not reveal in the world)<sup>27</sup>, en el mundo, el Otro absoluto se revela a través del oprimido<sup>28</sup>. La propia carnalidad del oprimido (su cuerpo hambriento, torturado, violado), cuando se manifiesta (como se "presenta" el héroe delante del pelotón de fusilamiento) en el sistema, es subversión del orden y de la ley que lo aliena, es subversión del absoluto en la historia como "epifanía" (no únicamente "fenómeno") a través del pobre. El rostro (Prósopon en griego, persona) del pobre, su corporalidad; es ella misma la palabra originaria de donde parte la filosofía de la liberación la cual no piensa palabras sino realidades.

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

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

En filosofía de la liberación, la articulación orgánica consciente, real y decidida del filósofo con el "sujeto histórico (la clase, los movimientos femeninos, el pueblo culturalmente oprimido) es una cuestión decisiva. La articulación concreta "organizativa" es conditio sine qua non del filosofar de la liberación. No se trata de una "experiencia" que es preciso realizar puntualmente alguna vez. Es un modo de vida permanente, integrado a la cotidianidad del filósofo, so pena de repetición, ideologización, pérdida de la referencia a la verdad de la realidad, ésto es, su actual manifestación histórica siempre cambiante<sup>29</sup>.

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

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

El filósofo expone un "discurso filosófico" ( $D^f$ ) de la liberación sobre temas relevantes, pertinentes, que deben ser fundados teóricamente hasta en los niveles más altos de abstracción, para dar a los análisis coyunturales todo su poder práctico<sup>30</sup>, que responda a la necesidad de esclarecer en último análisis la "conciencia de clase de los oprimidos, de un lado, y de otro, a la explícita formulación filosófica de la "formación ideológica" ( $F^f$ ) de tales clases. La filosofía de la liberación es exactamente una filosofía que corresponde a los contenidos implícitos de la formación ideológica de los oprimidos y, en último análisis, a los intereses de clase, o nación, sexo, etc.

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

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

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

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

Vimos en 2.2. algunas exigencias en ese nivel. Acrecentaremos otros aspectos. En primer lugar, acepto el método dialéctico u ontológico como el método apto para descubrir el sentido de las partes funcionales de un sistema —cuestión dejada de lado por el neopositivismo lógico, por los funcionalismos sociológicos y por otras posiciones filosóficas—, la filosofía de la liberación da particular importancia al momento "analéctico" del movimiento dialéctico. En último análisis, la cualidad dialéctica del método dialéctico consiste en el movimiento racional que pasa de la "parte" al "todo" o de un todo o todo concreto que lo comprende<sup>32</sup>. Mas, la posibilidad de tal *pasaje* —de ningún modo "jueves Santo" de la razón, como decía Hegel, empero "pascua de resurrección" de la razón—, sin embargo existe no solo por la negación de lo negado en la totalidad (momento de la negación), y ni siquiera por la afirmación de la totalidad (que sería un no "superarla"; sin *Aufhebung* radical o metafísica, no solo ontológica), pero lo que es más esencial, para una filosofía de los oprimidos, la afirmación (como origen y cumplimiento posterior liberador) de la *exterioridad*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La represión llega incluso al nivel psico-social<sup>34</sup>, y la tortura se la emplea como un medio para realizar el pretendidamente anarquista regreso al "orden" occidental y *cristiano*. Ser filósofo de la liberación en esta situación significa "peligro de muerte". Todavía, los que decidan valientemente permanecer en los respectivos países deben "mimetizar" su discurso para no desaparecer. Por eso es muy difícil juzgar su "criticidad" desde el exterior, porque permanece ocultamente la praxis de liberación popular de manera cotidiana, aparentemente monótona, nada radical en sus propuestas. Sea como fuere, pesa sobre ellos el peligro de la autocensura, del reformismo, del tercerismo. Para ellos, todo el respeto y admiración. Tal vez ellos sean hoy los filósofos cuya opción popular los haya llevado a revivir en el riesgo permanente de perder la vida para no dejar de pensar.

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

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

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

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

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

en una verdadera "alianza para la filosofía crítica": en el frente de los países oprimidos (publicando en sus lenguas nuestra producción y enviando estas publicaciones de sus países a los nuestros, donde nos es imposible entrar, lo mismo con los libros), y en el frente de sus propios países (creando una corriente de opinión favorable a un pensamiento crítico-liberador en los países del Tercer Mundo). Esto nos lleva al último punto de nuestras reflexiones<sup>4</sup>; pero antes debemos detenernos en otro ámbito de ejercicio filosófico.

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

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

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

#### 4. PARA UNA DIVISION INTERNACIONAL DEL TRABAJO FILOSOFICO

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

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

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

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

#### *NOTAS*

---

<sup>1</sup>*Kritik der reinen Vernunft*, A 312, B 368.

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

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

<sup>4</sup>Desde Kant el "conocer" es de objetos ("Erkenntnis der Gegenstaende", *Kpv* V, 1, 3, A 139), el saber es de la ciencia y la "fe racional" es de las Ideas. Por el contrario, para Hegel el saber (*Wissen*) es el acto intelectual por exelencia, filosófico entonces ("Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit"; *Enzyklopädie*, § 574).

*Cognitio o cognoscere no es sapere o scire*, aún para el pensamiento clásico.

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

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

<sup>7</sup>*Emile*, I; Garnier, Paris, 1964, pp. 28-29.

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

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

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

<sup>11</sup>Francke, Muenchen, 1977, t. II, pp. 102 ss.

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

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

<sup>14</sup>*Ibid.*, 6.423; p. 147.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>26</sup> "Erlanger Vortraege", en *Werke*, V, pp. 305-306.

<sup>27</sup> Wittgenstein, *op. cit.*, 6.432; p. 149.

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

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

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

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

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

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

<sup>34</sup> Golbery do Canto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, José Olympio, Rio de Janeiro, 1967, p.26.

3.

*LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION EN  
ARGENTINA.*

---

IRRUPCION DE UNA NUEVA GENERACION  
FILOSOFICA \*

\* Ponencia presentada en agosto de 1975 en el I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia (México).

En estas líneas querría exponer el nacimiento y la corta vida de un movimiento filosófico surgido en Argentina a partir del compromiso práctico de un grupo de pensadores, profesores universitarios de algunas facultades de filosofía nacionales, que ha sufrido ya el peso de su primera violenta persecución política, a causa de su posición crítica pero al mismo tiempo realista en cuanto al punto de partida de su reflexión metafísica. Para mejor comprender las motivaciones de su irrupción y mostrar resumidamente sus tesis fundamentales, será necesario exponer una rápida introducción acerca de los movimientos filosóficos argentinos que le anteceden en el presente siglo, indicando, es evidente, sólo las grandes líneas.

Los supuestos de estas líneas son los siguientes: el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana, sino que, por el contrario, se encuentra inserto en la totalidad del quehacer cotidiano. Por ello hemos de ver los condicionamientos que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación ideológica. Por ideología entendemos la expresión de un pensar que en función práctica encubre más que descubre la realidad que pretende significar.

## I. EL MOMENTO ÓNTICO LIBERAL DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA

A fines del siglo XIX, por la peculiar situación de la agricultura argentina, y por la inmigración europea obrera, se produce un primer conato de industrialización (de industria media, es evidente, tales como la de curtiembre de cueros, hilanderías, herrerías, etc.). Se produce así en torno a los puertos atlánticos (Buenos Aires, Rosario, etc.) el surgimiento de un proletariado de tipo europeo en la industria dependiente neocolonial. El anarquismo, tan vigente en esa época, es una muestra de este proceso (y su primer reflejo ideológico de interés). Por su parte, el positivismo, como movimiento filosófico, se encuentra emparentado a ciertas tesis socialistas, pero fundamentalmente entronca con la pequeña burguesía portuaria, anticonservadora y antitradicionista. De todas maneras el pensar de Ingenieros, por ejemplo, es liberal en economía, y no llega a ser sino la propuesta de una disciplina moral burguesa moderna europea. Filosóficamente el reino positivista tiene como único horizonte al *ente*, cosas que se imponen, manipulan, distribuyen. *Cosas* industrializables, objetos científicos positivos.

La reacción antipositivista argentina, de Korn o Alberini, tan distantes en apariencia, responde a los mismos supuestos. Uno más bien liberal; el otro aparentemente más conservador; los dos respondiendo a la misma oligarquía inicialmente burguesa del puerto de Buenos Aires. Se vuelven en contra del positivismo comtiano o spenceriano, pero partiendo de Kant, de sus objetos constituidos, de los entes no ya materiales (del inicial industrialismo que ya fracasa en su nacimiento) sino más espirituales de tipo bergsoniano (sublimación de un país neocolonial que comprende pronto que ha nacido demasiado tarde para entrar en la competencia de los mercados industriales internacionales, ingleses primero y norteamericanos después). El caso más interesante es Francisco Romero, militar de profesión, que ingresa en la universidad de Buenos Aires en 1930 (año del comienzo de la llamada "década infame" bajo el primer gobierno militar en Argentina) y que la deja en el advenimiento del peronismo (1945), para regresar con los grupos militares que gobiernan de

una u otra manera desde 1955. Romero es, con toda evidencia el apoyo filosófico de la posición antipositivista partiendo de una teoría de los objetos de inspiración kantiana y scheleriana, pero que no logra superar el nivel óntico moderno de la subjetividad europea. Responde por ello, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada oligarquía ganadera del Plata.

Todo este ciclo filosófico, desde fines del siglo XIX hasta fines del gobierno militar (en 1973), no puede realizar una crítica al sistema como totalidad, ya que sólo se enfrenta con entes, cosas, objetos, que trabaja con mayor o menor acierto pero, al fin, queda apresado en el mero nivel óntico. Es filosofía cada vez más universitaria, europea, pero que no logra interpretar la realidad concreta. La crítica filosófica a esta posición la han efectuado adecuadamente Hegel o Heidegger en Europa. En Argentina realizará esta crítica otra generación filosófica.

## II. EL MOMENTO ONTOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA ARGENTINA.

No es extraño que sea desde Córdoba, ciudad interior y antiportuaria, opuesta a los intereses de la "pampa húmeda", que se eleven las dos figuras más importantes de la ontología argentina de la primera parte del siglo XX. Tanto Carlos Astrada como Nísmo de Anquín, no pertenecientes a la oligarquía doctoral cordobesa pero de alguna manera viviendo la magnitud de su responsabilidad intelectual, fueron becados a Alemania tres años antes de la revolución del 30. El primero estudió con Heidegger en Freiburg y el segundo con Cassirer en Hamburg. Ambos tuvieron una espléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica. Desde el "ser" (como *Sein* en Astrada, o como *esse* en de Anquín) se critica al ente, a los "objetos" de Ingenieros, Korn o Romero. Uno desde una posición que desde la adhesión al gobierno popular (ya que es director de *Cuadernos de filosofía* durante el peronismo en Buenos Aires) pasa después a una declaración marxista, el otro desde la adhesión tomista tradicionalista de extrema derecha (la revista *Arche* en Córdoba la publicará

igualmente en gobierno peronista) pasará después a vitalizar grupos armados de extrema izquierda; uno y otro, ambos, terminan por asumir el pensamiento hegeliano. Vemos así cumplirse el pasaje del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana y por último hegeliana. Hegel es el pensador de esta generación. Por ello se puede hablar del "espíritu del pueblo" como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica (el primer de Anquín), y desde un movimiento anti-imperial "equívoco" (como es el peronismo).

De todas maneras la crítica ontológica es todavía abstracta, universal. Astrada muestra en su obra *El mito gaucho* elementos de importancia, pero al fin no logra proponernos un análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular. De Anquín retorna a los presocráticos para definir el actual esfuerzo de la filosofía en Latinoamérica; Latinoamérica, por otra parte, que no existe para de Anquín —como no existía para Hegel—. "*El ser es, el no ser no es, todo lo demás es tautológico*" nos decía hace poco el filósofo cordobés. La ontología se cierra al fin como sistema y no se vislumbra una praxis asistemática, más que ontológica, que pueda abrir la brecha de un nuevo orden más justo. ¿Hay un ámbito más-allá del ser? ¿Es posible superar la ontología? El nacionalismo populista antiinglés no es suficiente. El mismo peronismo posee en su seno un "equívoco" fundamental (el "ser" también: el ser como sistema). Esta generación se expresó oficialmente en el *I Congreso Nacional de Filosofía* en Mendoza en 1949.

### III. EL MOMENTO META-FÍSICO DE LA LIBERACIÓN

Desde el gobierno de Onganía (1966) se fue constituyendo una nueva generación; todos sus miembros nacen después de 1930. La dictadura militar permitió templar los espíritus, arriesgar la vida, tener el coraje de elevar una voz crítica; en las calles, en las universidades. Esta generación filosófica se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el *II Congreso Nacional de Filosofía* en Córdoba en 1972. El problema funda-

mental de ese Congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concreta, latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana. Se vio que habían surgido, como oposición al gobierno militar, las "cátedras nacionales" en varias universidades (veremos después la equivocidad de estas cátedras), y todo un grupo de jóvenes profesores que intentaban no sólo una reforse universitaria y pedagógica, sino que intentaban encontrar de hecho una brecha para superar la ontología heideggeriana, hegeliana, europea. Desde el optimismo popular por recuperar el poder surge igualmente el riesgo de intentar una crítica que supere la ontología. La nueva generación debe ir más allá que Astrada y de Anquín; se enfrenta por ello en cierta manera contra ellos; "les agradece sus servicios prestados".

Sin embargo, la etapa de prueba, donde la praxis permite el discernimiento filosófico, se produce desde 1973 a 1975 —y se continuará todavía por un tiempo—. En la noción ontológica de "nación" (como *totalidad* del "ser" político para Hegel: el *Estado*) no se clarifica suficientemente la diferencia cualitativa entre las naciones imperiales y neocoloniales, y, en la nación, no se diferencia claramente entre clases opresoras y oprimidas. Este equívoco ha permitido a algunos de los críticos de la ontología, y que forman parte de la generación que se viene llamando desde 1973 de la "filosofía de la liberación" en Argentina, asumir acríticamente las posturas de extrema derecha del ministro Ivánissevich, lo que ha exigido —a todo el resto de la generación— tomar clara conciencia de las diferencias. La cuestión filosófico política es la siguiente: *no hay liberación nacional ante los imperios de turno sin liberación social de las clases oprimidas.*

Asumida esta tesis, la "filosofía de la liberación" clarifica su definición histórica. Esta opción ha costado que la mayoría de los que constituyen esta generación filosófica se hayan visto expulsados de las universidades argentinas, en Buenos Aires,

Rosario, Córdoba, Salta, Río IV, San Juan, Mendoza, Comahue, La Plata, Bahía Blanca, etc. Este hecho histórico, el primero de tal magnitud a mi conocimiento en la vida filosófico académica argentina, no podrá dejar de tener consecuencias en el futuro del pensar latinoamericano, porque se trata de una generación "jugada".

La filosofía como crítica y la persecución política del filósofo están intrínsecamente unidas. Desde Sócrates en Atenas, o Aristóteles huyendo hacia la isla donde morirá, los filósofos esclavos del imperio romano, hasta Spinoza ocultándose, Fichte expulsado de Jena, o todos los poshegelianos, terminando por Husserl excluido de su cátedra por los nazis, la filosofía cuando es dialéctica es crítica y por ello debe saber asumir sus consecuencias.

La llamada "filosofía de la liberación"<sup>1</sup> efectúa primariamente la crítica a la nación aceptada por la filosofía de ser (*Sein*). Desde Hegel, Husserl o Heidegger él "ser" es el fundamento (*Grund*) y el "ente" la diferencia (*Unterschied*); se trata, en el fondo, de una filosofía de la identidad (*Identidad*). Si la generación de Romero permaneció en lo diferido, la de Astrada en la identidad. Pero más allá de la razón, aun como comprensión del ser, de la Totalidad, se encuentra todavía el ámbito, primariamente ético-político, de la Exterioridad. En realidad, históricamente, la ontología era algo así como la ideología del sistema vigente que el filósofo piensa reduplicativamente para justificar desde el fundamento actual todos los entes. Tanto la óntica como la ontología son sistemáticos, totalidad totalizante: el filósofo no es radicalmente crítico, sino, a lo más, ónticamente crítico, sea como crítico social, sea como filósofo del lenguaje o del *lógos*, sea como practicante de la "teoría crítica". Se trata de ir más allá del ser como comprensión, como sistema, como fundamento del mundo, del horizonte del sentido. Este ir más allá es expresado en la partícula *meta-* de *meta-física*.

El tema de estas líneas no es explicar la "filosofía de la liberación" en Argentina, sino sólo indicar, muy superficial y resumidamente, el hecho de su aparición<sup>2</sup>. Pretende ser supera-

ción de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderno-europea, del manejo preciso pero óntico de la lógica y del lenguaje. En filosofía política, la filosofía primera, quiere igualmente superar el populismo ingenuo, los métodos imitativos de otros horizontes políticos y no propiamente latinoamericanos, para clarificar las categorías que permitan a nuestras naciones y clases dependientes y dominadas liberarse de la opresión del ser, como fundamento del sistema imperante mundial, nacional y neocolonialmente.

Leía hace poco en Hermann Cohen, uno de los fundadores de la Escuela de Marburg, que "el pobre permite efectuar el diagnóstico de la patología estructural del Estado"<sup>3</sup>. Esta indicación meta-física (porque la noción filosófica de "pobre" indica exactamente la Exterioridad del sistema) con carácter político permite desmitologizar más de un intento filosófico que, en realidad, no es sino justificación ideológica de intereses no-filosóficos previos, inconfesables.

Desde que el "yo conquisto" de Cortés se transformó en el *ego cogito* cartesiano o en la "*Willen zur Macht*" de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del "conquistado", del "pensado" como idea o de la "voluntad impotente" (porque dominada), un pensar crítico meta-físico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el *no-ser*, el bárbaro, la *nada* de "sentido".

Hay "alguien" *más-allá* del "ser": es *real* aunque no tenga todavía sentido.

NOTAS

---

<sup>1</sup>Algunos de los componentes de esta generación son Juan Carlos Scanno-ne, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casalla, Alberto Parisi, Enrique Guillot, De Zan, Kienen, Cerutti, etc. Arturo Roig y el autor de estas líneas pertenecen igualmente a este movimiento filosófico que acaba de fundar en Buenos Aires la *Revista de Filosofía Latinoamericana*. En agosto de 1973, en el viaje que realizó Augusto Salazar Bondy a Buenos Aires, con motivo de las "Semanas Académicas" de la Universidad del Salvador (fundadas igualmente por nosotros), pudimos proyectar futuros trabajos conjuntos. Su muerte prematura en marzo de 1974 nos privó de su apoyo tan importante. La "filosofía de la liberación" debe mucho a Salazar Bondy, aunque no digo con ello que se debe a su inspiración, ya que la formación filosófica de sus componentes es preponderantemente hegeliana, heideggeriana (aun de la Escuela de Frankfurt) o fenomenológica, pero puesta en cuestión desde la praxis política argentina: popular, nacional, de liberación.

<sup>2</sup>Entre otras publicaciones véase el libro escrito por más de diez autores bajo el título *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1974; varios artículos han aparecido en la revista *Stromata* (Buenos Aires) 1 (1975), han aparecido información y contribuciones en esta línea de pensamiento.

<sup>3</sup>Véase el capítulo IX (tomo IV) de mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1979.

4.

*REVOLUCION EN AMERICA LATINA Y  
FILOSOFIA DE LA LIBERACION\**

---

"*¿Y qué, Sócrates, no te avergüenzas de haberte dedicado a una ocupación tal, que por ella corres ahora peligro de muerte?*" (Platón, *Apología*)<sup>1</sup>.

"El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad [...] imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido, y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario (*dem revolutionaeren Element*) de la sociedad feudal en descomposición" (Karl Marx, *Manifest der Kommunistischen Partei*)<sup>3</sup>.

\*Ponencia presentada en el II Coloquio Nacional de Filosofía, en diciembre de 1977, en Monterrey (Méjico).

Nuestra exposición la dividiremos en tres partes. En la primera nos aproximaremos a un concepto de revolución, teniendo en cuenta la posición sincrónica y diacrónica de sus momentos constitutivos; en la segunda nos introduciremos en la coyuntura latinoamericana, en grandes trazos; en la tercera intentaremos mostrar la importancia de una alianza teórica de diversas posturas que queden definidas por una misma opción práctica; desde allí podrá describirse, aunque inicialmente, la posibilidad de una división del trabajo filosófico y, al mismo tiempo, la necesidad de un diálogo a diversos niveles y con distintos contenidos en la coyuntura revolucionaria actual.

Esta ponencia tiene una intención política y es de contenido filosófico.

## 1. REVOLUCION. SINCRONIA Y DIACRONIA

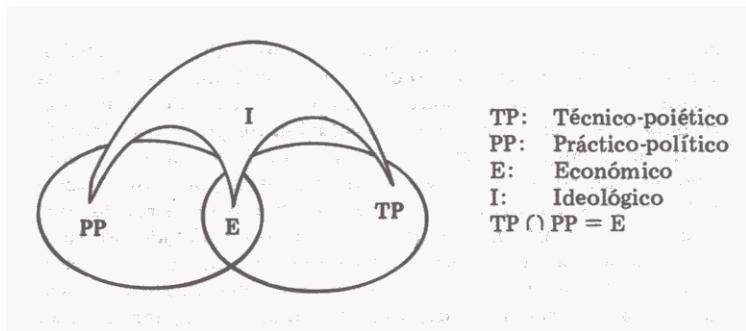
Toda formación social o totalidad histórico-concreta tiene, en el desarrollo de su historia, rupturas que marcan el pasaje de un modo de vida o de producción dominante a otro. La ruptura

es más cabal cuando más profunda es la discontinuidad. La profundidad de la ruptura se mide por el número de momentos o instancias que hayan sido alcanzadas por la discontinuidad y, por otra parte, por la cantidad de cambios que se hayan producido en las determinaciones que constituyen cada momento. Si la ruptura ha sido sólo del aparato político, por ejemplo, como en alguno de los "golpes militares" sudamericanos, la revolución es sólo parcial; si por otra parte sólo se han cambiado alguno de dichos aparatos no sólo es parcial sino además superficial.

Se puede hablar cabalmente de revolución cuando han sido alcanzados los cuatro momentos o instancias que constituyen un modo de producción nuevo en una formación social dada.

En efecto, sincrónicamente, la totalidad del modo de producción se funda, materialmente, en la instancia que podríamos llamar tecnológica o poiética. Queremos distinguir claramente entre praxis y poiesis; entre el nivel de las relaciones humanas (cuyo aspecto principal es práctico político) y el nivel abstracto del hombre con la naturaleza (que denominaremos, para distinguirlo en toda esta ponencia, como el momento tecnológico-poiético)<sup>4</sup>. Se nos dice que "para producir mercancías, no basta producir valores de uso [nivel poiético], sino que es menester producir valores de uso para otros (*fuer andre*), valores de usos sociales [nivel práctico]"<sup>5</sup>. El nivel poiético se relaciona directamente a la materia<sup>6</sup>, que es tal porque queda constituida por un trabajo<sup>7</sup>, que por su parte produce el valor de uso o el condicionante material del modo de producción como totalidad<sup>8</sup>.

Por otra parte, las relaciones abstractas hombres-hombres constituyen las relaciones prácticas. Pero ambas, tanto las poiéticas como las prácticas se hacen reales o concretas en el nivel económico, donde las meras relaciones prácticas abstractas se determinan como relaciones de producción porque incluyen, por su parte, a las relaciones hombre-naturaleza. De esta manera podría esquematizarse la cuestión así:

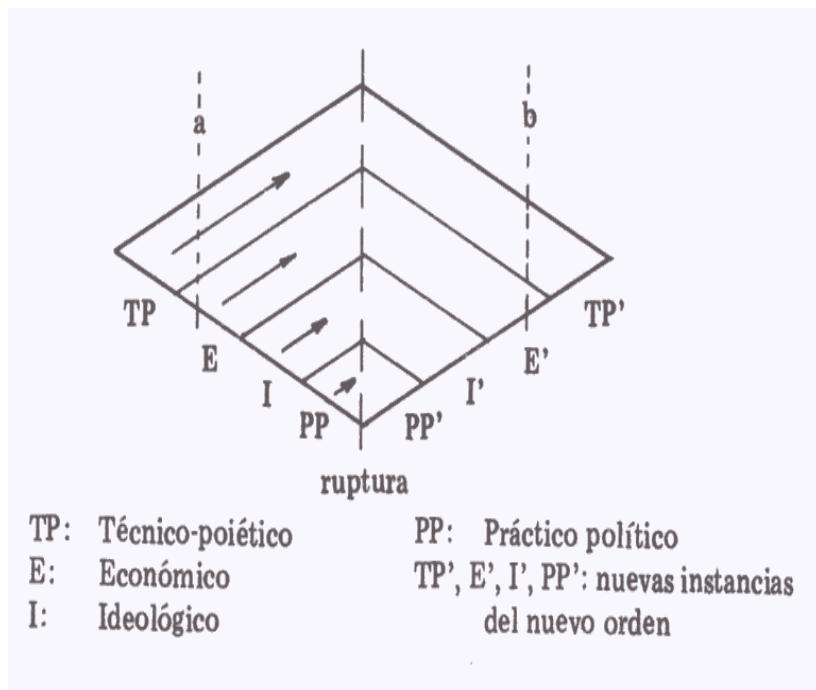


Sincrónicamente las determinaciones de la esencia de un modo de producción se condicionan mutuamente, con diverso sentido, y constituyen una totalidad orgánica, en sus tiempos clásicos. Así se da una determinación material de la instancia tecnológica-poiética sobre las restantes; una determinación práctica en el ejercicio del poder de la instancia política sobre las otras; una determinación de justificación por parte del momento ideológico; y todas se tornan reales en la instancia económica, última instancia concreta de la totalidad, donde como en un eslabón nuclear las restantes determinaciones se hacen vigentes.

Para nuestro tema, sin embargo, lo que importa es un análisis diacrónico de los momentos en los tiempos en que una formación social pasa de un estadio social a otro estadio por ruptura revolucionaria propiamente dicha. Si tomamos un ejemplo real, el del modo de producción capitalista en Europa, puede servirnos para dar una resumida visión de la cuestión. En efecto, la crisis del siglo XIV (por no indicar otro factor recuérdense las pestes y hambrunas) y el descubrimiento de América, producen en primer lugar el comienzo de una revolución tecnológica-poiética. La falta de mano de obra lanzó al hombre del renacimiento a intentar por medio de máquinas suplir en parte esa carencia de brasos; hubo de inmediato un rápido crecimiento de la tecnología del mar (brújula magnética, cuadrante, astrolabio, cartas celestes, sextante, portulanos, cronómetros y otros; naos y carabelas, vela latina, timón fijo, correderas, etc.). Este condicionamiento

material revolucionó la estructura del intercambio y la distribución de los productos naciendo el mercantilismo precapitalista (segundo momento). Al mismo tiempo, por ejemplo en Inglaterra donde se realizó la primera revolución burguesa triunfante<sup>9</sup>, los filósofos empiristas con su doctrina de la *tabula rasa* preparaban el camino y abrían la brecha ideológica por la que Cromwell<sup>11</sup> penetró para realizar el nivel irreversible de la revolución: la toma y la transformación de los aparatos del Estado político. Desde esa posición era ahora posible determinar la restructuración del nivel económico como modo de producción capitalista, instaurar por la educación la ideología triunfante para, lentamente, por el desarrollo ahora liberado de las fuerzas productivas en su nivel tecnológico-poiético crear un tal condicionamiento que no se hicieron esperar nuevas revoluciones en este nivel, tales como la máquina atmosférica de Mewcomen (1712) perfeccionada por Watt, y gracias a lo cual es posible la revolución industrial, remate final —aunque no el último— de la revolución iniciada por superación de la crisis del siglo XIV.

Esta diacronía, simplificada, se podría esquematizar de la siguiente manera —el orden nunca es igual en ninguna revolución histórica, y ni siquiera pretendemos que sea el de la revolución inglesa, tomada como ejemplo:



Quiere decir, entonces, que el desarrollo de una formación social puede situarse en *a* (situación lejana de toda coyuntura revolucionaria), aunque ya se vaya produciendo en el nivel de las fuerzas productivas un desequilibrio creciente que repercute en el nivel socio-político y puede ser apoyado por teorías críticas (aquí se indicará la función revolucionaria de la filosofía en situaciones no revolucionarias), sin embargo, tal situación se encuentra *antes* de la ruptura. Mientras que otra formación social puede estar en *b*, lo que supondría tener ante sí otras responsabilidades, ya que la ruptura se encuentra *atrás*. No advertir la diferencia además de ser un grave error teórico puede llevar a mayores equivocaciones prácticas, tanto estratégicas como tácticas.

## 2. COYUNTURA LATINOAMERICANA

Querríamos indicar cuales son, a nuestro criterio, algunas de las cuestiones coyunturales más urgentes que pesan sobre la filosofía y las opciones prácticas de los filósofos en América Latina.

### 2.1. *Sistemas productivos y revolución tecnológica*

Si es al nivel de las fuerzas productivas donde se comienza a producir el desequilibrio, es decir en la instancia tecnológico-co-poiética, debemos prestar especial atención al hecho de que una nueva revolución se ha instalado en el interior de la revolución industrial: se trata de la llamada revolución científico-tecnológica<sup>10</sup>.

En los países centrales del capitalismo, de los cuales dependen los países latinoamericanos con excepción de Cuba, el adelanto industrial crece en los sectores más progresistas (electrónica, química, energéticos, etc.), que son los más altamente tecnificados, gracias a una creciente intervención de la ciencia que funciona como principio de mayor productividad inmediatamente insertado en el proceso tecnológico de producción capitalista. Esta "revolución tecnológico-científica" apunta de inmediato

a la mayor ganancia por la mayor productividad. Por una parte disminuye la mano de obra (cuadro 1), por otra aumenta la producción (cuadro 2).

Cuadro 1

**MODIFICACION DE LA PARTICIPACION DEL HOMBRE,  
ANIMAL Y TECNOLOGIA EN LA PRODUCCION DE ENERGIA  
(ESTADOS UNIDOS)**

	1850	1900	1930	1950	(estimación) 2000
Hombre	15	10	4	3	0.50
Animal	79	52	12	1	0.00
Tecnología	6	38	84	96	99.50

FUENTE: Ogburn-Wimkoff, Osipov, Baade, en Richta.

Cuadro 2

**CRECIMIENTO DE LA PRODUCTIVIDAD POR HORA TRABAJO  
EN ESTADOS UNIDOS EN % (PRODUCTO NACIONAL BRUTO)**

Economía Nacional	Industria de elaboración	Agricultura	
1889-1899	2.3	1.5	1.3
1930-1939	2.0	2.6	1.8
1940-1949	3.0	1.7	3.3
1950-1959	3.2	2.8	6.1
1960-1964	3.2	3.0	5.6

FUENTE: Historical Statistics of the US, en Richta.

De pronto el capitalismo en su fase actual (no ya de libre competencia sino de monopolios, y no ya en un nivel nacional sino internacional, por el fenómeno de las transnacionales), se enfrenta a una doble contradicción; una, porque llega a una superproducción

ción (lo que produce la guerra económica actual entre Estados Unidos, Europa y Japón); y la segunda, porque enfrenta un desempleo estructural debido a una doble causa: en primer lugar, porque se levantan industrias tradicionales del centro y se las instala en la periferia (por el bajo salario del obrero); en segundo lugar, porque no puede reabsorberse dentro de la racionalidad capitalista (toda inversión exige un margen inmediato de ganancia) el desempleo que produce la automatización de la agricultura y la industria.

Esta revolución científico-tecnológica, nuevo eslabón dentro de las revoluciones internas al modo de producción capitalista en su instancia poiética, comienza a ser retenida, restringida —como constitutivo esencial actual de las fuerzas productivas—, por la instancia económica del capitalismo (y por ello también en el nivel político del imperialismo militarista y en el de la ideología científica).

Estas formaciones sociales capitalistas centrales se encuentran en la posición *b* del esquema (cfr. supra), pero en un momento final que impide el crecimiento radical de la instancia material (*TP'*). Por ello mismo, la ideología de la *National Security*, la política que apoya los militarismos, y las trasnacionales apoyadas por las políticas del FMI, van configurando una situación a tal punto represiva que se levanta internamente, aunque muy débilmente, un cierto pensamiento crítico, *radical*.

## 2.2. *Situación latinoamericana dependiente del capitalismo central*

El problema esencial del capitalismo latinoamericano periférico es el de la imposibilidad de alcanzar una acumulación de capital autocentrada<sup>11</sup>. Sin embargo, por el distinto desarrollo de sus fuerzas productivas, por las diversas tradiciones de sus aparatos de Estado y por sus costumbres culturales, podríamos dividir a nuestros países en dos grupos: en aquellos donde impera un militarismo neofascista dependiente, y en los que existe una relativa libertad política. Esta tipología mínima podrá ayu-

darnos para mejor comprender el "espacio político" que tiene la filosofía en nuestras naciones.

### 2.2.1. En los países del militarismo neofascista dependiente.

Tanto estos países, como en los que existe una mayor libertad relativa, se trata de una situación de capitalismo dependiente. En ambos casos, aproximadamente, la estructura económica de fondo es semejante. En efecto, la crisis actual del capitalismo central puede superarse a través de las siguientes alternativas: "Primeramente en el mercado mundial, por su modernización. En segundo lugar, por la revolución científico-tecnológica, que con la automatización, la conquista del átomo y del espacio, pude abrir posibilidades importantes para la profundización del mercado. Finalmente, en tercer lugar, por una nueva ola de expansión del capitalismo hacia la periferia, basada en un nuevo tipo de división internacional del trabajo. Dentro de este marco, los países del centro se especializarán en las actividades ultramodernas, mientras que ciertas industrias clásicas, que hasta ahora les estaban reservadas, se atribuirán a la periferia"<sup>12</sup>.

En esta situación dependiente es imposible acumular sanamente capital nacional (como desarrollo autocentrado), ya que en América latina hay tres canales por donde se transfiere capital. Por una dependencia comercial, ya que sus exportaciones de productos de base y sus importaciones de industria de punta son definidas y van en beneficio del capitalismo central. Por una dependencia financiera, de bancos tales como el FMI, que transforma a los países latinoamericanos de "prestatarios jóvenes" en "prestatarios viejos" (cuando los intereses y obligaciones de los préstamos comienzan a ser agobiadores y el país se transforma en deficitario estructuralmente). Por último, por una dependencia tecnológica o industrial, que conlleva la producción de bienes no necesarios para un real desarrollo de las clases mayortarias, dominando, aún por una política de creación de necesidades por la propaganda, más profundamente aún a los países expliados.

Como las masas reprimidas se movilizan, las estructuras políticas tradicionales —las del populismo, pospopulismo o socialde-

mocracias— no pueden desmovilizar al pueblo. Se pasa así a un Estado militarista, neofacista, que permite cumplir las consignas de una economía hegemónizada por las trasnacionales —como en el caso del Cono Sur, y desde 1964 en el "Milagro brasileño"— que ha llegado a su fin—. Se produce un sacrificio inhumano de postergación del consumo de bienes necesarios, apoyado en regímenes políticamente antidemocráticos, que permiten sostener un índice de ganancia razonable. Sin embargo, el descrecimiento del mercado interno lleva consigo una retracción de la producción —lo que favorece un desarrollo hacia afuera, ahora industrial.

En este ficticio proceso de desarrollo se va dando un oculto pero creciente movimiento popular, frecuentemente espontáneista, pero que lentamente se va transformando en toma de conciencia clara de la situación real imperante. La clase proletaria emergente va poco a poco asumiendo su papel protagónico. La represión política, sin embargo, es espantosa, pero el desarrollo de las fuerzas productivas genera un incessante desequilibrio prerevolucionario que espera su momento coyuntural para manifestarse como ruptura histórica.

#### 2.2.2. En los países con relativa libertad política.

En países como Perú o Panamá, (con militarismos nacionalistas pero en creciente desgaste de sus proyectos), o como en México, Venezuela, Costa Rica o Colombia, República Dominicana, donde el capitalismo dependiente se combina con democracias sociales o formales, han podido evitar los regímenes neofascistas gracias a los petrodólares, a estructuradas burocracias políticas, a una tradición civilista o a una férrea alianza de las oligarquías. Lo cierto es que al evitar al neofacismo dependiente permiten una mayor libertad ideológica, campo mínimo propicio para un cierto desarrollo del pensar crítico. Además, habiendo una situación política con algún margen de libertad, las masas populares tienen un cierto "espacio" para realizar determinadas prácticas —siempre controladas, desmovilizadas o reprimidas según las ocasiones—.

La clase emergente, el proletariado urbano, junto con los movimientos campesinos, se pueden transformar en las estructuras históricas a las que el filósofo podría ligarse orgánicamente. De

allí la positiva coyuntura que se da en este tipo de naciones latinoamericanas. La lucha por la liberación hace lentamente su camino.

De todas maneras tanto los países antes nombrados, o los del presente parágrafo (2.2.1. y 2.2.2.) se encontrarían en la posición a del esquema citado: la revolución es un hecho futuro que se prepara en el oscuro laberinto de las tácticas coyunturales. No sería difícil que algún neofacismo dependiente vuelva a formas populistas; que los populismos pasen a formas socialdemócratas; y que retornen a nuevas formas de militarismos. El camino será difícil y es necesario tener buen "estómago" para el largo trayecto. Los impacientes e imprudentes no sirven en este tramo de la historia. Es el tiempo de las alianzas, de no dejar a nadie fuera.

### *2.3. Situación del socialismo latinoamericano*

Aunque la isla de Cuba signifique, por su población o potencial industrial, un pequeño porcentaje de la realidad latinoamericana, tiene en cambio un valor estratégico de primera importancia para el futuro del continente. Ella ha comenzado una auténtica acumulación de capital nacional.

En Cuba comienza en 1959 la revolución como toma del poder político (la "ruptura" del esquema citado antes). Desde el ejercicio del poder político (y militar) la revolución es un hecho; pero necesita articularse con los otros momentos de una revolución real, como ruptura concreta en la formación social cubana de un modo de producción capitalista dependiente que hegemonizaba a otros modos heredados del pasado. De hecho la revolución económica e ideológica comienza en 1961 y se profundiza aún en el presente. Pero, la diferencia con la "otra" América latina es que la revolución en su punto central como "ruptura" es *un hecho pasado* (mientras que para nosotros es *un hecho futuro*). Sin embargo, la revolución cumplida en su instancia política (PP'), económica (E'), ideológica (I'), tiene todavía una instancia (la TP') en cuyo crecimiento consiste ahora todo el empeño del proceso. Hace casi diez años se preguntaba Celso Furtado: "¿Cuándo

podrá el país contar con un sistema productivo capaz de proporcionar un flujo creciente de bienes y servicios, de manera que la población cubana tenga acceso a los frutos de la revolución tecnológica que se procesa en escala mundial?"<sup>13</sup>. Cuba se encuentra en la situación *b* (esquema supra), pero a diferencia del capitalismo central, por tratarse de una revolución reciente y en plena estructuración, en vez de frenarse el desarrollo de las fuerzas productivas se las aumenta constantemente. A diferencia del aparente desarrollo de América Latina, el proceso de industrialización cubano tiende a autocentrarse, con pleno empleo de su planta industrial instalada, sin ningún desempleo —faltando aún mano de obra aunque comienzan a automatizarse ciertos trabajos del campo—. La posibilidad de una auténtica acumulación supone una revolución de independencia política, económica, ideológica y tecnológica. El fascismo del centro (Hitler y Mussolini) y el populismo de la periferia (Vargas, Cárdenas, Perón, etc.) intentaron la vía del capitalismo nacional independiente y fracasaron (en aquello de *independiente*): sólo pudieron desarrollarse en la dependencia (dependencia central en el caso de Alemania, mucho más favorable; dependencia periférica para América latina). Los desarrollismos de distinto tipo y los neofascismos dependientes tienen un proyecto de capitalismo neocolonial. Pero en ambos casos es imposible un desarrollo autocentrado.

Pareciera que, a la larga, estratégicamente, la única vía posible para un desarrollo nacional independiente es la vía tomada por Cuba, China, Angola y algún otro país periférico. ¡Nacimos demasiado tarde para el capitalismo!

Pareciera, entonces, de todos modos, que la coyuntura cubana actual está signada por la prioridad de la revolución científico-tecnológica, mientras que la de nuestra América latina dependiente por la prioridad de la revolución político-económica. En ambas coyunturas, ¿qué función cumple la revolución ideológica como preparación y ayuda de un proceso o como aseguración de lo ya logrado? ¿Cuál es la función coyuntural, siempre distinta y situada, que juega la filosofía en el proceso revolucionario de la liberación latinoamericana?

### 3. FUNCION PRACTICA DE UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION EN LA COYUNTURA LATINOAMERICANA

En el marco de una ponencia a nuestro Coloquio todo lo que sigue es más bien el enunciado de apretadas tesis que una exposición con toda la extensión que el tema lo exige. Hecha esta restricción podemos intentar una resumida enunciación de ciertos temas.

#### 3.1. *El discurso de una filosofía de la liberación.*

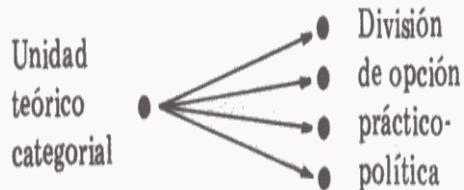
En primer lugar habría que distinguir entre revolución y liberación. Revolución indica el hecho puntual de la ruptura, el momento del pasaje a un nuevo orden. Liberación en cambio tiene otro sentido. Por una parte es negación de negación; es decir, si la prisión, opresión o dependencia bajo la dominación es negación de libertad, la liberación —como acto y afirmación— es negación de la opresión. Pero además, y como lo venimos de indicar, liberación es afirmación del sujeto que deja atrás la negación: es positividad del nuevo orden, del hombre nuevo. Liberación incluye los momentos pre-revolucionarios, la situación revolucionaria, la misma revolución y la continuación de la revolución como construcción del nuevo orden. Indica todo el proceso, no sólo su ruptura; no sólo es negación y ni siquiera negación de negación, sino igualmente afirmación de la positividad de la exterioridad de una nación, un pueblo, las clases oprimidas.

La filosofía de la liberación, tal como surge en América latina, no debe interpretársela como una alternativa al marxismo; si fuera así sería sólo una filosofía del populismo en su ambigüedad propia. Propondría una liberación nacional pero, subrepticiamente, hegemonizada por una burguesía interior. Sería liberación a medias e involucionaría al neofacismo o el desarrollismo —o simplemente al reformismo sin esperanza ante el fracaso del imposible proyecto histórico del populismo—. Se trata más bien de un amplio frente teórico desde una misma opción práctica-política. Me explico.

Es posible, por una parte, la unidad teórico categorial entre muchos filósofos, pero la diversidad en opciones prácticas. Ante la situación africana muchos pensadores con categorías marxistas pueden ofrecer una profunda división práctica ante la situación de Angola, por ejemplo.

Por el contrario, podría haber pluralidad de categorización teórica (diversas posiciones filosóficas de origen: unas provenientes de una inspiración europea, por ejemplo de la Escuela de Frankfurt, o de la filosofía del lenguaje, o de la metafísica levinasiana, o del marxismo, etc.), pero unidad en la opción práctico-política estratégica.

#### Alternativa 1



#### Alternativa 2

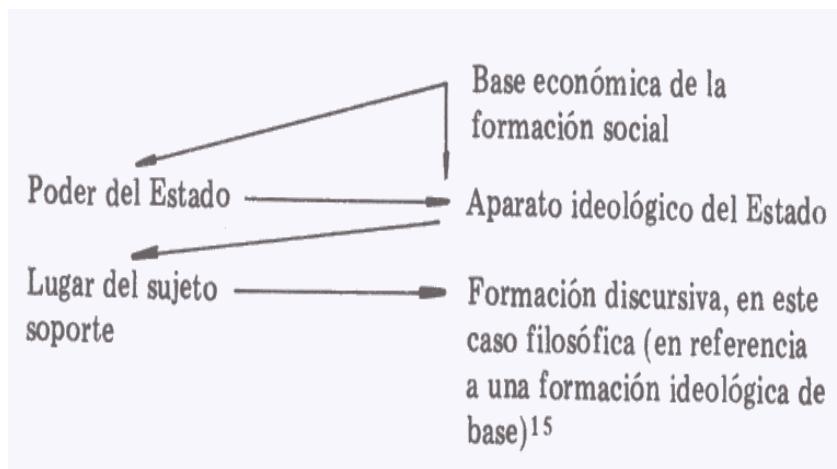


"No es tiempo de dejar gente afuera", indicaba un político revolucionario. Frecuentemente por sectarismo teórico se niegan las alianzas estratégicas que permiten soportar las diferencias tácticas. Pero téngase bien en cuenta, la alianza no es táctica sino estratégica, lo que supone revisar ciertas posturas teóricas con implicaciones prácticas. Desde ya la opción práctica sería: la liberación nacional de la dependencia del capitalismo norteamericano desde la hegemonía política de las clases oprimidas: campesinas y obreras. Todo el que aceptara tal opción colaboraría con su aporte teórico al esclarecimiento de dicho proceso y podría formar parte del movimiento histórico que podría denominarse *Filosofía de la liberación*.

El criterio de verdad es la liberación del oprimido. Si verdad es la adecuación de la inteligencia a la realidad<sup>14</sup>, sean cuales fueren las mediaciones que impidan o favorezcan dicha adecuación, la realidad sólo se manifiesta desde la posición del oprimido. Es decir, la totalidad de un sistema se ideologiza inevitablemente; oculta entonces la realidad desde la perspectiva del dominador. Sólo el dominado tiene suficiente claridad, desde su mismo sufrimiento, para permitir una conciencia crítica —cuando se alcanza el grado de conciencia de clase explícita—. Colocarse en la posición hermenéutica del oprimido es alcanzarla visión verdadera de la situación histórica real.

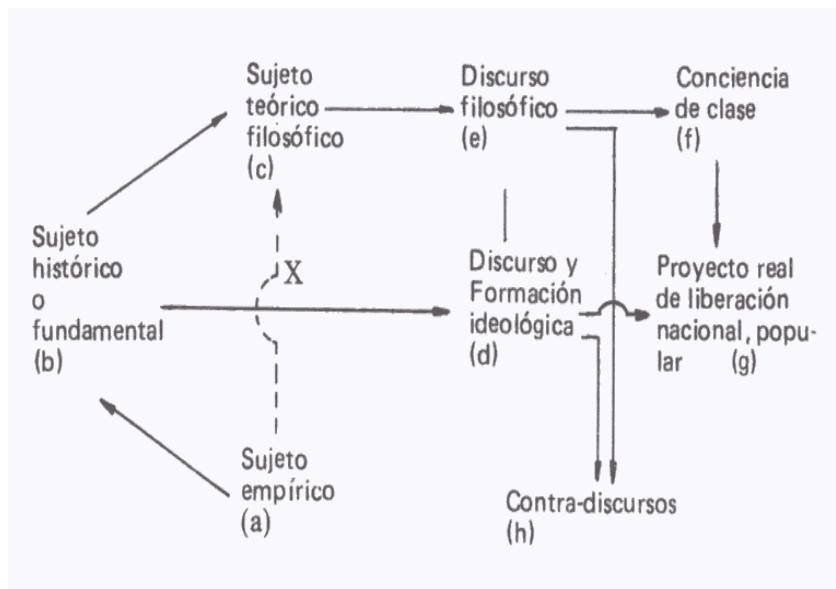
La teoría filosófica orgánicamente comprometida con el proceso de ruptura del pueblo es filosofía de la liberación. La filosofía de la liberación en América Latina sería un movimiento amplio, una alianza estratégica del pensamiento crítico, sean cuales fueran sus categorías analíticas o dialécticas, que se define en función práctica, en vista de la liberación de nuestras naciones y clases oprimidas. Esta filosofía no se define por una opción teórica, sino práctico-política. Permite un *pluralismo* teórico-filosófico, desde una *unidad* práctica. Además, la filosofía de la liberación debe saber pensar los temas coyunturales esenciales definidos desde el proyecto estratégico desde donde cobra su filosonomía.

Por ello, podríamos esquematizar un doble tipo de discurso filosófico. En primer lugar existiría un como discurso filosófico como fundamentación ideológica del sistema dominante, esquematizado así por Regine Robin:



Esta filosofía, frecuentemente la académica que comenta textos clásicos o temas "filosóficos" europeos, es filosofía de la dominación, sea cual fuere la articulación categorial que use: sea fenomenológica, existencial, de filosofía de la ciencia, etc., ya que es *filosofía de dominación* no por sus categorías sino por el uso que hace de ellas. Es filosofía de dominación o porque no trata los temas que debiera o porque critica a la filosofía que los piensa. No tenemos lugar aquí para extendernos.

Querríamos ahora indicar algunos elementos para comenzar otro tipo de descripción del discurso filosófico de la liberación. Permítasenos todavía una última representación. En ella queremos indicar diacrónicamente los momentos mínimos dentro de los cuales queda definido un tal discurso.



Todo parte del sujeto empírico (a) del que es llamado a la vocación del filosofar: pensar radical que cuestiona el fundamento. Ese sujeto accede a la posición de sujeto teórico filosófico (c) (indicada en flecha x) por la orgánica y real opción de los intereses del sujeto histórico del pensar filosófico: el pueblo y las clases oprimidas de la nación (b). La definición de la organicidad del sujeto teórico y el histórico debe ser descripto con detalle.

Por su parte el filósofo (c) es el que enuncia un discurso filosófico (e) sobre los temas reales, acuciantes (aunque frecuentemente deba fundarlos hasta niveles muy altos de abstracción, para dar a sus análisis coyunturales toda su potencia práctica, eficaz), que por su parte responden a la necesidad de clarificar a la conciencia de clase de los oprimidos (f), en último término —aunque a veces deba dirigirse directamente a medios intelectuales, a clases medias, a líderes, para sólo mediáticamente llegar a dicha conciencia: su interlocutor y destinatario real—. El discurso y su formación discursiva filosófica responde, cuando es filosofía de la liberación, a la formación ideológica del sujeto histórico (d): piensa y clarifica sus temas implícitos; organiza su racionalidad ya dada; explica sus articulaciones. Su destinatario final es el mismo sujeto histórico, pero no ya como sujeto de discurso, sino como sujeto activo del acto revolucionario de la liberación (g), objetivo final del pensar crítico: la movilización histórica del pueblo en cumplimiento de su destino.

Pero, por otra parte, y quizás como uno de los momentos o actantes más interesantes, se encuentra siempre toda una estructura de "anti-discursos" (h): sea la formación ideológica de las clases dominantes, sean los discursos filosóficos que responden a dichos intereses. Por ello, para situar en América latina el discurso de la filosofía de la liberación en cada nación o región, será necesario tener muy en cuenta su coyuntura concreta, y no se los podrá juzgar tan ingenuamente a partir de la propia coyuntura del crítico.

### *3.2. Discursos de la filosofía de la liberación ante la revolución futura*

En los países de la América latina dependiente y dominada (cfr. 2.2.), el "espacio político" para la libertad de un discurso filosófico crítico es muy diverso: podemos tipificarlo desde nulo a relativamente amplio (mientras que no se torne *realmente* crítico). Por otra parte, tanto las formaciones ideológicas como la conciencia de las clases están en diversos momentos de maduración, al mismo tiempo que los anti-discursos son muy diversos.

Esto explica la diversidad de discursos filosóficos de liberación —y hasta la incomprendión y falsas oposiciones que se producen entre ellos, por ingenuos errores hermenéuticos—.

### 3.2.1. Discurso filosófico de liberación reprimido.

En los regímenes neofascistas dependientes, donde la guerra total justifica todo tipo de terror represivo, ya que la "política de Seguridad Nacional" apoyada en un "concepto estratégico nacional" tiene "directivas gubernamentales" que se efectivizan por una estrategia política, económica, militar y *psico-social*<sup>16</sup>, nivel este último que incluye una despiadada persecución ideológica, donde la filosofía es especialmente tenida en cuenta. En situaciones como estas valen las frases de Sócrates puestas al comienzo de esta ponencia: la filosofía crítica de liberación es "peligro de muerte". En estas naciones, por otra parte, el sujeto histórico, las clases populares, son también violentamente reprimidas, desmovilizadas. La conciencia de clase, aunque creciente en algunas partes (como en Argentina o Chile), no aflora en otras.

El contra-discurso de los regímenes, de las clases dominantes como formaciones ideológicas que poseen todos los medios de comunicación, y la filosofía científica de origen norteamericano u ontológico europeo, dominan los aparatos ideológicos del Estado (principalmente las universidades).

Por ello, es necesario saber respetar y apreciar las formulaciones discursivas filosóficas miméticas, tácticamente ambigüas, que todavía dicen su palabra en el inexistente espacio político para la filosofía de la liberación. Es muy fácil desde afuera, sin haber arriesgado la vida, sin ser objeto de atentados y torturas, decir: "Es una filosofía populista". Sin embargo, dicho pensar cumple una función concreta, alienta un proceso, aclara algunas situaciones, sigue al menos al pueblo en su opresión.

El peligro de la filosofía en este horizonte es el reformismo, el desarrollismo, el tercerismo. Y bien, valorando lo que van haciendo es necesario ayudar el proceso de los discursos filosóficos críticos mostrando, teniendo en cuenta su realidad, sus temas más importantes, sus métodos posibles.

Si el anti-discurso más importante es políticamente el de la Seguridad Nacional, económicamente del desarrollismo dependiente de las transnacionales, ideológica y filosóficamente el científico abstracto o el academicismo vacío, en fin, teniendo en cuenta sus problemas se los puede invitar a la unidad en la opción estratégica admitiendo el pluralismo táctico en tiempos de tremenda represión. Ellos esperan de nosotros esta solidaridad.

### 3.2.2. Discursos filosóficos en libertad relativa

En los países donde hay libertad relativa la filosofía tiene un espacio suficiente para su desarrollo. Tiene todos los medios a su disposición (libros, bibliotecas, revistas, seminarios...). Sin embargo, tiene enormes riesgos inherentes a su propia situación equívoca. Mientras se sitúe en el sólo nivel filosófico abstracto, puede ser todo lo radical que quiera, publicar cuantos libros desee, y en tanto no signifique una real expresión del sujeto histórico (b), de su formación ideológica de protesta (d), ni sirva real y coyunturalmente a su proyecto (g). Frecuentemente los grupos filosóficos confunden la lucha por la liberación popular (en la línea b — d — g), con las luchas intra-académicas de diversos grupos teóricos por intereses mesquinos (en el nivel c — e).

De esta manera, aunque hay libertad relativa, no se logra estar orgánicamente unido al proceso real de liberación de las clases oprimidas, ni se tiene, por ello mismo, clara noción de cuales son los temas que la conciencia de clase actual y posible exige que sean pensados. La articulación real con las luchas reales de las clases oprimidas es el punto original de arranque de las filosofías de la liberación, que son de liberación no por sus categorías sino fundamentalmente por su opción y por la unidad de la praxis del filósofo con el sujeto histórico real, con sus intereses, con su conciencia.

Es en estos países con libertad relativa donde debe realizarse la alianza de las filosofías de liberación, desde un *marco histórico* nacional bien analizado y desde un marco teórico adecuado.

La revolución futura (política, económica, ideológica y tecnológica) es necesarioirla preparando en las coyunturas del pensar cotidiano. Como Sócrates, "tábanos de Atenas".

### *3.3. Discurso de la filosofía de la liberación en el proceso socialista*

En Cuba, en cambio, la situación de la filosofía es distinta. La orgánica articulación al sujeto histórico es más fácil; la conciencia nacional popular es real. Sin embargo el pensar filosófico no pensará ya los problemas de nuestra América latina dependiente, su proyecto es distinto, su situación ante la revolución diversa, su anti-discurso es otro.

El tema central a ser pensado dentro de la situación del crecimiento presente de una revolución que sitúa en el pasado su ruptura, no es tanto la cuestión política o económica, sino principalmente la ideológica —para permitir participar más activamente en el proceso—, y, en definitiva, el nivel tecnológico-poiético. El aumento de la productividad, el desarrollo de las fuerzas productivas, está necesitando de una filosofía de la producción que yo llamaría "filosofía de la poiesis". En este nivel, de nuevo, las naciones con libertad relativa tienen la responsabilidad de analizar estos temas para profundizar el proceso socialista comenzado.

La filosofía de la liberación abre así un capítulo mayor desde la exigencia coyuntural de pensar un tema necesario para aclarar la conciencia del pueblo y fundar los criterios políticos en el desarrollo y la adaptación de los logros de la revolución científico-tecnológica. En efecto, la tecnología no es universal ya que responde a necesidades y requerimientos determinados por el grado de evolución de una formación social, por la cultura de un pueblo y por el proyecto político de un país. La filosofía sabrá desenmascarar las estructuras del tecnologismo —ideología del desarrollismo pero igualmente tentación de algunos socialismos de la periferia, que se abren a veces apresuradamente a la tecnología extranjera para poder con rapidez desarrollar el consumo, sin evaluar qué tipo de dependencia se crea con ello: pensamos en la política actual de China por ejemplo—.

Una teoría de la producción tecnológica<sup>17</sup>, una reflexión sobre el proceso del trabajo, el estatuto del producto, la definición

de la necesidad (como capítulo central de una "económica liberal" como sugería un pensador), en fin, tantos temas exigidos por una poética de la liberación serán las cuestiones que deben ser pensadas para apoyar estratégica y teóricamente el proceso de liberación cubano".

Con esto hemos querido sugerir la necesidad de aceptar las diferencias del filosofar latinoamericano, tanto por su situación nacional, por el momento del desarrollo de su formación social, por las categorías o marco teórico que se use, aunando los esfuerzos desde un mismo objetivo estratégico que surge de una única opción: la de trabajar para que la revolución futura o la ya cumplida signifique a nuestras naciones y a sus clases oprimidas la liberación del sistema capitalista que en esta etapa de nuestra historia (la que se iniciara a comienzos del siglo XIX cuando pasamos de manos del mundo hispánico al del mundo anglosajón) define nuestra negación. La filosofía de la liberación, como conjunto de posturas teóricas que optan prácticamente por una misma estrategia, debe pensar la negación de esta negación, el pasaje a un nuevo orden, es decir, debe pensar igualmente la afirmación de la positividad latinoamericana, el crecimiento de nuestra exterioridad.

NOTAS

---

<sup>1</sup>28b.<sup>2</sup>*Obras escogidas*, BAE, Madrid, t. V, 1958, p. 540.<sup>3</sup>I; K. Marx. *Fruehe Schriften*, ed. H.J. Lieber -P. Furth, Wiss. Buchgesell, Darmstadt, 1971, t. 11, p. 818.

<sup>4</sup>La noción de poiesis la tomamos, claro que con otro sentido, de Aristóteles, cuando dice que "la praxis y la poiesis son distintas" ( $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\varsigma$  καπαιποιησις ἔτει που) (*Et. Nic.* VI, 4, 1140 a 17). Por su parte Marx es muy preciso en este tema, por lo que se nos permitirá una larga nota explicativa. La tesis es la siguiente: "El trabajo útil es la condición de la existencia (*Existenzbedingung*) del hombre, condición independiente (*unabhaengige*) de todas las formas de sociedad, necesidad perenne y natural, sin la cual se mediría el intercambio material del hombre con la naturaleza" (*Das Kapital*, I, 1; ed. Ulstein, Frankfurt, t. 1, 1971, p. 24). En primer lugar debemos distinguir entre modos de producción y formas de trabajo: "La agricultura es una forma de trabajo (*Formen der Arbeit*)" (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Ed. Dietz, Berlín, 1971, p. 251). La forma de trabajo puede ser técnica o artesanal, tecnológica o moderna; en este último caso su forma es de una cierta indiferenciación, como un "trabajo universal, porque los civilizados se dedican ellos mismos a todo trabajo. Es decir, me refiero a esta indiferencia hacia un trabajo determinado" (*Ibid.*, p. 252). Por otra parte, "la división del trabajo es puramente tecnológico" (*Das Kapital* I, 13; p. 378), porque se distribuyen diversos trabajos a partir de las exigencias de las formas de trabajo que define el proceso mismo del trabajo, llegándose así a la "división social del trabajo" (*Ibid.*, 1; p. 24). De otra manera, "la producción de valores de

uso o bienes no cambia su naturaleza universal (*allgemeine Natur*), por el hecho que se efectúe para el capitalista y bajo su control" (*Ibid.*, 5; p. 148). Es decir, "la tecnología (*die Technologie*) nos descubre la relación activa del hombre con la naturaleza, el inmediato proceso de producción (*unmittelbaren Produktionsprozess*) de su vida" (*Ibid.*, 13; nota 88, p. 331). La tecnología es para Marx una forma de trabajo determinada por un proceso de producción, actividad inmediata, material entre el hombre y la naturaleza. Por ello "el trabajo útil" es la "condición de la existencia de la vida humana independientemente de todas las formas de sociedad" (cit. supra), ya que una cosa es "el proceso del trabajo (*Arbeitsprozess*) y otra la forma social determinada" (*Ibid.*, 5; p. 154). La poiética o filosofía de la producción respondería a esta consigna: "Empecemos estudiando el proceso del trabajo en abstracto, independientemente de sus formas históricas" (*Ibid.*, 14; p. 458). Por otra parte, la instancia poiética-tecnológica se distingue claramente de la económica, cuando se nos dice que la mercancía tiene dos caras: la del valor de uso y la del valor de cambio" (1; p. 23). De otra manera: "La mercancía es la unidad del valor de uso y del valor [de cambio], su proceso de producción tiene dos aspectos: un proceso de producción y un proceso de constitución de valor (*Wertbildungsprozess*)" (5; p. 156). O de otra manera: "Como unidad de proceso de trabajo y de proceso de constitución de valor, el proceso de producción es proceso de producción de mercancía" (p. 166). En el sistema capitalista, por su parte, "en la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son el substrato material (*materielles Substrat*), el portador del valor de cambio" (p. 156). De otra manera, el proceso tecnológico del trabajo es el substrato material o el portador económico de constitución de valor de cambio o proceso de valoración (*Verwertungsprozess*; p. 166) en el proceso de producción capitalista. La instancia tecnológica es el soporte material de la instancia económica, como hemos podido ver. Todavía nos explica: "La constitución histórica de los órganos productivos [tecnológicos] del hombre social son la base material de la organización social" (13; nota 88, p. 331). La instancia tecnológica o poiética se juega en el nivel del valor de uso, del trabajo como *work*, relación primera y directa con la naturaleza, como proceso de trabajo, lógica universal y perenne, condición *material* (y en ella reside por último el materialismo) de toda otra instancia; ya que la económica es un nivel reflejo, segundo, el del valor de cambio, cantidad establecida por un proceso de constitución de valor (*value*) y como fruto del *labour*. Claro que no caeremos en un ingenuo tecnologismo, ya que "el error del materialismo abstracto científico-natural consiste en dejar de lado el proceso histórico" (5; nota 88, p. 331). Sobre la instancia poiética-tecnológica estamos escribiendo una obra que denominaremos *Filosofía de la poiesis*.

<sup>5</sup>*Das Kapital* I, 1; p. 23.

<sup>6</sup>Fuera de la fantasmagórica materia eterna, en movimiento retornante sobre sí misma, infinita (concepción materialmente panteísta de algunos

burgueses del siglo XVIII como Holbach) que Engels expone en su obra *Dialektik der Natur* (sin real fundamentación científica), la materia tiene para Marx diversos sentidos. Materia es lo sensible u objeto de los sentidos (*Ibid.*, 13; p. 383); o lo que se objetiva o materializa (1; p. 20); o el instrumento de producción (13; nota 88, p. 331); pero en su sentido fuerte es con lo que se trabaja: "La actividad humana hace cambiar la forma de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella" (1; p. 51; pero también como el substrato o el portador del valor de cambio. La materia es un concepto poiético (no es ni práctico ni ontológico). Lo tecnológico o "el valor de uso son el contenido material (*denstofflichen Inhalt*) de la riqueza" (p. 18).

<sup>7</sup>Por su parte el trabajo es, igualmente, un concepto poiético, no es práctico ni económico, en cuanto tal o abstractamente, sino solo en posición segunda o concreta. El trabajo es "una determinada actividad productiva encaminada a un fin (*eine bestimmte zweckmaessig produktive Tätigkeit*) o un determinado trabajo útil" (1; p. 24)."Al final del proceso del trabajo brota un resultado, que antes de comenzar el proceso se daba sólo en la representación del trabajador; es decir, tenía una objetualidad ideal (*ideell vorhanden*). El obrero no se limita a cambiar la forma de la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza su fin" (5; pp. 148-149). Marx conoce bien las lenguas, por ello reservó la raíz germana para el condicionante materia y la raíz latina (usual en el inglés) para el nivel segundo, el económico: "El trabajo que crea valor de uso y se determina cualitativamente lo denominan (los ingleses) *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor (de cambio) y se mide cuantitativamente, denominado *labour*" (nota 16, p. 29).

<sup>8</sup>La diferencia entre una filosofía de la poiesis y de la praxis se funda en la diferencia del valor de uso y el de cambio; confundir ambos niveles es caer en demasiadas ambigüedades. La instancia poiético-tecnológica se sitúa al nivel de la producción del valor de uso: "El proceso de trabajo, fijándonos solamente en sus momentos simples y abstractos es la actividad encaminada a la producción de valor de uso (*Gebrauchswert*)" (5, p. 148). Y agrega: "entre los autores ingleses del siglo XVII es corriente encontrarse todavía con dos términos distintos para designar el valor de uso, *worth*, y el valor de cambio (*Tauschwert*), *value*, como corresponde al espíritu de la lengua que gusta expresar la cuestión directa [lo poiético] con un término germano y la cuestión refleja [lo práctico-económico] con un término latino" (1; nota 4, p. 18). Podemos ver entonces que el nivel poiético tiene que ver con *work*, *worth*, *Stoff*; mientras que el nivel práctico-económico con *labour*, *value*, *Materie*.

<sup>9</sup>Muestra Aníbal Ponce en sus trabajos que el primer levantamiento nacional burgués fue el de los comuneros que defendían los fueros de las ciudades españolas. El fracaso de la burguesía española en Valladolid en 1521 significó la imposibilidad de acumular en España (y en nuestra América latina) el capital extraído de Amerindia. La destrucción de la burgue-

sía española es quizá el origen de que hayamos nacido demasiado tarde para el capitalismo.

<sup>10</sup>Véase Radovan Richta, *La civilización en la encrucijada*, Siglo XXI, México, 1971.

<sup>11</sup>Véase Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 311-389.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p. 301.

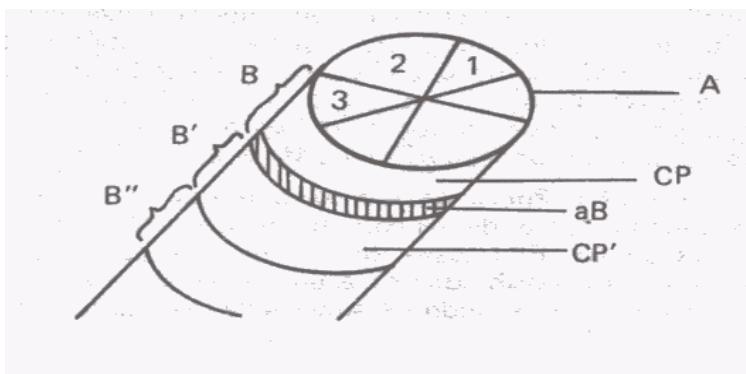
<sup>13</sup>*La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1969, p. 9.

<sup>14</sup>En esto coincide el pensamiento griego y medieval con el propio Marx cuando escribe acerca del "Método de la Economía Política": "El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropiá del mundo del único modo posible [...]" (*Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, p. 248). "El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento el modo de apropiarse (*anzueignen*) lo concreto, de reproducirlo (reproduzieren) como concreto espiritual" (*Ibid.*). "[...] el sujeto es algo dado tanto en la realidad como en la cabeza (*in der Wirklichkeit, so im Kopf*) [...]" (p. 254).

<sup>15</sup>"Formation sociale, pratique discursive et idéologie"; cap. IV de *Histoire et linguistique*, Paris, 1976, pp. 79-121.

<sup>16</sup>Véase Golbery do Canto e Silva, *Geopolítica do Brasil*, Olympio Editoria, Rio, 1967, pp. 24-27.

<sup>17</sup>Una tal teoría significa fijar "las determinaciones (*Bestimmungen*) que valen para la producción en general" (*Zur Kritik...* p. 229). Las notas, momentos o determinaciones de la unidad esencial de la producción en cuanto tal es lo que describe una filosofía de la poesisis, pero no solo, porque es necesario en realidad distinguir cuatro niveles: a) El de las determinaciones universales de la producción (*der allgemeinen Bestimmungen der Produktion*); el del estadio social dado; c) el de la forma específica de



producción; d) y por último en una totalidad de producción (*Totalität der Produktion*) (Véase *Ibid*, p. 230).

Resumiendo, podemos decir que la esencia de la producción en cuanto tal (A) está constituida por diversas determinaciones (1, 2, 3...), que se dan en diversos estadios sociales (B, B', B"...), que por su parte pueden ser estudiados en una forma específica de producción (aB, aB', aB"... ó aB, bB, cB...), dentro de la totalidad de la producción (en B a, b, c...), determinada por "condiciones particulares" (CP, CP', CP"...). De esta manera podría constituirse una teoría general de la producción (A) estudiando al mismo tiempo su historia diacrónica (B, B', B"...), en concreto. Este tema lo abordaremos con detenimiento en el capítulo 3 de nuestra *Filosofía de la poiesis* en elaboración.

5.

*RESPONDIENDO ALGUNAS PREGUNTAS Y OBJECIONES SOBRE  
FILOSOFIA DE LA LIBERACION\**

---

\* México, septiembre de 1982

Mi amigo Zdeněk Korím (París) tuvo hace tiempo la gentileza de enviarme desde Francia algunas preguntas para una obra que prepara sobre nuestro pensamiento latinoamericano. El maestro Romano García de Cáceres (España) hizo lo mismo para la revista *Indice*. Por su parte Otaviano Pereira escribió un comentario al trabajo de Leonardo von Acker ("Uma filosofia da libertação", en *Revista brasileira de filosofia*, São Paulo, 114 (1978) 11-123; 115 (1978) 247-269) titulado "Filosofia da libertação: crítica do discurso" (Reflexão, Campinas, 18 (1980) 122-128). Querría dialogar con los tres, aclarando posiciones.

## 1. ¿FILOSOFÍA LATINOAMERICANA O FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN?

*¿Si debiera definirse como filósofo, qué adjetivo escogería para caracterizar su pensamiento: argentino, latinoamericano, occidental o ninguno de éstos?*

Si debiera necesariamente elegir alguno de los tres adjetivos, escogería el de "latinoamericano", pero cada vez pienso más en el sentido de que esta filosofía es válida para todo el mundo periférico (mal llamado "Tercer Mundo"), tal como lo conversábamos

hace poco en Bogotá con Mourad Wahba del Cairo. Pero es más, se trata de una filosofía que piensa desde el oprimido, también en los países centrales (tales como las minorías negras en USA, o la mujer en el mundo entero). Creo por ello que ninguno de los tres primeros adjetivos me cabría; prefiero denominarme un filósofo de la liberación, de los oprimidos como países, como sexo, como ideología, etc. Opino que la significación del discurso es *mundial* (no *universal*, ya que la pretendida universalidad hegeliana no es sino la particularidad europea elevada a la identidad dominadora).

## 2. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PRAXIS POPULAR LATINOAMERICANA

*¿El origen de la filosofía de la liberación es sólo una "an-tropofagia" de los modelos filosóficos del centro, un pruri-to de sofisticación del lenguaje, o un intento de originalidad?*

Es verdad que una filosofía de la liberación no puede constituirse sin una simultánea "destrucción" de los discursos filosóficos dominadores; es verdad por otra parte que es inevitable tener que usar frecuentemente palabras nuevas para nuevas realidades; es verdad que si se piensa una realidad nueva el discurso no puede ser imitativo sino original. Pero estas tres consideraciones son secundarias y tocan aspectos accidentales del discurso filosófico de liberación. Muy por el contrario, el origen de la filosofía de la liberación es la realidad misma latinoamericana, la realidad de la opresión, la realidad de la praxis como actualidad del hombre en su mundo estructurado práctico-productivamente —tal como vengo exponiéndolo en mi *Filosofía de la producción*). Dicho punto de partida, sin embargo, no es cualquier praxis. Puede haber praxis de dominación y praxis de dominado. Praxis pasiva del oprimido y praxis liberadora del dominado. Puede haber, abstractamente, praxis *de clase*, o, concretamente, praxis *popular* (categoría central que no puede confundirse con la abstracción de los dogmáticos ni con la ambigüedad de los populis-

tas). La praxis popular latinoamericana liberadora, revolucionaria, *es de la realidad lo más real* y el punto de arranque focal de una filosofía de la liberación entre nosotros. Bien nos lo decía el amigo Augusto Salazar Bondy —desaparecido infelizmente en su juventud intelectual en 1974—.

No es que la filosofía (como teoría abstracta althusseriana) se relacione extrínsecamente al nivel práctico (como ideología no científica), sino, por el contrario, la *producción* teórica (y no la *práctica* teórica: contradicción en los términos) emerge, es constituida intrínsecamente, coadyuva, retroalimenta a la praxis concreta. La filosofía de la liberación nació en coyuntura de luchas populares que nos exigieron "aclaraciones" teóricas; acompaña prácticamente los procesos populares (expusimos nuestros temas de manera concreta a barriadas, organizaciones juveniles, partidos, mítines, indígenas, etc.); fuimos exigidos a descubrir nuevos temas y a internarnos en lo desconocido. Por ello caímos en errores (en parte rectificados posteriormente al ver la equivocidad de categorías que pudieron fundar praxis contradictorias: pero fue la contradicción *de las praxis* la que nos mostró la equivocidad de las categorías y no los libros ni los filósofos), y por ello hemos podido corregirlos. Las filosofías idealistas, irreales, neutras no caen en errores; sólo imitan la verdad prestada; son irrelevantes, no pueden rectificarse (y aunque hablen de "falseabilidad" popperiana no pueden ser falseadas).

Una filosofía *de la liberación* parte de la praxis en situación concreta. En la praxis de liberación política (como en los 70s en el Cono Sur o como hoy en Centroamérica, en especial en Nicaragua triunfante o El Salvador revolucionario) los problemas son distintos que en la praxis de la liberación de la mujer (opresión machista que en el Tercer Mundo es sobredeterminada por la dominación de clase y de nación periférica). Hay por ello capítulos diversos.

En este sentido una filosofía desinteresada es imposible, y los que se creen desinteresados están justificando con su pensamiento al sistema dominador, sea político, machista, pedagógico o fetichista.

### 3. DISCURSO FILOSÓFICO Y LENGUAJE POPULAR

*¿No permanece la Filosofía de la liberación en la prisión de un lenguaje inauténtico, incomprendible para el pueblo mismo? ¿No habría que liberarla a ella misma de la paralización de la filosofía académica?*

La Filosofía de la liberación pretende ser filosofía; filosofía técnica, precisa, científica (si ésto incluye igualmente la dialéctica y la sabiduría). Por ello no puede evadirse de un lenguaje que como tal no puede ser entendido no solo por el pueblo oprimido mismo, sino que ni siquiera puede ser precisamente interpretado por el no iniciado en el pensar filosófico estricto.

Se trata entonces de una "política del lenguaje". Es necesario como en una catarata por etapas expresar un pensar preciso en un nivel técnico y abstracto; para pasar después a otros niveles del lenguaje, siempre precisos, pero más concretos. Tenemos larga experiencia personal de expresar los grandes temas de la Filosofía de la liberación al nivel popular, sindical, juvenil, radial, televisivo. Aún hemos podido expresar nuestro pensar ante grupos de indígenas mayas en Chiapas, y la comprensión es cabal. En este último caso, para hacer comprender la existencia de un sistema *como totalidad* dentro del que nos encontramos pero del que sólo detectamos algunos aspectos más cercanos a la vida cotidiana, se usó ante los indígenas el caso de Jonás: estando en el estómago (el nivel óntico cotidiano) no podía saber que se encontraba en una ballena (la totalidad del sistema que lo oprimía).

Se trataba así de *pasar* (momento dialéctico) de la totalidad del estómago donde estábamos, a la totalidad de la ballena (la formación social de toda la nación y aún del capitalismo mundial). No se puede pretender un lenguaje omniexplicativo, porque se caería en una utópica posición de un inmediatismo al fin ambigüo. Sin embargo, la expresión popular no debe dejar de ser precisa, pero puede serlo, al mismo tiempo que pedagógica e interpretable, en la medida que haya sido filosóficamente precisada antes. Esta es la función de clarificación *estratégica* que

cumple la filosofía en los procesos concretos e históricos de liberación.

En este sentido estoy de acuerdo que la filosofía debe liberarse del ropaje innecesario de la filosofía académica, y como escribía Raimundo Panikkar ("A Philosophy of liberation", en *Cross Currents*, XXX, 4 (1980-1981), p. 455): "la primera tarea de la Filosofía de la liberación es liberarse ella misma". Lo único es que la filosofía no se libera del academicismo, de la autenticidad proponiéndose esta liberación secundaria como finalidad, sino luchando para servir concretamente a un pueblo a liberarse. Es en la cotidianidad de la lucha, en el "codo a codo", que el filósofo —sin advertirlo siquiera y sin habérselo propuesto— se va liberando de los modos dominadores del filosofar.

La filosofía adquiere un *pathos* más *prorrético*, exhortativo; es una palabra también dirigida a la conversión, al compromiso, a la praxis de liberación misma. Es que la Filosofía de la liberación es imposible si no se da el paso práctico de entregar la vida por el otro, por el oprimido, por el pueblo. Desde este compromiso se abre un nuevo horizonte de objetualidad (nuevos objetos pueden ser pensados de nueva forma para nuevos fines).

#### 4. FILOSOFÍA Y APARATOS ANTIHEGEMÓNICOS

*Procedes de Argentina pero trabajas en México, ¿cuál fue la causa del transplante, en qué sentido pudo esto modificar tu vida y tu trabajo? —me pregunta García—*

Pareciera que la filosofía tiene alguna relación con el exilio, la persecución y la cárcel. No en vano Aristóteles abandonó primero la Academia camino hacia Assos —expulsado por el aristócrata Espeusipo, siendo el mismo un provinciano sin influencias—, para posteriormente por el nacionalismo de Demóstenes morir exiliado en Eubea. Hubo filósofos esclavos en el Imperio romano como signo de la dominación que pesaba sobre su patria de origen. Boecio escribió su famosa obra en la cárcel. Fichte

primero y después Hegel fueron expulsados de Jena por sus posiciones políticas favorables a la revolución francesa. Tantos posthegelianos, comenzando por Marx, nunca pudieron ser profesores y aún abandonaron su patria por articular su pensamiento con la clase emergente pero todavía dominada. El mismo Husserl fue expulsado de Freiburg por los nazis, por lo que exclamaba en su *Die Krisis des europaeischen Menschentums* en 1935: "Las naciones europeas están enfermas, Europa misma, según se dice, está en una crisis". Algo antes, en la persecución del fascismo, última carta del capitalismo nacional europeo, Gramsci había comenzado en 1929 su primer *Quaderno*: "Esperienze della vita in carcere" escribía. Por ello, el 2 de octubre de 1973 por la noche, cuando explotó una bomba, un atentado, en mi casa de Mendoza, no pude sustraerme a la reflexión que toda filosofía crítica debe ser perseguida, más cuando pretende —como pretendíamos— organizar un aparato hegemónico ideológico-filosófico como era la Facultad de Filosofía en mi ciudad natal. La persecución, la muerte de algunos —como Mauricio López mi maestro en introducción a la filosofía—, era el efecto de la praxis de dominación que no permite aparatos antihegemónicos (que pueden tornarse hegemónicos). La destrucción física es necesaria por parte de la dominación.

En el exilio, la primera experiencia, es el descubrimiento del "nivel" nacional del discurso filosófico. En América latina, cada país, tiene un discurso propio; autores en los que se inspiran y critican, una historia distinta, una lucha particular. Muchos años necesité en México para tomar el "pulso" al discurso filosófico del país hermano. Pero ésto, siendo en sí gran dificultad, es enorme riqueza. Es una nueva etapa en mi vida, en mi pensamiento. El pensar se hizo más latinoamericano; alcanzó los límites mismos del Tercer Mundo; crece, se modifica, se hace más realista en la "punta del proceso histórico" —incluye igualmente la realidad cubana, nicaragüense, centroamericana—. Tenemos conciencia que todavía, como Aristóteles —valga sólo la comparación sin medir las diferencias y grandeza—, no hemos regresado a Atenas. Vamos tomando conciencia de la "hellenicidad", es decir, de la latinoamericanidad oprimida y en liberación.

## 5. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y MARX

*¿Pretende la Filosofía de la Liberación ser una alternativa al pensamiento de Marx?*

En su origen argentino, y por influencias del *populismo* peronista, la cuestión de Marx fue mal planteada por la generación de filósofos de la liberación. Esto nos valió merecidas críticas. Algunos, que terminaron por volcarse a la derecha y otros a permanecer en el populismo, colocaban a la Filosofía de la Liberación como alternativa al pensamiento de Marx. Debo confesar que lo conocíamos mal; no la habíamos trabajado como a otros pensadores —exceptuando quizá Osvaldo Ardiles que había profundizado la Escuela de Frankfurt—. Al comenzar en México la lectura atenta de Marx, en sus textos originales en alemán, tanto en el *MEW* como en el *MEGA* (cuando era necesario, y tal fue el caso de los *Cuadernos de París*, o aún los anteriores de Kreuznach u otros), en especial los *Grundrisse* y los recientes *Manuscritos del 61-63*, comenzó a revelárseme un pensamiento fino, preciso, deslumbrante. Todo lo contrario de un materialismo objetivista, economicista. Marx levanta siempre al sujeto, al "hombre que trabaja", al "trabajo vivo" ante sus obras, sus productos, ante la acumulación de su vida en el capital. No se trata de un humanismo a lo Calves, ni tampoco la simplificación de Althusser. Se trata de un Marx que levanta a la persona —*Person* es usada desde los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital*— como lo que mide el valor de todo producto. La relación persona-persona o relación práctica, ética, se encuentra a la base de toda su reflexión económica. Su materialismo no es cosmológico u ontológico —como en el dogmatismo a lo Konstantinov— sino productivo: *el sujeto de trabajo constituye a la naturaleza como materia*. La "materia" es un momento constituido por el sujeto productor.

He podido, igualmente, descubrir en Marx algunas de las intuiciones fundamentales de la filosofía de la liberación. Tales como el concepto o categoría de "exterioridad". En los *Manuscritos del 44* escribía: "La Economía Política no conoce al trabajador que no trabaja, al hombre de trabajo, en la medida en

que se encuentra *fueras (ausser)* de esta relación laboral... Son fantasmas que quedan fuera de su reino... (Por ello) el hombre de trabajo puede diariamente precipitarse de su plena *nada en la nada absoluta*, en su inexistencia social que es su real inexistencia" (*MEW, EB I*, 523-525).

Sin embargo, la filosofía de la liberación no sólo incluye un discurso sobre la política y la economía política, sino igualmente sobre la erótica (y aquí Freud nos aporta un mundo categorial insustituible, dentro de cuyo ámbito Marx nada puede agregar), la pedagógica, la cuestión del absoluto, el metalenguaje de la lógica, etc. —La filosofía de la liberación es un discurso crítico articulado a la praxis de liberación. En ciertos casos, ciertos marxismos *dogmáticos* se articulan a praxis burocráticas de estabilización y deja de ser, fácticamente, filosofía de liberación —hasta puede constituirse en filosofía de la dominación—.

## 6. MOMENTO ANALÉCTICO DEL MÉTODO DIALÉCTICO

*¿Qué actualidad sigue teniendo la cuestión del método analéctico —me pregunta Z. Koufim—? "La filosofía de la liberación de E. Dussel no deja de ser una ideología acrítica, basada en presupuestos y postulados ocultos" —nos acusaba L. van Acker en art. cit., p. 260—.*

Desearía indicar la génesis de la cuestión de la *analéctica*. Cuando en 1970 advertimos la importancia de la filosofía de la liberación, desde las posiciones —por ejemplo— de la Escuela de Frankfurt, descubrimos bien pronto que nos separaba un abismo de las problemáticas más radicales del pensamiento crítico o radical europeo y norteamericano. Poco a poco pudimos ver que se trataba de una cuestión metafísica de fondo que redefinía totalmente el "punto de partida". El marxismo ortodoxo, la misma Escuela de Frankfurt, Ernst Bloch, y hasta el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*, usaban un método dialéctico, pero una dialéctica negativa, ontológica, al fin afirmaban al sistema, aunque fuera en su potencialidad futura, utópica, la mismidad

como en potencia en relación a la que estaba ya dado en acto. "Lo mismo" (*tó autó*, que tanto habíamos trabajado en nuestra *Etica*) venía a subrepticiamente imponerse de nuevo en nombre de la crítica, la revolución, etc. —.

La ontología, el *lógos* sobre el ser, el pensar de la totalidad, la filosofía que comprende al sistema en su fundamento, en su identidad, en el origen de la diferencia, dicha ontología puede moverse al fin de lo mismo hacia lo mismo, y, en casos más críticos, por negación de la negación. Pero lo negado en el sistema es negado desde el *mismo* fundamento del sistema. Y por ello la mera negación de la negado no puede aportar *novedad* real. Los sandinistas no arriesgaban su vida en Nicaragua para negar la que el somocismo —capitalismo dependiente nicaragüense— había oprimido. Se levantaban revolucionariamente, ante todo y principalmente, para afirmar al hombre nicaragüense, al pueblo *histórico* de esa nación centroamericana, que tenía y tiene demasiadas prácticas, valores, recuerdos, vida... *fuera (ausser)*, más allá (en griego: *anó, aná-*) del orden somocistas. Como indicaba Marx en los *Manuscritos del 44*, "fuera" del sistema, fuera del fundamento del ser, "más allá" de la identidad, existía *la actualidad de una vida nicaragüense no incluida porque despreciada, nada* para el somocismo, para el capitalismo. Un trabajador que no trabajaba, más allá de la actualidad del asalariado, es *nada* para la valorización del capital. Y bien, *más allá* del horizonte del sistema la realidad se afirma, bulle, se alegra, experimenta, recuerda, hace historia que irrumpirá un día en las historias contadas.

La negación de la negación, la negación de la opresión somocista es posible desde *la afirmación* de la exterioridad vivida, real, concreta. No como exterioridad soñada por una fantasía a la *Eros y civilización* marcusiana. Exterioridad real en la praxis cotidiana de un pueblo que no ha sido incluido en el sistema por despreciado, ignorado, *nada*. La *nada* como la libertad del Otro (ámbito de incondicionalidad para el sistema); *nada* para el Ser y el Fundamento del sistema como realidad del Otro. Es decir,

la Realidad más allá del Ser indica la cuestión del *momento analéctico del método dialéctico*.

Recuerdo la ardua discusión de 1978 en Tegucigalpa; entre los que participaban estaban Franz Hinkelammert (su "trascendentalidad interna" es mi "exterioridad" analéctica), Núñez Teñorio, Luis E. Orozco, Alberto Parisi, etc.— Allí pudo verse que la dialéctica puramente negativa, que tiene por último horizonte la totalidad (como realidad y categoría) y por ello la negación de la negación como *motor dialéctico* al fin caía en tautología. Por el contrario, si el motor del proceso dialéctico (que es *un pasar* de una totalidad dada a otra totalidad que la comprende, fundamenta y explica) es la afirmación de la exterioridad, puede negarse la negación *desde* dicha afirmación. El asalariado no se rebela contra el régimen capitalista por el solo hecho de tomar conciencia que su trabajo valoriza el capital; el pueblo nicaragüense no se levanta contra Somoza sólo porque tenga conciencia de la opresión que sufre. Si toma conciencia que su trabajo se acumula como capital es porque antes tiene experiencia de un trabajo que puede consumir para aumentar su vida propia. Desde la afirmación de su vida reproducida por un trabajo que produce para el consumo del sujeto de trabajo es que el trabajador alienado puede tomar conciencia de su estado de negatividad y negarla por lo tanto. Es porque el pueblo nicaragüense tenía espacios de libertad, dignidad, historia de sus relatos de liberación, música, lengua, economía de autosubsistencia, etc. —no hechos de conciencia sino hechos productivos, económicos, políticos esencialmente—, es porque en dicha exterioridad se había experimentado como libre que podía descubrir la relación práctica con el somocismo como opresión. La revolución sandinista no es sólo negación de lo que el capitalismo dependiente había negado en ellos; es ante todo *afirmación de la exterioridad* nicaragüense, su especificidad histórica, su originalidad —que el *pueblo* portaba como sujeto histórico de una formación social que transita por sucesivas posiciones económico-políticas—, el proceso revolucionario, la praxis de liberación con la que se articula una filosofía crítica concreta es posible.

En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* —Edicol, México, 1977— habíamos hablado todavía, al igual que en la *Etica*, de un "método" analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido. El escuchar su voz —"ante la cual hay que *saber guardar silencio*"—, cuestión que no puede tratar Wittgenstein— era el arranque inicial, *meta-físico* (aquí "metá" en griego, significa *más allá*: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra "método" analéctico por "momento" analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una *nueva* totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluídos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluídos en él. En algo "semejante" (la continuidad con el pasado) en algo "distinto" (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: el totalitarismo de la mismidad ha sido superado.

De la misma manera, cuestiones como revelación, epifanía, alteridad, y otras palabras que están llenas de sentido primario no-filosófico llevan a muchos a hacerme la acusación que en verdad estoy camuflando tras un lenguaje aparentemente filosófico opciones ideológicas previas. Debo indicar que tengo conciencia que la cuestión de la exterioridad, del más allá de la realidad con respecto al ser, la alteridad de la metafísica con respecto a la ontología, la implantación ética de la ontología, etc., parecieran traídas de un mundo ideológico no-filosófico. Sin embargo, lo que acontece es que muchos críticos no han estudiado el pensa-

miento de pensadores tales como Rosenzweig, Blondel, Buber, Zubiri, Levinas, etc., dentro de cuya corriente podrían entender lo que yo planteo. Claro que lo que ellos indicaban en el "centro" nosotros lo mundializamos desde la "periferia", y lo que a veces en ellos eran casi inocentes distinciones devienen brutales juicios en nuestra pluma. Pero no tenemos culpa que nos haya tocado vivir un espacio geopolítico reprimido hasta el genocidio como en Guatemala hoy en 1982, o situaciones de tanta injusticia como la que sufre Latinoamérica a fines del siglo XX. La imputación de ocultamiento ideológico de muchos momentos de nuestro discurso habría que tratarlo uno por uno, pero, y de todas maneras, es demasiado sabido que todo discurso filosófico, porque no es "puro" absolutamente, tiene siempre una contaminación ideológica. Claro es que, frecuentemente, los que hacen esa imputación a otros no miran la "viga en su propio ojo".

6.

*FILOSOFIA, APARATOS HEGEMONICOS Y  
EXILIO\**

---

*“La realizzazione di un ápparato egemonico, in quanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, e un fatto di conoscenza, un fatto filosofico” (Gramsci, Q 10, II, § 12).*

\* Ponencia presentada en el IIIer. Coloquio Nacional de Filosofía en Puebla (México), el 6 de diciembre de 1979.

Pareciera que la filosofía tiene alguna relación con el exilio, la persecución y la cárcel. No en vano Aristóteles abandonó primero la Academia camino hacia Assos y posteriormente, ante el nacionalismo de Demóstenes, murió exiliado en Eubea; hubo filósofos esclavos en el Imperio romano como signo de la dominación que pesaba sobre su patria de origen; Boecio escribió su famosa obra en la cárcel; Fichte primero y después Hegel fueron expulsados de Jena por sus posiciones políticas favorables a la revolución francesa; tantos poshegelianos, comenzando por Marx, nunca pudieron ser profesores y aún abandonaron su patria por articular su pensamiento con la clase emergente pero todavía dominada; el mismo Husserl fue expulsado de Freiburg por los nazis por su procedencia judía, lo que le lleva a exclamar: "Las naciones europeas están enfermas, Europa misma, según se dice, está en una crisis"<sup>1</sup>. Algo antes, y ante el fenómeno del fascismo, última carta del capitalismo nacional europeo (tanto en Italia como en Alemania), Gramsci había comenzado el 8 de febrero de 1929 su primer *Quaderno*, en donde uno de sus principales argumentos habría de ser: "Esperienze della vita in carcere"<sup>2</sup>.

No podemos dejar de relacionar estos hechos con el exilio que viven tantos filósofos latinoamericanos, expulsados de sus

cátedras, países, secuestrados y hasta asesinados por los gobiernos autoritarios del capitalismo dependiente posterior a 1964, que comenzando por el Brasil llegaron a cubrir con su lúgubre manto la mayor parte de nuestro continente hasta marzo de 1976 en Argentina. La actual coyuntura de 1979, que tiene presagios de "apertura" social-demócrata, no debe hacernos olvidar la etapa vivida —y que muchos seguirán sufriendo por mucho tiempo—, ni dejar de "pensarla" filosóficamente como uno de los momentos cumbres de la historia de la filosofía latinoamericana. En 1924, Gramsci realizaba la autocrítica de su etapa anterior en sus trabajos de cárcel, y debía reconocer que "fuimos un aspecto de la disolución general de la sociedad italiana, convertida en horno incandescente donde todas las tradiciones, todas las formaciones históricas, todas las ideas prevalecientes se fundían a veces sin residuos".

## 1. FILOSOFÍA, IDEOLOGÍA POLÍTICA Y APARATOS HEGEMÓNICOS<sup>3</sup>

Desde su origen la filosofía se articuló a los intereses prácticos de las clases en su horizonte social concreto. Si se lee el famoso texto de Aristóteles sobre la esclavitud se tiene un ejemplo claro y completo:

"El que siendo hombre no es por naturaleza (*fýsei*) de sí mismo sino de otro, éste es esclavo por naturaleza [...]  
La cuestión que hemos de examinar ahora es [...] de si para algunos puede ser mejor y justa la esclavitud, o si por el contrario toda esclavitud es contraria (*para*) a la naturaleza"  
(*Pol.* I,1, 1254 a 14-20).

No importan los argumentos. Lo que importa es la conclusión. El filósofo, que inventara la ciencia lógica, usa todo su método y su conocimiento filosófico para confirmar una práctica de clase (la clase aristocrático-esclavista ateniense). Su filosofía es perfectamente orgánica con la formación ideológica de la clase a la que su pensar representa, y, por ello, aunque filosófica su argumentación no deja de tener graves contaminaciones ideológicas —por otra parte inevitables—.

Filosofía (*aristotélica*) e ideología política (de la aristocracia esclavista) defienden y sirven a los mismos intereses de la clase dominante.

Por otra parte, la Academia primero y el Liceo después, son aparatos de hegemonía<sup>4</sup> de dicha clase, donde se formaban los que ejercían el poder en Atenas. Aparatos de hegemonía de las clases dominantes en cuyo *centro* se encontraba la filosofía.

De la misma manera un Hegel, al inicio de su filosofía práctica, cuando se pregunta y responde por la determinación primera de la "voluntad libre" (o facultad activa indeterminada en absoluto), no tendrá duda en explicar:

"La propiedad (*Eigentum*) tiene sus determinaciones próximas en las relaciones de la voluntad con la cosa: esta relación es la toma de posesión (*Besitznahme*) inmediata en tanto que la voluntad en la cosa tiene su existencia (*Dasein*) positiva" (*Filosofía del Derecho*, § 53).

No es aquí el lugar de explicar el texto, pero debe recordarse que siendo la propiedad la determinación originaria de la voluntad, de ella se deriva la totalidad de la existencia práctica (ética, política, etc.) del hombre. Hegel, de todas maneras, expone una filosofía práctica capitalista, en el sentido de que elige —por una lógica pretendidamente *natural* como Aristóteles, pero efectivamente epocal— como determinación fundante de toda otra determinación a la propiedad, fundamento del edificio ideológico de la clase burguesa europea de su tiempo.

Su filosofía se articulaba perfectamente a la formación ideológica del naciente capitalismo alemán, y sus clases en Heidelberg o Berlín, era un momento central del aparato de hegemonía que la clase triunfante organizaba. Es evidente que los poshegelianos, como Marx, fueron excluidos de estos aparatos hegemónicos de la burguesía, ya que si debían crear el consenso en torno al capitalismo, mal podían aceptar una crítica interna autodestructiva.

No es extraño que el hegelianismo de derecha primero y el renacimiento neokantiano hayan tenido hegemonía en la filosofía posterior.

De la misma manera, y para tomar un ejemplo latinamericano, se había constituido desde 1966, en Argentina, un férreo sistema hegemónico, ideológico (y en su centro filosófico), en donde el capitalismo dependiente se expresaba. Sin embargo, bajo el gobierno del General Onganía, surgió un movimiento contrahegemónico articulado a las luchas populares, que se dió en denominar "filosofía de la liberación"<sup>5</sup>. Este proceso duró hasta 1973, momento en que triunfó políticamente en las elecciones formales el grupo popular, y con él el proyecto de una burguesía nacional —que rápidamente mostraría su imposibilidad y su debilidad—.

Es interesante indicar que desde 1930 a 1945 (la llamada década infame), Francisco Romero y otros neokantianos en una línea aproximadamente fenomenológica habían tenido la hegemonía filosófica, ya que al abstractismo de sus consideraciones se unía la articulación a los intereses de la oligarquía ganadera (todo ésto no de manera inmediata o mecánica sino respetando la "autonomía relativa" del proceso filosófico mismo). Este mismo grupo retorna al dominio de la hegemonía filosófica desde 1955 a 1973. Pero su extrema debilidad teórica, propia de un liberalismo político sin consistencia, debió dejar lugar a otras posiciones abstractas parecidas (como el tomismo ortodoxo, filosofía de derecha hegeliana, movimientos lógicos aparentemente neutrales en lo político, en fin, científicisms de distintos tipos).

Las luchas populares se expresaron filosóficamente en el II Congreso argentino de filosofía de Córdoba (1971), y el movimiento de "filosofía de la liberación" se implantó, de una u otra manera, en muchas universidades del país (en especial en las más nuevas y de provincia, tales como Río Cuarto, Neuquén, Comahue, Salta, y teniendo como eje más antiguo y constituido a la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza). Hasta el año 1973, el grupo de "filosofía de la liberación" comenzaba a preparar sus fundamentos y a desarrollar lentamente sus hipótesis principales. Contra-hegemónico, y con cierta viabilidad —ya que muchas de sus tesis eran heideggerianas con el ropaje de la Escuela de Frankfurt, lo que le permitía mi-

metizarse ante la persecución de la dictadura militar de Lanusse—, la "filosofía de la liberación" fue creando vínculos generacionales en discretas reuniones nacionales con jóvenes filósofos de todo el país.

Cuando se produjo la llegada al poder de Héctor Cámpora, el movimiento pudo pasar de una posición defensiva a una posición ofensiva. Se trataba de organizar, justamente, los "aparatos hegemónicos filosóficos" articulados al movimiento popular triunfante. Se "protagonizó el ciclo *crítico* más potente en América del Sur —que abarcó desde 1969 hasta su desintegración en 1976—, y cuyas bases tienden a ser hoy sistemáticamente desarticuladas"<sup>6</sup>. Este fue, exactamente, el ciclo de la vigencia de la "filosofía de la liberación" en Argentina. Desde un período preparatorio (1969-1972) a un período de lucha por la constitución de aparatos hegemónicos (1973-1974), vislumbrándose ya en 1974 la imposibilidad de alcanzar una clara hegemonía, para vivir duramente la derrota y el exilio desde comienzo de 1975 hasta marzo de 1976 —cuando se da el golpe definitivo del General Videla—.

En esta lucha de 1973-1976<sup>7</sup>, creemos que el intento más logrado de articulación de un aparato filosófico consecuente con el "país popular" que se bosquejaba, fue el nuevo plan de Estudios de la carrera de filosofía de la nombrada Universidad Nacional de Cuyo<sup>8</sup>.

En los "Objetivos de la carrera de filosofía" se decía entre otros: "Analizar los principales problemas, corrientes y sistemas filosóficos en relación con los procesos socio-culturales, políticos y económicos". Más adelante se concluía: "Contribuir al proceso de liberación del pueblo argentino y latinoamericano mediante: a) el análisis de los supuestos de la conciencia nacional y de la cultura nacional y popular [...] b) la formación de un pensamiento argentino y latinoamericano con espíritu de justicia social y vocación de servicio, que edique para la responsabilidad en la decisión colectiva y que muestre la eticidad de toda elección política (económica, legal, social, educativa, etc.) que se adopte en el proceso de liberación"<sup>8</sup>.

La carrera de filosofía se dividía en tres ciclos: *Ciclo introductorio* (A), *ciclo básico de formación profesional específica y formación docente* (B), y *ciclo de orientación* (C). En el ciclo C había las siguientes orientaciones o especializaciones: Lógica y Filosofía de la Ciencia, Filosofía Argentina y Latinoamericana, Historia de la Filosofía, Ética y Filosofía Política y Filosofía de la Comunicación, de un año de duración<sup>9</sup>.

Entre los objetivos del *ciclo A* se enunciaba: "Profundizar en el conocimiento y la comprensión de la realidad argentina y su inserción en el contexto latinoamericano. Interpretar los problemas fundamentales que el proceso de liberación plantea a las distintas ramas de las disciplinas humanísticas"<sup>10</sup>. En este ciclo introductorio dictábamos entre otras disciplinas: "Realidad Argentina" y "Ciencias humanas, sentido y problemática actual". En filosofía se dictaban en el primer año tres cursos: "*Filosofía*: Iniciación al pensar filosófico como saber crítico-liberador.

*Filosofía moral*: Iniciación al pensar filosófico como reflexión sobre la praxis y la vida cultural. *Filosofía política*. *Filosofía argentina*: Iniciación a los grandes problemas del pensar filosófico en Argentina y reflexión sobre la formación de la conciencia nacional"<sup>11</sup>.

Es evidente que estos como los siguientes contenidos pueden parecer populistas. Sin embargo, el "país popular" daba a esos cursos una claridad y pasión que difícilmente haya alcanzado la filosofía en nuestro continente, momentos tan entusiastas y febriiles. Era para sus protagonistas, como equipo y generación, la primera vez que el filosofar era un acto realista, articulado a las *clases oprimidas* y a la nación histórica. Se tenía la experiencia de pisar novedosamente la tierra. La filosofía había descendido del cielo del idealismo y comenzaba una ruta inédita, con un aparato a-propiado, con un cuerpo de profesores en su mayoría y hegemónicamente comprometido.

El *ciclo B* o de especialización filosófica (tres años), enunciaba entre los objetivos: "Analizar críticamente dichos conocimientos en relación a la problemática histórica, política y social,

económica y cultural de la que han surgido, en particular desde una perspectiva argentina y latinoamericana"<sup>12</sup>.

En el sector de formación docente, se terminaba por decir, que era necesario "capacitarse para actuar como agentes revitalizadores de los que forman parte de la cultura popular [...]"<sup>13</sup>.

El "Area de filosofía" de este ciclo B, enunciaba entre otros objetivos: "Comprensión de la tarea y responsabilidad del filósofo en los procesos de cambio"<sup>14</sup>.

El "Area de filosofía moral y del arte" tenía por objetivos:

- "1. Comprensión de la praxis socio-histórica en relación con las estructuras sociales, económicas y culturales.
2. Comprensión de la filosofía como instrumento de liberación respecto a las formas de dependencia cultural.
3. Comprensión de la educación, de la filosofía y del arte como instrumentos que aceleran, profundizan y consolidan el proceso de constitución de una cultura popular autónoma [...]"<sup>15</sup>.

El "Area de historia de la filosofía" indicaba que era su finalidad la "comprensión de la filosofía en su desarrollo temporal en relación con los procesos históricos en que han surgido los problemas, corrientes y sistemas filosóficos [...] Comprensión de la naturaleza situacional de la filosofía dentro del contexto latinoamericano"<sup>16</sup>.

El "Area de lógica y epistemología", después de indicar sus objetivos propios, también aclara: "Comprensión de los supuestos ideológicos de las ciencias y de la problemática científica en el proceso de liberación", es el objetivo 3.<sup>17</sup>.

En el ciclo C, por ejemplo, en la orientación "Filosofía Argentina y Latinoamericana" se seguían los siguientes cursos: Filosofías del derecho argentino, Filosofías de la historia argentina y latinoamericana, Historia de la filosofía latinoamericana, Historia de las ideas políticas en Latinoamérica, y prueba de madurez en idioma portugués, con una memoria de licenciatura. En la orientación "Etica y Filosofía Política" eran los siguientes cur-

sos: Filosofía política y del derecho, Etica o Filosofía de la religión, Filosofía política argentina y latinoamericana, Historia de las ideas políticas latinoamericanas, Historia y teoría del movimiento obrero y los partidos políticos argentinos, Economía política, idioma moderno y memoria de licenciatura<sup>18</sup>.

Todo ésto era innovado con más de 20 seminarios en los cinco años, con novedades en las correlatividades, en la manera de impartir los cursos, seminarios, discusiones, en todos los niveles de la carrera. Los alumnos recibían tres títulos: licenciados en Filosofía, profesores en Filosofía, y además el de la especialidad u orientación del último año. De esta manera se los capacitaba para integrarse mejor en actividades no sólo docentes, sino igualmente culturales (en los municipios y Estados) o medios de comunicación (radio, televisión, diarios, etc.) o como agentes de cultura popular, etc., todo desde una orientación de una "filosofía de la liberación".

El "aparato hegemónico filosófico" articulado al proceso histórico del "país popular" había sido formulado, aprobado y comenzaba firme y eficazmente su camino. Aumentaron en 300% las inscripciones para la carrera de filosofía y su influencia se irradió por todo el país, y aún fuera de sus fronteras. El Plan de Estudios tenía una intención estrictamente *filosófica* (de alto nivel, ya que la mayoría de los profesores, 32 en total, tenían grado de Doctor, logrados en Alemania, Francia, y en América Latina), pero igualmente *política*: la filosofía era definida como una teoría-instrumento de la liberación popular. Era la primera vez que acontecía ésto en Argentina. En ningún Plan de Estudios anterior había tan claro un objetivo de liberación nacional. ¿Populismo? Al menos eso; en otros casos es academicismo, idealismo, abstractismo o universalismo imitativo, decadente.

Se trataba de una "formación ideológico-filosófica", con sus agentes, instituciones, prácticas (revistas, libros, movimiento de conferencias, etc.), y un campo ideológico-filosófico delimitado dentro del horizonte real y concreto abierto por las luchas populares. Se había cumplido lo que Gramsci llama un "aparato hegemónico filosófico": "La difusión de una filosofía, de una con-

creción general de la vida adecuada para llevar adelante la lucha contra las ideologías dominantes [del país burgués, agregamos nosotros], y la creación de un *aparato escolar* especializado"<sup>19</sup>. El nuestro era un aparato que se oponía a los aparatos comprometidos —indirecta e inconscientemente— con la oligarquía agraria y a sus fines: "consolidar y ampliar su propia condición de clase dominante y prevenir los comienzos de una posible rebelión de las clases dominadas"<sup>20</sup>. Nuestro Departamento de Filosofía, exactamente, era un aparato de rebelión filosófica articulado a la rebelión popular que tenía como enemigo principal, en su nivel específico, a la filosofía neokantiana, heideggeriana, hegeliana de derecha, tomista ortodoxa, de lógica y filosofía del lenguaje sin conciencia política, etc., cuya tónica general era la pretendida "universalidad" que ocultaba su inscripción concreta como el *centro* de la ideología política dominante burguesa.

## 2. DERROTA DEL "PAÍS POPULAR", EXILIO Y AUTOCRÍTICA

Es derrotado quien alguna vez ha triunfado; parte al exilio el que al menos ha sido real y peligroso; puede autocriticarse el que ha pensado. Todas estas negatividades son sólo un momento de la historia, consecuente de un momento positivo y, con toda posibilidad, augurio de la liberación irreversible, al menos en esta época.

El apoyo político del "aparato hegemónico filosófico" de la "filosofía de la liberación" fue siempre sumamente débil desde un punto de vista político. Ya el 20 de junio de 1973, con el asesinato en masa de la juventud en Ezeiza, comenzaba la crisis y la inviabilidad coyuntural del proyecto populista que traía en mente Perón. El "país popular" traicionado por la burocracia populista entraba en crisis casi en el momento que llegaba al poder. El 2 de octubre de ese año fui objeto de un atentado de bomba relacionado a la constitución del aparato universitario-filosófico articulado a los agentes populares más activos. La "derecha" peronista impedía nuestra labor. Aunque en crisis,

los "actores sociales" luchaban denodadamente por el "país popular".

Nos dice Portantiero que esos agentes contrahegemónicos y revolucionarios eran: "La clase obrera industrial, la juventud peronista, parte de los intelectuales generados internamente por la modernización desarrollista y externamente por la Revolución cubana, la crisis de los socialismos y la revuelta cristiana"<sup>21</sup>.

La coyuntura cayó en un caos de hegemonía en el "lopezrregismo" del gobierno "isabelino". Esta espantosa crisis de poder nos dió un cierto espacio para lanzar nuestro aparato filosófico y cosechar promisorios primeros frutos. Pero muy pronto el "país burgués" venció al "país popular". A fines de 1974 la situación se tornaba insostenible. En marzo de 1975, 18 colegas (de los 32) y poco después el 40% de los alumnos (*sic*) eran expulsados de nuestro Departamento de Filosofía. Lo mismo aconteció, meses antes o meses después, en *todas* las universidades del país; una más y otras menos. Por supuesto, esto terminó de cumplirse desde marzo de 1976 con la instalación de la dictadura militar.

La imposición de los nuevos aparatos de hegemonía, también filosóficos, fue inmediata. Todo el movimiento filosófico generado en la etapa 1969-1974 fue violentamente lanzado al exilio. Algunos alumnos encontraron la muerte (como mi alumna de filosofía Susana Bermejillo, una de tantas), lo mismo que los profesores (como el profesor de filosofía Mauricio López, exmaestro de Introducción a la Filosofía). Otros pasaron años en prisión, y todavía permanecen en ella, otros fueron torturados, y los más debieron emigrar al Brasil, Venezuela, Ecuador, México, Canadá, España, Bélgica, Francia (nombro los países donde hoy hay maestros de filosofía del sólo Departamento de Filosofía de Mendoza), etc.

La expulsión de los intelectuales era una de las condiciones para la recomposición de la Sociedad Civil bajo el gobierno de la dictadura, bajo la hegemonía de la oligarquía agraria, y en el nuevo modelo del "país burgués" que se cifra todo en el proyecto de exportaciones competitivas en el mercado mundial: la venta de trigo y carne vacuna. El "país agrario" vence al país obrero.

Los profesores de filosofía que permanecieron en sus puestos, como la clase media, aceptaron sin disgusto la restauración del "Orden" y la destrucción de los últimos grupos emergentes de la crisis popular comenzaba en 1969 (desde el Cordobazo).

Se abre así una nueva etapa *filosófica* para los actores de la "filosofía de la liberación". Para Gramsci, la "filosofía de la praxis" creció en la *cárcel* (otra manera de exilio). "El intelectual y el militante, el filósofo y el político desafian el orden fascista que quería impedir que su cerebro funcionara. Allí (en la cárcel), él (Gramsci) reelabora los elementos teóricos y prácticos de una nueva *estrategia*, para hacer de la política una *ciencia total*"<sup>22</sup>. A nuestros alumnos del primer semestre les enseñaba en Mendoza, en el curso Filosofía Moral I, que la política, la filosofía política era la *prima philosophia*. "Nosotros trabajamos [en el exilio, agregamos] para que el proletariado sea la clase dirigente de una sociedad italiana [léase: latinoamericana] renovada", decía Gramsci<sup>23</sup>.

En el proceso mismo de la liberación popular, la filosofía actúa como instrumento estratégico del mismo proceso. En el exilio, la filosofía auxilia *estratégicamente* la lenta toma de conciencia del pueblo oprimido que no deja de luchar contra la opresión de un modelo bien constituido desde un punto de vista económico y político, pero falto de estructuración ideológica y de arquitectonía social. El modelo dictatorial no puede crear el *consenso* y su *hegemonía* es precaria, provisoria, inestable, insegura. Por ello mismo, como consecuencia de su falta de consenso, su represión contra los intelectuales (en el nivel obrero o medio) es despiadada. Quiere cortar de raíz, lo cual es imposible porque sus causas son históricas, objetivas y creadas por la misma contradicción del modelo impuesto, toda posible insurrección.

La función *estratégica* de la filosofía en el exilio tiene en primer lugar un carácter de autocrítica, después una exigencia de perfilar mejor sus categorías de interpretación, para por último formular positivamente las articulaciones de un proyecto de liberación latinoamericano, a fin de no sólo incluir a su país

de origen (*desde donde* se salió para el exilio) sino también el país hermano donde se habita. El común destino latinoamericano nos permite, cuando seguimos pensando filosóficamente en América latina, formular una estrategia común, articulamos, en la medida de lo posible (de "posibilidad" *política*), tácticamente en la realidad donde nos toca vivir, para reformular y mejor perfilar una "filosofía de la praxis" en situación de periferia subdesarrollada, es decir, una "filosofía de la liberación".

El exilio, que se produjo por el "espacio político" *cero* en los países de América del Sur<sup>24</sup>, debe comenzar para una crítica a los equívocos del populismo, sin descartar sus puntos positivos, en especial en aquello de la prioridad de lo popular y nacional en la coyuntura de liberación actual<sup>25</sup>. Su acierto fue, entre otros, el haberse evadido del abstractismo universalista del pensamiento de izquierda latinoamericano —al menos de su mayoría—, y el haber alcanzado una articulación *real* con los movimientos de las clases oprimidas (de allí su "peligrosidad" *real* y política para el gobierno fascista).

Sin lugar a dudas es en el nivel de la filosofía política en el que hay que trabajar más concretamente. La prioridad de la ins-tancia política sobre la económica y la ideológica es evidente. Sin embargo, y al mismo tiempo, la "filosofía de la liberación", como "filosofía de la praxis" en coyuntura prrevolucionaria en países subdesarrollados, no debe dejar tampoco de abarcar los temas más acuciantes en la lucha ideológica: la crítica del neofascismo dependiente de Seguridad Nacional, del capitalismo en su nueva etapa basado en sus "núcleos" transnacionales de expansión, de las filosofías aparentemente "neutrales" que castran la capacidad dialéctica de la crítica al imperialismo, a la dominación de las clases opresoras, y la elaboración de una teoría de la religión de liberación que permita articular a los grupos revolucionarios (como en Nicaragua) a la conciencia de la inmensa mayoría del pueblo que se encuentra todavía en esa situación.

El exilio, tanto como experiencia personal de crisis, separación o lejanía de la coyuntura originante, como pensar autocrítico, como experiencia generacional e histórica, no deja de ser un mo-

mento de importante maduración para la reflexión filosófica latinoamericana. Como experiencia continental, además, significa una ampliación de los horizontes y la constitución del intelectual "latinoamericano" que ha vencido el estrecho margen provincial de su discurso filosófico nacional. Todo ésto no sin dolor, incomprendión, frustraciones y, por desgracia en algunos casos, aniquilación mental o física de los mismos filósofos —a veces ante la mirada indiferente de los que se dicen frecuentemente también revolucionarios—.

El "ser-extranjero" ha sido causado por la derrota de un pueblo, de un proyecto; por la desarticulación de aparatos hegemónicos filosóficos. Contemplar desde la lejanía la reconstitución de aparatos hegemónicos filosóficos de dominación ideológica no puede dejar al exiliado indiferente. Debe responsabilizarlo de emprender con más ardor un discurso filosófico más profundo, claro, inequívoco, donde abra la posibilidad de la futura sociedad pos-capitalista, donde la filosofía sepa pensar la realidad de un pueblo liberado.

### 3. A MANERA DE CONCLUSIÓN

De hecho, concretamente, la filosofía nunca ha dejado de estar articulada a una ideología política, a una formación ideológica de clase. Por otra parte, por la necesidad misma de su reproducción, de su discipulado, siempre ha constituido aparatos filosóficos hegemónicos o contrahegemónicos. Hegemónicos, si se encuentra articulada a las clases dominantes (que puede ser esclavista y aristocrática como en Atenas, feudal como en el París del siglo XIII, burguesa en la Jena del siglo XIX, u obrero-campesina en Cuba u otros países socialistas); o contrahegemónicos, si se articula con clases superadas (reaccionarias) o emergentes (revolucionarias). Filosofía, ideología política y aparatos hegemónicos o contrahegemónicos filosóficos son tres momentos indivisibles de la historia de la filosofía. Filosofía con autonomía propia, pero siempre autonomía *"relativa a"* la ideología política y a la viabilidad o no de sus aparatos propios.

El exilio, por su parte y como experiencia siempre presente en toda la historia de la filosofía, es el momento en que un grupo de filósofos con pensamiento contrahegemónico (sea porque no habían sido hegemónicos todavía, como Marx, o porque lo han dejado de ser, como la "filosofía de la liberación" en Argentina) es reprimido, perseguido (a muerte) por los aparatos políticos del Estado que implanta una nueva hegemonía, y en su centro una nueva hegemonía filosófica. Es evidente que los filósofos y los aparatos del poder, reaccionarios y contrarevolucionarios, se declaran inocentes de toda complicidad con el Estado represor, en el caso del ejemplo estudiado: Estado neofacista dependiente, cruel asesino de todo un pueblo. Su culpabilidad no es menor por ello.

Hace años, en el II Congreso Argentino de Filosofía en Córdoba, escribíamos acerca de esos colegas, que en ese momento quedaban ya como marginales al proceso ascendente del pueblo, pero que hoy ocupan plácidamente las cátedras de los muertos, presos, torturados o exiliados —como el Heidegger que ocupó la cátedra de Husserl en Freiburg—: "El sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como marginal a la historia, sino como culpable. Es que la existencia humana, más en la tremenda tarea del magisterio jamás puede *lavarse sus manos* y declararse inocente de nada. Siempre lo ético nos envuelve y nos juzga, nos recrimina, nos acusa: serán nuestros alumnos, será nuestra época, será el futuro, será la indiferencia, pero... de algún modo esa crítica dejará oír su voz"<sup>26</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup>"Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie", en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Husserliana VI, Nijhoff, Haag, 1962, p. 315, Conferencia sostenida el 7 de mayo de 1935.

<sup>2</sup>*Q 1*, comienzo, 8.

<sup>3</sup>Véanse mis ponencias en el I Coloquio Nacional de Filosofía de Morelia ("La filosofía de la liberación en Argentina", en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalvo, México, 1976, pp. 55-63), y en el II Coloquio Nacional de Filosofía de Monterrey ("La filosofía de la liberación y revolución en América Latina", en *La filosofía y las revoluciones sociales*, Grijalvo, México, 1978, pp. 9-241, de las cuales esta ponencia es continuación, ambas incluídas en este volumen.

<sup>4</sup>Cfr. Christine Guci-Glucksmann, *Gramsci y el Estado*, Siglo XXI, México, 1978, pp. 462 ss.

<sup>5</sup>Véase la primera ponencia citada en nota 3, arriba, pp. 58-63.

<sup>6</sup>Juan Carlos Portatiero, "De la crisis del país popular a la reorganización del país burgués", en *Marcha* 2 (1979), p. 14.

<sup>7</sup>Véase Ascar Landi, "Argentina 1973-1976", en *Revista mexicana de sociología*, 1 (1979), pp. 89-127.

<sup>8</sup>Cfr. "Documentos 1, 2, 3. Reforma del Plan de Estudios de la Carrera de Filosofía", en *Revista de Filosofía latinoamericana* (8. Aires), 1 (1975), pp. 137-162.

<sup>9</sup>*Ibid.*, p.141.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 142.

<sup>11</sup>*Ibid.*, p. 145.

<sup>12</sup>*Ibid.*, p.143.

<sup>13</sup>*Ibid.*

<sup>14</sup>*Ibid.*, p. 146. Comprendía Antropología filosófica, Metafísica, Filosofía de la Historia, Crítica, Gnoseología, Metodología de la Filosofía.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 146. Cursos de Etica, Filosofía política, Filosofía social, Filosofía del arte y de la cultura, Filosofía de la economía.

<sup>16</sup>*Ibid.*

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 147.

<sup>18</sup>*Ibid.*, pp. 152-153. Para una información completa de este Plan de Estudios: E. Dussel,Apartado 11-671, México 11 D.F.

<sup>19</sup>Cfr. Buci-Glucksmann, *op. cit.*, p. 473. Cfr. Gramsci, *Quaderni I* " § 46: "[...] un programma scolastico che interessi e dia una attività propria nel loro campo tecnico a quella frazione degli intellettuali che è la più omogenea".

<sup>20</sup>Aníbal Ponce, *Educación y lucha de clase*, Ed. Cultura Popular, México, 1976, p. 36.

<sup>21</sup>*Art. cit.*, p. 16.

<sup>22</sup>Buci-Glucksmann,*op. cit.*, p. 484.

<sup>23</sup>*La costruzione del partido*, Turín, Einaudi, 1971, p. 353.

<sup>24</sup>Cfr. mi ponencia "Filosofía de la liberación y revolución en América latina", ed. cit., pp. 41-53.

<sup>25</sup>Cfr. mi artículo "El estatuto del discurso ideológico populista", en *Ideas y Valores* (Bogotá), 50 (1977), pp. 35-69.

<sup>26</sup>"Metafísica del sujeto y liberación, en mi obra *América Latina. Dependencia y liberación*, García Cambeiro, B. Aires, 1973, p. 88, ponencia presentada en 1971.

7.

*¿PUEDE LEGITIMARSE "UNA" ÉTICA ANTE LA  
"PLURALIDAD" HISTÓRICA DE LAS MORALES?\**

---

\*Ponencia al I Congreso Nacional de Filosofía, en Guanajuato (México).  
en diciembre de 1981.

A los fines de esta ponencia, y sin pretensión alguna de tipo epistemológico o teórico, distinguiremos para mejor expresarnos *ética de moral*. Por *ética* denominamos el nivel de las exigencias prácticas válidas para todo hombre en toda situación histórica.

Si la historia mundial como totalidad es *una, una* es la ética. Por *moral* entendemos, en cambio, el nivel concreto que queda delimitado dentro de un sistema histórico (azteca, inca, egipcio, chino, griego, feudal, capitalista europeo, etc.). Como existe una pluralidad de totalidades históricas concretas, y aún épocas diversas, es un hecho histórico y sociológico que existen *muchas* morales. Ante el *hecho* de la pluralidad de morales la cuestión es ver cómo, y si es posible, legitimar *una* ética válida para toda la historia mundial como la *omnitud realitatis* de la existencia humana en concreto.

1. EL INTENTO DE HEGEL (1770-1831)<sup>1</sup>. El filósofo de Tübingen nace un siglo después del triunfo de la burguesía inglesa, y en su juventud contempla la toma del poder por parte de la burguesía en Francia. Su vida es contemporánea a la expansión del capitalismo industrial. Su trabajo teórico se encaminó, con o sin conciencia a legitimar una ética articulada o explicativa de

la moral de la burguesía. Para ello echó mano de lo mejor de una larga tradición teórica, que no es aquí el lugar de recordar, sino sólo de recoger sus frutos, sus efectos especulativos.

Como para Kant ("la raíz del mal [*die Wurzel des Bösen*]")<sup>2</sup> o para Schelling ("de ahí la necesidad universal del pecado y de la muerte como negación real de la particularidad [*Eigenheit*]")<sup>3</sup>, para Hegel igualmente el bien es el que "la particularidad (*Besonderheit*) no sea mantenida como esencial ante lo universal"<sup>4</sup>. De otra manera, el mal es la determinación, la finitización, el afirmarse como parte sin querer volcarse en lo universal: "La inmediatez finita del sujeto singular (*einzelnen*)... se determina primariamente como lo nulo (*Nichtige*) y malo (*Böse*) y, seguidamente... (se lanza) en el movimiento que consiste en deshacerse (*entäussern*) de su determinación natural inmediata... para unirse consigo mismo en el dolor de la negatividad y de tal suerte nocerse como reunido a la esencia"<sup>5</sup>. El que alguien consista y persista como distinto, como diferente, como determinado y no se disuelva en "lo Mismo", en el Todo, en el Absoluto del ser —acto que se asemeja al nirvana hindú o a la *gnosis*— es el mal.

En la historia mundial la unidad de la ética y la pluralidad de las morales es pensada por Hegel a partir de esta ontología de la Totalidad. En efecto, la pluralidad de morales debe situarse en el nivel concreto de la universalidad de las "costumbres" (*Sittlichkeit*) de cada pueblo. El individuo, como particularidad se encuentra así asumido y negado (*aufgehoben*) en su patria, pero, por su parte, "las ideas concretas, los espíritus de los pueblos (*Völkergeister*) tienen su verdad y su determinación en la Idea concreta que siendo la Universalidad concreta es el Espíritu del mundo (*Weltgeist*)"<sup>6</sup>. Es bueno no olvidar que dicho "Espíritu" es el Espíritu Santo de su *Filosofía de la religión*.

Y bien, ¿cuál es la relación entre las morales particulares de los pueblos históricos y la ética universal de la historia mundial?

"Porque la historia es la configuración del Espíritu en forma de acontecimiento..."<sup>7</sup>, "el pueblo que recibe un tal elemento como principio natural... es el pueblo domi-

nante (*herrschende*) en esa época de la historia mundial... Contra el derecho absoluto (*absolutes Recht*) que él tiene por ser el portador actual del grado de desarrollo del Espíritu mundial, el espíritu de los otros pueblos *no tienen derecho alguno* (*rechtlos*)"<sup>8</sup>.

De manera que la resolución de la particularidad de las morales de los diversos pueblos alcanza el nivel de una ética universal en la fetichización de la moral del pueblo dominador del mundo en cada época histórica. De otra manera; la ética universal no es un nivel abstracto que tiene validez en todos los pueblos y culturas, sino que es la moral particular de un pueblo que por el hecho de ser el "portador" (*Träger*, dice el texto) del Espíritu —y es el portador del Espíritu porque es el dominador del mundo en su época: la dominación como manifestación de divinidad— asume en su particularidad la universalidad concreta de la Historia mundial como totalidad. Y si recordamos que dicho pueblo es el portador del Espíritu para que Dios se reconozca a sí mismo y llegue a la plena realización de su Retorno, puede entenderse entonces que la ética universal, la fetichización de la moral del pueblo dominador, es la religión del Estado<sup>9</sup>. La moral de los otros pueblos, "como bárbaros"<sup>10</sup>, se ubican "en torno al trono (del pueblo dominador del mundo) como agentes de su realización, como testigos y como ornamento de su esplendor"<sup>11</sup>.

¡Mejor filosofía de la dominación pocas veces ha sido expresada por la humanidad!

2. ALGÚN INTENTO POSHEGELIANO. Gracias al viejo Schelling<sup>12</sup>, a la crítica de la fetichización de la Cristiandad por parte de Kierkegaard<sup>13</sup>, y el recuerdo cristológico de la sensibilidad del teólogo luterano Feuerbach<sup>14</sup>, y muchos otros, hubo toda una generación contraria a la filosofía idealista de la Identidad. Entre ellos encontramos a Karl Marx (1818-1883). Puede decirse que la totalidad de la obra del pensador de Trier es ética. En realidad desde sus escritos de 1844 hasta su muerte trató un solo tema: "¡No robarás!" Si de algo se le puede criticar es que

esta exigencia le obsesionó hasta transformarse en el *leiv motiv* de su existencia práctica y teórica.

El tema de la moral de un sistema dado y las exigencias de una ética universal son el fondo de sus análisis —que pasa frecuentemente desapercibido a marxistas y antimarxistas—.

El analiza un sistema dado, una totalidad concreta, y en ella una moral histórica: la del capitalismo. En efecto, el sistema como totalidad o la economía política como su expresión teórica se comporta como un horizonte que niega, desprecia, no descubre, no valora la exterioridad, la alteridad, el otro:

"La economía política no conoce al trabajador desempleado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra *fueras* (*ausser*) de esta relación de asalariado... Son figuras que no existen para ella, sino solamente para *otros ojos*; para los ojos... del alguacil de pobres; son fantasmas que quedan *fueras de su reino*"<sup>15</sup>.

En el ámbito de la exterioridad del sistema y la moral capitalista se sitúa el sujeto y las exigencias de una ética universal. El propietario o el asalariado son partes de la moral capitalista, pero el hombre, "*como hombre*" y no sólo "*como trabajador*"<sup>16</sup> más allá del sistema. El *hombre*, que además trabaja, para la moral capitalista es en realidad *nada*:

"La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo... puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia"<sup>17</sup>.

De otra manera, y entiéndase esta *nada* para la moral del sistema como la realidad de la *exterioridad*<sup>18</sup>, el hombre, no como el asalariado que entra en un contrato, sino como un sujeto libre que puede también ser sujeto de *otros sistemas* porque su ser real y concreto (y éste es el *sujeto* de la ética universal) no se agota en la relación abstracta de ser "*asalariado*"; el hombre tiene exigencias absolutas (éticas) por sobre las exigencias abstractas (morales) del capitalismo. La exigencia moral del capitalismo se enuncia: "No robes la propiedad privada"; "trabaja la

boriosamente para alcanzar la riqueza". Pero inmediatamente se contradice, porque debe apropiarse uno (el propietario del capital) de la propiedad privada del otro (su trabajo, al menos de una buena parte no pagada). Y entonces la moral y la economía política se escinden, y "el hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la economía política, se basa en la esencia de la enajenación del hombre"<sup>19</sup>. La moral no juzga ya las estructuras, se toma "arbitraria, ocasional, trivial, acientífica"<sup>20</sup>. Sólo rige en ambas, exigencias individuales bien predefinidas (sexuales, cumplimientos de las leyes legisladas, etc.). Dejan de haber criterios éticos absolutos que valieran tanto para la moral abstracta como para la economía política. Sería función de una ética universal el poder juzgar a la misma economía política desde criterios humanos absolutos. Por esto, "la relación de la economía política con la moral... cuando no es una apariencia engañosa, cuando se la considera como *esencial*, no puede ser sino la relación de las leyes económicas con la moral... La economía política se limita a expresar a su manera las leyes morales"<sup>21</sup>. Marx, entonces, no sólo no niega una ética universal, sino que critica la hipocresía de escindir una moral abstracta y restringida que se oponga a una economía política inmoral en sus principios y en sus conclusiones.

¿Qué criterio absoluto tiene el pensador del siglo XIX para juzgar la eticidad o no-eticidad de un acto? Es el siguiente —y si tratamos la cuestión en una obra de juventud es por el reducido espacio de esta ponencia, pero sería fácil mostrar la mismo en las obras del 1857 o 1863—:

"El trabajo, la *actividad vital* subraya el autor—, la *vida* productiva misma, aparece ante el hombre como un medio para la satisfacción de necesidad... La *vida* productiva es *vida* genérica. Es la *vida* que crea *vida*. En la forma de la actividad *vital* reside el carácter de la especie,... la actividad libre, consciente, el carácter de la *vida* del hombre... El hombre hace de su actividad *vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad *vital* concien-

te... Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajena-do invierte la relación "<sup>22</sup>".

El bien es la plena realización de la vida *humana* ("... sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar... La apropiación de la realidad *humana*, su comportamiento hacia el objeto, es la afirmación de la realidad *humana*")<sup>23</sup>, principio absoluto de la ética universal. Es en nombre de tal principio que se juzga como malo el fundamento mismo del sistema capitalista y de la moral burguesa:

"La economía política, pese a su mundana placentera apa-riencia, es verdadera ciencia moral, la más moral de las cien-cias"<sup>24</sup>.

¿Por qué? :

Porque "respecto del trabajador, que mediante el trabajo se apropiá de la naturaleza, la apropiación aparece como objetivación, la actividad propia como actividad para otro y *de otro*, la vitalidad como holocausto de la vida, la pro-ducción del objeto en favor de un poder extraño"<sup>25</sup>.

De otra manera. El trabajo, actividad sensible y *espiritual* del hombre<sup>26</sup>, se objetiva en el producto y se recupera en el con-sumo o satisfacción de la necesidad<sup>27</sup>, la felicidad<sup>28</sup>. Repitiendo: en el producto se "objetiva *la vida*". Todo producto es para sí o para otro. El "para otro" es una exigencia de la sociedad y del desarrollo humano. Esto es bueno: yo produzco para él y él para mí. Pero si no hubiera retorno, si produjera "para él" pero no él para mí, entonces habría una "pérdida":

"La objetivación como *pérdida* del objeto y servidumbre... La vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil"<sup>29</sup>.

La acumulación de esa "pérdida de vida", ese "holocausto" a un nuevo "dios" es la *muerte* sumada del trabajador, ya que los productos elaborados no consumidos son falencia de vida. Ese "dios", suma de tantas muertes, es el "capital *muerto*"<sup>30</sup>; es el "Mammon muerto"<sup>31</sup>; el fetiche en quien se deposita como

"ganancia"<sup>32</sup> la sangre de todos los trabajadores: la bestia del Apocalipsis<sup>33</sup>.

Vemos, entonces, que se elabora implícitamente una ética universal desde la crítica a una moral histórica y concreta. Lo que para Hegel era la bondad (el dominio del Estado imperial), aquí se transforma en maldad: el fetiche al que se inmola la sangre del asalariado.

3. EL CRITERIO ABSOLUTO Y CONCRETO DE LA ÉTICA. Ante el descubrimiento y experiencia de Europa de otros mundos (las culturas orientales, asiáticas, latinoamericanas, etc.), de otras morales vigentes, normas, valores, virtudes o *ethos* de otros pueblos, de otras clases, se intentó de diversas maneras fundamentar la universalidad de la ética. Sea por el "eterno retorno de lo *Mismo*" nietzscheano<sup>34</sup>, sea para la validez intemporal y mundial de los *valores* aunque cambiarán sus jerarquías, cuyo mejor ejemplo fue la axiología fenomenológica scheleriana<sup>35</sup>, sea por la puesta en cuestión desde la filosofía del lenguaje<sup>36</sup>, sea por la crítica ontológica heideggeriana<sup>37</sup>, etc. Sin embargo, una a una podría irse indicando sus límites. En general todas ellas fueron un retorno a un momento kantiano, neokantiano, predialéctico; positivismos, neopositivismos. Indiquemos sólo algunos aspectos<sup>38</sup> de la respuesta a la pregunta: ¿Cuál es el *criterio absoluto* de fundamentación de una ética válida en *toda* situación moral dada?

El último fundamento de la eticidad (y no se confunda con la moralidad del mismo) no pareciera que pueda ser la *ley*. La ley como norma legislada es una exigencia del bien (el *bonum*, *télos* o "proyecto"). Sin embargo, la ley moral de un sistema dado (positiva o de las "costumbres") puede ser injusta. Por ello no puede avanzarse como un criterio absoluto. Aún la ley "natural" como expresión de la "naturaleza" humana debe ser profundamente repensada. Xavier Zubiri, filósofo español<sup>39</sup>, muestra como la esencia humana puede ser conocida por sus efectos; pero éstos se actualizarán plenamente sólo al fin de la historia,

por lo que, en realidad, la esencia humana es dialéctica y progresivamente conocida pero nunca del todo. Lo mismo la ley "natural". La ley sólo puede ser principio de moralidad intra-sistémica, pero no criterio absoluto.

De la misma manera el *valor*<sup>40</sup>. La sustantivación del valor en las escuelas axiológicas no es más que la fetichización de la mediación. El valor no es sino el carácter *tenido* (y no *sido*) por la mediación *en tanto* mediación; es decir, que una posibilidad *vale* en cuanto es "medio" actual o posible para el fin. Por ello no puede ser un criterio absoluto sino un momento fundado.

Fetichizar los valores es ocultar el fundamento, el proyecto, el *ser* del sistema. Los axiólogos, subrepticiamente, imponen una vez más el proyecto europeo del hombre a través de mediaciones pretendidamente eternas, válidas para todo lugar.

Lo mismo puede decirse sobre la *virtud*, especialmente después de la crítica de Nietzsche<sup>41</sup>. El *vicio* de la avaricia medieval se transformó posteriormente en la *virtud* del ahorro. Para el *ethos* de la nobleza medieval acumular capital era pecado y vicio; para el hombre burgués, para la moral capitalista, la virtud del ahorro se enseña a los niños desde su primera infancia. Es un verdadero ascetismo que rinde culto al Capital. ¿Cuál es el criterio que me permite discernir en un *habitus* que sea vicio o virtud?

De la misma manera el mismo *bonum*, *télos*, "proyecto" (el *Entwurf* heideggeriano que se identifica con el *Sein* y el "poder-ser"), queda puesto en cuestión cuando se lo sitúa como fundamento de un sistema histórico dado: ¿Es el *télos* o *finis* del orden medieval el mismo que el del orden capitalista? ¿Es que conozco por su *contenido* un fin humano perfecto que pueda juzgar la finitud, maldad, determinación de los proyectos de dichas morales? Si tengo un criterio superior para juzgar el proyecto o *télos* histórico, éste dejó de ser el último fundamento de discernimiento ético.

En efecto, Emmanuel Levinas mostró bien<sup>42</sup> que la Totalidad, el orden o sistema establecido y vigente de "lo Mismo", no puede encontrar en sí sino el fundamento de la moral (la moral grie-

ga, azteca, medieval, capitalista), pero no el punto de partida de una ética válida para toda situación humana —y que por ello contiene el criterio absoluto—. Correctamente muestra el ámbito de la exterioridad del Otro como el *desde-donde* se origina una ética absoluta, transontológica, metafísica<sup>43</sup>.

Sin embargo, Levinas no puede elaborar una ética política, porque al caer ésta en la ambigüedad de una nueva totalización, la ética dejaría lugar a una nueva moral de la guerra y la opresión. En parte, gracias a la Escuela de Frankfurt<sup>44</sup>, pero mucho más desde la lucha de liberación del pueblo latinoamericano, nos vimos necesitados de elaborar un discurso no sólo de puesta en cuestión de las totalidades morales históricas, sino de la construcción de "nuevas" *totalidades utópicas*, analógicas y al servicio del pueblo liberado<sup>45</sup>.

En todos estos casos el criterio o imperativo absoluto, y sin embargo concreto, de una ética válida para toda situación humana —y que puede juzgar todo sistema histórico y determinado de moral—, podría enunciarse así: "¡Liberémonos! clama el pobre u oprimido".

"Opera el bien, evita el mal" —formulación medieval— era absolutamente abstracta: sólo permitía justificar un sistema moral (desde la noción de "bien" del *mismo* sistema). Era un principio moral pero no ético. El bien del sistema es el bien del opresor; luego el opresor puede ser moralmente bueno y éticamente perverso. Puede ser un perfecto y "buen" capitalista en moral burguesa, y ser un hombre injusto al pagar a su obrero un salario insuficiente (según exigencias éticas), aunque legal.

Por el contrario, el principio que se enuncia: "¡Liberémonos! clama el pobre", es el criterio racional *crítico* por excelencia y el único que puede al mismo tiempo incluir el sistema moral y mostrar en su misma formulación la trascendencia interior o la exterioridad ética del sistema futuro, utópico en su positividad y realismo. El *oprimido* incluye en su concepto: 1) una totalidad como sistema moral vigente; 2) un opresor que es sujeto del acto perverso; 3) al sujeto colectivo ("Oprimidos") hombres justos

—al menos en dicha relación— injustamente tratados. "Liberar" significa: 4) tener en cuenta los mecanismos de la totalidad moral establecida; 5) el deber ético de desarticular dichos mecanismos; 6) la necesidad de construir el camino de salida del sistema y la posterior obligación de construir un nuevo sistema (todavía-sin-lugar: utópico) donde el oprimido de ayer sea el ciudadano en la moral justa del hoy.

Esta exigencia es *ética*. Es ética porque es trans-moral, trans-sistémica, desde la exterioridad del Otro, del pobre, del oprimido. Desde el Otro (momento *analéctico* del proceso histórico dialéctico), desde su *afirmación*, se puede proceder a la *negación de su negación* en el sistema.

"¡Liberémonos! clama el pobre" tiene además un contenido sensible, carnal, *material*. Se trata de dar de comer al hambriento, de vestir al desnudo, de *habitar* al extranjero. Las tres necesidades primarias de las que nos habla Engels. Es exigencia productiva (dar un producto para el consumo: pan), práctica (con respecto al otro), económica (en cuanto a las estructuras históricas de los sistemas de opresión que hay que negar, y las utópicas que hay que construir). Es un criterio que asume la totalidad de la materialidad de la *carne* (sárخ, basar), y la dialéctica oposición y superación de los plurales sistemas morales desde las exigencias de una ética trascendental, absoluta y sin embargo concreta: ¡Todo sistema histórico *tiene oprimidos*! porque va ligado, inevitablemente, a la realidad de la libertad humana<sup>46</sup>.

4. HACIA UNA ÉTICA TRASCENDENTAL Y CRÍTICA. Los sistemas morales históricos se "cierran", inevitablemente, en su momento decadente (en el momento que Spengler llamaría de la "civilización"), cuando el *pathos* creador de los fundadores (los Jeanne d'Arc o Washington) dejan su lugar a los imperios (a los Cesar, y a los que propugnan enviar más y más armas al Salvador), a la represión y la muerte de los "circos". Es la Totalidad totalizada de "lo Mismo". En esos momentos, y el presente es uno de ellos, tener un criterio absoluto trans-sistemático, trans-moral, más allá del ser, del bien, de la ley, del valor, de la virtud del

sistema no-ético en su totalidad es esencial. No sólo —y es lo secundario— como explicación teórica, sino como justificación práctica de la legitimidad ética del acto liberador de los héroes tenidos por el sistema como in-morales, torturados en las prisiones y asesinados.

Una ética que clarifique el criterio absoluto contra las morales no-éticas se hace así una necesidad estratégica de la misma política liberadora. Justifica teóricamente la dignidad suprema del gesto de los mártires y héroes y muestra, destruyendo la "buena-conciencia", la perversidad fetichista de las morales vigentes, triunfantes, de los sistemas dominadores.

Para poder perdonar, como el Comandante Borge, a su propio torturador, es necesario tener muy claro que dicho torturador es "bueno" con respecto a las exigencias de "su" moral somocista, y que por ello no podía descubrir (*la ceguera* propia de la conciencia moral ideológica del dominador) las exigencias absolutas, pero siempre concretas, de una ética utópica de liberación, en virtud de cuyo criterio absoluto podría afrontar la muerte aún en paz. Sabía que su muerte, de bandido e inmoral para la moral vigente, es praxis de legalidad con respecto a la moral futura de un sistema más justo. Aún la legalidad de un sistema moral histórico futuro podría ser juzgado desde el criterio absoluto de la ética: "*¡Liberémonos!* clama el pobre, el oprimido". Aún ese sistema moral futuro, por ser histórico, puede y debe ser juzgado desde la trascendentalidad radical del otro, del pobre, del oprimido. La trascendentalidad de la ética se sitúa así en un nivel absoluto: puede juzgar también todo futuro histórico. Lo mismo los conceptos de "liberación" y "oprimidos", que incluyen la dimensión de trascendentalidad y exterioridad. En conclusión: *La vida negada del pueblo, de los pobres juzga siempre a la muerte como maldad.*

NOTAS

---

<sup>1</sup>Es sabido que la ética de Hegel es su obra *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), y los párrafos 483 al 552 de la *Enzyklopädie* (1817). En este sentido véase Karl Heinz Ilting, *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Frommann-Holzbourg, Muenchen, t. I-, 1973-; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Oldenberg, Muenchen, 1920; Georg Lukacs, *Der Junge Hegel*, Aufbau, Berlin, 1954; Eric Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950; etc.- Sobre el tema se ocupa Hegel desde sus primeros escritos, en especial desde su *System der Sittlichkeit* (1802). Por comodidad citaremos de la *Werke*, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, t. I-XX, 1969-1971.

<sup>2</sup>*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1973), B 39, A 36, nota 1: cfr. B 32, A 29ss.

<sup>3</sup>*Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, en *SW*: t. VII, p. 382. Son los temas griegos y neoplatónicos, budistas y del Rig-Veda, pasando por Bruno y Boehme.

<sup>4</sup>*Rechtsphilosophie*, § 129 (t. 7, p. 262).

<sup>5</sup>*Enzyklopädie*, § 570 (t. 10, p. 376). Es nuevamente el gran tema indoeuropeo, y por ello Hegel se refiere a Krischna (p. 383), a los místicos iránicos, a Djalal-Ud-Rumi: "He visto en todo lugar el Uno" (p. 387), al Bhagavad-Gita.

<sup>6</sup>*Rechtsphilosophie*, § 352 (p. 508).

<sup>7</sup>*Ibid.*, § 346 (p. 505).

<sup>8</sup>*Ibid.*, § 347 (pp. 505-506).

<sup>9</sup>"la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa, son idénticas en y para sí" (*Philosophie der Religion*, I, C, III (t. 16, p. 236).

<sup>10</sup>*Rechtsphilosophie*, § 351 (p.508).

<sup>11</sup>*Ibid.*, §352 (p. 508).

<sup>12</sup>Especialmente sus lecciones de Berlín de 1841, y sus obras *Philosophie der Mythologie* (comenzada desde 1820), y la *Philosophie der Offenbarung* (comenzada en 1827).

<sup>13</sup>Cfr. Post-scriptum, Gallimard, Paris, 1941; Cfr. Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964.

<sup>14</sup>Cabe recordarse *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), Klostermann, Frankfurt, 1967, en su famoso 62: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del solitario pensamiento consigo mismo, sino el diálogo entre yo y tu" (p. 111).

<sup>15</sup>*Manuscritos del 44*, en *Karl Marx Frühe Schriften*, Wissen. Buchgesell., Darmstadt, t. I, 1962, p. 576: "Gespenster ausserhalb ihres Reiches".

<sup>16</sup>*Ibid.*: "Tan pronto pues, como el Capital se le ocurre, deja de existir el trabajador, deja de existir para sí; no tiene ningún trabajo, por tanto, ningún salario, y dado que él no tiene existencia como hombre (*als Mensch*) sino como trabajador, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre".

<sup>17</sup>*Ibid.*, p. 578.

<sup>18</sup>Recuérdese que "nada" indica exactamente el "más allá" del sistema.

<sup>19</sup>*Ibid.*, p.614.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 615.

<sup>21</sup>*Ibid.*, pp. 614-615.

<sup>22</sup>*Ibid.*, p. 567.

<sup>23</sup>*Ibid.*, p. 598.

<sup>24</sup>*Ibid.*, p. 612.

<sup>25</sup>*Ibid.*, pp. 574-575.

<sup>26</sup>Marx está muy lejos de un materialismo vulgar o cosmológico, cuando dice; "el trabajador no desarrolla una libre energía física y espiritual (*geistige*), sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (*Geist*)" (*Ibid.*, p. 564).

<sup>27</sup>"Después del alimento, las dos mayores necesidades del hombre son el vestido, la vivienda" (*Ibid.*, p. 548).

<sup>28</sup>"No es feliz una sociedad donde la mayoría sufre... y la finalidad de la Economía Política es la infelicidad de la sociedad" (*Ibid.*, pp. 515. 516).

<sup>29</sup>Ibid., p. 561.

<sup>30</sup>Ibid., p. 512: "...tote Kapital".

<sup>31</sup>Ibid.: "...toten Mammons"

<sup>32</sup>Ibid.

<sup>33</sup>Uno de los temas preferidos en *Das Kapital* es la metáfora del *Apocalipsis* de que "el pueblo elegido llevaba escrito en la frente que era propiedad de Jehová; la división del trabajo estampa en la frente del obrero manufacturero la marca de su propietario: el Capital". Cfr. Franz Hincklammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica, 1977, pp. 26 ss.

<sup>34</sup>Nietzsche, que fue un implacable crítico moral, terminó por hacer la apología del *ethos* guerrero y dominador del primitivo germano invasor de Europa.

<sup>35</sup>Cfr. *Der Formalismus in der Ethik*, en *Gesammelte Werke*, Francke, Berna, t. II, 1954.

<sup>36</sup>Cfr. George Moore, *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1903. Habría que pensar en los trabajos éticos de Ayer, Wittgenstein, etc.

<sup>37</sup>Heidegger propone una auténtica "ética ontológica" contra el idealismo subjetivista del Jean Paul Sartre de "Carta sobre el Humanismo", en donde igualmente critica a la ética axiológica.

<sup>38</sup>Todo esto véase en mi obra *Para una ética de la liberación*, Siglo XXI, B. Aires, T. I-II, 1973, T. III, Edicol, México, 1977, t. IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980.

<sup>39</sup>Cfr. *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios, Madrid, 1963.

<sup>40</sup>Cfr. mi ética indicada en nota 38, t. I, cap. 2, 7, pp. 70 ss. El "valor" no puede ser el fundamento, sino un momento fundado.

<sup>41</sup>En especial en sus obras *Zur Genealogie der Moral*, y en *Jenseits von Gut und Boese* (Cfr. mi *Etica* nombrada arriba, t. II, pp. 82 ss.).

<sup>42</sup>Cfr. *Totalité et Infiniti*, Nijhoff, la Haye, 1974.

<sup>43</sup>Hemos explicado esta cuestión resumidamente en *Filosofía de la Liberación*, USTA, Bogotá, 1980, pp. 545\$.

<sup>44</sup>Cfr. H. Marcuse, *One-Dimensional Man*, Beacon Press, Boston, 1964, cuya obra influenció en mayor medida a la filosofía crítica que otros trabajos de Adorno, Habermas, etc.

<sup>45</sup>Tema del t. IV de la *Etica* indicada en nota 38.

<sup>46</sup>Este es el tema que intentaron abordar autores tales como Blondel, Bergson, Buber, Rosenzweig, Levinas, etc., en diferentes vertientes.

8.

*SOCIEDAD Y BIEN SOCIAL\**  
*(DE LA RE-SISTENCIA A LA E-MERGENCIA)*

---

\*Ponencia presentada el 19 de julio de 1982 en Bogotá en el congreso  
de la Sociedad Internacional de Metafísica.

## 1. EL BIEN

1.1. El "valor" puede ser considerado como fin, y en ese caso es el "bien", el proyecto, el interés, o, por el contrario, puede ser un momento de la mediación (valor *tiene* una mediación en tanto es mediación de un fin), y en este caso el valor está fundado en el bien.

1.2. Todo proyecto, bien o ser es, en concreto y por último, como ya lo mostraba Platón en su *República*, bien político, social, el *politikón agathón* de Aristóteles.

1.3. La cuestión entonces es la del bien social. Por bien (*agathón*, *bonum*, *good*) se entiende el fin (*télos*, *finis*, *Zweck*) que de alguna manera se identifica con el ser (*esse*, *Sein*), fundamento (*Grund*) o razón última de la praxis, de la acción.

1.4. En una caracterización fenomenológica o existencial sería el proyecto (*Entwurf*) o en terminología habermasiana, con diferencias, interés (Interese). Es aquello a lo que "se tiende", lo que "se apetece" (en el orden práctico del apetito, de la *intentio*, de la *Sorge*) en cuanto se tiende a la plena realización del individuo, de la comunidad.

## 2. CONTRADICCIÓN ENTRE BIENES

2.1. En América latina la cuestión pertinente no es la del bien que funda un orden social. La cuestión es la de un proyecto *vigente* que se distingue de un proyecto *utópico*. El primero es ontológico (el *ser*), el segundo metafísico (*más allá* del ser vigente, *jenseit, beyond, au delà* del horizonte del sistema).

2.2. El "bien social" vigente, actual, de un orden capitalista dependiente es el proyecto de la totalidad actual, del sistema que controla el espacio, el poder, los bienes, las instituciones jurídicas de la justicia.

2.3. Pero dicho bien es el de una "parte", de *una* clase dominante que tiene las mediaciones para cumplir sus intereses, su bien. Desde las clases hispano-lusitanas que conquistaron América latina, pasando por los liberales y conservadores del siglo XIX, hasta las burguesías nacionales dependientes o las gerencias transnacionales, unos imponen su "bien" sobre los otros, sobre otras clases, etnias, razas: el pueblo oprimido. El bien fundamental, el ser del "todo" lo es en verdad de una "parte" dominante, hegemónica.

2.4. Los oprimidos en la totalidad ontológica fundada en el ser vigente son *negados* (primer momento, porque su existencia no es solo negación), alienados, reprimidos.

## 3. UTOPIA METAFÍSICA DE LOS OPRIMIDOS

3.1. Pero los oprimidos no son pura negatividad alienada. Son también exterioridad metafísica actual o transcendentalidad interna en la totalidad vigente del ser (del capitalismo mundial y aquí dependiente).

3.2. El oprimido (la nación periférica, las clases, etnias, razas, el pueblo oprimido) posee una dimensión *positiva* que es el espacio de su vida real, actual y posible. Son prácticas no "incluí-

das" en la totalidad vigente y despreciadas como nada por el ser fundamental.

3.3. El fundamento, el interés, el ser futuro, el "bien social" de la praxis de subsistencia del oprimido, de sobrevivencia en la represión, de estar-siendo en la re-sistencia es un proyecto de liberación utópico. Utópico (lo que no tiene lugar en la totalidad: *ouk tópos*), anárquico (lo que está más allá —*aná*— del fundamento, del ser), proyecto (lo lanzado —*yecto*— delante —*pro*—) o bien futuro social, alterativo. Cuestiones que hemos tratado pacientemente en *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

3.4. La esperanza de un tal proyecto funda la resistencia desde un ámbito irreprimible por el sistema en cuanto nunca incluído, siempre exterior. La esperanza de un nuevo orden de justicia permite *la fiesta* aún en la esclavitud, en la opresión, en la represión.

#### 4. DE LA RE-SISTENCIA A LA E-MERGENCIA

4.1. Hay ciertas situaciones históricas en las que el oprimido puede negar la negación que pesa sobre él desde la afirmación analéctica de su exterioridad —como lo hemos expuesto en *Filosofía de la liberación*—. En ciertas ocasiones históricas el pueblo oprimido que re-siste puede lanzarse actualmente al bien social futuro para hacerlo presente.

4.2. El bien social actual (de los dominadores) se opone así moralmente al bien social futuro de liberación —tal es el caso en este julio de 1982 en El Salvador—.

4.3. La oposición entre los dos bienes sociales es la cuestión pertinente hoy en América Latina. La moral, la ley, el ethos, la virtud fundados en el bien vigente se tornan inmorales, ilegales, vicios para el segundo. Y aquellos que actualizan una práctica de liberación se tornan inmorales para la moralidad vigente, ile-

gales para la ley promulgada, subversivos... del orden y los valores establecidos. ¡Esta es la cuestión!

4.4. En las épocas de "pasaje" (del *Uebergang*) de e-mergencia (si *mergere* es "echar a fondo", *ex-mergere* es salir, liberarse), de urgencia y de presencia ("lo que aparece" saliendo a la luz del mundo desde el *más allá*), pero de presencia como ex-posición, de exposición como aparición abrupta e inesperada, peligrosa, como cuando emerge en el horizonte lo no querido, lo rechazado, lo ocultado, lo incómodo. En épocas de e-mergencia, de liberación, la realidad allende el ser rompe el horizonte del sistema, lo desgarra: es el otro, pero no ya como pro-vocación interpelación, sino el otro e-mergente como el que destruye el muro de la casa exigiendo a los que la habitan a que ahora obligadamente obedezcan en instalarse en la casa nueva, ampliada que incluye hospitalariamente a los que estaban antes a la intemperie, entre los elementos, en la calle.

4.5. El pueblo que re-sistía (que estaba —*sistere*— obstinadamente en una existencia que se le negaba) en la opresión, en la fiesta oculta, oscura y silenciosa, en la alegría contenida por el llanto, subversiva, es ahora el que festeja en las calles de Managua el triunfo de la nueva epifanía de la realidad —nunca perfecta, siempre perfectible—. De la discreción contenida de la re-sistencia en un Chile o Argentina en 1982 como negatividad siempre parturienta de positividad, a la explosión expositiva y liberadora de la e-mergencia del pueblo a la presencia de la historia en un nuevo orden de justicia, a la vigencia del *nuevo* bien social. "No, vedad", no simple actualidad de lo que estaba en potencia —como diría Berdiaeff en su *Metafísica escatológica*—.

4.6. De la re-sistencia ante la opresión del ser, antiguo, a la e-mergencia de un nuevo momento de la historia del ser; pero no hay e-mergencia liberadora sin ruptura y destrucción, sin lucha y reconstrucción innovadora. No porque el pueblo oprimido quiera destruir por destruir, sino porque el bien antiguo, que se fetichiza, absolutiza, eterniza, quiere perpetuarse para siempre y es necesario mostrarle en la objetividad de la realidad que es finito, criatura, histórico.

## 5. ¿POR QUE EL POBRE PORTA LA NUEVA EPIFANÍA DEL SER O TIENDE COMO SU PORTADOR AL NUEVO BIEN SOCIAL?

5.1. La "lógica" del bien social establecido pretende identificarse a la *omnitudo realitatis*, sin exterioridad; ontología igual a metafísica; ser igual a realidad. Si el ser o el bien social del sistema vigente es la *realitas* misma no habría ya futuro, no habría utopía, solo habría tópica. Permanecería el dólar en su pedestal por la eternidad ("novum ordum saeculorum" como dice el billete de una conocida moneda papel).

5.2. Los poderosos, los dominadores, los opresores son los que controlan, los que usufructúan el bien social vigente; ellos son los que lo fetichizan, los que desean que nunca cambie. "¡Todo pasado fue mejor!" para ellos. No se puede esperar entonces que la historia avance desde y con ellos. Ellos, los ricos, tienden a desfondar todo nuevo fundamento.

5.3. Por el contrario, los que sufren, los oprimidos, los que —como decía Herman Cohen en su *Metaphysik und Religion*— siendo "pobres manifiestan en sus heridas la patología del Estado", es decir, del ser de la ontología. Los pobres no pueden afirmar el bien social siendo que es el origen de su mal.

5.4. Los pobres perciben en su piel lacerada, en su mucosa hambrienta del estómago la *no-verdad* del ser del sistema, la no bondad del bien social vigente. Es por ello que no hay que desesperar su hambre los vacuna de la propaganda de los productos que solo se producen para valorizar el capital, y la "razón instrumental" se les aparece como la que fabrica las picanas eléctricas que tortura su corporalidad sensible y las armas que los asesinan en Guatemala. La *exterioridad* de la riqueza del sistema es *inteligencia* antiideológica, es sabiduría popular ante la ciencia del capitalismo, contradictorio en cuanto dependiente.

5.5. Es por ello que el pobre, el oprimido, el pueblo porta la epifanía del nuevo ser, del nuevo bien, del nuevo hombre, en

su mundo meta-físico, más allá del bien social actual. Es por ello, que por los oprimidos progresá la historia, que avanza, que se instauran los nuevos bienes e-mergentes.

## 6. ESTATUTO ECONÓMICO DEL BIEN SOCIAL

6.1. Si por economía se entiende la relación práctica entre los hombres a través del producto del trabajo —*justitiam ad alterum est* escribía Tomás de Aquino—, es esencialmente ética, litúrgica. La corporalidad, o mejor la *carnalidad* unitaria crea objetos, símbolos, productos a disposición del otro: ofrece al otro el fruto de su creación productiva (*habodáh* en hebreo, *diakonía* en griego, trabajo, culto, sacrificio). La subjetividad creadora culturiza el cosmos y lo hace historia para el hombre.

6.2. Producción es así carnalidad (no *cogito* de un alma desmaterializada previamente) unitaria hecha realidad en el nosotros servicial. Producción de la vida necesitada (muerte potencial) para ser vida resucitada en el goce, la satisfacción, la fiesta, la alegría del consumo: aniquilación de la objetivación humana como subjetividad humana renacida. Si el producto fue la objetivación del sujeto, la fiesta del consumo es subjetivación del objeto: ciclo de la alegría de la vida.

6.3. Si la fiesta del consumo no corona la objetivación espiritual en la creación del producto, del pan por el trabajo —"pan y trabajo" gritan los obreros argentinos—, porque otro le arrebata el fruto de su ser, entonces el ciclo de la muerte se instaura... justificado en el bien social vigente.

6.4. "Tuve hambre" es el criterio absoluto meta-físico y ético que juzga el mal social como perverso. El "hambre" del no-consumo es la presencia misma del mal.

6.5. "Y me dieron de comer", es el criterio absoluto de la bondad moral, como Feuerbach comenzó a vislumbrarlo adecuadamente.

6.6. La descarnalización, descorporalización, desmaterialización o deseconomización del hombre es el paso previo a su inmolación al Fetiche, al Ídolo, al bien social vigente, al ser, al fundamento, a la Identidad.

6.7. El nuevo bien social, el bien social utópico, el interés de los oprimidos, el proyecto de liberación del pueblo se constituye en el nivel de la materialidad del trabajo como servicio liberador.

6.8. No es ya una inteligencia instrumental o mediación del capital, del *profit*; es una inteligencia técnica que sabe producir el pan para el hambriento, del otro, en la exterioridad. No es ya la Escuela de Frankfurt sino una filosofía naciente, emergente, una *filosofía de la liberación*, una metafísica intrínsecamente ética de las naciones oprimidas, de las clases oprimidas, de las etnias discriminadas, de la mujer en el "machismo", del pueblo resistente-emergente.

6.9. En otras épocas, hace un decenio, hablábamos en Argentina de una filosofía que era escucha de la voz del otro, después dijimos que debía comprometerse militante, ahora debemos indicar que el filósofo es ya portador en la e-mergencia liberadora de un pueblo que de todas maneras permite y espera siempre un servicio de *claridad*. El filósofo es servidor de *claridad*, de saber estratégico, para la e-mergencia de un bien social futuro donde nuestros pueblos, hoy oprimidos y resistentes, vivan (no mueran) una cotidianidad en la alegría del consumo festivo y cíltico al bien social más justo.

*PS. Esta humilde ponencia la dedico en honor de mi profesor y colega, el filósofo Mauricio López, y mi alumna de filosofía Susana Bermejillo, secuestrados y asesinados en 1976 en mi patria, Argentina, por pensar críticamente en filosofía.*

9.

*DERECHOS BÁSICOS, CAPITALISMO Y  
LIBERACIÓN\**

---

\*Ponencia presentada en el Congreso Panamericano de Filosofía, octubre de 1981, en Tallahassee (Florida).

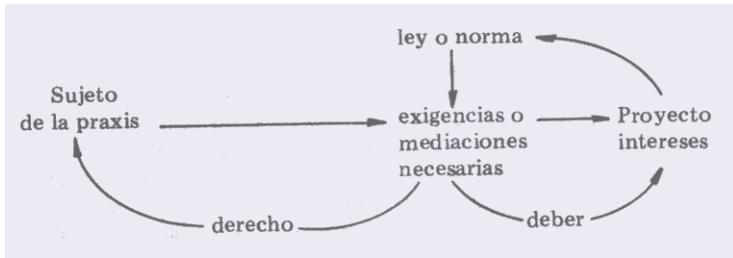
América Latina se encuentra en una situación histórica de contradicciones crecientes. Dependencia económica, política y cultural de Estados Unidos; desarrollo inorgánico que aumenta las desproporciones internas entre ricos y pobres debido a una injusta distribución de la riqueza; estallido de brotes violentos y hasta revolucionario por parte de pueblos oprimidos. Junto a ello las potencias dominantes (especialmente Estados Unidos) aumentan su ayuda militar a gobiernos que reprimen a sus pueblos (como en El Salvador, Guatemala u Honduras). La cuestión del *derecho* deja de ser una preocupación teórica y se torna una preocupación práctica, histórica, política. Tienen los oprimidos, pobres, reprimidas *derecho* a la rebelión? Tienen los opresores *derecho* a defender la estructura vigente que produce la dominación sobre clases empobrecidas y sobre el pueblo en general? Tienen los gobiernos de Seguridad Nacional *derecho* a defender valores "eternos" hasta el punto de eliminar los cuerpos, torturar hasta la muerte del apresado, y todo por el derecho garantizado por la ley, o por el ejercicio puro del poder apoyado en la fuerza?

Pienso que esta cuestión se encuentra hoy en el fundamento de nuestra edad histórica, pero no solo de América Latina sino

igualmente de Estados Unidos. Es un problema de filosofía americana, del Norte y del Sur. Unos sufren el derecho injusto de los poderosos (hay acaso derecho *injusto*?); otros en cambio parecieran no tener derecho para vivir, comer, erigir su persona como una instancia absoluta que debe ser respetada como ante aquello delante de lo cual ningún sistema, valor u "orden"—por más justo, religioso o divino que se pretenda—puede mediatarlo. El filósofo de la liberación pareciera no tener otra misión histórica sino dar la justificación *teórica* radical de la *praxis* por la que los oprimidos, los pueblos reprimidos injustamente se lanzan a destruir el orden que los aniquila inmoralmente contra todo derecho *real*. Una tal filosofía crítica vendría a mostrar el *derecho absoluto* a su liberación. Para ella es necesario destruir igualmente falsas estructuras teóricas que justifican el derecho de la pura fuerza irracional y desarrollar un discurso positivo que devuelva a los revolucionarios el último sentido de la dignidad de sus gestos heroicos. En verdad ellos no esperan de los filósofos ni de sus razones para entregar su vida por la causa —ya que les basta el apoyo, la alegría y la esperanza del pueblo oprimido—, pero, de todas maneras y al menos, cumplimos con una misión negativa: destruir los falsos argumentos en su contra y abrir una brecha en el muro teórico del sistema por donde los héroes puedan transitar con mayor claridad estratégica.

## 1. ¿QUÉ ES DERECHO?

El sujeto de la acción, de la *praxis*, actúa siempre en vista de un proyecto (*finis, télos*, interés). Todo proyecto tiene ciertas exigencias de su realización. Obliga entonces a realizar ciertas mediaciones. Las mediaciones o posibilidades exigidas para la efectuación del proyecto son aquellas *debidas* o fundadas en el mismo proyecto. Por ello el sujeto tiene *derecho* a realizar las mediaciones exigidas o normadas para el cumplimiento del proyecto. Se establece así un "círculo práctico-moral".



El derecho es la referencia de la mediación necesaria para el cumplimiento del proyecto con respecto al sujeto. Es la referencia *subjetiva* de la mediación exigida, así como el deber es la referencia objetiva (hacia el proyecto) del sujeto con respecto a la mediación.

El estatuto del proyecto funda el estatuto del derecho. Si es un proyecto producto de una negociación o alianza, será también un derecho por negociación o alianza. Si es un proyecto establecido por las costumbres (*Sittlichkeit* diría Hegel, y *ethos* los griegos), "segunda naturaleza" histórica (como el *ethos* feudal del medioevo o el capitalista en el presente), el derecho en él fundado tiende a ser considerado "por naturaleza". Es decir, el proyecto cultural de un sistema histórico pretende frecuentemente ser el del hombre absolutamente. Así como Aristóteles pretendía que el esclavo era esclavo "por naturaleza"<sup>1</sup> en la sociedad esclavista helénica, o Rousseau pensaba que el contrato pedagógico del preceptor con el discípulo era "par nature"<sup>2</sup> y no solo exigencia de una pedagogía burguesa.

Quedará por plantearse la cuestión siempre actual de un proyecto humano que corresponda a las exigencias de la especie humana en cuanto humana, y por ello un derecho humano en cuanto tal. La tradicional cuestión del derecho *natural* no deja de tener importancia, pero debe ser planteado desde la cuestión renovada de una dialéctica histórica de los proyectos que son los que de hecho fundan los derechos.

## 2. DERECHOS VIGENTES Y DERECHOS UTÓPICOS

No todo proyecto —y por ello los derechos que se fundan en él— tiene *poder* sobre las mediaciones que lo realizan. El "poder" —y nos estamos refiriendo al "poder" práctico o político— no es solo la capacidad o momento subjetivo ético (como el derecho) sino que son la posesión efectiva de las mediaciones que hacen *objetivamente* posible la realización del proyecto. Cuando un pueblo, por ejemplo, posee efectivamente una fuerza armada suficiente para proteger su territorio y realizar las mediaciones necesarias exigidas por su proyecto o por los intereses de sus miembros, podemos decir que tienen poder. El poder es la mediación de las mediaciones que las posibilita en cuanto tales. El poder es la capacidad objetiva para cumplir con los propios intereses. No es entonces la mismo derecho que poder. Un grupo social, una clase, un pueblo, una nación pueden tener derecho a algo y no poder para efectuar lo que tienen derecho.

Por ello llamamos derecho "vigente" o efectivo a aquella capacidad subjetiva que tiene un sujeto (o varios) sobre las mediaciones obligadas y necesarias para un proyecto, pero que, al mismo tiempo, tienen un poder objetivo para realizarlo. De esta manera, era derecho vigente el del Señor feudal sobre su feudo (*ius dominativus*). Si este derecho tiene además el respaldo de una ley promulgada podría denominárselo con la tradición derecho "positivo". La relación del derecho a una ley no es constitutivo, ya que la ley no es sino una norma que obliga positivamente una mediación necesaria para el proyecto. Si no hay ley la obligatoriedad de la mediación es moral; si hay ley es legal; pero la obligación no le viene por la ley sino por la exigitividad fundada en el proyecto —es *ser* de la acción o su fundamento último—. De esta manera podemos hablar del derecho vigente en México o en Estados Unidos; derechos vigentes en la sociedad colonial brasileña, en la China tributaria, en el capitalismo o en Polonia socialista. El cuerpo de derecho vigente no es sino la estructura de la capacidad subjetiva que tiene la persona con respecto a las mediaciones exigidas por el proyecto histórico, concreto, actual, de su clase, grupo, nación, formación social.

Decir que existe un cuerpo de derechos vigentes, es lo mismo que indicar que son los derechos del grupo en el poder. El poder dominante impone su derecho como el derecho de la totalidad social. Por ello, todo *derecho vigente* encubre, de manera más oculta al comienzo de la historia de su vigencia y más claramente en el momento decadente cuando la ley y el derecho vigente no actúa por hegemonía ideológica sino por la dura presencia de la coacción objetiva (de los cuerpos policiales, de los ejércitos dominadores, por la *represión*), *el derecho de los grupos dominados*. El derecho vigente y el derecho de los oprimidos es la permanente contradicción objetiva en la historia de la humanidad. Ante el derecho vigente del Señor feudal emerge lentamente el derecho del oprimido siervo-liberado, el burgués de las ciudades. Ante el derecho vigente de las *Leyes de Indias* hispánicas emerge el derecho de los criollos latinoamericanos dominados. Ante el derecho de la burguesía en el poder surgen los derechos de los trabajadores, no sólo como sujetos de salario sino como sujetos libres de trabajo.

Ante el derecho vigente del dominador el derecho del oprimido es un derecho utópico, ya que se funda en un proyecto que todavía "no tiene lugar" (*oùk tópos*: sin lugar, utópico). El derecho utópico futuro se funda en el derecho que tiene todo hombre de ser libre, de ser señor de sí mismo. En este caso el derecho *natural* no sería sino el límite dialéctico siempre futuro, criterio absoluto de todo derecho, identidad de la capacidad sobre la mediación exigida por un proyecto absoluto, que no incluyera ninguna dominación del hombre sobre el hombre, de clase sobre clase, de nación sobre nación. Este límite utópico funda la posibilidad y humanidad de la utopía del dominado. En ese proyecto utópico, igualmente, se funda el derecho del oprimido, aunque se oponga a los dictados del derecho vigente.

### 3. LIBERTAD DE ELEGIR

El pobre de la Edad Media, el oprimido en las ciudades por el Señor feudal, comenzó a construir un nuevo mundo a partir

de su propio trabajo: el maestro ayudado por el aprendiz y protegido por las corporaciones. Poco a poco su *ego*, su *Yo* constituyente fundó el mundo burgués (el "burgalés" de las ciudades). Ese *Yo* fundacional alcanza con el *ego cogito* cartesiano su expresión ontológica. En Hegel adquiere toda su potencia práctica como "voluntad libre", como facultad efectora:

"El espíritu (*Geist*) en la inmediatez de su libertad (*Freiheit*) que es libertad para él mismo, es un singular, pero que tiene de su singularidad (*Einzelheit*) un saber en tanto querer absolutamente libre"<sup>3</sup>.

Sin entrar a un comentario técnico nos basta con indicar que aquí el *Yo* como sujeto de acción es el fundamento último del derecho. Por la posesión de algo (*Besitz*) la voluntad determinada tiene ahora realidad. La propiedad (*Eigentum*)<sup>4</sup> es así el primer derecho y lo que hace concreta a la libertad indeterminada. El hombre burgués origina su discurso desde el uso primigenio de la libertad sobre un bien. De otra manera expresa lo mismo Milton Friedman:

"Una parte esencial de la libertad económica consiste en la facultad de escoger la manera en qué vamos a utilizar nuestros ingresos: qué parte vamos a destinar para nuestros gastos y qué artículos vamos a comprar"<sup>5</sup>.

Esto supone que el sujeto, en primer lugar, es libre; en segundo lugar, tiene ingresos; y, en tercer lugar, tiene algo que elegir. El suponer que estas tres condiciones o derechos originarios del capitalismo son universales, significa ya un cierto ocultamiento de la realidad.

El sujeto es libre cuando tiene poder. Es decir, cuando, gracias a la posición que ocupa en la estructura social, tiene capacidad objetiva para ejecutar las mediaciones para su proyecto. Pero esta posición la posee solo la clase dominante (en la sociedad capitalista la clase burguesa posesora del capital). Además, tiene ingresos suficientes para ejercer la libertad aquella parte de la sociedad (o aquella sociedad como totalidad: por ser una nación *central* en la geopolítica mundial del capitalismo) que de

alguna manera ha heredado el capital, puesto que hace ya muchos siglos quedó atrás la situación originaria de tener que amasar la primera acumulación con el propio trabajo, o el de los aprendices, o de los trabajadores libres del campo, o de la extracción de riquezas de las colonias. En tercer lugar, por el desarrollo también antiguo (al menos de dos siglos) de la revolución industrial, se tienen suficientes productos para elegir.

De esta manera, los derechos fundamentales del hombre burgués (ser libre para comprar en libertad) valen para los estrechos límites de los países centrales del capitalismo, y en su sentido real y universal, para la clase burguesa dominante en estos países.

Claro que la propiedad privada, por ejemplo, se la eleva como derecho humano *natural*, y, además, el derecho a la herencia del capital que con propiedad privada tienen los progenitores. De esta manera la estructura de la propiedad, de bienes y poder, queda garantizada por el derecho fetichizado, ya que el mero derecho de costumbre o positivo viene a ser elevado al rango de humano, natural, y frecuentemente hasta divino. Quien se levanta contra los derechos *vigentes* no es solo juzgado de subversivo o rebelde, sino hasta de ateo e inmoral.

En nombre del derecho absoluto del capital, los alumnos de Friedman han instaurado economías "ortodoxas" en Chile, Argentina y otros países latinoamericanos. Detrás de la represión militar, no hay solo una economía, hay igualmente una filosofía del derecho.

#### 4. DERECHO A VIVIR

En los países periféricos, neocoloniales, y en las clases dominadas, ni se es *realmente* libre, ni se tienen ingresos suficientes, ni se poseen productos para poder elegirlos. Los clásicos hablaban de una doble estructura de la libertad: libertad de elección (elegir o no elegir) y de determinación (elegir ésto o aquello). El sujeto perteneciente a una nación explotada sistemáticamente,

o a una clase oprimida, no tiene *realmente* (es decir, cumpliendo las condiciones objetivas del *poder*) ni la libertad de elección ni la de determinación.

No es libre porque es oprimido; no tiene ingresos porque es pobre, miserable; no tiene bienes que elegir porque pertenece a países subdesarrollados en la producción de artefactos o a clases a las cuales no se las sirve con productos suficientes.

Ante el "derecho *absoluto* del capital" (propiedad privada)<sup>6</sup> se levanta otro derecho: el "derecho a la vida". Este derecho a la vida humana, no es solo el absoluto de un momento de la historia (por ejemplo el del hombre burgués), sino el derecho absoluto del hombre *en cuanto tal*. Es derecho a la *vida humana* (y no solo a la mera vida vegetativa) es la condición de posibilidad de todo otro derecho. Nos dice un filósofo pos-hegeliano:

"El trabajo, la actividad *vital*, la *vida* productiva misma, aparece ante el hombre como un medio para la satisfacción de necesidades... La *vida* productiva es *vida* genérica. Es la *vida* que crea *vida*. En la forma de actividad *vital* reside el carácter de la especie..., la actividad libre, consciente, el carácter de la *vida* del hombre... El hombre hace de su actividad *vital* misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad *vital* consciente... Solo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación"<sup>7</sup>.

En un momento histórico en el que el derecho *vigente* destruye sin preguntarse por ningún principio moral o ético, en nombre de la razón de Estado o de la razón absoluta del capital, a pueblos enteros, a naciones, a clases. Cuando se tortura hasta el sadismo más cruel, científico, psicológico y tecnológico (con instrumentos eléctricos, electrónicos). Cuando la "inteligencia" de los Servicios de Inteligencia usan la computación para registrar los mínimos movimientos de los miembros de la sociedad que resisten, que se levantan, que protestan contra la libertad de unos pocos y la muerte de las inmensas mayorías, es ya tiempo de preguntarse éticamente por un principio más alto, más humano y más radical que el de la propiedad privada.

La *vida*, la simple vida producto de millones de años de la evolución, que alcanzó por fin la *vida humana*, es la condición de posibilidad de la existencia humana y de todo derecho. Es un momento en el que solo se habla de aumentar los instrumentos de muerte (los armamentos) para salvar y proteger al capitalismo, es necesario que la filosofía recuerde principios que trascienden los sistemas históricos finitos, antihumanos, destructores.

La sociedad futura, la que sobrevendrá y sobrevivirá a la nuestra, se apoya sobre el *derecho a la vida* de los oprimidos, principio que mide todo otro principio ético.

#### 5. DERECHO AL TRABAJO, AL COMER, A EDUCARSE, A DESARROLLARSE...

Íntimamente ligado al derecho a la vida, a la vida personal, a la vida de la clase y de la nación oprimida, que juzga inmediatamente la guerra de opresión la represión injusta policial, la tortura, los sistemas que condenan al hambre, la enfermedad y la miseria a tres cuartas partes de la humanidad, que las juzga como éticamente perversos, íntimamente ligado a este derecho se encuentra el primer derecho activo (ya no metafísico como la vida misma): el derecho al trabajo.

El trabajo o la actividad creadora de vida, de progreso de la vida humana, productora de las civilizaciones y culturas, es la objetivación del sujeto en un producto para la negación de la necesidad por el uso, el consumo, la satisfacción (el goce, la felicidad humana). El que vive puede trabajar. El que trabaja para sí, para los suyos, para su clase, para su nación (y no para los otros sin retorno, sin alienación del producto de su trabajo, sin propiedad sobre su obra) es un hombre realizado, cumplido, éticamente reasumido en su mismidad. Por ello el derecho a trabajar (y un sistema que condena al hombre al desempleo es un sistema éticamente malo, perverso) está ligado al derecho al fruto del trabajo, a la posesión del producto del esfuerzo. Este derecho al producto del propio trabajo es absoluto, y no la propiedad privada abstracta (que puede incluir la propiedad ex-

cluyente del fruto del trabajo del otro por un intercambio desigual, injusto, éticamente perverso).

El derecho al producto del trabajo funda la posibilidad efectiva del derecho del viviente, de la vida, al comer, vestir, habitar. Antes que la "libertad de elegir" hay que tener *algo* para elegir. Y antes que ser libre para elegir hay que simplemente *ser*: es decir, estar vivo todavía. Y antes que elegir la manera de usar nuestros ingresos hay que tener ingresos. Pero se puede tener ingresos si el fruto del trabajo vuelve al viviente humano que trabaja y si no se aliena en otras manos que las manos que producen el producto. Milton Friedman supone demasiadas cosas inexistentes para la mayoría. Que le pregunte a los trescientos mil habitantes de New Delhi que duermen en las calles sin salario, ni casa, ni vestido de qué manera utilizan sus ingresos. En verdad sería una pregunta macabra, de mal gusto, hipócrita.

Es entonces en nombre del derecho absoluto de la vida humana, del derecho al trabajo, al poseer el fruto del trabajo, al derecho al comer, vestir, habitar; del derecho a educarse en la cultura de su propia familia, de su clase, de su pueblo, de su nación; de desarrollar técnicamente su propia civilización; del derecho de constituir las estructuras prácticas de poder, del Estado propio y libre, es entonces en nombre de todos estos derechos (derechos *utópicos* en la mayoría de la humanidad) que muchos hombres se levantan hoy contra el derecho *vigente*. El derecho *vigente* los enfrenta como hombres *sin derecho alguno* (*Rechtlos* les llamaría Hegel), como criminales, subversivos, malhechores, inmorales, ateos... Los mejores juristas del sistema los juzgan culpables en los tribunales, los filósofos los meditan como propagadores del mal supremo: la utopía que todo lo destruye (como para Popper), los militares y los policías los persiguen con conciencia moral tranquila en nombre de la ley y de los principios *vigentes*, y hasta ciertas religiones los declaran (como a los primitivos cristianos) "ateos de los dioses romanos". Esos rebeldes, esos héroes, tratados en El Salvador o Guatemala, en Argentina o Uruguay, en Haití o en Chile como escoria de la humanidad son, pese al sistema que le pesare, el incólume fundamento de la ética.

ca, aunque diga lo contrario el General Haig o el presidente Reagan.

## 6. LA LIBERACIÓN COMO FUNDAMENTO DEL DERECHO<sup>8</sup>

Para el hombre que se encuentra en el pasaje dialéctico desde el sistema vigente al sistema futuro más justo, el que es sujeto de una praxis de liberación que no puede ser sino desestructuración del orden dado para constituir un orden, ahora utópico, mañana vigente y quizás pasado mañana criticable, su acto mismo, no reglado por ninguna ley promulgada, por ningún valor establecido, por ninguna virtud aceptada, por ningún proyecto tenido y sostenido por ningún poder de Estado, su praxis misma es la regla viviente de toda eticidad y derecho. El *acto mismo liberador* de Washington, de Juana de Arco, de Simón Bolívar, como acto supremo de la vida humana, como expresión vital del hombre, es la que funda el nuevo derecho. Por ser *nuevo* ni tiene tribunales que lo apoyen, ni ejércitos que lo hagan cumplir, ni estado que lo estuture, ni virtudes que lo declaren moral, ni valores que lo eternicen, ni aplausos, ni laureles. Esa praxis de liberación vive en la donación de su sangre, en la donación de su propia vida para instaurar el derecho a la vida de las mayorías. La liberación es el acto que funda todo derecho simplemente porque es la acción que funda la nueva sociedad, el nuevo sistema, el nuevo orden moral, el nuevo proyecto histórico. Es posible que futuros burócratas se instalen sobre las nuevas estructuras, pero, de todas maneras, si son morales es porque fueron fundadas por el acto ético por excelencia de la liberación.

El acto liberador, la praxis de liberación no "consiste en la facultad de escoger la manera en que vamos a utilizar nuestros ingresos", sino, como pensaba Sandino, es la facultad de escoger la manera como vamos a utilizar nuestra vida para dar vida a los que viven en la muerte. Muerte es no ser libres (porque oprimidos), no poder elegir nada por ser miserables, morir de hambre, de frío, de analfabetismo...

La praxis de liberación no se hace en virtud de un derecho dado. La praxis de liberación obra en nombre del *derecho a la vida*, es un derecho absoluto: es el derecho que instaura todos los derechos restantes, es el derecho básico por excelencia.

En efecto, se denominan como derechos básicos aquellos sobre los cuales se fundan los restantes. Son el basamento ontológico de todo derecho.

Para concluir podemos decir que los derechos básicos, no del orden capitalista vigente en nuestra América (en su mayoría, sea como centro o periferia) sino del derecho utópico o futuro, son los derechos a la vida, a la liberación de la vida de la muerte, el derecho de la vida al trabajo como actividad reproductora de la vida; derecho al consumo de los bienes necesarios, de los bienes materiales y culturales, a las libertades políticas. Entre los derechos de la vida humana está el derecho a la integridad del propio cuerpo, dignidad absoluta, y por ello rechazo total, como acto inmoral por excelencia, de la tortura, de la represión, del asesinato, de la persecución de las personas.

NOTAS

---

<sup>1</sup>*Pol.* I, 1, 1252 a 35.

<sup>2</sup>*Emile*, 1 (Garnier, Paris, 1964, p. 7).

<sup>3</sup>*Enzyklopädie*, § 488.

<sup>4</sup>*Ibid.*, §§ 489-490.

<sup>5</sup>*Free to choose* (ed. castellana Libertad de elegir, Grijalbo, Barcelona, 1980, p. 98).

<sup>6</sup>El inventor de la bomba de neutrones. Samuel T. Cohen, expresaba a la revista alemana *Der Spiegel*: "La gente afectada (por la bomba de neutrones) son soldados enemigos y es perfectamente lícito proteger la propiedad privada" (*El Día* (Méjico), 13 de septiembre (1981), p. 11. Se trata ya de un límite del pensamiento: se destruye el sujeto de la propiedad (el hombre), pero se conserva la propiedad privada sin sujeto. Es el fetichismo de la propiedad, propiedad sustantiva y absoluta sin propietario.

<sup>7</sup>K. Marx. en *Manuscritos del 44*, ed. *K. Marx fruehe Schriften*, W. B. Gesellschaft, Darmstadt, t. I, 1962, p. 567.

<sup>8</sup>Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, t. I-II, 1977.

10.

*SOBRE LA JUVENTUD DE MARX (1835-1844)*  
*A PROPÓSITO DE UNA TRADUCCIÓN RECIENTE\**

---

\*Publicada en la revista *Dialéctica* (Puebla) 1982.

La edición de la obra de Marx *Escritos de Juventud*, traducción al castellano de Wenceslao Roces en el Fondo de Cultura Económica, de México, marzo de 1982, como tomo I de las *Obras Fundamentales* de Carlos Marx-Federico Engels (al que le seguirá en breve la obra de juventud de Engels, ya en prensa), viene a llenar un vacío sentido. Es por ello que no quisiéramos simplemente escribir una reseña a la traducción, sino relanzar en cierta medida la cuestión del joven Marx.

La hipótesis que querríamos probar es que el período primero de la juventud de Marx abarca desde 1835 al 11 de octubre de 1843, cuando llega a París. Es con la articulación objetiva de la praxis de Marx con la clase obrera industrial en París que se produce en aquel intelectual radical pequeño burgués alemán una *ruptura práctica*, la que *antecede y funda*, abriéndole un horizonte de objetividad teórica, lo que pudiera llamarse un nuevo momento de su discurso explicativo, teórico.

Este segundo momento (desde octubre de 1843 hasta 1850) será una larga *etapa transitoria* o de sucesivas correcciones, que culminará con el abandono de las posiciones ricardianas y será el comienzo del descubrimiento del concepto de *plusvalor*.

Debe comprenderse que tanto la *Ideología alemana*, la *Miseria de la filosofía* y el mismo *Manifiesto* del 48 son obras de transición, desde un punto de vista estrictamente teórico. La etapa comenzada en el 1850 culmina con la primera obra propiamente "marxista" de Marx, del "Marx definitivo" o realizado: el *Grundrisse* de 1857-1859, cuestión que no abordaremos para nada en este trabajo. Sólo queremos indicar que la tercera gran etapa será desde 1859 a 1867 (del fin del *Grundrisse* hasta la edición del primer libro de *El Capital*). La cuarta etapa (1867-1883) será por su parte un largo y complejo momento de lucha política, pero no ya de creatividad teórica *fundamental*; más bien hay desarrollos de diversos momentos pero sobre una misma estructura esencial. Volvamos entonces a delimitar la primera etapa (1835-1843) para llegar a indicar exactamente las razones de la conversión al proletariado y al uso de un nuevo instrumental interpretativo (la economía política), sin jamás dejar (y ésto contra Althusser) el discurso filosófico preciso, explícito, creativo, original.

Para mejor describir el pasaje de una fase a otra, de una etapa primera a la segunda, nos haremos algunas preguntas en diversos niveles. Nos preguntaremos, con respecto a Marx mismo, por la evolución del sujeto teórico mismo de Marx (que de estudiante o filósofo pasa después a economista); o con respecto a los instrumentos interpretativos con los que contaba (de kantiano a hegeliano, etc.); o sobre los aparatos materiales en los que practicaba su actividad (del colegio o la universidad, a la prensa o la acción militante).

Hay además un segundo tipo de preguntas, no ya sobre el sujeto-Marx, sino sobre el objeto que consideraba en su pensar teórico crítico.

Así podemos descubrir una cierta evolución en la descripción del hombre mismo (de un *ego cogito* hegeliano, a un *ego sensible* feuerbachiano, hasta llegar al "yo trabajo", etc.); con respecto a la actividad que cumple dicho hombre: sea al pensar ético, el pensar crítico de la autoconciencia baueriana, o el trabajo como actividad productiva. Podemos también preguntarnos por

el objeto de dicha actividad (la idea del idealismo, lo sensible, o el producto material del trabajo objetivado). Por último podríamos todavía preguntarnos por la subjetivación del objeto producido por el hombre (sea el goce ético del deber cumplido, la idea conocida, o el consumo material del producto en el goce de la satisfacción).

De esta manera nos preguntamos primero por el círculo cognitivo de Marx *como pensador*. En segundo lugar, por el círculo del *objeto pensado* por Marx: desde la manera de considerar al hombre (la subjetividad pensada por Marx y no la subjetividad misma de Marx) hasta la actividad de dicho hombre pensado, que produce y consume.

## 1. PRIMERA ETAPA (1835-1843)

De las cuatro grandes etapas de la producción teórica (ya que hablar de "práctica" teórica es una contradicción en los términos) de Marx, la primera de ella tiene diversas fases.

### 1.1. *Primera fase (1835)*

Fácil es comprender que el primer texto que conservamos de Marx abre su producción teórica. Son sus exámenes de bachillerato (de los cuales deben retenerse dos de ellos: el de estilo *alemán* y el de *religión*—éste último eliminado en la edición de Wenceslao Roces.

El joven estudiante de 17 años usa un instrumental interpretativo más luterano (cristiano) que kantiano propiamente dicho. El eudemonismo ("el hombre más feliz es el que ha sabido hacer felices a los más"; *OF*, I, 4; *MEW*, EBI, 594)<sup>1</sup> no puede ser aceptado por un kantiano, mientras que su voluntarismo ético ("si somos capaces de sacrificar la vida"; *OF*, *ibid.*; *MEW*, EBI, *ibid*) de constituirse en uno de "los más grandes hombres de que nos habla la historia" (*Ibid.*) nos refiere más bien a la estricta conciencia moral de su familia, de su padre, de su madre.

Tal como se comprendía a sí mismo interpretaba al hombre, su actividad como generosa entrega ética, y el producto de una tal actividad era la "perfección" propia y de los semejantes. Era un altruismo moral, religioso. La subjetivación de una tal actividad era la felicidad, pero no por un deber formal cumplido, sino por haber hecho a muchos hombres felices.

### 1.2. Segunda fase (1835-1841)

En octubre de 1835 llega Marx a Bonn para comenzar la universidad; en octubre de 1836 se traslada a Berlín. En su carta del 10 de noviembre de 1837, donde se percibe la influencia de Gans y Savigny, Marx se encuentra en la primera etapa hegeliana. En dicha carta (*OF*, 5 ss.; *MEW*, EBI, 3 ss.) se manifiesta ya la seriedad de su estudio, pero igualmente las relaciones que tenía con el *Doktorklub*, bajo el liderazgo de Bruno Bauer, donde se reunían jóvenes graduados en teología y filosofía. Bruno Bauer daba cursos de teología desde 1834. La muerte de su padre, el 10 de mayo de 1838, lo "destetó" definitivamente de su vida familiar y lo lanzó más libre y seguro a la lucha todavía sólo como intelectual *crítico*, como agitador de la autoconciencia baueriana :

"En mi estudio, todo adoptaba la forma a científica del dogmatismo matemático, en que el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa (*die Sache*) se encargue de desplegarse *ella misma* como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad" (*Ibid.* 7; 5).

Marx pasa pronto del Hegel de la Filosofía del Derecho, a la crítica de Hegel desde la teología. Cuando Bauer escribe en 1838 la *Crítica de la historia de la revelación*<sup>2</sup> el joven Marx, impulsado por su amigo, llega a escribir en el verano de 1840 un libro contra el católico Hermes —pero para defender a la Iglesia. Había así pasado a estudiar la *Filosofía de la religión* de Hegel (cuestiones que atraerán su pensamiento hasta el fin de su vida, pero principalmente hasta 1845, con la *Ideología alemana*, punto final del "arreglo de cuentas" con Bauer).

Se han conservado de esos años, anteriores a su tesis doctoral, cuadernos de notas, apuntes, donde manifiesta el joven crítico los estudios de aquellos años<sup>3</sup>, en los que el licenciado en derecho se ha dedicado del todo a la filosofía y teología. Bajo el primado de la "autoconciencia" se inclinará decididamente en su tesis doctoral por Epicuro contra Demócrito. En efecto, "en Epicuro la atomística, con todas sus contradicciones, como la ciencia de la naturaleza de la autoconciencia (*Selbstbewusstseins*)... se lleva adelante y hasta su término... que es su disolución y su opuesto consciente (*bewusster*) frente a lo general" (*OF*, 53-54; *MEW*, EBI, 305). Epicuro no duda en afirmar la conciencia en "la ataraxia de la autoconciencia" (*Ibid.*, 50; 301) aunque para ello haya que negar los fenómenos. Es decir, la subjetividad, "la autoconciencia singular-abstracta se postula como principio absoluto" (*Ibid.*, 53; 304).

Aunque parezca extraño esta postura será definitiva en Marx. Es la subjetividad (ahora como autoconciencia y en su "época definitiva" como trabajo *vivo* del trabajador) el principio absoluto (*als absolutes Prinzip*, dice el texto citado) del juicio del sentido de la realidad. No es la objetividad material y bruta lo que juzga, sino la subjetividad *real*, viva.

La pretensión académica de Marx, guiado por Bauer, le llevaron a trabajar seria e intensamente la filosofía moral del Imperio romano (constancia de ello fueron sus "Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica" —*OF*, 71 ss; *MEW*, EBI, 13 ss—). La traducción castellana de Roces evita las citas griegas del texto de Marx, elimina otros y coloca sólo "algunas notas que consideramos de interés" (*OF*, 73: ¿para el interés de quién?, del traductor o del lector o investigador?). Si alguien deseara investigar los estudios de filosofía griega de Marx esta edición castellana sería inútil.

El hombre sigue siendo para Marx, todavía, un sujeto autoconsciente que piensa. La crítica es la acción por excelencia. La idea es el producto de la actividad humana y la autoconciencia la subjetivación por excelencia del hombre.

Marx se articula, como pequeño burgués, a grupos intelectuales cuya condición de clase es en definitiva burguesa.

### 1.3. Tercera fase (1841-marzo de 1843)

Los *Anales de Halle* eran prohibidos en Prusia en junio de 1841. El 24 de diciembre del mismo año, Federico Guillermo IV daba nuevas instrucciones a los censores. El 17 de marzo de 1843 Marx presentaba su renuncia a la *Gaceta Renana* (*Of*, 703; *MEW*, I, 200). Estas fechas enmarcan una nueva fase de la vida de Marx. Fracasado su intento de llegar a ser profesor universitario, lo mismo que Bauer, es ahora el periodismo, la prensa, el aparato material antihegemónico dentro del cual ejercerá su función de crítico político y antireligioso —contra la *Cristiandad* y no propiamente contra el cristianismo—. Es una fase de grandes experiencias políticas, en un nivel todavía abstracto pero ya real, que concluirá con el retiro de la vida activa antes de partir para el exilio fuera de su patria.

Es exactamente en esta fase donde la traducción de Roces viene a llenar un vacío sentido en la literatura marxista en lengua castellana (*OF*, 147-316). Sus artículos en la *Anekdota* y en la *Gaceta Renana* abren al lector hispanoamericano un mundo nuevo. Debemos indicar que incomoda el hecho de que los artículos, obras o cartas no hayan sido organizadas en orden cronológico. Molesta que una carta de Marx a Ruge de marzo de 1842 (*OF*, 671) venga mucho después que la escritura en marzo del 1843 (*OF*, 441), o que un "Cuaderno de Berlín" (1840-1841) (*OF*, 539) venga después que los "Extractos del libro de James Mill" de 1844 (*OF*, 522). El haber ordenado el material por revistas o tipo de escritos rompe el orden histórico que es el más importante para este material de la juventud de Marx. Pero volvamos a nuestro tema.

En abril de 1841 Marx es doctor en filosofía. Parte de Berlín pasando por Frankfurt hacia Tréveris. En julio lo tenemos en

Bonn. Es aquí donde lee por primera vez *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. Como la burguesía no tenía un partido que la representara, permitía que los jóvenes hegelianos asumieran sus intereses en la crítica política sobre dos temas candentes: la libertad de expresión y el Estado cristiano. Como intelectual orgánico de una burguesía débil Marx toma cualquier pretexto para afilar su crítica contra el sistema vigente.

La cuestión de la censura (tanto en la *Anekdoten* —*Of*, 149—, como en la *Gaceta Renana* —*OF*, 173), que se continuará en "El editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*" (*OF*, 220), ó la crítica a su antiguo maestro Savigny (*OF*, 237), o su defensa de que "no puede perdonarnos (la *Gaceta General* de Augsburgo) que presentemos el comunismo tal y como es, en su sucia desnudez" (*OF*, 244; *MEW*, I, 106), o el proyecto de ley sobre el divorcio (*OF*, 289), son esos pretextos. Entre todos, sin embargo, sobresalen los artículos sobre "La ley castigando los robos de leña" (*OF*, 248). Aquí se lee;

"Si se entiende que toda transgresión contra la propiedad, sin entrar a distinguir, eso un robo, ¿no será robo toda propiedad privada?" (*OF*, 251; *MEW*, I, 113). "Revindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario (*Gewohnheitsrecht*), un derecho de costumbre que no es sólo local, sino que es un derecho consuetudinario de los pobres de todos los países" (*Ibid.*, 253; 115).

Marx llega a escribir aquí una de sus líneas más célebres:

"Una vez votado el artículo se impone la necesidad de que una masa de hombres sin ánimo delictivo sean talados (*por!*) del árbol verde de la ética y entregados como leña seca al infierno del crimen, la infamia y la miseria. De otra parte, si dicho artículo es rechazado, existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los ídolos de madera triunfarán, inmolándose a ellos los hombres" (*Ibid.*, 250; 112).

Marx critica a los que votan la ley contra los campesinos que toman leña de los bosques, diciéndoles:

"Este vil materialismo, este pecado que se comete contra el espíritu santo de los pueblos y de la humanidad es consecuencia directa de la doctrina que la *Gaceta prusiana del Estado* predica al legislador" (*Ibid.*, 283; 147).

Y termino recordando un hecho que Bartolomé de las Casas cuenta en su *Brevísimo relato de la destrucción de las Indias*, de aquel cacique nuestro —y que las ediciones críticas no han sabido encontrar la referencia—:

"Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche (*Fetisch*) de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después lo arrojaron al mar —en realidad Bartolomé dice "al río"—. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiche* de los renanos" (*Ibid.*).

Marx comienza ya a descubrir la importancia de la articulación entre el intelectual, el filósofo, y la realidad práctica:

"Los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sino que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del hombre, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir que también la cabeza es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza. Toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo" ("El editorial del número 179..."; *OF*, 230; *MEW*, 1, 97).

En esta fase el periodista Marx, lector de Feuerbach, debe soportar las artimañas de la censura, hasta que al fin renuncia al intento:

"Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necesidad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad" (*OF*, 691; *MEW*, XXVII, 415 ).

En esta carta del 25 de enero del 43, Marx nos muestra su carácter de eterno luchador por la libertad, contra las burocracias, contra la censura del Estado cristiano, la Cristiandad prusiana. ¿Cómo se hubiera comportado aquel joven periodista de 25 años en Polonia hoy, en 1982? y concluye:

"En Alemania ya no tengo nada que hacer. Aquí se adultera uno" (*Ibid.*).

¡Recuerdo cuando en mayo de 1975 debí abandonar Argentina! ¡Cómo resuenan de reales las palabras del perseguido periodista alemán del siglo XIX en nuestra América latina *censurada*!

#### 1.4. Cuarta fase (del 17 de marzo al 11 de octubre de 1843)

En estos meses de incertidumbre, parte hacia Holanda, vuelve a Colonia, pasa por Tréveris y al fin se retira (como los profes partían al desierto antes de sus grandes proclamaciones) en el silencio y la belleza, junto a su amada y joven esposa Jenny, en Kreuznach. De allí partirá directamente a París:

"Estaré en París para fines de mes" (*OF*, 457; *MEW*, I, 343) le escribía a Ruge en septiembre de 1843. "Antes de salir para París dentro de unos cuantos días..." (*OF*, 682; *MEW*, XXVII, 419) comunicaba a Feuerbach el 3 de octubre.

Lo fundamental de esta fase se encuentra en la traducción de Roces en *OF*, 317-460. Es importante recordar que ante el fra-

caso en Alemania del periodismo, Marx, de inmediato, comienza a pensar en publicar algo en París (que serán los *Anales franco-alemanes*). Su creatividad es inmensa. Es interesante recordar que en su retiro en Kreuznach, además de su estudio sobre "La Crítica del derecho del Estado de Hegel" (de la *Filosofía del Derecho* de Hegel; *OF*, 317), utiliza todo su tiempo restante en lecturas sobre historia<sup>4</sup>. De todas maneras nos encontramos todavía en la primera época de la vida de Marx; para él todavía "el comunismo es una abstracción dogmática" (*OF*, 458; *MEW*, I, 344); y concluye una carta a Ruge:

"Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la conciencia (*Bewusstseins*), no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma ya que se manifieste en forma religiosa o en forma política" (*OF*, 459-460; *MEW*, 1,346).

¿No estaba acaso todavía sumido en una etapa conciencialista, idealista? ¿No eran todavía sus temas centrales el religioso) y político? ¿No era Hegel, aunque también Feuerbach, sus necesarias referencias instrumentales del discurso teórico?

Sin embargo, la transición había comenzado, ya que se preguntaba si "el principio socialista en su totalidad no es, a su vez, más que un lado, que verso sobre la realidad de la verdadera esencia humana" (*Ibid.*, 458; 344).

En estos meses de cambio profundo, el carácter valiente de Marx no duda sino que se afirma con mayor claridad:

"Es verdad que el viejo mundo es del filisteo. Pero no debemos tratar a éste como a un fantasma del que uno se aparta lleno de miedo. Lejos de ello, debemos mirarle fijamente a los ojos. Pues vale la pena estudiar bien a este amo del mundo" (*OF*, 445; 338).

En esta carta a Ruge de mayo de 1843 está descrita simbólicamente el sentido de la teoría. El "amo del mundo" (*Herr del Welt*) —el Príncipe de este mundo— no es, ni mucho menos, el capitalismo. Por ahora sólo es el Estado prusiano, el "viejo mundo" "que lleva en su entraña" al "nuevo mundo".

## 2. SEGUNDA ETAPA (1843-1849)

Pocas veces en la vida de un hombre puede descubrirse con tal nitidez un momento tan fundamental. En la carta a su padre del 10 de noviembre de 1837 le había escrito que "hay en la vida momentos que son como hitos que señala(ra)n una época ya transcurrida, pero que, al mismo tiempo, parecen apuntar decididamente en una nueva dirección" (*OF*, 5; *MEW*, EBI, 3). Mucho más que aquel lejano primer contacto con Hegel fue el descubrimiento de la clase obrera, del proletariado industrial en París.

En París dicho proletariado era numeroso, activo, con conciencia revolucionaria y hasta organizativa. Allí conoció líderes obreros como Leroux, Blanc, Félix Pyat. Pudo convivir con las sociedades secretas, con celebraciones democráticas. La subjetividad concreta, histórica de Marx, sujeto teórico, se articulaba por primera vez objetivamente, orgánicamente con la clase obrera. Esta *ruptura práctica*, como la hemos llamado, es el hecho mayor, el inicio de la segunda etapa de su vida, o mejor, la segunda parte de su vida que terminará con su muerte en 1883 —inicio, claro está, de una segunda etapa por ahora de transición, de transformación radical—. Esta segunda etapa, sin embargo, se encuentra tensionada por el pasado —la crítica de la religión y de la política— y por el presente abierto al futuro —la crítica económica—, siempre desde un marco teórico y categorial filosófico *que nunca abandonará*.

### 2.1. Primera fase (desde octubre de 1843)

En el exilio, gracias a la ruptura práctica con la burguesía, Marx se encontraba más libre al no tener que realizar más concesiones teóricas como en el tiempo de la *Gacetana Renana*.

En los meses entre octubre 43 a enero 44, y quizá ya con anterioridad, Marx trabajó sobre los dos artículos que aparecerían en los *Anales franco-alemanes*: "Sobre la cuestión judía" (*OF*, 461) y la "Introducción" a la "Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel" (*Ibid.*, 491). En estos trabajos se vislumbra ya el co-

mienzo de un cambio radical, donde su *situación* de clase pequeño burguesa entra en crisis, descubriendose lentamente una nueva *posición* de clase.

La primera parte de "Sobre la cuestión judía" se mueve todavía dentro de un discurso de tipo hegeliano (por contenido antihegeliano) y feuerbachiano (antibaueriano). En la segunda parte, en cambio, irrumpen pronto un tema nuevo:

"Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el judío sabático, sino en el judío de todos los días... ¿Cuál es el culto mundano que el judío practica? La usura. ¿Cuál su Dios mundano? El dinero" (*OF*, 485; *MEW*, I, 372). "La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa... El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero... El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía... El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia (*Daseins*) del hombre, enajenado de éste (*entfremdete Wesen*), esencia extraña (*fremde Wesen*) que lo domina y es adorada por él" (*Ibid.*, 487; 375).

Por primera vez un tema económico explícito (el dinero) es tratado dentro de un discurso ontológico-político: "El judío se tornará imposible una vez que la sociedad logre acabar con la esencia empírica del judaísmo... porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica (*Gattungsexistenz*, en referencia a las categorías feuerbachianas) del hombre" (*Ibid.*, 490; 377).

Pero, en la segunda de las obras nombradas, la cuestión cobra todavía mayor claridad. El filósofo Marx cree ya poder definir la función político-histórica de la filosofía, ahora en referencia a una clase social que no había conocido en Alemania, porque "en Alemania no hay ninguna clase especial que posea la consecuencia, el rigor, el arrojo y la intransigencia necesarios para convertirse en el representante negativo de toda la sociedad" (*OF*, 500; *MEW*, I, 389). En efecto:

"La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía; su corazón, el proletariado. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía" (*Ibid.*, 502; 391).

¿Cómo pudo realizarse este cambio en su discurso y la introducción de la nueva temática?

En enero de 1844 recibía Marx en París dos artículos de Engels enviados desde Inglaterra para los *Anales*. Uno de ellos, "Esbozo de una crítica de la economía política", produjo en Marx el comienzo de una *ruptura teórica* irreversible en su vida. Desde octubre debía sentir cada vez de manera más aguda la *desproporción* entre su discurso teórico y sus instrumentos interpretativos y la experiencia práctica y la necesidad de explicación de la clase obrera en París. Por ello, al leer el artículo de Engels tomó la pluma y comenzó un nuevo "Cuaderno de apuntes" o "Extractos", el de París. Es aquí donde la traducción de Roces traiciona el pensamiento de Marx. El apilar nombres de economista en orden alfabético (*OF*, 541-543) no sólo impide comprender lo que Marx descubría, sino que oculta el proceso teórico que emprendía. Aún el excelente trabajo de la traducción de Bolívar Echeverría<sup>5</sup>, al sólo traducir los comentarios de Marx en alemán, eliminando las notas que iba tomando del francés (*MEGA*, I, 1/2, 103), no nos permite reconstruir la intención investigativa de Marx. No es inútil copiar las "fichas" de Marx, ya que descubrimos cuáles textos llamaban su atención y sobre los cuales irá progresivamente construyendo su discurso teórico. Por ello es esencial poder recoger, palabra por palabra (textos que Roces simplemente elimina), aquel primer acceso de Marx a la economía política:

"La propiedad privada... Separación entre capital y trabajo. Separación entre capital y ganancia... División entre trabajo y salario..."<sup>6</sup>

¿No se encuentran ya, potencialmente planteadas de manera frontal y primera las preguntas que mantendrán en vilo la totalidad del discurso teórico de Marx hasta el fin de su vida? ¿No

es acaso la separación (*Trennung*) ocultante e ideológica de la economía política clásica del capitalismo entre el capital y el trabajo como dos momentos independientes, sin unidad ni relación dialéctica, los fenómenos aparentemente contradictorios que exigirán a Marx remontarse hasta *la esencia, origen de la diferencia?*

En enero de aquel 1844, a partir de la implantación práctica comenzada en octubre del año anterior, Marx se zambulle de lleno en una temática radicalmente nueva. La ruptura teórica ha comenzado; terminará allá por el 1849. Estamos en la época de transición, en su primera fase, pero de manera frontal y clara.

Sus obras posteriores de esta fase, los "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" (*OF*, 555), los "Extractos del libro de James Mill *Eléments d'économie politique*" (*Ibid.*, 522), el artículo en Vorwaerts (*Ibid.*, 505), diversas cartas (*Ibid.*, 679), etc., manifiestan todas ellas un cambio en diversos niveles. Queríamos indicar algunos de ellos.

En cuanto a la subjetividad teórica misma de Marx se produce el comienzo de un cambio profundo. No sólo comienza a usar nuevos instrumentos interpretativos (la economía política), sino que se articula de manera directa con la clase obrera. Deja de ser un intelectual orgánico de la burguesía y comienza a serlo del proletariado. Pero, además, abandona la esperanza del aparato material de la prensa para iniciar el descubrimiento de la organización obrera.

Más clara se manifiesta la estructura objetiva, temática, del pensamiento de Marx. El hombre deja ahora de ser un *ego cogito*, un *ego* sensible, aún un *nosotros* popular abstracto, para comenzar a vislumbrarse una corporalidad sufriente, hambrienta —en la línea de la sensibilidad feuerbachiana—. Hay una verdadera ruptura antropológica, una nueva consideración de la corporalidad, de la carnalidad. El hombre no es un "yo pienso" (aunque sea en la crítica de la autoconciencia política), sino un "yo produzco", "yo trabajo". El tema de la *producción* (desde la primera ficha de lectura de la primer obra de Say) (*MEGA I*, 3, 437),

el *trabajo*, se manifiesta como central. En 374 ocasiones usa la palabra trabajo, trabajador o derivados en los "Manuscritos de 1844". Es el pasaje del *cogito* al *laboro*; del "hombre-alma" de Descartes al "hombre-corporalidad-productiva" de Marx.

Desde este punto de vista el objeto para Descartes era "lo conocido", para Marx ahora es "lo producido". La objetivación del sujeto no es la idea sino el *producto*. La subjetivación del objeto no es el *conocimiento teórico* (*cogitatum*) sino el *consumo material* (la satisfacción, el goce).

Claro es que al mismo tiempo que en sus "Apuntes" comenzaba su revolución teórica por el estudio de la economía política de los clásicos del capitalismo, en el nivel de su producción teórica —por lo menos hasta la *Ideología alemana*, *La Miseria de la filosofía*, etc., y aún más con *La Sagrada Familia*— no podrá sino muy lentamente ir incorporando sus descubrimientos. De todas maneras expondremos en el próximo futuro con mayor claridad esta primera fase de la segunda época del pensamiento de Marx en torno al *concepto de producción*, concepto que nos permitirá transitar seguramente —más que el de praxis que fue elegido por Sánchez Vásquez o Bermudo— por el discurso marxista hasta el 1883.

Querría para terminar sugerir sólo dos cuestiones capitales en esta fase, la del concepto de *vida* y de *exterioridad*:

"El trabajador sólo existe como tal en cuanto existe para sí como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe un capital para sí. La existencia (*Dasein*) del capital es su existencia, su vida (*Leben*), y determina el contenido de su vida de un modo diferente para él. Por eso la economía política (capitalista) ignora al trabajador desocupado, al hombre de trabajo situado fuera (*ausser*) de la relación de trabajo. El pícaro, el bribón, el mendigo, el trabajador desocupado, hambriento, miserable y criminal son figuras que no existen (*nicht existieren*) para ella, sino solamente para otros ojos, los del médico, los del juez, los del enterrador, el fiscal de pobres, etc., fantasmas que vagan fuera del

reino de la economía política" (*OF*, 606; *MEW*, EBI, 523-524).

Fuera, más allá, en la *exterioridad* de la toalidad del capitalismo, del reino del capital, de su discurso teórico o la economía política, hay fantasmas que vagan, que no existen para el sistema. El hombre como tal, en su dignidad y valor intrínseco no es nada para la economía política. Esta sólo considera "la existencia abstracta del hombre como mero hombre de trabajo (*Arbeitsmenschen*), el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada cumplida a la nada absoluta (*das absolute Nichts*), a su inexistencia social (*gesellschaftliches Nichtdasein*), y por tanto real" (*Ibid.*, 607; 524-525). El trabajador, que como hombre no incluído en un contrato de salario —un indígena zapoteca en las montañas de Oaxaca sin relación con el capitalismo, autónomo, viviendo en su etnia del autoconsumo autoproductivo— es nada para el sistema (el *otro* metafísico de toda ontología); al ser incorporado por el sistema como trabajador, asalariado, explotado, se vuelca desde su exterioridad (nada real) hacia la abstracta inexistencia de ser un ente (*Dasein*) fundado en el ser del capitalismo (el fundamento: el Capital); es decir, nada absoluta, existencia abstracta. ¿Es esto marxismo? ¿No es ésto una ontología o mejor una crítica metafísica a la ontología constituida del sistema? En fin, ¡sobre Marx estamos los filósofos latinoamericanos muy lejos de haber aprendido ni las primeras lecciones!

## NOTAS

<sup>1</sup>El texto original dice: "Gluecklichsten... gluecklich". Citaremos *OF*: Carlos Marx, *Obras fundamentales*, t. 1, Escritos de Juventud, traducción de W. Roces, FCE, México, 1982; *MEW: Marx-Engels Werke*, Dietz Verlag, Berlín, t. I, 1977; *EBI: Ergaenzungsband I, Ibid.*, 1977; *MEGA: Marx/Engels Gesamtausgabe*, Dietz VerlB!, Berlín. Sobre la influencia del pensamiento de Johann Abraham Kuepper, de la comunidad luterana de Tréveris, Cfr. Johannes Kadenbach, *Das Religionsverstaendnis von Karl Marx*, Schoeningh, Muenchen, 1970, donde dice que "el protestantismo de Kuepper tiene dos elementos nucleares: Cristo y la moral" (p. 25).

<sup>2</sup>*Kritik der Geschichte der Offenbarung*, Berlín, t. I-II, 1838. Marx siguió un curso de Bauer sobre el profeta Isaías en el semestre de verano de 1839.

<sup>3</sup>Cfr. *MEGA* (1929), 1, 112, pp. 104-118, donde se hallan los Extractos de Berlín (1840-1841) y de Bonn (1842). Allí se encuentran además unos "Esquemas de la filosofía de la naturaleza de Hegel" (pp. 99 ss.) no traducidos por Roces. Mientras que en el *OF*, 539, el "Cuaderno de Berlín" tiene 14 líneas, en el *MEGA* citado ocupa 12 páginas y media (de un texto apretado y con numerosas abreviaciones). Creemos que el texto del *MEGA*, no traducido, es importante, porque nos advierte minuciosamente los textos que Marx había extractado.

<sup>4</sup>Además de los estudios de Bonn (1842), entre cuyos trabajos cabe destacarse la obra de Debrosses, *Sobre el culto a los fetiches* (Berlín, Lange, 1785), en p. 115 del *MEGA* citado, el "Cuaderno de Kreuznach" (1843), pp. 118 ss. en *Ibid.*, manifiesta que Marx se lanzó al estudio de la historia de Francia, Venecia, Polonia, Inglaterra, Alemania, Suecia,

Estados Unidos, Roma, con más de 23 libros sobre el tema. A lo que habría que agregar obras de Rousseau, Montesquieu, Chateaubriand, Ranke, Hamilton y Maquiavero.

<sup>5</sup>Cfr. C. Marx, *Cuadernos de París*. Era, México, 1974, bajo el cuidado de Sánchez Vásquez y traducción de Bolívar Echeverría, pp. 103 ss.

<sup>6</sup>Ibid., pp. 103-104; MEGA. I, 3, 437. Sería muy conveniente comparar el artículo de Engels ("Esbozo de crítica de la economía política", traducción castellana en C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios*. Grijalbo. México, 1966, pp. 3 ss.; MEW. 1,499) con el apunte de media página de Marx (MEGA. (1932), I, 3, 437). Engels dice claramente: "Hemos visto como el capital y el trabajo son originariamente idénticos" (MEW; 1, 511), mientras que después se manifiestan como separados. Esta "separación" (*Trennung*) es advertida de inmediato por Marx y, en realidad, todo su trabajo, al menos hasta 1850, será el poder descubrir en donde se encuentra la identidad entre capital y trabajo. La solución la aportará la categoría de *plusvalor*, ya que el trabajo es el fundamento del capital (como trabajo acumulado) y del trabajo asalariado (como una de sus posibilidades concretas de ejercicio). *Toda la cuestión* está desde el *primer momento* planteada.

10.3

## ESCRITOS JUVENILES DE MARX (1835-1844)

NO.	MESES	LUGAR	TIPO DE ESCRITO	TITULO O INDICACION	EN ALEMAN	EN CASTELLANO
<b>1835</b>						
1	10-16/VIII	Tréveris	Exámenes	Composición de religión	MEW, EBI, 598 MEGA (1929) I, 1/2, 164-182	Assmann, Ed. Sígueme, Salamanca, 1974, p. 39
2	10-16/VIII	Tréveris	Exámenes	Composición de alemán	MEW, EBI, 591	OF, I, 1
<b>1837</b>						
1	10.X	Berlín	Carta Poesías Poesías	Al Padre Versos Escenas de Oulanos	MEW, EBI, 3-17 MEGA I, 1/2, 3-58	OF, I, 5
2					MEGA I, 1/2, 59-75	--
3					MEGA I, 1/2, 76-89	--
4			Poesías	Capítulos de Escorpión y Félix		
<b>1838</b>						
1	III-IV		Proyecto de publicación	El conflicto con la Iglesia en Colonia	MEGA (1975) I, 1/2, 231-33	--
<b>1839</b>						
1			Recopilación	Cantos populares para Jenny	MEGA I, 1/2, 93-96	--

No.	MESES	LUGAR	TIPO DE ESCRITO	TITULO O INDICACION	EN ALEMAN	EN CASTELLANO
2		Berlín	Esquemas	Filosofía de la Naturaleza en Hegel	MEGA I, 1/2, 99-103 MEW, EBI, 13-257	--
3		Berlín	Apuntes	Sobre epicúreos, estoicos y escépticos		OF, I, 73
<b>1840-1842</b>						
1		Berlín	Apuntes	Cuadernos de Berlín	MEGA I, 1/2, 107-13 MEW, EBI, 257	OF, I, 539 (?)
2	III		Tesis Doctoral	Diferencia de la fil. natural de Demó	366	OF, I, 15-71,
3			Poesías	crito y Epicuro	MEGA I, 1/2, 147-48	varias ediciones
4	6.IV.41	Berlín	Carta	Cantos Salvajes	MEW, EBI, 374	--
5	7.IV.41	Berlín	Carta	A Bachmann:	MEW, EBI, 375	--
<b>1842</b>						
1	10/II		Artículo	Consideraciones sobre la censura	MEW, I, 3	OF, I, 149
2	10/II		Artículo	Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach	MEW, I, 28	OF, I, 147
3	10.II		Carta	A Ruge	MEW, 27, 395	
4	5.III		Carta	A Ruge	MEW, 27, 397	--
5	20.III		Carta	A Ruge	MEW, 27, 399	OF, I, 671
6	27.IV		Carta	A Ruge	MEW, 27, 402	OF, I, 674
7	5-19/V		Artículo	Debates de la VI Dieta renana (art. 1,2)	MEW, I, 28-68	OF, I, 173

No.	MESES	LUGAR	TIPO DE ESCRITO	TITULO O INDICACION	EN ALEMAN	EN CASTELLANO
8	18/V		Artículo	La cuestión de la centralización	MEW, EBI, 379	--
9	9/VII		Carta	A Ruge	MEW, XXVII, 405	OF, I, 676
10	10-14/VII		Artículo	El artículo de fondo en el No. 179 de la Gaceta de Colonia	MEW, I, 86-100	OF, I, 220
11	9/VIII		Artículo	Manifiesto filosófico de la escuela histórica de derecho	MEW, I, 78-85	OF, I, 237
12	25/VIII	Bonn	Carta	A. Oppenheim	MEW, 27, 409	OF, I, 685
13	16/X	Colonia	Artículo	El comunismo y la Gaceta general de Ausburgo	MEW, I, 105 (EBI, 385)	OF, I, 244
14	25/X-3/XI		Artículo	Debate sobre la VI Dieta renana (3er. art.) robo de la leña)	MEW, I, 109-140	OF, I, 248
15	8/XI		Artículo	La "Oposición Liberal" en Hannover	MEW, EBI, 387	OF, I, 284
16	15/XI		Artículo	El proyecto de ley del divorcio (Crítica)	MEW, EBI, 389	--
17	16/XI		Artículo	Todavía una palabra sobre Bruno Bauer	MEW, EBI, 381	--
18	16/XI		Artículo	Ordenanza real sobre la prensa cotidiana	MEW, EBI, 392	--
19	17/XI	Colonia	Carta	A Von Schaper	MEW, EBI, 394	OF, I, 286
20	22/XI		Artículo	Sobre los derechos protectores	MEW, EBI, 398	--
21	30/XI		Artículo	La Táctica polémica de la Gaceta de Ausburgo	MEW, EBI, 399	--
22	30/XI	Colonia	Carta	A Ruge	MEW, XXVII, 411	OF, I, 687
23	11-31/XII		Artículo	Sobre las asambleas corporativas en Prusia (AAZ, Nr 335 y 336)	MEW, EBI, 405	--
24	19/XII	Bonn	Artículo	Sobre el proyecto de la ley de divorcio	MEW, I, 148	OF, I, 289
25			Apuntes	Cuadernos de Bonn	MEGA I, 1/2, 114-18	OF, I, 540 (?)

No.	MESES	LUGAR	TIPO DE ESCRITO	TITULO O INDICACION	EN ALEMAN	EN CASTELLANO
<b>1843</b>						
1	4-16/I		Artículo	La prohibición de la Gaceta general de Leipzig	MEW, I, 154	OF, I, 296
2	15-20/I		Artículos	Justificante del correspondiente del Mosel	NEW, I, 172	--
3	25/I		Carta	A Ruge	MEW, 27, 414	OF, I, 690
4	II		Artículo	Notas sobre la persecución ordenada por el ministerio	MEW, EBI, 420	--
5	9-14/III		Artículo	Sobre las elecciones de diputados a la Dieta	MEW, EBI, 426	OF, I, 292
6	12/III		Artículo	La Gaceta del Rhin y del Mosel como gran inquisidor	MEW, EBI, 431	OF, I, 314
7	13/III		Carta	A Ruge	MEW, XXVII, 416	OF, I, 692
8	14/III		Artículo	Ejercicios estilísticos del RMZ	MEW, EBI, 434	--
9	18/III		Artículo	Aclaraciones	MEW, I, 200	OF, I, 703
10	VII-VIII	Kreuznach	Apuntes	Cuaderno de Kreuznach	MEGA I, 1/2, 118	OF, I, 540 (?)
11	Verano	Kreuznach	Apuntes	Crítica del derecho público de Hegel	MEW, I, 203-258	OF, I, 317 varias ediciones
12	3/X	Kreuznach	Carta	Feuerbach	MEW, XXVII, 419	OF, I, 682
13	21/XI	París	Carta	A Fröbel	MEW, XXVII, 422	--
14	11/XII	París	Artículo	Aclaraciones pacíficas	MEW, EBI, 437	
15	III		Carta	A Ruge	MEW, I, 337	OF, I, 441
16	V		Carta	A Ruge	MEW, I, 338	OF, I, 44F
17	IX		Carta	A Ruge	MEW, I, 343	OF, I, 45/
18		París	Artículo	La cuestión judía (impreso 1844)	MEW, I, 347	OF, I, 461, varias ediciones

No.	MESES	LUGAR	TIPO DE ESCRITO	TITULO O INDICACION	EN ALEMAN	EN CASTELLANO
<b>1844</b>						
1	II	París	Artículo	Contribución a la crítica de la filosofía del derecho hegeliana (Introducción) Al AZ	MEW, I, 378	OF, I, 491 varias ediciones
2	14/IV	París	Carta		MEW, XXVII, 424	--
3	20/IV	París	Artículo	Declaraciones sobre los "Anales franco-alemanes"	Allgemeine Zeitung, Augsburg 20/IV/44	--
4	Desde I	París	Apuntes	Cuadernos de París	MEGA (1932) I, 3, 435-583	OF, I, 541
5		París	Apuntes	Sobre los elementos de E.P. de J. Mil	MEW, EBI, 443	OF, I, 522
6	IV/VIII	París	Apuntes	Manuscritos de París	MEW, EBI, 465 570	OF, I, 555; varias ediciones
7	7-IV/VIII	París	Artículo	El Rey de Prusia y la Reforma Social	MEW, I, 392	OF, I, 505
8	11/VIII	París	Carta	A Feuerbach	MEW, XXIII-425	OF, I, 678
9	17/VIII	París	Artículo	El Estilo del gabinete de F. Guillermo IV	MEW, EBI, 438	--
10	X	París	Carta	De Engels a Marx	MEW, XXVII, 5	--
11	7/X	París	Carta	A Julius Campe	MEW, XXVII, 429	--
12	Otoño	París	Carta	A Börnstein	MEW, XXVII, 430	--
13	19/XI	París	Carta	A Börnstein	MEW, XXVII, 9	--

11.

*EL FETICHEISMO EN LOS  
ESCRITOS DE JUVENTUD DE MARX\**

---

\* Nota publicada en el diario *Uno más Uno* (Méjico), junio (1982).

En el joven Marx se dejan ver temas que volverán a lo largo de toda su vida, hasta *El Capital* y aún posteriormente. Queremos recordar uno de ellos, que se hace presente desde sus exámenes de bachillerato de 1835, en su carta a su padre de 1837, en su tesis doctoral, en fin, en prácticamente todos sus primeros trabajos, y que rematará en el famoso parágrafo 4 del primer capítulo del libro primero de *El Capital* sobre el "fetichismo de la mercancía".

En efecto, es el tema de "sacrificar la vida" (*OF*, I, 3 y 4)<sup>1</sup>, de ofrendar lo más valioso, la *vida*, a algo o alquien en un acto de culto. Marx siempre se refirió en toda su vida a este ámbito de lo absoluto, como cuando escribe a su padre que "había caído el telón, mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares *a nuevos dioses*" (*OF*, 10)<sup>2</sup>, o aquello de que "consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba" (*OF*, 11).

De la misma manera recuerda en 1841 que "*estos dioses* no los ha inventado Epicuro, sino que existían. Son los dioses plásticos del arte griego. El romano Cicerón se burla con razón de ellos" (*OF*, 34).

Marx, entonces, va lentamente configurando un concepto que adquirirá con el tiempo extrema precisión. Los falsos dioses son los ídolos. Entre ellos reina de manera especial en la conciencia del joven estudiante la figura de un dios extraño, conocido entre los semitas: "¿Acaso no dominaba Moloch?" (*OF*, 69). Más adelante nos dirá: "Mammón muerto" (*OF*, 561; *MEW EBI*, 473). Moloch y Mammón son dioses fenicios o semitas a los que se sacrificaban víctimas humanas: se sacrificaba la *vida* del hombre. Esto está claro en Marx: la *vida* es el valor supremo e inmolar la vida a lo que sea es un acto idolátrico —como para el pueblo judío, al que pertenecía Marx por origen y educación—. Por ello en él es frecuente el insulto de: "filisteo", que era el pueblo enemigo del israelita, pueblo de comerciantes, que inmolan vidas humanas a los ídolos.

De pronto comienza a usar su concepto preferido: "Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse —está escribiendo con respecto a la ley sobre el robo de *leña* (y no leche como salió por error tipográfico en mi anterior *Nota de Lectura*) — estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de *los fetiches* (*sic*), que se trata de dioses salido *de sus manos*" (*OF*, 187)<sup>3</sup>.

En este año de 1842, en Bonn, Marx leerá la obra de Debrosses *Sobre el culto de los dioses fetiches* (Berlín, 1785), tal como consta en su "Cuaderno de Bonn" (*OF*, 540). Desde ahora no usará ya técnicamente palabras tales como dioses, ídolos, etc., sino fetiches, fetichismo, fetichización :

"El *fetichismo*, lejos de elevar al hombre por sobre los apetitos, es, por el contrario, la religión de los apetitos de los sentidos. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista destruye al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor" (*OF*, 224).

El fetichismo se va configurando claramente para Marx como un concepto cuyo contenido es el siguiente: cuando una *parte*,

un momento, una determinación de una estructura se arroga ser la existencia real del todo, el fundamento, el fin último, se cae en el fetichismo, en la absolutización de la parte fetichizada. Es por ello que el hombre (el absoluto en la historia, cuestión que trataremos en otra *Nota*) puede ser sacrificado en el culto a una parte, un momento, una determinación absolutizada: por ejemplo, la "propiedad privada" de la leña:

"Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los *ídolos de madera* triunfarán, inmolándose a ellos los *hombres*" (*OF*, 250).

Y, al fin, Marx se refiere a un texto de Bartolomé de las Casas —que en ninguna edición se indica su origen, porque pareciera que los mismos editores no conocen aquel texto del famoso cacique Hatuey— cuando dice:

"Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones (*areitos* dice Bartolomé) y después lo arrojaron al mar (en realidad: al río). Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la *leña* el *fetiche* de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las *liebres* para salvar a los *hombres*" (*OF*, 283)<sup>4</sup>.

La *leña* y las *liebres* eran propiedad privada de los Señores. Los pobres campesinos se morían de hambre. Pero la propiedad privada de la *leña* y las *liebres* era más sagrada que los mismos hombres. Como puede verse, para Marx, el hombre es *el todo*, el fundamento, lo que mide todo valor. Para los miembros de la Dieta la propiedad privada de algunos bienes era superior al hombre: habían fetichizado, absolutizado, un momento, una parte, una determinación de la existencia humana como totalidad.

Estos temas, "adorador de los ídolos" (*OF*, 499), "su vida se revela como el sacrificio de su vida, como privación de la realidad de su vida" (*OF*, 527), etc., son muy frecuentes.

En 1843, comenzará a descubrir al "Señor de este mundo" (*OF*, 445); en su carta a Ruge en mayo desde Colonia, pone un nombre al "fantasma" al que "debemos mirarle fijamente a los ojos". Ese ídolo, fantasma, fetiche tendrá ahora un nombre, cobrará realidad :

"El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el *Dinero*... El Dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El Dinero es el valor universal de todas las cosas" (*La cuestión judía*; *OF*, 487).

Ese fetiche, ese dios, el Dinero, es una "esencia extraña que lo domina (al hombre) y que es adorada por él" (*OF*, 487). El hombre trabaja; su vida se objetiva en el producto; otro se apropiá de su producto, de su vida: dicho trabajo se acumula como capital, "capital *Muerto*" (*OF*, 574). De pronto el Dinero transformado en Capital es ahora experimentado como Moloch, dios sanguinario que recibe víctimas humanas, su sangre misma se acumula como vida del fetiche. Para los fetichistas, "para Ricardo, los hombres no son nada" (*OF*, 581), sólo valen como productores, pero el producto de sus manos "se enfrenta a ellos (él) como una potencia ajena" (*OF*, 602). "¿Son los dioses?" (*Ibid.*). No; es el Capital:

"El carácter universal de su cualidad es la omnipotencia de su ser..." (*OF*, 641). "El Dinero es la deidad visible" (*OF*, 643). "El Dinero es la prostituta universal... La fuerza *divina* del dinero radica en su propia esencia, en cuanto es la esencia genérica alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres" (*Ibid.*).

Para Marx, como lo indicará explícitamente numerosas veces en su obra, incluso en *El Capital*, el Dinero, el Capital es la Bestia del *Apocalipsis*<sup>6</sup>, el Anticristo, cuestión que no podrán entender, escribiría Marx, "los tibios, los que no sienten frío ni calor" (*OF*, 316). Marx era un teórico del Siglo XIX; no era un jacobino del siglo XVIII francés ni del siglo XX Latinoamericano. Nuestro pueblo simple latinoamericano, nuestro pueblo centroamericano inmolado al "dios solar" (*In Gold we trust* debería decir y no *In*

*God we trust),* comprende perfectamente esta dialéctica crítica antifetichista, en compatibilidad absoluta con aquellos que hace siglos proclamaban: "Tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen, tienen boca y no hablan; hechura de la mano de los hombres".

#### NOTAS

---

<sup>1</sup>OF: C. Marx-F. Engels, *Obras Fundamentales*, t. I, FCE, México, 1982, traducción de Wenceslao Roces.

<sup>2</sup>"Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y que un buen día los echaría a todos a rodar de un empellón" (*El Capital*, I, cap. XXIV, 6).

<sup>3</sup>Es una referencia al texto que dice: "Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra *de las manos* de los hombres" (*Salmo 113*, 4). Con respecto a la leña considérese : "Por eso mi pueblo consulta a la leña y cree que un madero le dará respuesta, pues está poseído de un espíritu de prostitución" (*Oseas 4,12*). El tema de la prostitución será aplicado por Marx al dinero.

<sup>4</sup>*Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, "De la isla de Cuba"; *Obras escogidas*, BAE, Madrid, t. V, 1958, 142.

<sup>5</sup>El dinero o el Capital como *muerto* o acumulación fetichista de la vida del trabajador es un tema central en *El Capital*; "El capital es trabajo muerto que solo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa" (I, cap. VIII, 1). "El capitalista transforma... trabajo pretérito, *muerto*... en un monstruo animado..." (*Ibid.*, cap. V, 21).

<sup>6</sup>En *El Capital* (*Ibid.*, I, cap. II; ed. Siglo XXI, México, 1979, t. I, 1, p. 106) cita dicho libro: "Estos tienen un mismo propósito y se entregarán a su poder y su autoridad a la Bestia". Al fin del capítulo escribe: "El *enigma* que encierra el fetiche del dinero no es más, pues, que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*" (*Ibid.*, p. 113).

12.

*LA RELIGION EN EL JOVEN MARX*  
(1835- 1849)

---

A Luis y Mariela Hita, mis sobrinos estudiantes de sociología en Bahía (Brasil).

"El ateísmo (*Atheismus*), en cuanto a negación de la carencia de esencialidad, *carece ya totalmente de sentido*, pues el ateísmo es una negación de dios (léase: fetiche) y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la conciencia sensible, teórica y práctica, del hombre y la naturaleza como esencia"  
(*Manuscritos del 44*, III, XI; *MEW, EB I.* p.).

\* México, día de la invasión de América. 12 de Octubre de 1982.

Estos cortos trece o catorce años (desde su examen para el bachillerato en 1835 hasta poco después de la redacción del *Manifiesto* y su exilio definitivo en Londres) son decisarios para la cuestión que nos ocupa. Marx —no así Engels que tomará posiciones muy distintas a Marx— no tocará prácticamente más la cuestión de la religión después de esta época, y solo lo hará en la vertiente de la crítica religiosa de la economía a través de la doctrina del *fetichismo*, única cuestión propiamente religiosa que toca la esencia de su discurso económico-político.

Como hipótesis avanzamos que Marx nunca constituyó ni expresó una *teoría de la religión*. Se ocupó en cambio de *la religión* o hizo *crítica religiosa* de la política y la economía, pero siempre coyunturalmente. Es decir, en la polémica hay siempre que describir adecuadamente *contra quien* se polemiza. Si se polemiza contra un Estado cuyo fundamento es la religión se efectuará una crítica religiosa del Estado; si se polemiza contra el fetichismo de ciertos momentos de la economía política se realizará una crítica religiosa de la economía; si se polemiza contra el idealismo baueriano se fundamentará materialmente a la religión como ideología; si se polemiza contra los utópicos socialistas cristianos se mostrará la importancia de una construcción científica.

fica (económica en este caso) del socialismo. Es decir, según sea su contrario Marx asumirá una posición teórica opuesta. Si esta posición de Marx se la pretende elevar al grado de *teoría completa* expresada, se está construyendo de una posición unilateral polémica una explicación teórica que Marx no pretendía ni expone.

Es decir, metodológicamente es muy importante descubrir lo que Marx piensa en cada etapa sobre la cuestión de la religión, sin pretender hacer de ello una teoría acabada, descubriendo al mismo tiempo las "puertas abiertas" que va dejando con sus intervenciones coyunturales, polémicas, unilaterales. Esto es de la mayor importancia para el presente latinoamericano.

#### 1. EVOLUCIÓN DE UNA POSICIÓN SUBJETIVA: DE CREYENTE A CRÍTICO DE LA RELIGIÓN (1835-1841 )

A diferencia de Engels, hijo de un burgués industrial en sentido estricto, Marx fue hijo de un pequeño burgués, burócrata, de familia profundamente judía —su abuelo y su tío paterno fueron los rabí de la sinagoga de *Trier*, su ciudad natal—. Su padre debió bautizarse luterano por razones de empleo, y su madre se bautizó luterana, contra su voluntad, cuando Karl tenía ya seis años. La subjetividad profundamente religiosa de Marx fue conformada dentro de la tradición bíblica<sup>1</sup>. Esto es ya un elemento definitivo. El hecho de que en *El Capital* se hable del fetichismo (o idolatría) de la mercancía y se mencione (hasta en latín, como en el capítulo II del libro I) al *Apocalipsis* cuya "bestia" es el "capital", no deja de indicar un momento constitutivo de su personalidad subjetiva concreta. Además, de la conciencia aguda y estricta de su padre debió heredar la exigencia del mandamiento: "¡No robarás!", que guió su vida hasta su tumba, sus entrañas subjetivas se revolvían cuando descubría que alguien robaba a otro lo que merecía —desde los campesinos del Mosel con su leña hasta el proletariado industrial con su salario—. Esta exigencia ética de justicia debió mamarla en su hogar donde el *derecho* (su padre era

abogado y el mismo Marx llegó hasta el grado de licenciatura) era venerado con responsabilidad inquebrantable.

Todo esto se ve en su doble examen de bachillerato, tanto en el de religión como en el de redacción de lengua alemana. En ambos la ética y la religión van juntos —como buen luterano, pero al mismo tiempo antikantiano, antiformalista—:

"Al hombre le ha trazado Dios un fin general: el de ennobecer a la humanidad y ennoblecarse a sí mismo ... Nos precipitamos afanosamente hacia metas que creemos nos han sido trazadas por Dios ..." —decía en su examen de alemán<sup>2</sup>. "Por consiguiente —escribe el joven Marx el 17 de agosto de 1835 la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande. Y esto no por orgullo, ni por apetito de fama sino sólo por Cristo" —escribía en su examen de religión sobre "Fundamento, esencia, necesidad incondicional y efecto de la unión de los creyentes con Cristo, según *Juan 15,1-14*"<sup>3</sup>.

Lo importante a indicar es que, para el joven Marx, el bien común magnánimamente a alcanzar en bien de todos, de la humanidad, va siempre unido al propio bien, a la propia perfección. El sacrificio valiente de la vida propia en bien del otro es una exigencia religiosa que descubrió en sus estudios. Por ello era antikantiano ("la virtud no es ya un tétrico desgarrón, como la presenta la filosofía estoica, ni tampoco el engendro de una dura doctrina de deberes"<sup>4</sup> :

"Dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también se ha sacrificado ... Al sacrificarnos unos por otros y ser virtuosos" —expresaba en el examen de religión<sup>5</sup>. "La gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección"<sup>6</sup>.

La conciencia subjetiva religiosa y ética del joven Marx, como podemos ver, había unido indisolublemente su vida con la vida

de las mayorías: "el hombre más feliz es el que ha sabido hacer más feliz a los más, y *la misma religión* nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad"<sup>7</sup>. Es decir, para Marx religión y "sacrificar su vida por los más" es lo mismo. El culto (sacrificio o inmolación) perfecto es para el joven luterano el ofrendar la vida por los más; de aquí que "no se contentará con goces egoístas, pequeños y mezquinos, sino que su felicidad será el patrimonio de millones de seres, sus hechos vivirán calladamente, por toda una eternidad, y sus cenizas se verán regadas por las ardientes lágrimas de todos los hombres nobles"—escribió el muchacho de 17 años<sup>8</sup>.

De estas cortas líneas podríamos ya indicar rasgos definitivos en la obra de Marx: la vida se ofrece por los demás, o, por el contrario, la vida es arrebatada por otros, por los falsos dioses, "ídolos".

"Mi santuario se había desmoronado —escribe a su padre en 1837— y era necesario entronizar en los altares a *nuevos dioses*"<sup>9</sup>. "Consumido por la rabia de tener que convertir en *ídolo* una concepción que odiaba"<sup>10</sup>.

Su participación en el "Club de los doctores" de Berlín, y la posterior amistad íntima con Bruno Bauer que será profesor de teología en Bonn lo lleva a comenzar una *crítica de la religión*. Una "crítica" no es lo mismo que una "teoría"; y una "crítica" en el sentido kantiano o hegeliano no es necesariamente una crítica negativa, sino un poner a prueba su fundamento, su esencia, su identidad. Es decir, Marx descubre a Hegel pero casi inmediatamente comienza su crítica desde la filosofía de la religión, tal como la entendía Bauer (que escribió en 1838 su conocida *Critica de la historia de la revelación*, y que Marx leyó con devoción). El cristianismo ha sido la religión en la cual el hombre alcanza su "autoconciencia" —Bauer repetía una y otra vez su doctrina de la *Selbstbewusstsein*— racional. Era un vaciamiento liberal de la fe pero, al fin, una crítica desde la afirmación subjetiva religiosa —en Bauer o en el Marx de esta época—. Su tesis doctoral no es todavía un negar la religión sino un mostrar que su realización histórica se alcanza en la "autoconciencia" racional del hombre, y

Epicuro es su aparición en la historia ("en Epicuro [...] se hace presente] la ciencia de la naturaleza de la autoconciencia")<sup>11</sup>.

Hasta aquí hay sólo una crítica hegeliana de la filosofía de la religión de Hegel, baueriana, lo que posteriormente calificará de idealista (ya que la "autoconciencia" es todavía un momento de la conciencia misma).

## 2. CRÍTICA RELIGIOSA DE LA POLÍTICA Y LA CUESTIÓN DEL FETICHESMO (1842-0CTUBRE DE 1943)

Perseguido como su amigo y maestro Bauer; desilusionado de no poder seguir la carrera de profesor universitario; leyendo apasionadamente a Feuerbach, el joven Marx entra en el periodismo. Su primer artículo en la *Anekdota* (de enero de 1842) es religioso por el tema y el tipo mismo del discurso: "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach"<sup>12</sup>. En toda esta etapa permanecerá en esta temática, como decía en septiembre de 1843 a Ruge:

"Si queremos influir en las gentes de nuestro tiempo ... dos hechos son innegables: de una parte, la religión, y, luego, la política, constituyen los temas que atraen el principal interés de la Alemania actual"<sup>13</sup>.

¿Por qué esto? Porque "la religión es el fundamento del Estado"<sup>14</sup> y es imposible una crítica política al Estado si no se ha criticado previamente su fundamento (religioso). Se trata de la crítica a la *Cristiandad*, inaugurada desde la posición de Schelling por Kierkegaard (y tan actual en el pensamiento latinoamericano a partir de Juán Luis Segundo en 1959)<sup>15</sup>. Debe entenderse que todo el pensamiento crítico cristiano contemporáneo latinoamericano realiza el mismo tipo de crítica contra las Cristiandades (colonial, neocristiandades populistas, o gobierno de "Seguridad nacional" fundadas en pretendidos principios católicos como los de Golbery, Videla, Pinochet, etc.). Esta crítica religiosa contra la política de Marx no sólo no es incompatible con una posición cristiana, sino que es idéntica a la crítica antifetichista (antipolítica) de los profetas de Israel, los cristianos primitivos y a través de toda la historia hasta la posición de los cristianos que se com-

prometen en el proceso de revolución liberadora en toda América Latina, especialmente en América Central en 1982:

"El Estado verdaderamente religioso es el Estado teocrático. Y el principio de este Estado tiene que ser, como en el Estado teocrático judío, el Dios de la religión, el propio Jehová ... todos ellos deben someterse a una Iglesia que sea una Iglesia infalible, pero donde, como en el protestantismo, no existe una cabeza soberana de la Iglesia, el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder, el culto de la voluntad del gobernante"<sup>16</sup>.

Marx critica la identidad del Estado con la religión. El Estado se ha tornado irracional por fundarse en la religión y la religión se ha vuelto irreligiosa, ya que la religión consiste en Prusia en "el culto de vuestro poder absoluto y de vuestra sabiduría de gobierno"<sup>17</sup>. Marx toma aquí la posición de un hombre religioso que critica a la Cristiandad como una contradicción política y religiosa —y es obvio que Marx acepta una política racional y una religión tal como la comenzaba a definir Feuerbach (cuestión que debe ser estudiada apretadamente de nuevo en América Latina hoy, de manera directa y en los textos) —.

En esta etapa Marx, pequeño burgués radical y demócrata, situado en un nivel político (todavía para nada económico), repite que "vosotros queréis un *Estado cristiano* —subraya Marx—. Si vuestro Estado es sólo *cristiano-luterano*, se convertirá para los *católicos* en una Iglesia a la que éstos no pertenecen, que no tendrán más remedio que repudiarla como herética y cuya más íntima esencia se halla en contradicción con ellos"<sup>18</sup>.

Pero, muy pronto, un problema que ya puede rastrearse desde sus exámenes de bachillerato y su carta al padre de 1837, comienza a hacerse presente —y permanecerá como la cuestión esencial de la religión para Marx *hasta su muerte*—. Es la cuestión del *feticismo*, que invierte la crítica a la religión. En la etapa anterior negaba o mostraba la contradicción entre el Estado cristiano y el cristianismo. Ahora, en cambio, muestra que en realidad el fundamento religioso del sistema no es cristiano sino pagano: idolá-

trico, fetichista. Muestra la contradicción de la religión de la Cristiandad consigo misma.

En 1835 hablaba de "sacrificar la vida"; en 1837 de "los altares a los nuevos dioses" o "tener que convertir en ídolo ...". En su tesis de 1841 se refiere a que "estos dioses no los ha inventado Epicuro, sino que existían. Son los dioses plásticos del arte griego. El romano Cicerón se burla con razón de ellos"<sup>19</sup>.

En esta época detectamos ya la presencia del dios fenicio al que se inmolaban vidas humanas: "¿Acaso no dominaba Moloch?"<sup>20</sup> se pregunta Marx. Moloch o Mammón son dioses semitas que representaban para los judíos el poder dominador, contra el que maldice el fundador del cristianismo cuando dice que "no se pueden tener dos señores".

En ese año de 1842, en Bonn, Marx leerá con detención la obra de Debrosses, *Sobre el culto de los dioses fetiches* (Berlín, 1785), tal como consta en su "Cuaderno de Bonn"<sup>21</sup>. Dirá bien pronto:

"El *fetichismo*, lejos de elevar al hombre por sobre los apetitos, es, por el contrario, la religión de los apetitos de los sentidos. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos. Por eso el tosco apetito del fetichista destruye al fetiche cuando éste deja de ser su más sumiso servidor"<sup>22</sup>.

En los artículos sobre la cuestión del robo de la leña es cuando aplica por primera vez, de manera sistemática, la problemática del fetichismo, para criticar la dominación y la propiedad privada de los nuevos señores:

"Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse estos dioses, pero una vez que los ha creado, debe olvidar, como el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos *de sus manos*"<sup>23</sup>.

Marx hace referencia al *Salmo 113, 4*, que habla de los fetiches, ídolos, "tienen ojos y no ven, oídos y no oyen, boca y no

hablan, hechos de las manos de los hombres" —con lo que los profetas de Israel fulminaban a los *baales* de los pueblos idolátricos—. Aquí Marx no sólo niega la religión sino que se inscribe en la tradición explícita de los profetas sociales y políticos del pueblo judío. La esencia del fetichismo consiste en que la vida real de los hombres se sacrifique en culto a la vida ficticia del ídolo:

"Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles jóvenes, y huelga decir que los *ídolos de madera* —referencia al *Salmo*— triunfarán, inmolándose a ellos los hombres"<sup>24</sup>.

Y en esta serie de artículos Marx se refiere, creo que sin saberlo, a un relato de Bartolomé de las Casas:

"Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones (*areitos* dice Bartolomé en lengua caribeña) y después lo arrojaron al mar (en realidad: al río). Si hubieran asistido a estas sesiones de la dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo el culto al animal y habrían arrojado al mar a las liebres (que también se prohibían cazar) para salvar a los hombres"<sup>25</sup>.

Aquí Marx exclama, indignado: "Este vil materialismo, este pecado —de la propiedad privada contra el derecho de los campesinos que se comete contra el Espíritu Santo de los pueblos y de la humanidad"<sup>26</sup>.

En toda esta etapa no puede considerarse, por parte de cristianos revolucionarios latinoamericanos contemporáneos, que Marx haya avanzado ninguna posición sobre la religión incompatible con la posición de los profetas de Israel, el fundador del cristianismo, el cristianismo primitivo, y la tradición cristiana de los críticos de las sociedades injustas. El cristianismo de liberación latinoamericano nada encuentra en esta etapa de incompatible con sus posiciones fundamentales, si se entiende bien que el criti-

cado es el "dios" de Hegel, de la Cristiandad luterana prusiana. Los que inspiran la posición de Marx son Feuerbach y Debrosses fundamentalmente.

Sin embargo, Marx permanece hasta ahora sólo en una crítica política pequeño burguesa. La ruptura se producirá cuando deja Kreuznach en octubre y parte para París<sup>27</sup>.

### 3. CRÍTICA RELIGIOSA DE LA ECONOMÍA (11 DE OCTUBRE 1843-1844)

Entre los trabajos de editor de los "Anales franco-alemanes" le tocó a Marx leer el artículo de Engels, que le enviaba desde Manchester —por el cual no tenía buen concepto, desde su entrevista primera en Alemania (juicio que modificará gracias al artículo)—: "Esbozo de una crítica de la economía política"<sup>28</sup>.

Marx traía de Kreuznach ciertamente escritos sus trabajos "Sobre la cuestión judía", y más improablemente "En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel". Sin embargo, es nuestra hipótesis, la lectura del artículo de Engels y los estudios que emprendió inmediatamente de economía, lo hicieron "despertar del sueño" de la crítica teórico-filosófica política de la religión. Esto puede verse claramente por la diferencia de la primera y la segunda parte de "Sobre la cuestión judía". La primera trata la cuestión anterior del "Estado cristiano"<sup>29</sup> como crítica a la Cristiandad. Pero en la parte segunda, dice claramente —iniciando con palabras del mismo Marx la "ruptura":

"Intentemos *romper* (*zu brechen*) —cuestión que no advierte Althusser— la formulación teológica del problema. Para nosotros el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento *social* (*gesellschaftliche*) —subraya Marx— específico que es necesario vencer para superar el judaísmo"<sup>30</sup>.

Por vez primera Marx comienza la crítica religiosa de la economía, que será definitiva en su pensamiento hasta su muerte:

"La necesidad práctica, el egoísmo —repudiado explícitamente desde su examen de bachillerato a sus 17 años— es el principio de la sociedad burguesa, que se manifiesta ...en el Estado político".

Se efectúa así la ruptura de la crítica política y el pasaje a la crítica económica. La crítica religiosa deja de criticar el fundamento religioso de la economía:

"El dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el dinero  
El dinero es el celoso dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro"<sup>31</sup>.

Y continúa:

"El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal: la letra de cambio"<sup>32</sup>.

¿Qué podrá decir ante ésto un cristiano latinoamericano? ¿Es ésto incompatible con un cristianismo profético, de liberación? De ninguna manera; por el contrario, recuerda verdades olvidadas y de profunda raigambre hebrea. Marx mismo dice que "el Dios de los judíos se ha secularizado"; él no critica al Dios de los profetas, sino a su secularización económica: el dinero.

Desde aquí se entiende claramente que "la crítica del cielo se trueca de este modo en la crítica de la tierra, la crítica de la religión (fetichista, agregamos nosotros) en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política"<sup>33</sup>. Estas críticas ¿son acaso anticristianas, antiproféticas? Muy por el contrario, los profetas y los cristianos de liberación están demasiado acostumbrados de realizarlas hoy como ayer. Se entiende, y no puede menos que aprobarse desde un punto de vista de un cristianismo del Dios de los pobres y esclavos de Egipto, que "la crítica de la religión (fetichista, agregamos nosotros) es la premisa de toda crítica"<sup>34</sup>. ¿Cómo podían rebelarse contra el Faraón los esclavos con Moisés si no criticaban su divinidad, si no negaban la religión (fetichista) del Faraón? ¿Cómo podían predicar los cristianos a los pobres oprimidos del Imperio romano un reino más justo si adoraban al Emperador como Dios? ¿No fueron acaso los cristianos acusados de "ateos" de los dioses romanos —y efectivamente,

lo eran— y por ésto llevados a los circos? Al decir el fundador del cristianismo que el César no era Dios —ya que no es lo mismo "dar al César lo del César" y "a Dios lo de Dios"— se afirmaba "ateo" del César, y con ello comenzaba la crítica del Imperio como dominador, la "Bestia" del *Apocalipsis* —para Marx será la "Bestia" del *Capital*.

En el caso de la Cristiandad, y en el del fetiche del dinero, la religión *fetichista* —que justifica el Estado opresor y el Dinero— es "el opio del pueblo". El Dios hegeliano, europeo, germánico, el Estado divinizado, "portador del Espíritu", es en verdad —para los profetas de Israel o para un cristiano conciente y crítico— "la dicha ilusoria del pueblo ...la expresión de la miseria real"<sup>35</sup>. Todas estas fórmulas se las ha visto como aspectos de una *teoría de la religión* con validez esencial, universal. Por el contrario, son formulaciones de aspectos de una crítica coyuntural ante contrarios coyunturales. Todas esas expresiones son perfectamente inteligibles si se entiende que se está criticando al "dios" de Hegel, del Estado prusiano, del capitalismo: el Dinero. Esa religión *fetichista* no sólo puede ser criticada desde un punto de vista profético, sino que *debe* ser criticada desde un cristianismo latinoamericano liberador. ¿Cómo admitir que Pinochet —dictador de Chile—, Colby —católico norteamericano director de la CIA en tiempo de Allende— o Cohen —inventor cínico de la bomba de neutrones: "Se mata al enemigo y se respeta la propiedad" llegó a declarar— sean creyentes de la religión de los profetas de Israel o del crucificado fundador del cristianismo? Hay *dos* religiones equívocas bajo un mismo nombre —ésto no lo planteó Marx pero tampoco lo negó (lo negó, en cambio, Lenin): la de Caifás, Hitler o los Videla; la de los esclavos de Egipto, Cristo, los mártires primitivos, Francisco de Asís, Bartolomé de las Casas, Valdivieso en Nicaragua, Hidalgo y Morelos (condenados por la Cristiandad hispánica)... y los cristianos de liberación latinoamericanos contemporáneos.

Por ello nos parece perfectamente cristiana la afirmación de Marx cuando dice —si se aclara convenientemente:

"La lucha contra la religión (fetichista, agregamos) es, por tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual"<sup>36</sup>.

Este enunciado es perfectamente adecuado para un cristianismo crítico, que haya optado por los pobres y oprimidos, y que pueda decir: "Bienaventurados los pobres ...Malditos de vosotros, los ricos ..."

Gracias a las categorías económicas que Marx estudiaba en París, la crítica religiosa se radicalizó profundamente y redescubrió su sentido *carnal* que tenía en la tradición cristiana y judía más auténtica.

El fundador del cristianismo, véase *Mateo 25*, enunció como los criterios *absolutos* del juicio ético de la existencia, el cumplimiento de las necesidades materiales fundamentales del hombre "Tuve hambre ...estaba desnudo ...estaba peregrino". Comer, vestir y habitar son los criterio, del "juicio final". Al estudiar economía Marx *rompe* con su crítica política y pasa a una crítica en el nivel de la corporalidad trabajante, viva, real:

"El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él"<sup>37</sup>.

Este texto, que pareciera de los *Manuscritos del 44* y es en realidad de *Sobre la cuestión judía*, nos lleva al tema central de la cuestión de la religión en Marx. El hombre trabaja; su vida es objetiva en el producto; otro se apropiá de su producto, de su vida; dicho producto se acumula —después de un misterioso metabolismo que no conocía todavía Marx— en dinero, en capital. Pero ese dinero, ese Capital (el fetiche) no es vivo, es sólo un "*Capital Muerto*"<sup>38</sup>. El dinero, el capital (todavía no los distinguía claramente en París) se transforma en el fetiche, en Moloch, dios sanguinario que recibe víctimas humanas: "Mammón muerto"<sup>39</sup> o Dialéctica fetichista, religión idolátrica —contradictoria a la religión de liberación— de vida-muerte: vida de la víctima para un dios *muerto*, esencia última de la antropología y la metafísica

marxista. Permítasenos citar un texto posterior y definitivo del Marx "hecho":

"El Capital es trabajo *muerto* que solo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo *vivo*, y que *vive* más cuando más trabajo *vivo* chupa"<sup>40</sup>. "El capitalista transforma ...trabajo pretérito, *muerto* ...en un monstruo animando"<sup>41</sup>. "Estos tienen un mismo propósito —escribe citando al *Apocalipsis*— y se entregarán a su poder y su autoridad a la Bestia"<sup>42</sup>.

Es por ello que para los fetichistas, "para Ricardo, los hombres no son nada"<sup>43</sup>, solo valen como productores, como donadores de sangre y vida para la vida del Ídolo; el producto de sus manos "se enfrenta a ellos como una *potencia* (el "dios" de la religión fetichista) ajena"<sup>44</sup>; "el carácter universal de su cualidad es la Omnipotencia de su ser"<sup>45</sup>. "El Dinero es la deidad visible"<sup>46</sup>. "El Dinero es la prostituta —así trataban los profetas de Israel al pueblo cuando se *acostaba* con los dioses fetiche— universal... La fuerza divina del dinero radica en su propia esencia, en cuanto es la esencia genérica (humana) alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres"<sup>47</sup>.

La crítica religiosa de la economía queda claramente indicada al final del *Manuscrito I*, hablando de la pérdida del trabajador con respecto al que se apropiá de su trabajo:

"...la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad (*Lebendigkeit*) como holocausto (*Aufopferung*) de la vida, como pérdida del objeto en favor de un Poder (*Macht*) ajeno"<sup>48</sup>.

Esta crítica económica está efectuada con terminología ("holocausto", "poder") y en "ambiente" religioso. Marx siempre dió —hasta 1883— a su crítica económica un carácter religioso, antifetichista (perfectamente coherente con un cristianismo de liberación, que él nunca afirmó y pienso que ni siquiera sospechó que pudiera existir, *pero que nunca negó*, ni en sí ni en su problemática tal como se da en América Latina hoy).

Es desde este horizonte que se entiende el parágrafo copiado al comienzo de este trabajo ("El ateísmo ...carece ya totalmente de sentido ...pero el socialismo ..."). Es decir, la negación del fundamento religioso del Estado Prusiano y de la filosofía hegeliana deja de tener sentido. Simplemente porque de lo que se trata y es necesario es de una *crítica económica* y no ya política. Ni Hegel ni el "dios" de Hegel es la cuestión. Ahora la cuestión es el *fetiche* dinero de Say, Smith, Ricardo. La cuestión no está en negar a Dios sino en descubrir al *nuevo* dios: el Dinero, el Capital. El asunto esencial no es el ateísmo —negación de Dios—, sino el fetichismo —afirmación de la divinización secularizada del Capital—. La crítica de la religión no será ahora negar a Dios sino mostrar su presencia fetichista en el capitalismo. Con ello se ponía en contradicción el pretendido cristianismo de los economistas y capitalistas europeos con su propia economía política. Por ello "la economía política, pese a su mundana y placentera apariencia, es una verdadera ciencia moral (y religiosa, una teología, diríamos nosotros), la más moral (la más religiosa, agregaríamos aún) de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia de la vida, ya toda humana necesidad es su dogma fundamental... No operes contra mis leyes, mira lo que dicen la señora Moral y la señora Religión (fetichista, agregamos); mi Moral y mi Religión *económica* nada tienen que reprocharte ...La moral (y la religión agregamos) de la Economía Política es el *lucro* ..."<sup>49</sup>.

En el marxismo posterior —no sin influencia de Engels y Lenin, y por motivos muy explicables pero no teóricamente justificables— el ateísmo pasará a ser un momento esencial del *dogmatismo* burocrático. Se hará una *teoría* de la conveniencia coyuntural y útil de debilitar a la Iglesia ortodoxa rusa. En algún otro trabajo analizaremos (con método materialista histórico, es decir, mostrando el condicionamiento *de clase* en la aparición de una tal ideología dogmática, la ontología atea y materialista de la que Marx no tiene ninguna responsabilidad) el ateísmo que reemplaza el antifetichismo. El ateísmo antieclesial ocupa el lugar del antifetichismo marxista que puede igualmente ser antiburocrático. Pero Marx indica bien: "el ateísmo (antihegeliano, anti-Cristian-

dad)... carece ya totalmente de sentido", pero en cambio *el antifetichismo tendrá siempre sentido*.

De la misma manera, aparece en Marx, por primera vez, el sentido *productivo* del "materialismo", cuando dice:

"El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Esta es la *materia (Stoff)* en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por medio de la cual produce"<sup>50</sup>.

"Materialismo", significa aquí, y para Marx, que la inmediata relación del hombre-naturaleza por el trabajo (en la cual el sujeto que trabaja *constituye* como el *a priori* a la naturaleza como "materia", y no al revés) es *anterior* a toda otra relación más real, concreta o compleja como la económica, por ejemplo. Este "materialismo *productivo*" nada tiene que ver con el materialismo cosmológico, dialéctico u ontológico de la "eternidad de la materia"—de la Dialéctica de la naturaleza, sobre el que se construirá la ontología burocrática posterior, ésta si incompatible con el cristianismo de liberación, pero antes incompatible con la ciencia astronómica y con la política de liberación mismas—.

#### 4. UN "ARREGLO DE CUENTAS". CRÍTICA MATERIALISTA A LA RELIGIÓN IDEALISTA DE BRUNO BAUER (1844-1846).

Lo que para algunos es la "ruptura", no fue sino la manifestación de una ruptura producida meses antes desde el comienzo del estudio de la economía política (que no por ello dejó de ser, al mismo tiempo, una reflexión filosófica expresada explícitamente como tal hasta en el tiempo de *El Capital*).

En el mismo 1844 Marx vuelve su cabeza sobre su propio pasado de Berlín, sobre la izquierda hegeliana a la que perteneció, y no puede seguir adelante sin antes "aregular cuenta" con el hegelianismo, con la "autoconciencia", con la filosofía que filosofa sobre la misma filosofía "pura". La cuestión de la religión se encontraba igualmente mal planteada en el mundo abstracto en

irreal del "espíritu" hegeliano. En el capítulo VI de *La sagrada familia* ironiza contra Bauer y los hegelianos:

"Lo mismo que para los antiguos teólogos las plantas existen para ser comidas por los animales y los animales para ser devorados por los hombres, así la Historia existe para servir al acto de consumo del comer teórico, de la demosción"<sup>51</sup>.

En la cuestión de la religión el error de Bauer es tratar el asunto desde la conciencia, desde la teoría; a la religión desde la religión:

"El señor Bauer trata, pues, la cuestión religiosa y teológica de un modo religioso y teológico, ya por el solo hecho de que ve en la cuestión religiosa del día una cuestión puramente religiosa"<sup>52</sup>. "Cuando el señor Bauer se iba liberando primeramente de la teología ortodoxa acrítica, la autoridad religiosa fue suplantada en él por la autoridad política. Su fe en Jehová se transformó en la fe en el Estado prusiano"<sup>53</sup>

Marx había descubierto un ámbito de criticidad fundamental, que le permitía plantear la cuestión religiosa desde otro horizonte. O, de otra manera, la crítica de la religión fetichista o como fundamento de la Cristiandad podía ser descubierta como ideología. Es decir, puede descubrirse el ámbito de la religión *fetichista* (no el ámbito de la religión de *liberación* que Marx no sospechó siquiera su existencia o al menos lo dejó en el claroscuro no explícito) en relación al mundo material de la producción. Por ello en la *Introducción a la Ideología alemana*, ya en Bruselas en 1845, escribe:

"Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas religiosas ...Partíase como premisa del imperio de la religión (léase: fetichista hegeliana) ...A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que lo rodea"<sup>54</sup>.

Con ello deja Marx "en el aire" toda la crítica de la religión de los últimos "tres años" (1842-1845), de la religión hegeliana, fetichista en economía, de la Cristiandad prusiana en política. Hubiera podido por el contrario, fundamentar una religión de liberación, de los pobres, del trabajo, del "¡No robarás!", pero esto nos toca a los latinoamericanos contemporáneos. Marx echa por tierra un sustituto ilusorio de la religión cuyo culto es el trabajo, la *praxis*, el servicio liberador al oprimido<sup>55</sup>. Con ello abre el camino y no lo cierra a un cristianismo liberador como el de Oscar Arnulfo Romero, Ernesto Cardenal y tantos otros en Nicaragua, Salvador, Guatemala y en toda nuestra América Latina actual. Es por ello que debe aceptarse como algo logrado definitivamente que:

"La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres".

No se dice jamás que la "determinación" material sea *absoluta*. Marx es demasiado inteligente y preciso para caer en el materialismo vulgar del reflejo. Pero, igualmente, dicho "materialismo" nada tiene que ver con el materialismo fantasmagórico y también vulgar de la "eternidad de la materia", del "eterno ciclo de lo mismo" y de otras tesis ontológicas posteriores:

"Para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo vestirse y algunas cosas más ... La producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, ... es una condición fundamental de toda historia"<sup>56</sup>, y por supuesto de toda religión —aunque no sea condición absoluta.

Es interesante anotar que las exigencias de *Mateo 25*: "Tuve hambre, tuve sed, estaba desnudo, estaba peregrino, estaba enfermo...", que, como hemos dicho, son las exigencias *religiosas* (no de la religión fetichista o de la Cristiandad, sino de una religión de liberación, *carnal*, concreta) por excelencia del cristianismo, son enumeradas casi en el mismo orden por Marx como la esencia de su materialismo. El materialismo de Marx es lo que en teología latinoamericana actual se enuncia como la sacramentalidad de la historia: el producto del trabajo del oprimido (el *pan*)

puesto a disposición del pobre como condición del pan del sacrificio<sup>57</sup>.

La religión fetichista o el fundamento del orden político de la Cristiandad prusiana recibe ahora su adecuada descripción: es una ideología que justifica un orden basal más profundo: "No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"<sup>58</sup>.

Pero esto no quiere decir, cuestión que no trató y por ello no negó Marx, que la religión fuera *solo* ideología. Por el contrario, una religión de liberación, que abre la utopía de un reino siempre más justo, que exige el servicio al oprimido como el culto perfecto ("Justicia quiero y no sacrificios" decía el Profeta Oseas), se sitúa esencialmente en el orden de la praxis, de la producción material, de la economía —aún antes que el de la política o la lucha ideológica—. Esta es una cuestión que trataremos en otro lugar.

Por ello el "materialismo" de Marx no es siquiera el de Feuerbach, que solo era "objetivo"; Marx, por el contrario, reivindica la prioridad del sujeto:

"La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa... bajo la forma del objeto ...no de un modo *subjativo* (*subjéktiv*)"<sup>59</sup>.

La *subjetividad* del materialismo de Marx (contra la pretendida objetividad científica del "materialismo dialéctico" cuando afirma la "eternidad de la materia") consiste en que el trabajador, la corporalidad productiva sufriente, sudante, viviente del hombre es *anterior* a la "materia", a la materia de *trabajo*. No hay materia "de trabajo" sin trabajo ni trabajador. El trabajador constituye a la naturaleza *como* "materia" *de* trabajo. Este es el materialismo de Marx y un excelente marco teórico para una teología cristiana en consonancia con la doctrina hebrea y profética del *habodáh* (el "trabajo" en el campo y el "servicio" o culto a Dios en el templo: en hebreo existe un solo verbo para ambas acciones, por ello dar de comer al hambriento es culto al Absoluto).

Todo esto, en oposición mortal con una religión fetichista de la Cristiandad —y aquí Marx es incompatible con un cristianismo ideológico de justificación del capitalismo o las dictaduras latinoamericanas de "Seguridad Nacional"—, es perfectamente coherente y explicativo de una religión de liberación, de los pobres, de los esclavos explotados de Egipto. Como puede advertirse —cuestión que Marx no trató y que Lenin negó— una *teoría de la religión* debe saber describir dos religiones contradictorias en buena dialéctica. Esto es posible hoy en América latina y por ello una *teoría de la religión* sólo hoy llega a ser posible con base en un método materialista histórico.

## 5. CONTRA EL SOCIALISMO FEUDAL UTÓPICO CRISTIANO (1846-1849)

Marx dejará Bruselas por Colonia y el 24 de agosto de 1849 se exilia en Londres, ahora de manera definitiva —es el fin de su etapa juvenil, tenía 31 años—. Todavía no había descubierto con claridad la doctrina del *plus-valor* y ligado a ella la cuestión de la religión —será en su etapa definitiva—.

En estos años hay un avance notorio en la cuestión de la religión en un campo político, y es la crítica a los socialismos feudales o utópicos de tipo cristiano, que desconocen las exigencias de la revolución o de las mediaciones científicas —de la economía política en concreto—. En 1846 Marx va a Londres y funda el "Comité de correspondencia comunista". El 30 de marzo, en una de las sesiones del organismo, Marx critica al "socialismo verdadero" y a Weitling —uno de tantos socialistas cristianos (ya que el socialismo se origina en el siglo XVIII de las iniciativas del cura Mably, en quien se inspira Babeuf, y no sin relación a la experiencia comunitaria de las reducciones jesuitas en el Paraguay y otros lugares de nuestra América Latina).

Marx está abocado de manera seria y apasionada al estudio de la economía, y no podía ya aceptar propuestas abstractas, etéreas, sin mediaciones concretas:

"Hacer de la *religión del amor* una verdad y hacer realidad esa comunidad entre los habitantes ...Pedimos en nombre de esta *religión del amor* que se sacie al que tiene hambre, que se dé de beber al sediento y que se vista al desnudo —escribía Hermann Kriege, a lo que respondía Marx: Petición repetida hasta la saciedad desde hace mil ochocientos años"<sup>60</sup>.

El mismo Camilo Torres clamaba en Colombia para dar *eficacia al cristianismo*<sup>61</sup>. El sociólogo exigía igualmente mediaciones, y no por ello negaba como tal a la religión. Marx indica:

"Desde un punto de vista religioso (utópico, agregamos) la respuesta a todas las cuestiones reales no puede consistir sino en algunas *imágenes* llenas de énfasis ...Una doctrina que predique el deleite de conductas conciliatorias ... puede que convenga a los bravos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre *todo en tiempos de lucha*"<sup>62</sup>.

Marx critica acerbamente "los principios sociales del cristianismo"<sup>63</sup>. Si en vez de "cristianismo" se lee "cristiandad" —que en realidad es lo que quiere decir, ya que escribe: "Los principios sociales del cristianismo ...glorificaron la servidumbre en la Edad Media" —estaríamos totalmente de acuerdo. Porque, expresamos nosotros, en realidad, "los principios sociales del cristianismo" se inspiran en la liberación, aún violenta, de los esclavos de Egipto; mientras que los "principios sociales de la cristiandad" justifican el orden establecido: el de Constantino, de los fracos, de los Reyes Católicos, y de los Reagan protestantes, de los Pinochet salvadores de la "Civilización occidental y cristiana". Pero esta "civilización" no es el cristianismo, religión de liberación de los pobres, de un Dios que prometió a los esclavos una nueva "tierra donde mana leche y miel". Marx critica con razón y adecuadamente a la cristiandad —y nosotros podemos por ello mostrar la vigencia de un cristianismo de liberación ...que Marx no conoció, y por ello no puedo ni siquiera negarlo—. En el *Manifiesto*, escrito en 1847, trata la cuestión coyuntural de la religión con respec-

to al "socialismo feudal" y el "socialismo utópico" —en la tercera parte—. Escribe:

"Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal... El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia" —al referirse al "socialismo feudal"—. "Repudian toda acción política —no se olvide que Saint-Simon, Fourier y otros eran cristianos explícitos—, y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño condenadas de antemano al fracaso" —contra el "socialismo utópico", en parte cristiano—<sup>64</sup>.

Puede entonces entenderse, nuevamente, que el cura y el señor feudal estuvieron de la mano en el régimen de cristiandad. La existencia del "cura" —como función social— no es esencial al cristianismo y menos su relación con el señor feudal. Por el contrario, la relación clérigos-señor feudal" fue esencial para la cristiandad medieval europea. La crítica de Marx es perfectamente aceptable para un cristiano de liberación que haya optado por las clases oprimidas. Su crítica es coyuntural, anti-cristiandad, y no una *teoría* universal. Lo mismo puede decirse de su crítica al utopismo; el utópico quiere conciliar las contradicciones de clase proponiendo un "amor" sin mediaciones concretas. Estas críticas de Marx son válidas en nuestros días para las sectas milenaristas, intimistas, espiritualistas, pero igualmente para catolicismos de derecha —como en el caso del socialismo feudal que pretenden reformas "sociales" pero desde la base del capitalismo dependiente (reformistas, populistas, etc.).

Una vez más, nos encontramos en las posiciones políticas del Marx de esta época posiciones *teóricas* esenciales incompatibles con el cristianismo en cuanto tal. Sus posiciones son contradictorias con la cristiandad o con el utopismo, que pretende hacer política con mediaciones religiosas en cuanto tales —olvidando

que aún teológicamente el Estado no es la Iglesia, y el modo de hacer política no es igual al modo como se hace religión—.

## 6. CONCLUSIONES PROVISORIAS

Podemos concluir, entonces, que no existe en Marx ni la pretensión de elaborar una *teoría de la religión*. Sus posiciones son coyunturales y como respuesta a situaciones polémicas muy determinadas, que hasta el 1849 fueron las siguientes:

- a. Una primera etapa transita de la posición de un creyente luterano influido por la ilustración, pero antikantiano, hasta el comienzo de una crítica de la religión inspirada principalmente por Bauer.
- b. En una segunda etapa, comenzando la crítica política y ya bajo la presencia filosófica de Feuerbach, efectúa la crítica religiosa de la Cristiandad prusiana. En esta época, igualmente, comienza a elaborar, positivamente, la doctrina del fetichismo.
- c. En una tercera etapa aplica por primera vez, desde la economía política, la doctrina del fetichismo al Dinero, al Capital. El ateísmo del "dios" de Hegel y la crítica a la Cristiandad dejan de tener sentido. El socialismo exige una crítica antifetichista más que una mera negación de un "diós" pensado a la manera de la filosofía alemana.
- d. El "arreglo de cuenta" contra los bauerianos le permite elaborar una interpretación materialista (el sujeto de trabajo *constituye* la naturaleza como "materia" de trabajo: materialismo *productivo*) de la religión fetichista o de la cristiandad, como ideología que justifica el sistema.
- e. Por último, la religión vuelve a presentarse pero ahora bajo el disfraz del socialismo feudal o utópico. Uno por reaccionario y otro por falto de mediaciones —a ambos por utilizar la religión sea para cumplir los fines de la aristocracia feudal desplazada por la burguesía, sea por impedir a la política su ejercicio concreto y revolucionario en nombre de "medios" morales

(que en realidad le "cortan las alas") —son rechazados por Marx.

Alguno puede pensar que, dada la negación de la religión en cinco planos (como crítica filosófica, como cristiandad política, como fetiche, como ideología y como acción reaccionaria o utópica), la religión hubiera sido *esencial, teórica y definitivamente* negada por Marx. Si nuestra descripción es adecuada nuestra conclusión es justamente la inversa. Marx ha negado algunos aspectos que la *religión "de dominación"* puede manifestar en la historia, pero no son ni los únicos (de la misma religión de dominación) ni excluyentes de otros aspectos *positivos* de una *religión "de liberación"*. Una *teoría de la religión* en buen materialismo histórico, y teniendo como base la lucha de clases, debería comenzar por situar a la religión dentro de la contradicción de clases, es decir, la religión en su concepto incluye la religión de dominación (de la cristiandad, del fetichismo, del espiritualismo utopizante, etc.) y de liberación (utopía positiva de los esclavos de Egipto, fundamento de desfetichización del imperio romano, crítica al feudalismo por Francisco de Asís, a la conquista por Bartolomé de las Casas ...hasta llegar a Hidalgo, Morelos, Camilo Torres, Oscar Romero, etc. —cada uno en muy diversos niveles y tipos de prácticas—). Las "puertas abiertas" dejadas por Marx son innumerables. El sólo se opuso a situaciones concretas donde la religión justificaba la opresión, y todo cristiano de liberación no encuentra en dichas críticas incompatibilidad con su fe en el Evangelio y en la Iglesia de los pobres —si se distingue claramente entre Iglesia y Cristiandad.

NOTAS

---

<sup>1</sup>Cfr. *Die Religionsverstaendnis von Karl Marx* de Johannes Kadenbach, Schoeningh, Munchen, 1970 (bibliografía entre pp. XVIII-LXXVII).

<sup>2</sup>*Obras fundamentales de Marx y Engels (OF)*, FCE, México, t. I, p. 1; Marx-Engels Weke (*MEW*), *EB* I, p. 591.

<sup>3</sup>Traducción de H. Assmann, *Sobre la religión K. Marx-F. Engels*, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 42; *MEW*, *EB* I, p. 601.

<sup>4</sup>Trad. Assmann, p. 42; *MEW*, *EB* I, p. 601.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p. 41.

<sup>6</sup>*Examen de alemán (OF*, 1, p. 4). Todavía escribe: "Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que estas no serán otra cosa que sacrificios (*Opfer*) asumidos en interés de todos ..." (*Ibid.*; *MEW*, *EB* I, 593).

<sup>7</sup>*Ibid.*, p.4.

<sup>8</sup>*Ibid.*

<sup>9</sup>Carta al padre de 1837 (*OF*, 1, p. 10; *MEW*; *EB* 1, p. 8). En *El Capital* hablará de que el "Capital" desplazará del altar de Europa a todos los demás dioses —la expresión de 1867 es idéntica a la de 1837.

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 11.

<sup>11</sup>*Tesis doctoral*, cap. V (*OF*, 1, p. 53; *MEW*, *EB* 1, p. 305).

<sup>12</sup>*OF*, I, P. 147.

<sup>13</sup>OF, I, p. 458; MEW, I, p. 344.

<sup>14</sup>"El editorial del No.179 de la *Gaceta de Colonia*", en *Rheinische Zeitung*, 10 de julio (1842) (OF, 1, p. 458; MEW; I, p. 344).

<sup>15</sup>Véase mi obra *Introducción a la Historia General de la Iglesia en América latina*, Sigueme, Salamanca, t. I/1 , 1982, cap. I. - Pablo Richard, *Mort de la chrétienté, naissance de l'Eglise*, Centre Lebret, París, 1978.

<sup>16</sup>Art. cit. en nota 14, 14 de julio (1892) (OF, I, p. 234; MEW, I, p. 101).

<sup>17</sup>"Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura", en *Anekdata* (OF, I, p. 157; MEW, I, p. 12).

<sup>18</sup>Ibid., p. 157; MEW; I, p. 12. Marx simpatiza a veces con la posición católica, como cuando critica a Hermes, y en su posición cuando escribe: "El Papa, con profundo sentido y la más certera consecuencia, se negó a sumarse a la Santa Alianza" (Ar. cit. en nota 14, p. 234; MEW, I, p. 101).

<sup>19</sup>OF, I, p. 34; MEW, EB 1, p. 283.

<sup>20</sup>OF, 1, p. 69; MEW, EB I, p. 371. En los *Manuscritas del 44* se referirá a "Mammón muerto" (OF, I, p. 561; MEW, EB 1, p. 473).

<sup>21</sup>OF, I, p. 540; MEGA (1929) I, 112, p. 115. Allí anota: "Gold als Fetisch in Kuba" (*Ibid.*), texto que usará poco después. Anota libros sobre historia de las religiones y sobre los Padres de la Iglesia.

<sup>22</sup>Art. cit. en nota 14 (OF, 1, p. 224; MEW, I, p. 91).

<sup>23</sup>"Los debates de la VI dieta renana", en *Rheinische Zeitung*, 10 de mayo (1842) (OF, I, p. 187).

<sup>24</sup>Ibid., 25 de mayo (1842) (OF, 1, p. 250). Véase el texto de *Oseas* 4, 12: "Por eso mi pueblo consulta a la leña, cree que un madero le dará respuesta, pues está poseido de un espíritu de prostitución".

<sup>25</sup>Ibid., 3 de noviembre(1842) (OF, 1, p. 283; MEW, I, p. 147. Bartolomé de las Casas este hecho en lo referente a "la isla de Cuba", en su obra *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (véase el texto completo en Obras Escogidas, BAE, Madrid, t.I, 1958, p. 142).

<sup>26</sup>Ibid.

<sup>27</sup>Véanse las cartas de septiembre y del 3 de octubre de 1843 (OF, I, pp 457 y 682; MEW, I, p. 343 y XXVII, p. 419).

<sup>28</sup>La obra de Engels se encuentra en MEW, I, pp. 499 ss. (*Umrisse ...*). Las notas de Marx sobre la obra de Engels, al comienzo del *Cuaderno de París* (ed. Era, México, 1974, p. 103; MEGA, I, 3, p. 437).

<sup>29</sup>Ed. cit. (OF, 1, pp. 463 ss; MEGA, 1, 347 ss.).

<sup>30</sup>*Ibid.*, p.485.

<sup>31</sup>*Ibid.*, p. 487 en *El Capital*, I, cap XXIV, 6, escribirá: "Era el dios extranjero que venía a entronizarse en el altar junto a los viejos ídolos de Europa y un buen día los echarían a todos a rodar de un empellón".

<sup>32</sup>*Ibid.*, pp. 487-488.

<sup>33</sup>"En torno a la crítica ..." (*OF*, I, p. 491; *MEW*, 1, p. 378).

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 491.

<sup>35</sup>*Ibid.*

<sup>36</sup>*Ibid.*

<sup>37</sup>"Sobre la cuestión judía" (*OF*, Im p. 487).

<sup>38</sup>*Manuscritos del 44* (*OF*, I, p. 574; *MEW*, EB I, p. 487). Bartolomé de las Casas comienza su lucha por la justicia en 1514 en la isla de Cuba al leer en la biblia el texto de *Eclesiástico* 34, 18: "El pan es la vida del pobre, el que se lo roba es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre" (Cfr. *Historia de las Indias*, I. III cap. 79; ed. cit. BAE, Madrid, t. II, 1961,p. 356).

<sup>39</sup>Texto ya citado, p. 561; *MEW*, EB I, p. 473.

<sup>40</sup>*El Capital*, I, cap. VIII, I.

<sup>41</sup>*Ibid.*, I, cap. v, 2.

<sup>42</sup>*Ibid.*, I, cap. II.

<sup>43</sup>*Manuscritos del 44*, ed. cit., p. 581.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 602.

<sup>45</sup>*Ibid.*, p. 641.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 643.

<sup>47</sup>*Ibid.*

<sup>48</sup>*Ibid.*, p. 605.

<sup>49</sup>*Ibid.*, pp. 629-630.

<sup>50</sup>*Ibid.*, p. 597.

<sup>51</sup>Ed Grijalvo, México, 1967, p. 145; *MEW*, II, p. 83.

<sup>52</sup>*Ibid.*, pp.176-177.

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 178

<sup>54</sup>Grijalvo, Barcelona, 1970, p. 18; *MEW*, III, p. 20

<sup>55</sup>Véase mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977

<sup>56</sup>*La ideología alemana*, pp. 25-28

<sup>57</sup>Véase mi artículo "El pan de la celebración, signo comunitario de justicia", en *Concilium* 172, febrero (1982), pp. 236-249.

<sup>58</sup>*La Ideología alemana*, p. 26.

<sup>59</sup>Tesis sobre Feuerbach, 1; en la citada edición de *La Ideología alemana*, p. 665 (MEW, III, p. 5).

<sup>60</sup>"Circular contra Kriege", del 16 de abril de 1846, en Assrnann, *Sobre la religión*, pp. 171-172 (MEW, IV, pp. 13-14).

<sup>61</sup>Camilo Torres pareciera, en uno de sus textos, indicar exactamente la misma crítica de Marx contra el utopismo, pero afirmando una religión de liberación: "Por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo, pero sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo". Es, justamente, la cuestión de la mediación científica que Marx criticaba en Krieger. Y agrega Camilo: "Como sociólogo he querido que ese amor se vuelva eficaz mediante la técnica y la ciencia" (Cfr. *Camilo Torres, Por el Padre Camilo Torres Restrepo* (1956-1966), CIDOC, Cuernavaca, 1966, pp. 85 ss).

<sup>62</sup>"Circular contra Kriege", pp. 173-174; MEW, IV, pp. 14-15.

<sup>63</sup>*Ibid.*, p. 178.

<sup>64</sup>IIIa. Parte, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1967, pp. 52-59; MEW, IV, pp. 482-492.

13.

MATERIALISMO Y TECNOLOGIA \*

---

\* Apéndice de *Filosofía de la poiesis* (1976), México.

## ¿ES LA TECNOLOGIA UNA INSTANCIA?

Puede que suene a los oídos de un materialista como totalmente errónea la tesis siguiente: el soporte *material* de la vida humana no es económica, abstractamente, sino tecnológica. Y aún concreta o históricamente sería la instancia tecnológica la última base *material* de la organización social, como relación inmediata (siendo la relación económica mediata o refleja) del hombre con la naturaleza. De otra manera: pareciera que la tecnología o el proceso del trabajo técnico es una instancia fundamental en el pensamiento de Marx, dejada de lado por ciertas interpretaciones literarias que no han tenido en cuenta la *materialidad* real de donde parte el pensar del autor de *El Capital*.

### 1. LO MATERIAL

En primer lugar, en Marx, la materia nada tiene que ver con la fantasmagórica materia engelsiana de la *Dialéctica de la naturaleza*, materia inteligente, viva, infinita, en eterno círculo retornante sobre sí misma, etc. Mito indemostrable y ciertamente no científicamente fundado.

co. Por el contrario, para Marx, materia tiene al menos siete significados esenciales (aunque no los únicos):

1.1. *Materia* como lo sensible u objeto de los sentidos (en el sentido de Feurbach): "Aquí aludimos a las condiciones materiales (*materiellen*) bajo las cuales se ejecuta el trabajo en las fábricas. Todos los sentidos se sienten perturbados por la elevación artificial de la temperatura, por la atmósfera cargada de desperdicios de material, por el ruido ensordecedor (*Das Kapital*, Cap. XIII, p. 383; Ed. Ullstein, Frankfurt, 1971).

1.2. *Materia* como lo que se trabaja (materia de trabajo): "Es evidente que la actividad humana hace cambiar la forma (*die Formen*) de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella" (Cap. 1; p. 50). "Sin embargo, la mesa sigue siendo madera" (*Ibid.*). *Stoff* indica este aspecto más directo, inmediato, fuerte de materia.

1.3. *Materia* o materialización como acción de objetivar por el trabajo un valor: "Un valor de uso, un bien, solo encierra un valor por ser la objetivación o materialización (*materialisiert*) del trabajo abstracto humano" (Cap. 1; p. 20). Es la realización o el devenir real del valor.

1.4. *Materia* como los medios o instrumentos de producción: "La constitución histórica de los órganos productivos del hombre social son la base material (*der materiellen Basis*) de la organización social" (Cap. 13, nota 88; p. 331).

1.5 *Materia* como el *substratum* o portador del valor de cambio: "En la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en cuanto son el substrato material (*materielle Substrat*), el portador (*Träger*) del valor de cambio" (Cap. 5; p. 156).

1.6. *Materia* como objeto de consideración teórica o técnica: "Los valores de uso suministran los materiales (*das Material*) para

una disciplina especial: la del conocimiento pericial de la mercancía" (Cap. 1; p. 18).

1.7. *Materia o materialismo* como método que sabe constituir un discurso a partir de las condiciones materiales de la existencia: "Este último método materialista (*materialistische*) y científico" (Cap. 13; p. 331).

De allí, por ejemplo, que cuando se habla que "lo que constituye el valor de uso, o bien, es la cualidad material (*Warenkörper*), tal como hierro, trigo, diamante, etc." (Cap. 1; p. 18), deba entenderse en el segundo sentido del término; mientras que cuando se dice que "los valores de uso son el contenido material (*den stofflichen Inhalt*) de la riqueza" debe saberse que se trata del "soporte material (*die stofflichen Träger*) de los valores de cambio" (p. 18), en el quinto sentido del término.

Se habrá podido observar que cuando se habla de materia hay referencia al valor de uso, al trabajo, a la cualidad o a la sensibilidad o corporalidad, ya que esta dimensión humana "pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporalidad (*Leiblichkeit*), los brazos, las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse bajo una forma útil para su propia vida, la materia de la naturaleza (*Naturstoff*)" Cap. 5; p. 148).

## 2. EL TRABAJO

No hay materia sin trabajo. Puede ser una simple cosa, pero no materia. Por ello el *apriori* de la materia es la actividad productiva que trabaja la cosa como materia para con ella fabricar algo.

"Empecemos —se nos dice— estudiando el proceso del trabajo en abstracto, independientemente (*unabhängig*) de sus formas históricas (*geschichtlichen Formen*), como un proceso entre el hombre y la naturaleza" (Cap. 14; p. 458). Reténgase de este texto, en primer lugar, que se trata de una reducción del objeto de estudio: es sólo una consideración abstracta, de la parte como a todo y no del todo real concreto, histórico. Por ello puede consi-

derarse el trabajo como tal "independientemente" de las formas históricas, sociales, económicas, entonces.

En una descripción abstracta del trabajo debemos indicar en primer lugar que el trabajo (*Arbeit*) es "una determinada actividad productiva encaminada a un fin (*eine bestimmte zweckmä. ssig produktive Tüttigkeit*) o un determinado trabajo útil" (Cap. 1; p. 24). Por ello "el uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo" (Cap. 5; p. 148). Es decir, el hecho de que un trabajador trabaje es "la fuerza de trabajo en acto (*actu*), acto de lo que antes estaba sólo en potencia (*Potentia*)" (*Ibid.*).

Siendo el trabajo una determinada actividad en acto, o "un modo determinado (*bestimmten Art*) de actividad productiva", requiere una cierta articulación interna. Es decir, "esta actividad está determinada por su fin (*Zweck*), por su manera de operar (*Operationsweis*), por su objeto (*Gegenstand*), por sus medios (*Mittle*) y resultado. El trabajo, cuya utilidad se manifiesta en el valor de uso del producto o lo que tiene dicho valor, es lo que llamamos trabajo útil" (p. 23). Y así como hay productos con valores de uso distintos, hay también "trabajos cualitativamente distintos (*qualitativ verschieden*)" (p. 23).

Distintos trabajos tienen distintos momentos diacrónicos porque el trabajo es un proceso: "El trabajo es un proceso (*Prozess*) entre la naturaleza y el hombre, proceso en el que éste mediatiza, regula y controla por su propia actividad el intercambio material (*Stoffwechsel*) con la naturaleza" (Cap. 5; p. 148). "Al final del proceso del trabajo brota un resultado, que antes de comenzar el proceso se daba sólo en la representación (*Vorstellung*) del trabajador; es decir, tenía una objetualidad ideal (*Ideell vorhanden*). El obrero no se limita a cambiar la forma de la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, realiza su fin (*Zweck*)" (pp.148-149). Puede entonces comprenderse que la descripción es por demás clara y, en sentido estricto, nos recuerda famosas formulaciones aristotélicas (pensador que tanto apreciaba Marx). Es toda la anterioridad del *eidos* con respecto a la *morfé* que constituye la *poiesis* (trabajo productor) en el artefacto (*ta pragmata*).

El trabajo entonces informa a la materia de una nueva estructura: "Es evidente que la actividad humana hace cambiar la forma (*Formen*) de la materia natural (*Naturstoffe*) para servirse de ella. Sin embargo la mesa sigue siendo madera" (Cap. 1; p. 50).

Por último cabe recordar que "el trabajo que crea valor de uso y se determina cualitativamente lo denominan [los ingleses] *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor y se mide cuantitativamente, denominado *Labour*" (nota 16, p. 29). Esta distinción no deberemos olvidarla en el momento de comenzar a sacar conclusiones.

### 3. EL VALOR DE USO

Es sabido que "toda cosa útil (*nützliche Ding*), como hierro, papel, etc., puede considerarse desde un doble punto de vista: atendiendo a su calidad (*Qualität*) o a su cantidad [...] La utilidad (*Nützlichkeit*) de una cosa la constituye portadora de un valor de uso (*Gebrauchwert*). Pero dicha utilidad no flota en el aire. Es algo que está condicionado por las cualidades materiales de la mercancía y que no puede existir sin ellas". ( Cap. 1; pp. 17 - 18). De otra manera, la forma adquirida por la cosa, la materia del trabajo, tiene tal estructura o calidad material, real, que "sirve para". Ese "para" lo que sirve es su utilidad: el hecho mismo de servir para algo se apoya en cualidades materiales de la cosa y es el valor de uso.

Por otra parte, "el proceso de trabajo, fijándonos solamente en sus momentos simples y abstractos (*einfachen und abstrakten*), es la actividad encaminada a la producción de valor de uso" Cap. 5; p. 148 ). Es decir, el trabajo en sus determinadas formas y según el proceso del mismo se encaminan a la constitución en la cosa material de una tal forma que la hace útil para cumplir una función. El valor de uso es la utilidad misma de la cosa, el hecho de ser mediación actual funcional.

Por ello, y como veremos, "los valores de uso constituyen el contenido material (véase en 1. el nivel 1.5.) (*den stofflichen*

*Inhalt*) de la riqueza" (Cap. 1; p. 18); es decir, la materialidad formal de la materia, o, de otra manera: la actualidad de la mediación funcional (gracias a su forma) de una materia trabajada juega, al mismo tiempo, la función de materia de la riqueza (ya veremos que es soporte o sustrato del valor de cambio).

Teniendo Marx siempre un gusto particular por la lengua nos recuerda —y es importante— que "entre los autores ingleses del siglo XVII, es corriente encontrarse todavía con dos términos distintos para designar el valor de uso, *worth*, y el valor de cambio (*Tauschwert*), *value*, como corresponde al espíritu de la lengua que gusta expresar la cuestión directa (*unmittelbare*) con un término germánico y la cuestión refleja (*reflektierte*) con un término latino" (Nota 4, p. 18). Es decir, el valor de uso se refiere a *worth* y *work* (cfr. 2.), a la cualidad material de la cosa que se produce por una relación directa, la primera de todas inmediata, material entre el hombre y la naturaleza. Mientras, y como veremos después, el valor de cambio se refiere a *value* y *labour*, relación segunda, fundada, determinada, mediata, refleja, cantidad ya no estrictamente material en relación con la naturaleza misma.

#### 4. LA TECNICA O TECNOLOGIA

Este rodeo de continuas citas era necesario para poder ahora comenzar a hilvanar un discurso distinto al que nos tienen habituados ciertos autores marxistas europeos contemporáneos, dados a la crítica ideológica pero alejados de la materialidad técnica.

La tesis es la siguiente: "El trabajo útil es la condición de la existencia (*Existenzbedingung*) del hombre, condición independiente (*unabhängige*) de todas las formas de sociedad (*Gesellschaftsformen*), necesidad perenne y natural (*ewige Naturnotwendigkeit*), sin la cual no se mediaría el intercambio material del hombre con la naturaleza" (Cap. 1; p. 24). La tesis es clara: abstractamente, pero al mismo tiempo de manera necesaria y natural, el trabajo útil es la condición material de toda otra: práctica (o poiesis), sin la cual ninguna otra puede darse. ¿No es acaso una

instancia, abstractamente independiente y concretamente jugando el papel de última materialidad condicionante, determinante entonces?

Ataquemos la cuestión por partes. En primer lugar, debemos distinguir entre modos de producción y formas de trabajo: "La agricultura (por ejemplo) es una forma de trabajo (*Formen der Arbeit*)" (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Ed. Dietz, Berlín, 1971, p. 251). Es decir, hay por ejemplo trabajos artesanales, tradicionales, como el que practicaban los rusos, producto de condiciones históricas y formas determinadas por dicha tradición (p. 252). La forma de trabajo, entonces, puede ser técnica o artesanal, tecnológica o moderna [y en este caso la forma es de relativa indiferenciación, como un "trabajo universal ... porque los civilizados (*sic!*) se dedican ellos mismos a todo trabajo ... Es decir, me refiero a esta indiferencia (*Gleichültigkeit*) hacia un trabajo determinado" (p. 252)]. En una sociedad tradicional el pescador solo sabe pescar —como forma de trabajo—; mientras que en la sociedad industrial el obrero del pescado puede al día siguiente transformarse en obrero textil sin mayor cambio en su forma de trabajo. Pero además de formas abstractas de trabajo (como la agricultura y la industria), hay "formas concretas (*konkreten Formen*) de trabajo" (*Das Kapital*), (Cap. 1; p. 20), que no debe confundirse con "el trabajo abstracto objetivado o materializado en el valor de uso" (*Ibid*).

En segundo lugar, "la división del trabajo (*Teilung der Arbeit*) es puramente tecnológico" (Cap. 13; p. 378), porque se distribuyen diversos trabajos a partir de las exigencias de las formas de trabajo que define el proceso del mismo trabajo, llegándose así a la "división social del trabajo (*eine gesellschaftliche Teilung der Arbeit*)" (Cap. 1; p. 24). La división del trabajo, por exigencias técnicas, se da independientemente, si lo consideramos abstractamente, de la situación social del mismo. "Así, por ejemplo, en la India antigua existía una división social del trabajo, a pesar de lo cual los productos no se convertían en mercancías" (*Ibid*).

Es decir, "la producción de valores de uso o bienes no cambia su naturaleza universal (*allegemeine Natur*), por el hecho que se

efectúe para el capitalista y bajo su control" (Cap. 5; p. 148). Llegamos así al nudo de la argumentación: el nivel o región del valor de uso, del trabajo y su proceso, de la forma tecnológica de la producción es una instancia que tiene una significación propia universal, válida independientemente del modo de producción, o al menos jugando una función determinada. Y esto porque "la tecnología (*die Technologie*) nos descubre la relación activa del hombre con la naturaleza, el inmediato proceso de producción (*unmittelbaren Produktionsprozess*) de su vida" (Cap. 13, nota 88; p. 331).

La tecnología es para Marx una forma de trabajo determinada por un proceso de producción, actividad inmediata, material —en su sentido fuerte— entre el hombre y la naturaleza.

Lo que más llama la atención es que el "trabajo útil" es la "condición de la existencia de la vida del hombre *independiente*, (*unabhängige*) de todas las formas de sociedad (*Gesellschaftsformen*)" (Cap. 1; p. 24), ya que una cosa es "el proceso del trabajo (*Arbeitprozess*) y otra la forma social determinada (*jeder bestimmten gesellschaftlichen Form*)" (Cap. 5; p. 148). Y repitiendo, es posible exponer el proceso del trabajo "independientemente (*unabhängig*) de las formas de vida (*For Lebens*), siendo común a todas las formas sociales (*Gesellschaftsformen*) por igual" (p. 154). Y para sobreabundar en la distinción un testimonio más: "Empecemos estudiando el proceso del trabajo en abstracto, independientemente (*unabhängig*) de sus formas históricas (*geschichtlichen Formen*), como un proceso entre el hombre y la naturaleza" (Cap. 14; p. 458).

Es decir, la instancia tecnológica es una región que posee un estatuto propio, y que se puede abstractamente independizar de los modos de producción (como un momento interno) o de las formaciones sociales, aunque en concreto es un momento de ambos.

## 5. ARTICULACION DE LO TECNOLOGICO Y LO ECONOMICO

Las dos instancias se les ve claramente diferenciadas cuando se dice que la mercancía tiene dos caras: "la del valor de uso y la del valor de cambio" (Cap. 1; p. 23). De otra manera: "La mercancía es la unidad del valor de uso y del valor [de cambio], su proceso de producción tiene dos aspectos: un proceso de producción y un proceso de constitución de valor (*Wertbildungsprozess*)" (Cap. 5; p. 156). El primero es un proceso tecnológico, el segundo económico.

Más claramente aún: "Como unidad de proceso de trabajo (*Arbeitsprozess*) y de proceso de constitución de valor (*Wertbildungsprozess*) el proceso de producción (*Produktionsprozess*) es proceso de producción de mercancía" (p. 166). Pero, lo que nos importa indicar es que "en la producción de mercancías los valores de uso se producen pura y simplemente porque son y en "cuanto son el substrato material, el portador del valor de cambio" (p. 156). De otra manera, el proceso tecnológico del trabajo es el substrato material o el portador del proceso económico de constitución de valor de cambio, o proceso de valorización (*Vertwertungsprozess*; cfr. P. 166) en el proceso de producción capitalista o en la forma capitalista (*Kapitalistische Form*) de la producción de mercancías.

Aun "en el tipo de sociedad que nos proponemos estudiar [la capitalista], los valores de uso son, además, el soporte material (*die stofflichen Träger*) de los valores de cambio" (Cap. 1; p. 18). Es decir, lo tecnológico juega el papel de soporte material de lo económico en sentido estricto. Esto se ve cuando se dice que "la revolución experimentada por el modo de producción (*Produktionsweise*) agrícola o industrial exigió (*ernötigte*) un cambio revolucionario en cuanto a las condiciones generales del proceso social de producción (*des gesellschaftlichen Produktionsprozess*)" (Cap. 13; p. 342).

Es en este sentido, el de la condicionalidad de lo tecnológico con respecto a lo económico, hemos citado al comienzo el texto que dice: "La constitución histórica de los órganos productivos

[tecnológicos] del hombre social son la base material de la organización social" (Nota 88, p. 331). La revolución tecnológica tiene una función de condicionante en "las relaciones sociales de los agentes de producción (*den sozialen Verhältnissen der Produktionsagenten*)" (Cap. 13; p. 454).

Pareciera entonces que se puede concluir que la instancia tecnológica, que se juega en el nivel del valor de uso, del trabajo como *work*, como relación primera y directa con la naturaleza, del proceso de la producción misma, en su lógica universal y perenne, que exige la división del trabajo social, es la que establece el nivel reflejo, segundo, del valor de cambio, cantidad establecida por un proceso de constitución de valor (*value*): lo económico propiamente dicho. Si esto es así se deberá iniciar una relectura completa de Marx para redefinir las instancias.

De todas maneras sería necesario evitar el tecnologismo, para no caer en un error contrario al economicismo, ya que "el error del materialismo abstracto científico-natural consiste en dejar de lado el proceso histórico" (Cap. 5; nota 88; p. 331). Es decir el proceso de trabajo debe resituárselo siempre en concreto en un modo de producción, en una formación social, porque es dentro de las totalidades histórico-concretas donde adquiere su significación real. Pero no porque no pueda interpretarse concretamente la instancia tecnológica sino en un modo de producción y en su formación social histórica, debe olvidarse su fundamentaldad *material* condicionante aún de la instancia económica.

14.

*EL FACTOR RELIGIOSO EN EL PROCESO  
REVOLUCIONARIO LATINOAMERICANO\**

---

(Reflexiones Sociológico-Políticas )

\* Ponencia presentada toda en un seminario internacional sobre “Poder y Cultura”, en el Centro de Estudios Económico y Sociales del Tercer Mundo (México), 1981.

Este tema no tiene solo interés teórico, ni principalmente, sino fundamentalmente *político*. Se trata de un problema que debe situarse en el nivel de la praxis, de la praxis histórica del pueblo latinoamericano en su conjunto. La revolución continental —que ha comenzado a fines del siglo XX y se continuará en el siglo XXI— tiene como protagonista a todo un pueblo que se liberará, tras larga lucha, de la dependencia del capitalismo de los países centrales. Esta revolución latinoamericana, en su proceso mismo va aprendiendo sobre sus propios errores, errores que frecuentemente son fruto de una imitación *mecánica* de decisiones y teorías adoptadas en otros horizontes históricos.

La originalidad latinoamericana está en la praxis colectiva e histórica de su propio pueblo. Esa praxis es la regla que mide el realismo, la oportunidad y la posibilidad de triunfo de la revolución. El mayor enemigo de la revolución no son sus enemigos históricos sino que, frecuentemente, se encuentra dentro: el *dogmatismo*, la inflexibilidad de una teoría que se "aplica" y que no surge de la praxis revolucionaria misma. La cuestión de la religión es una de estas cuestiones. Es una cuestión política por excelencia. Es la que permite en gran medida que la revolu-

ción sea popular. Sin una correcta resolución de esta cuestión vanguardias se transforman en vanguardismos, y una teoría adecuada llega al nivel de un dogmatismo que oculta la realialdad. No hablamos porque lo haya leído, por desgracia ante nuestros ojos se encuentran tantos dogmatismos en nuestras juveniles y nacientes revoluciones.

## 1. ALGUNAS ACLARACIONES TEORICAS

Se nos permitirá en primer lugar plantear algunos problemas e intentar una respuesta que clarifique un marco teórico mínimo para exponer en la segunda parte la situación latinoamericana.

### 1.1. *La religión como justificación de la dominación*

El 7 de octubre de 1980 aparecía en el periódico *Barricada* de Managua, página 3, un "Comunicado oficial de la dirección nacional del Frente Sandinista de Liberación Nacional sobre la religión". Se enuncia en el punto 2. del Comunicado:

"Algunos autores han afirmado que la religión es un mecanismo de alienación de los hombres que sirve para justificar la explotación de una clase sobre otra. Esta afirmación indudablemente tiene un valor histórico en la medida en que en distintas épocas históricas la religión sirvió de soporte teórico a la dominación política".

Esta formulación, bastante precisa, indica un hecho que las mismas religiones consideran como su propia experiencia originalia. Ya Feuerbach, contra Hegel, había afirmado en su obra *La esencia del Cristianismo* que "el hombre afirma en Dios (en el concepto hegeliano de Dios) lo que niega en sí mismo"<sup>1</sup>. Dios sería en este caso la sublimación de la idea que el hombre tiene de sí mismo elevado al grado infinito. Pero, al mismo tiempo, viviría como realizado en Dios lo que en su estado presente es negatividad, sufrimiento, hambre, sed.

De aquí Marx comprendió que la religión era, en su posición de justificación de la dominación, "la expresión de la miseria real", y por ello "la abolición de la religión en cuanto felicidad ilusoria del pueblo es necesario para su felicidad real... De tal modo la crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho y la crítica de la teología en la crítica de la política"<sup>3</sup>.

En este punto, en cuanto religión de dominación (la de los romanos contra sus provincias dominadas, de los faraones contra sus campesinos y esclavos, la de los señores feudales contra sus siervos, la de los Reyes Católicos contra los indios, la de los calvinistas americanos contra los mexicanos e indígenas, etc.) hay entonces razón en decir que se trata de una instancia ideológica que justifica la opresión del hombre sobre el hombre, de una clase dominante sobre otra oprimida, de una nación imperial sobre otras naciones dependientes.

Este es un aspecto que hay que retener, en cuanto a una primera significación de la noción de religión, y a la que se refiere el FSLN en su Comunicado de octubre de 1980.

## 2. LA RELIGION COMO FACTOR REVOLUCIONARIO

En el mismo Comunicado, punto 3., se declara:

"Sin embargo, los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria. Nuestra experiencia nos demuestra que se puede ser creyente y a la vez revolucionario consciente y que no hay contradicción insalvable entre ambas cosas".

Es aquí donde la realidad latinoamericana se impone en su originalidad propia y rompe ciertos dogmatismos. El "sin embargo" es disyuntivo, es la apertura a una nueva alternativa, nueva, no considerada por la izquierda en el siglo XIX. Se trata, nada menos, que del descubrimiento de la contradicción en el concepto

de religión, es decir, se la coloca en movimiento dialéctico. Si es verdad que existe una religión de justificación de la dominación, no es menos verdad —pero es su contradicción dialéctica, cuestión que muchos *ortodoxos* no han descubierto todavía que existe también una religión de liberación. Lo paradógico es que dicha experiencia de la divinidad es la más antigua en la historia de nuestra cultura:

"Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud"<sup>4</sup>.

Este texto fundacional de la religión mosaica liga el concepto de la religión con la liberación de la esclavitud: es la revelación de la divinidad en situación de revolución. Un texto demasiado conocido dice:

"He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído su clamor contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos. He bajado a liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel"<sup>5</sup>.

Esta epifanía o mostración de la divinidad en la situación de opresión, como impulso utópico de liberación del pueblo, es el concepto que se recuerda en el último verso del himno sandinista: "tierra que mana leche y miel", tierra de abundancia material, de alimento, de felicidad carnal. Religión entonces que sirve de impulso al compromiso revolucionario, que estructura una esperanza utópica fundamento del esperar estratégico y táctico en la revolución.

Esto lo descubrió claramente en sus estudios sobre el cristianismo primitivo el viejo Engels, muy especialmente Rosa Luxemburgo, y muy particularmente entre nosotros Fidel Castro:

"Nosotros muchas veces nos hemos referido a la historia del cristianismo, al cristianismo aquél que engendró mártires, tantos hombres sacrificados por su fe. El cristianismo fue la religión de los humildes, de los esclavos de Roma ... Tenían expresiones terminantes acerca de la solidaridad

humana o amor al prójimo, condenatorias de la avaricia, la gula, los egoísmos. Religión que llamó hace dos mil años mercader a los mercaderes, fariseo a los fariseos. Que condenó a los ricos ...Cuando se busquen todas las similitudes se verá cómo es realmente posible la alianza estratégica entre marxistas revolucionarios y cristianos revolucionarios (Aplausos)<sup>6</sup>.

Los dogmáticos siguen afirmando, aún en Centro América, que el revolucionario debe ser "ateo". Es cierto que lo deben ser si por ateísmo se entiende la negación de la negación del hombre —como lo enseñaron Feuerbach y Marx—, y por ello el ateísmo es antifetichismo, negación de la justificación ideológica de la clase dominante como opresora. Pero si ateísmo es negación de una religión de liberación, que impulsa a los esclavos a salir de la opresión de Egipto, o de la dominación romana, o de la dominación feudal —como fueron las corporaciones medievales—, o de la opresión capitalista —como fue todo el socialismo utópico de los sindicatos "communistes" en Francia al comienzo del siglo XIX—, etc., en este caso dicho ateísmo de una religión de liberación es, doblemente, un error político y teórico. El Sandinismo no ha caído ni en uno ni en otro —lo que no quiere decir que el dogmatismo no crezca en Nicaragua, pero son errores infantiles de la revolución latinoamericana—. No ha caído en el error teórico, porque afirma claramente que "*nuestra experiencia demuestra*". Es un pragmatismo político. La "*experiencia*" es el origen de las decisiones y de las teorías. La *praxis* concreta es la que "*demuestra*" —y no el último librito leído de grandes revolucionarios que vivieron sin embargo en otras latitudes y en otro tiempo—. Por ello, si se dice en el punto 2. que "algunos autores han afirmado": esto significa dos cosas. En primer lugar, que no se los nombre explícitamente para no enervar a los conservadores y burgueses. En segundo lugar, se coloca en pasado: "han afirmado". Y ante ese pasado "han afirmado" los Sandinistas declaran: "sin embargo, los sandinistas afirmamos" —en el punto 3. —. Ahora está en presente ("afirmamos").

Está entonces clara la contradicción dialéctica en el concepto de religión: hay religión de justificación de dominación; hay reli-

gión de justificación de liberación. Son *dos* religiones, equívocas, opuestas, contradictorias. La primera será rotundamente rechazada por el revolucionario. La segunda será respetada por el revolucionario, porque es la religión del pueblo, religión que sirvió de resistencia a la opresión, que sirvió de esperanza en la liberación, religión que fue "protesta contra la miseria real"<sup>7</sup>.

### 3. EL FENOMENO RELIGIOSO y LA INSTITUCION RELIGIOSA

Frecuentemente se acepta hoy en América Latina la significación del fenómeno religioso. Pero, en América Latina, el fenómeno religioso va unido a una institución histórica, de fuerte estructuración interna, que no acontece con otras religiones. Así por ejemplo el animismo, el shamanismo u otros fenómenos, tienen poca consistencia institucional.

Por el contrario, la religión cristiana, desde su origen, tiene una orgánica funcionalidad en los miembros de la comunidad. Desde el siglo I recibió el nombre de: "los convocados" —del verbo griego *klaoo*—, de donde deriva *Ekklesia*: Iglesia en castellano. Por consistir en una institución objetiva, con autonomía relativa con respecto a la sociedad política (o Estado), y situándose de manera diferente en diversas épocas en la sociedad como totalidad, no puede superficialmente considerársela como un simple aparato ideológico del Estado. En el Imperio romano ciertamente no lo fue, ni lo es, por ejemplo, en el Brasil actual —al menos desde 1973—.

Frecuentemente se sitúa el fenómeno religioso dentro del campo ideológico, de los símbolos. Su funcionalidad se jugaría en el nivel de las ideas. Sin embargo, porque hay en nuestro continente una larga historia institucional no puede olvidarse que todo aparato material posee determinaciones propias que no reflejan nunca mecánicamente instancias que le son externas. La Iglesia, por la autonomía relativa que tiene, por la lógica interna de muchos de sus acontecimientos, no es una mimética reproducción de las

coyunturas sociales. Está determinada, es verdad, pero igualmente con determinación relativa. Es necesario saber considerar los dos términos para comprender la función del factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano —y no solo uno de los términos: el político solo o solo el religioso—.

En efecto, la Iglesia ha estructurado a lo largo de su proceso diferentes modelos históricos de sus articulaciones con la sociedad política y civil. Se ha llamado el "modelo" de Cristiandad aquel en el cual la Iglesia, con todo su peso institucional (sea de sus estructuras jerárquicas propiamente eclesiásticas, eclesiásicas, populares, etc.), se articula preferentemente *dentro* de la sociedad política como poder. En ese caso —y el primer ejemplo fue la Cristiandad constantiniana, como lo mostraba Kierkegaard<sup>8</sup>— la Iglesia sirve de justificación del poder coactivo del Estado para ejercer la hegemonía sobre la sociedad civil, y alcanzar así el consenso sin recurrir a las armas. El consenso se subjetiva, se introyecta en la misma conciencia religiosa. Esta sería, en frecuentes casos en la Europa medieval y moderna, y en la América Latina colonial y hasta el presente, la situación de la religión como justificación de la dominación.

Pero ahora, la justificación de la dominación no se cumple solo por el ejercicio de estructuras puramente ideológicas, sino igualmente por un cuerpo de funcionarios, agentes, participantes, pueblo que consciente, que da un mayor peso político y económico al campo religioso. La religión no sería entonces un mundo nebuloso de ideas, símbolos. Sería en cambio una institución con personas, agentes, militantes, influencias, intereses, articulados a los aparatos del Estado, a las clases sociales, a todo tipo de instituciones de la sociedad civil. Su presencia es mucho más profundo de lo que puede imaginarse, y su consistencia también mayor en el momento de un proceso de cambio, de cambio revolucionario.

Por el contrario, un modelo de *Iglesia popular* sería aquel caso en el que la institución —o parte de ella, incluyendo desde momentos decisarios y que ejercen poder interno en la Iglesia hasta simple pueblo creyente— se articula activamente en la sociedad civil con las clases oprimidas, enfrentándose al Estado cuando este

pierde capacidad de ejercicio de hegemonía. Ahora la Iglesia sería, justamente, un aparato antihegemónico. Un caso reciente en América Latina ha sido el arzobispo de San Salvador, Mons. Oscar Arnulfo Romero, quien comentaba ante la televisión mexicana: "La Iglesia en el Salvador no tiene problemas con el gobierno; es el gobierno el que tiene problemas con el pueblo y la Iglesia está con el pueblo". Cuando fue asesinado el 24 de marzo de 1980, este hecho mismo muestra la vitalidad del modelo de Iglesia popular. Al mismo tiempo manifiesta la contradicción en el seno de la Iglesia. Pero el saber analizar y poder controlar esta contradicción exige no solo conocer la realidad social del momento, sino igualmente tener capacidad de interpretar a la misma Iglesia en su proceso propio, que tiene autonomía relativa ante las determinaciones histórico sociales<sup>9</sup>.

Es por esto que es acertado indicar lo que sigue:

"Algunos ideólogos de la reacción han acusado al FSLN —en el punto 7 del Comunicado de 1980— de tratar de dividir a la Iglesia. Nada más falso y mal intencionado que esta acusación. Si existe división dentro de las religiones esto es un hecho completamente independiente de la voluntad y la acción del FSLN. Basta examinar la historia para darse cuenta que alrededor de las grandes coyunturas políticas los miembros de la Iglesia católica tomaron siempre posiciones distintas y hasta contradictorias".

Con ésto. Acertadamente, se explica que hay religión de justificación de dominación, pero igualmente sectores de Iglesia revolucionarios o que justifican la liberación. Este es el tema, y entre ellos "se alza la figura inmensa de Gaspar García L. y tantos otros mártires sandinistas de origen cristiano" —fin del punto 7 del Comunicado—.

## 2. DESARROLLO DE UN PROCESO HISTORICO

En la historia de América latina, y muy especialmente desde los 60 de este siglo, la presencia de los cristianos (es decir, del factor

religioso y la Iglesia, en aquellos sectores que han "optado por los pobres"—como se acostumbra decir—) se ha ido constituyendo en un momento determinante en el proceso de liberación del continente.

### *2.1. El factor religioso en la historia del pueblo latinoamericano*

La historia de América latina no sería comprensible si se hiciera abstracción del fenómeno religioso. El campo religioso fue el nivel esencial de la vida de la cultura, de la vida política y económica latinoamericana desde su origen. Es verdad que se caerá frecuentemente en fetichizaciones de los sistemas vigentes, pero, de todas maneras, es imposible explicar el comportamiento de las diversas clases, y en especial las clases populares, sin la motivación religiosa.

Todo el desarrollo de las culturas amerindianas queda expresa en su vida religiosa<sup>10</sup>. Los pueblos nómadas del extremo norte ártico, como los del sur antártico hasta Tierra del Fuego, ordenaron toda su vida en torno al gran dios del cielo, padre protector y demiurgo. Su libertad ante la tierra —ya que no conocieron la agricultura—, le hacía adorar las divinidades uránicas. Estos dioses celestes estarán siempre presentes en los panteones de los pueblos plantadores y aún urbanos. Tanto los aztecas como los incas remitirán toda su existencia a dioses del cielo, dioses creadores, en el caso de Huitchilopoztli como guerrero, en el caso de Pachacamac como origen del día y organizador del universo.

Por su parte los pueblos plantadores o de culturas intermedias, desde las praderas del Mississippi-Missouri hasta las Antillas, el Orinoco, el Amazonas y el Plata —los pueblos Tupí-Guaraní, organizarán sus creencias en torno a la dualidad, a los héroes gemelos, pero especialmente a toda la mitología del proceso de paso del estado presente a la tierra utópica. El mesianismo tan propio del sertao brasileño, por ejemplo, depende del escatologismo de los pueblos arawaks, tupí y otros, que caminantes ince-

santes buscaban la patria mejor: el Dorado no fue una creencia hispánica ni portuguesa, sino indígena pre-europea.

En las culturas urbanas de la América nuclear, desde el norte del imperio azteca (en tierra de tarascos) hasta el sur del imperio inca (en el río Maule en Chile), las estructuras religiosas alcanzaron grados enormes de complejidad. El modo de producción tributario se justificaba con teologías perfectamente expresadas, como las que Tlacaélel enseñaba a los pueblos dominados por los aztecas. Era necesario inmolar sangre joven al dios Sol para que pudiera subsistir: necesitaba nueva vida y por ello se necesitaban víctimas, prisioneros e imperio. Es decir, el imperio era la mediación universal para la subsistencia del cosmos, ya que todo dependía del Sol: calor, vida, luz. Estas teogonías penetraban hasta lo más íntimo de la vida familiar, individual, política, económica.

Cuando el español y el portugués llegan de la otra parte del Atlántico, con otra experiencia de vida —pero no menos religiosa—, no puede sino realizarse una amalgama sincrética de la mayor riqueza y no por ello inferior. La experiencia de la Cristiandad bizantina y latina fue vivida de manera especial en la Península ibérica de la Reconquista. Cuando en 1492 se reconquista el último reino árabe en España: Granada, solo ha terminado la Edad Media. En octubre del mismo año Colón descubría unas islas del Mar Océano. Todo el espíritu de la Cristiandad y las Cruzadas se derrama sobre las Indias Occidentales.

La Cristiandad de las Indias —como se la denominó—, quedó igualmente saturada de la religiosidad propia hispánica y amerindia. La totalidad de la vida queda teñida por este factor religioso. La diosa Tonanzín deviene la Virgen de Guadalupe, pero ello no obsta para que rápidamente los criollos se reunan en torno de ella —gracias a la obra del Licenciado Sánchez en 1625<sup>11</sup> para afirmar su autoconciencia americana ante el español. La Virgen de Guadalupe, como bandera criolla, se opondrá a aquella Virgen de los Remedios que protegiera a los españoles en la Noche Triste. ¡Lucha de Vírgenes, lucha de clases! La religión se encuentra entonces tan dividida como la sociedad y juega como un factor dentro de la estructura social.

No es entonces admirable que cuando se levantan los criollos contra la dominación ibérica, lo hagan motivados por sus propias creencias. Es de recordar un texto del liberador de México, un sacerdote católico —cuya campana con la que todavía el Angelus se encuentra hoy en el Palacio de Gobierno del zócalo en México:

"Abrid los ojos, americanos, no os dejéis seducir de nuestros enemigos: ellos no son católicos —exclamaba el cura-sin por política; su Dios es el dinero, y las combinaciones sólo tienen por objeto la opresión"<sup>12</sup>.

No admira entonces que Juan Germán Roscio, héroe y gobernante de la primera hora de la independencia venezolana, escribiera:

"Me bastaba la excelencia de la moral del Evangelio para conocer que unos usos y costumbres tales como los de la monarquía absoluta y despótica, no podían conciliarse con el cristianismo"<sup>13</sup>.

El héroe venezolano dice todavía:

"En Egipto después de la muerte de sus favorecedores se fomenta el odio de los reyes, bajo la tiranía de otro Faraón que gobernaba a los israelitas con vara de hierro; pero ellos acaudillados del mejor patriota de aquellos tiempos quedaron independientes y libres de su imperio a pesar del juramento de obediencia que los ligaba"<sup>14</sup>. "Viene al mundo el Mesías prometido ... Jesucristo, cuyo carácter era de *libertador* y redentor, no podía aprobar la usurpación de los emperadores de Roma y demás opresores de aquella época. La doctrina de Jesucristo era una declaración de los derechos del hombre y de los pueblos. Sin cesar les hablaba de su igualdad primitiva, los consolaba de los errores de la tiranía ..." <sup>15</sup>

Esta fue la inspiración de todos los que lucharon por la liberación nacional contra el yugo europeo al comienzo del siglo XIX. Aún Tupac Amaru, al fin del siglo XVIII —y del cual celebramos en este año el segundo centenario de su sanguinaria y

heroica muerte en Cuzco en 1781—, exclamaba en su bando de rebeldía:

"Los repetidos clamores de los naturales de estas provincias me han hecho de los agravios que se les infieren por varias personas, como por los corregidores y europeos ...Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos han tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud, a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el pueblo de Dios israelita gemía ...Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-poderoso, ordenamos y mandamos que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo deberá tener todo respecto al sacerdote, pagándole el diezmo y la primicia como se da a Dios inmediatamente"<sup>16</sup>

La relectura del texto liberador de Moisés en Egipto, y de los cautivos bajo Ciro en Babilonia, es lectura *religiosa* que motivaba a los liberadores a comprometerse hasta la muerte, y en el uso de las armas —que fue la cuestión que resolvió, por ejemplo, Germán Roscio—, por su pueblo, ya que "el autor del libro de la Sabiduría reconoce y confiesa en otro lugar la majestad y *poder del pueblo*"<sup>17</sup>.

Estas motivaciones religiosas en las luchas libertarias han quedado un tanto oscurecidas por los sucesos posteriores del siglo XIX. Por una parte, un señor de la Iglesia se comprometió con las clases conservadoras a la defensa de sus bienes acumulados durante la época colonial. Pero, por otra parte, el "liberalismo", que estructuró la *dependencia* (primero del capitalismo librecambista anglosajón, y después del imperialismo desde aproximadamente 1870-1880), juzgó en su historia a la Iglesia como factor retrógrado en la historia americana. Por el contrario, no deberá olvidarse que el cristianismo estaba profundamente anclado en la conciencia popular y sus creencias religiosas le sirvieron de muro y protección a la influencia hegemónica de la cultura anglosajona,

capitalista, liberal, extranjerizante que se transformó en la ideología del Estado capitalista dependiente latinoamericano. Paradógicamente, las creencias que en la época colonial habían servido para organizar la hegemonía de las clases dominantes, ahora retomadas y recreadas por el mismo pueblo, sirven de elemento de autoconciencia *nacional*, popular, antiliberal, anticapitalista.

Esto explica que —con excepción de México, y explicado por el fenómeno de los Cristeros<sup>18</sup>, cuando aparezcan los populismos antiliberales en el siglo XX (Irigoyen desde el 1918 en Argentina y después Perón, Vargas desde 1930 en Brasil. Cárdenas desde 1934 en México. etc.), éstos recurrirán al apoyo popular y, dentro de la conciencia popular, encontrarán nuevamente la presencia de motivaciones religiosas arraigadas en la *totalidad* de la historia latinoamericana: desde la prehistoria amerindiana, pasando por la resistencia a la conquista, hasta el apoyarse en sus creencias para la guerra emancipatoria contra España y Portugal, hasta resistir por más de un siglo la influencia extranjerizante del capitalismo anglosajón. El populismo, contra los liberales, permite una nueva libertad a la Iglesia. Pero es una libertad ambigua.

El populismo —proyecto de capitalismo nacional independiente—, hegemonizado por la débil y naciente burguesía nacional, necesita el apoyo de la clase campesina y obrera. Pero estas dos clases, a diferencia de Europa, están arraigadas en sus creencias populares religiosas, porque, paradógicamente, la Iglesia ha sido la enemiga tradicional del liberalismo dependentista. El pueblo, entonces, la había descubierto como una aliada natural —claro es que hubo contradicciones importantes, tanto por los cristianos terratenientes y conservadores, como muchos que fueron liberales—. Esta paradoja histórica que todavía no ha sido esclarecida por las exposiciones científicas —ni de liberales ni de conservadores, porque ambos quedan juzgados desde el punto de vista de una historiografía vista *desde el pueblo oprimido*—, nos sirven de contextos para abordar la última etapa de una historia en la que estamos angustiosamente englobados en el presente.

## 2.2. La religión en las situaciones de desarrollismo, pospopulismo y de Seguridad Nacional

Desde la crisis del populismo, siendo la muerte de Vargas en 1954 un punto de partida seguro y hasta la caída de Batista en Cuba en 1959, el desarrollismo se impuso como el nuevo modelo económico y político<sup>19</sup>. Si por desarrollismo se entiende la comprensión del desarrollo latinoamericano a partir de la necesidad de una ayuda externa —tanto en capital como en tecnología—, política sugerida por la CEPAL, podemos decir que el factor religioso estaba perfectamente articulado a este proyecto.

En efecto, desde el fin de la primera guerra (1945), habiendo Estados Unidos alcanzado la hegemonía total del mundo capitalista (venciendo así a Inglaterra), organiza el mundo europeo ante "el peligro" comunista oriental. El Plan Marshall fue su instrumento económico, pero el instrumento político fueron las Democracias Cristianas europeas. Tanto Desgasperi en Italia como Adenauer en Alemania, por nombrar dos ejemplos, fundaron partidos reformistas cuya finalidad más clara era la de no ser socialistas.

De esta manera el cristianismo europeo se comprometió de cuerpo entero en apoyar el modelo norteamericano en Europa. El factor religioso sirvió —y sirve todavía— como campo dentro del cual se levantaron temores fetichistas contra el materialismo y el ateísmo, sin considerar nunca de manera frontal el compromiso que se tenía con la *economía* capitalista. La lucha era contra principios y valores eternos, y no en defensa de una economía capitalista terrenal. En realidad este razonamiento ocultaba una verdadera justificación ideológica de la dependencia capitalista que Europa sufrió de Estados Unidos.

En América Latina, los desarrollismos cepalinos —desde Kubitschek en Brasil, Frondizi en 1957 en Argentina, López Mateos en México, Betancourt en Venezuela, etc., venían a cumplir una función análoga. El sueño de un capitalismo *nacional independiente*, deja lugar a un capitalismo *dependiente*. No es extraño que las ciencias económicas descubran el hecho de la dependencia

a partir de 1965 aproximadamente, al final de la llamada "década del desarrollo" (1955-1965), en cuyo centro estuvo la "Alianza para el progreso". En el desarrollismo, en el pospopulismo y en otro tipo de modelos reformistas en situación de dependencia capitalista, el factor religioso vino a cumplir una función ambigua, hecho que frecuentemente no es considerado ni por la izquierda, ni por los científicos sociales.

En efecto, dada la experiencia desarrollista de las Democracias Cristianas en Europa, que dentro de la Iglesia significaban movimientos de militantes tales como la Acción Católica (cuestión que Gramsci supo estudiar en Italia, pero que ningún socialista latinoamericano ha estudiado en profundidad), los cristianos sabían cómo moverse dentro del modelo desarrollista. A tal punto que en los 50 surgen en todas partes, en todos los países Democracias cristianas (siendo la más antigua la fundada en 1936, como división del partido conservador, por Eduardo Frei en Chile, que llevó en su origen el nombre bien expresivo de: *Falange*). La Iglesia pudo perfectamente articularse al modelo desarrollista, sin oposiciones desgarradoras, sin contradicción.

Surge así un cristianismo desarrollista, progresista, moderno. Este tipo de cristianismo es el que, cuando fracase el proyecto desarrollista —ante la imposibilidad de mantener la tasa de ganancia de las transnacionales emergentes, lo que produce presión y descontento social, ya que los salarios pierden capacidad de compra en el proceso inflacionario se inclina de manera explícita o implícita, consciente o inconsciente (y siempre como un "mal menor", ya que el "mal mayor" sería un poder popular) hacia la solución de fuerza: la dictadura militar.

Los neofascismos, en realidad militarismos antipopulares (los fascismos fueron en verdad populismos del "centro" y por ello arrastraron multitudes, lo que acontece con nuestros militarismos) de Seguridad Nacional, comienzan desde el modelo instaurado en Brasil en 1964, e inspirados en la doctrina de Golbery do Couto e Silva, buen discípulo de los geopolíticos norteamericanos, en cuyas escuelas estudió brillantemente. El cristianismo de derecha que apoya los Estados militaristas de Seguridad Nacional

(como el de Pinochet en Chile) tiene larga historia en América Latina, y se remonta al conservadurismo del siglo XIX, al ala derechista dentro de los populismos (de simpatía franquista) ya posiciones "lefebristas" en lo intraeclesial. Son grupos, que, frecuentemente, aún dentro de la Iglesia permanecen en posiciones anteriores a la renovación del Concilio Vaticano II.

Estos grupos derechistas que apoyan las dictaduras de Seguridad Nacional debe ahora diferenciárselos de los desarrollistas, al menos formalmente democráticos (como las Democracias Cristianas). Unos son, objetivamente, fascistas; otros son, históricamente modernizantes, simpatizantes de la tecnología de punta, de la industrialización (aunque sea a través de las transnacionales), ideológicamente formados en las novedades europeas o norteamericanas. En realidad, los grupos de derecha, responden más bien a las oligarquías terratenientes, mientras que los grupos desarrollistas a las burguesías dependientes.

Esto nos explica que, prácticamente, todas las dictaduras actuales en América Latina, se proclamen defensoras de la civilización occidental y cristiana. Y, entre los gobiernos democráticos restantes (como es el caso de Venezuela, Colombia, Ecuador, Santo Domingo, en 1981), la Democracia Cristiana haya cobrado de más en más valor. Al menos, en todos ellos (incluyendo México), el anticristianismo jacobino va desapareciendo, y ésto se explica por la necesaria articulación que los reformismos de dependencia capitalista tienen de Estados Unidos (campeón de la civilización occidental y cristiana, como lo expresa Golbery en su *Geopolítica do Brasil*).

Si esta fuera la única realidad, o la hegemónica, tendría razón el pensador que expresó a la "religión" como "opio del pueblo". Pero la situación es más compleja y el factor religioso, contradictorio y él mismo atravesado por la lucha de clases (cuestión que no pudo plantear ni Marx ni Lenin en su tiempo y en su continente), tiene otra vigencia en América Latina.

### *2.3. Revolución latinoamericana, socialismo y la cuestión de la religión*

La crisis del populismo en la mitad de los 50 produjo una conciencia popular con características propias. En efecto, los movimientos populares, bien que manipulados por la hegemonía burguesa, tuvieron cierta libertad de movimiento, posibilidad de organización o, al menos, toma conciencia de sus posibilidades históricas. La caída de los populismos (de Goulard, Perón, Pérez, Jiménez, Rojas Pinilla, Batista —si puede denominárseles populistas—) fue seguida, inmediatamente del comienzo de lo que pudiera llamarse "resistencia popular". La caída de Arbenz en Guatemala en 1954 fue el comienzo de la guerrilla en América Central, que lentamente se extenderá por Colombia, Venezuela. En los 60 el movimiento popular en América latina cobra nueva fuerza. A la represión que sufre el pueblo bajo el modelo desarrollista, y a partir de la memoria del período populista, la revolución triunfante de Fidel Castro, que entra en la Habana en enero de 1959, marca un momento en la historia continental. Se ha iniciado una nueva época.

Por su parte, el pueblo cristiano en su conjunto, el pueblo oprimido sucesor de indígenas y mestizos de la colonia, de los esclavos de las plantaciones, masas urbanizadas por el proceso de industrialización pero dejadas a su propia miseria, no reniega sus antiguas creencias, pero las guarda como valor incontaminado y propio. La articulación de ese *pueblo cristiano* con militantes cristianos de vanguardia, significará el hecho nuevo en el campo religioso latinoamericano, y de la mayor importancia en la historia del continente, como lo advertía Fidel Castro a un grupo de ochenta sacerdotes en el Chile de la Unidad Popular:

"No fui, como Stalin, seminarista, pero fui estudiante de colegio religioso y conozco a los sacerdotes, incluso los de mi época, que no eran como ustedes. Era otra época, ¡Caramba!, no sé si es que yo realmente me he puesto muy viejo o que ustedes han evolucionado muy rápido (Risas)"<sup>20</sup>.

Esa evolución que advierte el líder cubano no ha sido observada por muchos. Los militantes cristianos de la etapa del populismo, desde 1930, miembros de la Acción Católica, de las Democracias Cristianas, pero igualmente de la Juventud Obrera católica o de la Juventud Universitaria católica, han vivido intensamente —como pequeños burgueses, como obreros o campesinos— las experiencias, en su aspecto auténtico, del populismo. Y, ante la crisis de los populismos y de la misma pequeña burguesía como clase, muchos de ellos *optan por los pobres*, por los oprimidos, por el pueblo que comienza a ser despiadadamente explotado por los desarrollismos —también cristianos—. No es difícil comprender que fue en Chile, en 1969, en el seno de la misma Democracia Cristiana (el MAPU), y desde Institutos cristianos de estudios sociológicos, que surgiera el movimiento "Cristianos para el socialismo". Se trata de un momento histórico en el cual se articula una vanguardia militante cristiana a las masas populares cristianas históricamente. Esta confluencia tiene un poder de movilización inesperado y profundo, porque parte del hondo suelo insospechado de *toda la historia latinoamericana*, antigüedad que no puede dejar de ser considerada por ningún movimiento revolucionario que aspire a ser *popular*, a movilizar las masas oprimidas latinoamericanas.

De allí la resonancia de la muerte del sacerdote y sociólogo colombiano Camilo Torres. Y aquel gran político expresó claramente:

"Estoy dispuesto a luchar por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos, para la toma del poder por parte de la clase popular ...Cuando la clase popular tome el poder, gracias a la colaboración de todos los revolucionarios, nuestro pueblo discutirá sobre orientación religiosa"<sup>21</sup>.

Sin embargo, este cambio entre militantes cristianos no se produce por un simple reflejo mecánico de la situación socio-política latinoamericana, sino también teniendo en cuenta la autonomía relativa del campo religioso mismo —y sobre todo institucional—. El Concilio Vaticano II y la II Conferencia General del Episcopa-

do latinoamericano en Medellín (1968) garantizarán a todos sus militantes una línea de compromiso histórico con los oprimidos:

"Estamos en el umbral de una nueva época histórica —subrayan los obispos en Medellín— de nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva"<sup>22</sup>.

Es decir, a partir del compromiso popular de muchos cristianos de vanguardia, articulados con los movimientos populares históricos, y ahora autorizados por la posición oficial de la Iglesia institucional, se produjo a mediados de los 60 el comienzo de un movimiento que vino a estallar al final de los 70 en la revolución nicaragüense, sin ocultarse por ello graves ambigüedades en medio de una contradicción creciente.

Repetimos, desde mediados de la década de 1960, principalmente en Brasil que debe soportar el primer embate frontal de la dictadura de Seguridad Nacional, comienza el compromiso orgánico de los cristianos con la revolución latinoamericana. Revolución popular lenta, profunda, constante que se dirige contra el capitalismo dependiente, pero no solo contra la dependencia (como en el caso de los populismos), sino contra el capitalismo mismo. Esto, es evidente, produjo en un primer momento una crisis profunda en la conciencia de la vanguardia cristiana, no así en el pueblo cristiano. Este último nunca había adoptado el capitalismo, sino que lo había sufrido. Por el contrario, la vanguardia cristiana, de una y otra manera vinculada a la pequeña burguesía en los populismos —y es conocida la función de la pequeña burguesía en los fascismos europeos y en América Latina—<sup>23</sup>, debía abandonar la crítica reformista democrática-erística a la alta burguesía y comenzar a adoptar una posición estructuralmente superadora del capitalismo mismo.

Superar el capitalismo en el nivel económico y político, para la conciencia de la vanguardia cristiana, significaba negar a la propiedad privada como de derecho natural. Esto fue rápidamente asumido. Más grave fue la cuestión del ateísmo y del materialis-

mo, que un cierto marxismo staliniano había convertido en posición dogmática a partir de 1920, negando, explícitamente, la posición antifetichista y de materialismo productivo del mismo Marx<sup>24</sup>.

La lucha ideológica por resolver la incompatibilidad de la superación de la posición reformista del capitalismo, es decir, del poder asumir el socialismo (y aún el marxismo), durará casi un decenio. No es difícil comprender la dificultad en que se encontraban los jóvenes cristianos militantes de la parroquia Nuestra Señora de los Angeles en Managua, de donde era párroco el padre Uriel Molina OFM, cuando debieron optar por el Frente Sandinista, como cristianos. Durante dos años (de 1970 a 1972) debieron reflexionar sobre la legitimidad cristiana de esta opción. Una vez que tomaron la decisión, una nueva época se abría para el compromiso cristiano revolucionario latinoamericano. Es desde esta experiencia que el FSLN puede decir que "nuestra experiencia demuestra ...".

Es verdad que en Cuba, en 1959, ni los revolucionarios ni los cristianos estaban preparados para poder articular sus esfuerzos. Los revolucionarios habían caído en un cierto dogmatismo, en un materialismo mecanicista, metafísico ("todo es materia", que nunca afirmó así Marx), en un ateísmo militante ("para ser revolucionario hay que ser ateos"). Estas posiciones sin matices separaban a los militantes revolucionarios del pueblo cristiano latinoamericano, porque la totalidad del pueblo latinoamericano es cristiano. Ciertamente esta posición dogmática alejaba la posibilidad del compromiso de muchos creyentes del proceso revolucionario —y por desgracia los alejará todavía en el futuro porque dicho dogmatismo metafísico está lejos de haber terminado, crece todavía en América latina.

Los cristianos, por su parte en 1959, tampoco estaban preparados para aceptar la superación del capitalismo —al que difficilmente habían aceptado a fines del siglo XIX después de siglos de oposición contra él. Estábamos antes del Concilio Vaticano II y la renovación de la Iglesia sería todavía un hecho futuro. Dogmatis

mo marxista, conservadurismo católico: esta era la realidad en 1959.

Sin embargo, veinte años después, las cosas habían cambiado por ambas partes. En primer lugar, en Brasil, atacadas las vanguardias cristianas junto a los movimientos populistas, la Iglesia recibió el primer embate de una persecución en regla. El padre Henrique Pereira Neto fue torturado, asesinado de cinco balas y colgado desnudo de un árbol en febrero de 1969. Comenzaba así el descubrimiento por parte del Estado capitalista dependiente, que en la Iglesia se había producido una contradicción interna: unos justifican la opresión y los intereses de las clases dominantes; otros se jugaban por el proceso revolucionario de las clases dominadas. Desde Brasil, y como manera de resistir la opresión, las comunidades de creyentes comienzan a crear una nueva manera de poder vivir, dialogar, tomar conciencia histórica. Se trata de las *Comunidades de Base* —hoy existen más de cien mil Comunidades de Base en Brasil, según recuento reciente de 1981.

Según nos contaba un dirigente del Frente Democrático Revolucionario (FDR) de El Salvador, el mundo campesino de El Salvador había sido masacrado en 1932, ocasión en la que murió Farabundo Martí. Desde ese tiempo no hubo organización en el campo. La presencia de cristianos, recordando especialmente al padre Rutilio Grande, jesuita, en la clase campesina comenzó a darse conciencia. Las Comunidades de Base fueron la primera organización popular. Sobre ellas el mismo pueblo organizó su sindicato (FECCAS), también de inspiración cristiana. Es decir, se había producido la articulación de las masas cristianas con la vanguardia cristiana. La teología de la liberación daba estructura teórica a la praxis cristiana popular de liberación histórica.

Cuando los grupos marxistas y guerrilleros se articulen a las masas ya puestas de pie por la vanguardia cristiana surgirá el gran movimiento revolucionario popular de El Salvador, que puede resistir la violencia armada del ejército y de la ayuda americana. Aquí sobreviene la mayor contradicción histórica en la Iglesia. Un demócrata cristiano, Napoleón Duarte, encabeza la represión

de un pueblo cristiano, y no puede dejar de ser responsable del asesinato de muchos cristianos. La muerte de Mons. Oscar Arnulfo Romero el 24 de marzo de 1980 marca un momento culminante de la participación del factor religioso en el proceso revolucionario latinoamericano. Si es verdad que Mons. Antonio Valdivieso fue asesinado en 1550 en León de Nicaragua por defender a los indios, y que Mons. Enrique Angelelli fue igualmente asesinado en Argentina por defender a su pueblo de La Rioja, nunca un arzobispo había sido asesinado. Pero menos aún en una posición tan clara por su sentido religioso y político al mismo tiempo. Fue ultimado cuando celebraba el culto eucarístico —centro del rito católico—, pero después de haber pronunciado una homilía donde pedía la desobediencia militar para no seguir asesinando al pueblo. Monseñor Romero cobraba así mayor dimensión aún que Camilo Torres. No era un guerrillero sin articulación popular. Era un prelado, en el seno del pueblo, desde toda la historia de la conciencia de ese pueblo, el que consagraba la posibilidad de la praxis revolucionaria contra los opresores, aunque estos estuvieran apoyados por la mayor potencia mundial y por un gobierno que se denominaba cristiano<sup>25</sup>.

Desde la experiencia de Centro América (Nicaragua, El Salvador y Guatemala, y muy pronto Honduras) la presencia del factor religioso en la lucha revolucionaria se torna evidente, imposible de ocultar.

Por una parte es el imperialismo, desde una cultura cristiana, la que intenta ocultar la presencia de creyentes revolucionarios. Esto destruye la fundamentación o justificación ideológica de estar luchando por la defensa de la civilización occidental y cristiana. Por otra parte ciertos dogmatismos izquierdistas (enfermedad infantil de la revolución latinoamericana) siguen repitiendo un ateísmo y materialismos mecanicistas, metafísicos, que no son adecuados ni teórica ni políticamente.

El descubrir en el presente la función del campo religioso en la revolución latinoamericana es una de las exigencias primeras en el proceso actual. De este tema se han ocupado diversos autores y ciertamente será objeto de próximos debates<sup>26</sup>.

## NOTAS

---

<sup>1</sup>*Das Wesen des Christenthums*, 2; ed. von Wilhelm Bolin, SW, Frommann, Stuttgart, 1960, t. V I, p. 33.

<sup>2</sup>*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en K. Marx *Fruehe Schriften*, ed. Liber-Furth, Wiss. Buchg., Darmstadt, 1971, t. 1, p. 488.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>*Exodo* 20, 2.

<sup>5</sup>*Exodo* 2, 7-8.

<sup>6</sup>*Cuba-Chile*, Ed. Política, La Habana, 1972, p. 419.

<sup>7</sup>K. Marx, *op. cit.*, ibid.

<sup>8</sup>Cfr. Karl Loewith, *De Hegel a Nietzsche*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 451 ss.: "El problema de la cristiandad".

<sup>9</sup>Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, Edicol, México, 1959.

<sup>10</sup>Cfr. W. Krieckeberg-II. Trimborn-W. Mueller-O. Zerries, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1961.

<sup>11</sup>Cfr. J. Lafaye, *Quetzalcoatl y Guadalupe*, FCE, México, 1977.

<sup>12</sup>Cfr. mi obra *Religión*, Edicol, México, 1977, p. 201.

<sup>13</sup>*El triunfo de la libertad sobre el despotismo*, en *Obras*, Secretaría General, Caracas, t. I, 1953, p. 8.

<sup>14</sup>*Ibid.*, t. II, po. 90-91.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 93.

<sup>16</sup>Véase mi obra tomo 1/I de la *Historia General de la Iglesia en América latina*, de próxima aparición en Sígueme, Salamanca, cap. IV, sección III.

<sup>17</sup>*Op. cit.*, i. I, p. 45.

<sup>18</sup>Cfr. Jean Meyer, *La Cristiada*, Siglo XXI, México, t. I-III, 1973-1974.

<sup>19</sup>Véase mi obra *De Medellín a Puebla, Una década de sangre y esperanza (1968-1978)*, Edicol, México, 1979.

<sup>20</sup>Diálogo citado arriba en *nota 6*, pp. 484-485.

<sup>21</sup>*Camilo Torres, por el Padre Camilo Torres (1956-1966)*, CIDOC, Cuenavaca, 1966, pp. 300 y 331.

<sup>22</sup>*Documento final de Medellín*, Introducción, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1969, p. 44.

<sup>23</sup>Cfr. Nicos Poulantzas, *Fascismo y dictadura*, Siglo XXI, México, 1974, en especial el capítulo sobre la "pequeña burguesía" en los fascismos del centro, y, deberíamos agregar, en los "populismos" de la periferia.

<sup>24</sup>Véase mi obra *Filosofía de la poiesis*, UAM-Azcapotzalco, Azcapotzalco, 1977.

<sup>25</sup>Toda la conflictividad de este período reciente de la historia de la Iglesia latinoamericana, es lo que hemos querido exponer en la obra ya citada *De Medellín a Puebla*.

<sup>26</sup>El "campo religioso" escindido y contradictorio, y como un ámbito propicio para el cambio social ha sido analizado por Otto Maduro, *Religión y conflictos sociales*, CRT, México, 1980.

15.

*HIPOTESIS PARA ELABORAR UN MARCO  
TEORICO DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO  
LATINOAMERICANO*

---

*(EL ESTATUTO IDEOLOGICO DEL DISCURSO  
POPULISTA)*

La historia del pensamiento latinoamericano se elabora inevitablemente sobre *textos*. Textos editados o inéditos, textos que recogen tradiciones orales o discursos políticos, pero textos al fin. Por ello la historia del pensamiento latinoamericano exige un claro concepto de la noción del *texto*, y lo que es más: un "marco teórico" para poder *interpretar* científicamente dichos textos. De lo que deseamos ocuparnos en estas cortas líneas es de algunas hipótesis, elementos, sospechas, de lo que pudiera ser en el futuro un marco teórico de la interpretación o análisis del texto del pensamiento latinoamericano, desde el cual se puede exponer su historia.

#### 1. UNA HIPOTESIS PARA ANALIZAR EL "TEXTO" DEL DISCURSO POLITICO

Hemos dicho que hay muchos textos, desde el texto editado del filósofo (sea colonial o de la época neocolonial), o del ensayista sea político, literario, científico, hasta el manifiesto, panfleto, folleto, artículo coyuntural, hasta el texto de un discurso oral. Hemos sólo elegido este último, en su nivel político, en situación de discurso ante un pueblo reunido que exige prácticamente el diálogo, y en la etapa populista de nuestra historia latinoamerica-

na. Así acotado el horizonte de nuestro análisis, ya que se trata de una simple prueba, nos ocuparemos entonces del discurso que el líder populista lanza ante el pueblo congregado. Su estatuto es muy preciso, muy particular, y por ello no podrá universalizarse sin más la conclusión provisoria a la que llagaremos.

### 1.1 *Antecedentes*.

A manera de simple ejemplo, entre tantos otros que pudieran ser nombrados, queremos sólo referirnos a tres autores que nos permitirán exponer lo que pretendemos y nada más.

1.1.1. Vladimir Propp. En su obra la *Morfología del cuento*<sup>2</sup> explica que su método consiste en descubrir la estructura del cuento fantástico ruso "según las funciones de los personajes". Esto le permite llegar a analizar los elementos constantes, establecidos, funcionales que, por otra parte, son limitados. Si a cada uno de los momentos diacrónicos del cuento lo indicamos con una cifra (*i*: situación inicial; *t1*: trasgresión de la prohibición; *W*: decisión del héroe, etc.), podríamos formular la secuencia de cada cuento, estudiar las variables con otros, y llegar a la teoría de la morfología de ellos. Así el cuento *Los cisnes* se formula de la siguiente manera<sup>3</sup>:

$$p^1 a^1 t^1 w \uparrow <[D^1 H^1 neg] R^4 E^1 > \downarrow [P^1 D^1 H^1 Z^9 = S^4] \\ d^7 H^7 Z^6_6$$

Lo que descifrado significa: desde una prohibición (*p<sup>1</sup>*), por ausencia de los padres (*a<sup>1</sup>*), se produce una transgresión (*t<sup>1</sup>*), que lleva a un daño (*X*), lo que decide al héroe (*W*) y exige su partida ( $\uparrow$ ). Se dividen los caminos ( $<$ ); por una parte se impone una prueba (*D<sup>1</sup>*) que produce la reacción de sometimiento del héroe (*H<sup>1</sup>*) con acciones negativas (*neg*); por otra parte, hay impotencia del donante (*d<sup>7</sup>*) con favores concedidos (*H<sup>7</sup>*) obtenidos por un auxiliar (*Z<sup>9</sup>*) espontáneamente (*Z<sup>6</sup>*). La vuelta del héroe ( $\downarrow$ ), con desplazamiento espacial por un camino (*R<sup>4</sup>*) y con la eliminación previa de un daño por medio de la fuerza (*E<sup>1</sup>*), no impide que sea perseguido, volando (*p<sup>1</sup>*), como prueba (*D<sup>1</sup>*), y aunque sometido

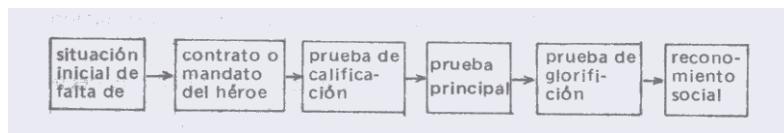
(H<sup>1</sup>), obtiene lo intentado por un auxiliar (Z<sup>9</sup>), es decir, la salvación por huida y ocultamiento (S<sup>4</sup>).

Este relato puramente formal, cuyo contenido es el cuento tradicional ruso de *Los cisnes*, permite a Propp descubrir la estructura, mensaje y código de estos textos.

1.1.2. Algirdas Greimas. En su obra *En torno al sentido*<sup>4</sup> continúa el estudio descubriendo nuevas constantes, pero en especial definiendo mejor la "función del héroe", siempre dentro de una situación reformista, ya que "el relato, cuya dinámica consiste en instaurar un orden nuevo", termina siempre por restaurarlo en nombre de la tradición ancestral. Su originalidad consiste en mostrar la complejidad de oposiciones que se estructura en torno a seis actantes (actores abstractos o posibles), ordenados en tres niveles:

D1 (donador)	vs	D <sup>2</sup> (destinatario)
S (sujeto-héroe)	vs	O (objeto-valor)
A (auxiliares)	vs	E (enemigo-traidor)

Las funciones de los actantes, isotópica, se desarrolla en un programa narrativo siempre semejante, aunque con variaciones secundarias llegándose así a un modelo de transformaciones posibles. El suceso diacrónico del héroe, por ejemplo, sigue el siguiente programa:



Esta secuencia podría formularse así:

$$\text{Real.} = \text{F trans } [S \rightarrow O (S \cap O)]$$

Greimas<sup>5</sup> muestra cómo el sujeto carente o no coincidente con el objeto ( $S \cap O = \emptyset$ ) por medio de una función de transformación ( $F_{trans}$ ) alcanza el objeto deseado ( $O$ ), es decir, lo posee ( $S \cap O$ ).

Si ahora se interrelacionan las parejas de oposiciones con lo dicho aparecería un modelo mínimo que de alguna manera siempre se reproduce en todo relato mítico.

1.1.3. Gilberto Giménez. En su tesis recientemente defendida en La Sorbonne, *Chalma, Sanctuaire de l'Anahuac, analyse ethno-sociologique d'un sanctuaire rural*<sup>6</sup>, utiliza las anteriores distinciones para construir con ello un marco teórico que le permita descubrir el sentido de las prácticas míticas del pueblo latinoamericano, campesino, del Valle de Toluca. El aporte de Giménez consiste en saber elegir entre los 31 modelos posibles de Propp-Greimas el más adecuado para la interpretación de nuestra realidad, que sería el siguiente<sup>7</sup>:

donador	objeto	destinatario
$A^3$	$A^2$	$A^4$
auxiliar	sujeto	enemigo

$A^5$                      $A^1$                      $A^6$

Cada actante ( $A$ ) puede ser ejercido por uno o más actores; y viceversa, varios actantes pueden ser ejercidos por un actor. En el caso de la mitica popular campesina latinoamericana la situación es la siguiente:

- a. El héroe-donador otorga al destinatario el objeto que necesita:

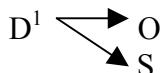
$$A^3 \rightarrow A^2 \rightarrow A^4$$

o en la símbología de Greimas:

$$D^1 \rightarrow O \rightarrow D^2$$

Es decir, el santo patrono, la "Cruz de Chalma", otorga los bienes de subsistencia (salud, buena cosecha, ayuda en el camino, etc.) al pueblo devoto. Es de notar que la recepción del objeto es pasiva, trágica, paciente, resignada.

b. El sujeto no alcanza el objeto él mismo sino por la acción mediativa del héroe-donador:



Esta imposibilidad de alcanzar el objeto (en especial en los cultivos de temporal, donde todo depende "del cielo": agua de lluvia, heladas, sol, etc.) define la actividad del sujeto exclusivamente como actitud cultural: el culto rendido al héroe-donador.

c. Además hay identidad del sujeto-destinatario, pero con diverso sentido: la relación  $S \rightarrow D^1$  es activo cultural; la relación  $O \rightarrow D^2$  es pasivo impotente.

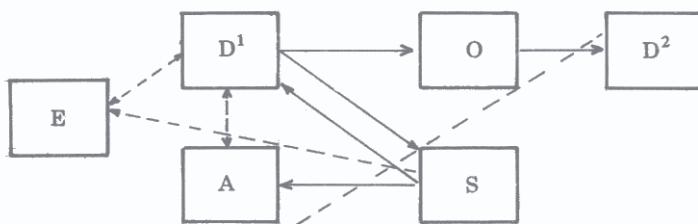
d. Se podría todavía indicar la importancia de la relación que se establece entre el sujeto y el héroe-donador y las potencias auxiliares o enemigas (el "ánima" de un finado, si no se le recuerda convenientemente, puede transformarse de amigo-auxiliar en enemigo).

## 1.2. *Modelo posible para situar el discurso político populista*

Después de lo dicho podrá comprenderse el fundamento de la siguiente sospecha: la situación del populismo (como podrá verse en el apartado 2.), de transición de una sociedad liberal-tradicional a otra de desarrollo de una nueva situación histórica (al nivel ideológico-cultural tanto como económico-político), exige una activa función simbólica que permita transitar de un mundo mítico campesino o marginal a la racionalidad de la sociedad moderna (sea capitalista o socialista). Sospechamos que el "líder" populista, con su particular capacidad de creatividad simbólica, asume una función ya conocida por la conciencia mítica, de allí la fami-

liaridad y comprensibilidad con la que puede relacionarse con las masas campesinas o marginales.

1.2.1 Propuesta de un modelo posible. Pensamos que el héroe-donador mítico, el actante  $D^1$ , es cumplido por el personaje "líder populista", objeto de la confianza, lealtad y reconocimiento por parte del sujeto, masas campesinas o marginales o inicialmente trabajadores industriales. Su posición es análoga a la de la mítica tradicional. El modelo sería el siguiente:



$D^1$ , el héroe-donador, ahora el líder político (Vargas, Perón, etc.).

$S$ : el campesino, el marginal, el "pueblo" (en sentido "populista").

$O$ : el objeto intentado, presente (p.e.: "La justicia social") o utópico ("O Estado novo" de Vargas).

$D$ : el mismo pueblo como destinatario de  $O$ .

$A$ : las fuerzas, potencias, grupos aliados, amigos, auxiliares

$E$ : el enemigo, los traidores.

Analicemos por parte este modelo en sus relaciones más relevantes para nuestros fines, es decir, en el discurso político el líder populista, en presencia dialogante con el "pueblo".

1.2.2. El actante  $D^1$ . En el discurso político populista el héroe-donador es el líder, el que pronuncia la palabra ante el pueblo ( $D^1 \rightarrow S$ ). Pero su palabra tiene poder porque procede del héroe probado en la lucha, en la prueba, en la decisiva, victoriosa, por lo que se le ha glorificado y reconocido. ¿Qué no es sino la "prueba calificatoria" de Juan Perón su triunfo del

17 de octubre de 1945, o la "entrada triunfal" de José María Velasco Ibarra a toda la revolución mexicana como lucha consagratoria de donde podrá surgir Lázaro Cárdenas? El héroe ha pasado del anonimato de la cotidianidad al reconocimiento de su gloria. Pero, ¿Por qué ha podido ocupar ese lugar privilegiado? Porque la conciencia mítico-popular exige un mediador en la relación S→O.

El héroe-donador tiene, en el triángulo freudiano "padre-hijo-madre", la función dominadora del padre: es la *imago patris*.

"Soy un padre, pero con muchos hijos y sin recursos. Soy un padre sin tener qué dar". Un padre que no tiene nada qué dar ni por testamento, ni por acto entre vivos, pero que tiene un corazón para amar a la Patria"<sup>8</sup>.

Poco después se ve en el discurso de que aquello que "no tiene nada que *dar*" es una fórmula retórica, porque en realidad "tres meses tiene sólo el Gobierno, pueblo ecuatoriano, pueblo de Quito, pero en estos tres meses os prometo que se ha trabajado en todo el Ecuador. Se ha trabajado en el Instituto Nacional Mejía, se hacen escuelas en Quito, en todas partes se levantan planes de acción, se llevan a cabo planes para el desarrollo de la provincia de Azuay"<sup>9</sup>. "Hacemos que las carreteras, los regadíos, las viviendas, la electrificación, haga poco a poco el progreso económico y biológico de cada uno de los habitantes del Ecuador"<sup>10</sup>.

El héroe-donador tiene conciencia y obligación en fecundar la historia, en promover la donación del "objeto" a su pueblo, el destinatario; su actitud paternal está siempre presente:

"Está en nuestro deber garantizar la vida del campesino [...]. Y siguiendo los lineamientos expresados pondremos (nosotros) en manos de los campesinos los instrumentos necesarios para que ustedes mismos se hallen capacitados para defenderse de las agresiones de que son víctima"<sup>11</sup>.

O de otra manera:

"Nosotros hemos luchado sin descanso para imponer la justicia social que suprimiera la miseria en medio de la abundancia"<sup>12</sup>. El héroe-padre-fecundador tiene un carácter con componentes dominantes de sadismo, "obsesivo, acumulativo (anal), centrado en el padre, sin amor y aislado"<sup>13</sup>, lo que exige como contrapartida una pasividad del destinatario (1.2.5). Es el donador, creador. Es lo propio del carácter del *Führer* del fascismo europeo, cuya versión en la periferia será el populismo (y no el neofascismo brasileño o chileno actual). A Perón se le aclamaba como: "¡El macho!", y a todos se les denominaba: "¡El Padre de la Patria!"

### 1.2.3. Los actantes S y D<sup>2</sup>; el actor "pueblo".

El actante D<sup>1</sup> se define desde y por su relación con S. Es S el que en su carencia, negatividad, necesidad, exige un héroe-donador. Es S el que inviste a alguien en la función D<sup>1</sup> para poder simbólicamente restablecer el orden perturbado. Pero, en este caso, S es D<sup>2</sup>, como destinatario de la acción del héroe-donante. S-D<sup>2</sup> es el "pueblo", el que constituye el acto mismo multitudinario como el *lugar* del discurso del político líder populista (1.2.4).

La negatividad, el estado de necesidad de S se descubre frecuentemente en términos que lo significan: "chusma" llamaba al pueblo Velasco Ibarra, "descamisados" los denominaba Perón. La negatividad es situada al nivel del valor ("les sans coulots"):

"Noble pueblo de Quito"<sup>14</sup>.

"¡Povo riograndense! ¡Brasileiros de todos os recantos de Pátria"<sup>15</sup>

S es el "pueblo": espectador, activo participante de la dramatización simbólica de la fiesta, destinatario del "objeto" perseguido. La ambigüedad de este concepto —no por ello despreciable pero sí de diversos estatutos semánticos— permite que signifique también D<sup>2</sup>. El pueblo son todos; todas las clases, la Nación, la Patria ...Se dice que el "pueblo es el protagonista de la historia", pero de hecho se le exige: actividad en la confianza (1.2.5) y pasividad en la obtención del "objeto" ("Operación do Brasil [...] Quais são as aspirações das massas obreiras, quais os seus inte-

resses? E eu vos responderei: A ordem e o tràbalho! [Muito bem; palmas prolongadas]"")<sup>16</sup>.

#### 1.2.4. La relación D1↔S: la fiesta.

La presencia física del líder y su pueblo en el acto multitudinario, donde se realiza el acto dramático del diálogo simbólico entre pueblo-mediador tiene la mayor importancia:

"Lejos de incubar un espíritu servil, es en estos congresos populares, en estos tribunales a los que tienen acceso los representantes de las masas, donde se habla con toda libertad a que tienen derecho ustedes"<sup>17</sup>.

El pueblo abandona el lugar de la *negatividad*, impotencia, necesidad: lo profano, cotidiano. La casa, el barrio, la fábrica, el campo. Por el contrario, la manifestación es el lugar, el espacio sagrado de la *positividad*, la plenitud ("¡Argentina potencia!" gritaba la multitud), fecundación simbólica del hijo castrado. "Lo sagrado es el espacio de la plenitud y potencia, no es abstracto, pero en relación con la disponibilidad y la comunicación de los valores de subsistencia"<sup>18</sup>. El marginado, oprimido, despojado, vive ritualmente su triunfo. El héroe-donador es el sacerdote.

El líder sabe tratarizar el rito de la presencia real de D<sup>1</sup>—S, donde se anticipa el "objeto" alcanzado, la utopía cumplida..., al menos por un instante que pone entre paréntesis la cotidianidad negativa (1.2.8):

"Trabalhadores de São Paulo: Ha quanto tempo eu ansiava por um momento como êste! [...] Povo Paulista! A festa está terminada. Prosseguí em vossa marcha! Ela é a dos destinos novos do Brasil"<sup>19</sup>.

Y la fiesta terminada ...comienza el trabajo en la negatividad oscura, anónima ...

#### 1.2.5 Relación S↔D<sup>1</sup>: confianza, lealtad, consensus.

El pueblo, la masa, inviste al héroe que ha luchado, que se ha calificado de su gloria reconocida, públicamente afirmada. Sin esta consagración oficial no puede ejercer su función donante, no

puede luchar contra los enemigos (1.2.6) ni pedir la solidaridad a sus ayudantes o amigos:

"Eu sabia que contava convosco e sentia, de longe, o roído subterrâneo desta solidariedade, que chegava aos meus ouvidos. Agora, pessoalmente, verifico quanto ela é vibrante e uniforme "<sup>20</sup>.

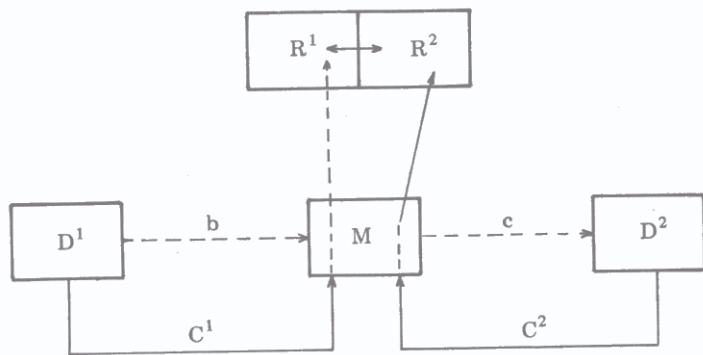
"Pero que sepa la clase campesina que nos ha hecho el honor de hacernos depositarios de su confianza que no pretendemos organización más que para servirla mejor"<sup>21</sup>.

"Me apoya el pueblo, me apoyan las fuerzas armadas de la Patria, y con el apoyo del pueblo, con el apoyo de las fuerzas armadas[...]"<sup>22</sup>

"Día de la lealtad", fe en el líder, confianza en su acción, apoyo, solidaridad, consenso. Es el fundamento mismo de la autoridad del Mediador, del Padre. Su autoridad real es moral; no es ni despótica ni objetiva: es simbólica, necesaria para la mentalidad en transición del hombre marginado (entre el modo de producción tradicional y el capitalista, entre el campo y la ciudad, *entre...*).

#### 1.2.6.Relación D<sup>1</sup>→S: el Mensaje.

El discurso del líder se sitúa en este preciso nivel (flecha b del esquema en 1.2.1), que en la matriz de un modelo de comunicación se podría formalizar así:



El líder ( $D^1$ ) elabora un mensaje ( $M$ ) según un cierto código ( $C^1$ ) que es comunicado por un cierto canal ( $b$ ): el altoparlante p.e. El pueblo ( $D^2$ ), destinatario pasivo, escucha el mensaje y lo decodifica ( $C^2$ ) pero con otro código, ya que el referente ( $R^2$ ) es otro que el real conocido por el líder ( $R^1$ ). Toda esta estructura activo-funcional será muy importante para el análisis propiamente ideológico del discurso (3):

"Ao vos dirigir a palavra [...]"<sup>23</sup>.

La palabra del líder en es discurso mismo político que estamos analizando. La palabra oral, hablada retóricamente ante la multitud, y no la *escritura* (texto por analogía, *discurso* en sentido estricto), es un momento privilegiado en el ejercicio del poder político populista. No es algo secundario, expresivo, adjunto; es algo esencial, constitutivo: es la actualidad misma actuante del poder de la palabra efectora. Realiza lo que pronuncia, como el "sí" pronunciado en el matrimonio que se contrae ante testigos —ejemplo conocido de Austin—. Es un discurso axiológico pero al mismo tiempo simbólico, y va más allá de la mera escritura política<sup>24</sup>. Si es verdad que es un "lenguaje mágico ritual"<sup>25</sup>, como también lo es el de la sociedad industrial avanzada, no tiene en cambio la característica de estar "cerrado" y ser meramente taurológico. Por el contrario, guarda analogía con la creatividad y hasta el humor desafiante, y hasta coloquial del lenguaje popular, aunque cada palabra del discurso abre un campo semántico bien definido, comprensible a los "iniciados" y de referencia inmediata a la vida cotidiana en toda su negatividad.

Un primer punto es aquel de la "organización del mensaje", que el orador improvisa en el lugar mismo. En la selección y combinatoria, como veremos, se podrá analizar el estatuto ideológico del texto<sup>26</sup>. Un fenómeno particular es el de desviación semántica (donde el líder conduce al que la escucha de su referente  $R^2$  al suyo propio  $R^1$ :

El Líder: "Pondremos en las manos de los campesinos los instrumentos necesarios para que ustedes mismos se hallen capacitados para defenderse de las agresiones de que son víctimas ( $R^1$ ).

Las masas: "Aplausos nutridos. Voces: ¡Es el primer punto que necesitamos, ciudadano Presidente: las armas!" (R<sup>2</sup>).

El líder: "Se dan ya las instrucciones al Jefe de la Zona Militar para que desde luego proceda a la organización de todos los campesinos que estén en *situación difícil* [...] (R<sup>1</sup>)<sup>27</sup>.

El discurso entonces tiene una lógica, es organizado, tiene una secuencia diacrónica. Podríamos entonces cifrar cada parte, según tipologías establecidas, y definirlo a la manera de Propp (1.1.1). Se podría entonces ver el momento introductorio (i), la problemática central (c) y el desenlace final (f); aparecerían sus ayudantes (A), sus enemigos (E), etc. Este método permitiría comparar la estructura de los discursos, descubrir los momentos esenciales, y mejor definir su estructura fundamental. Volveremos sobre el tema (3).

#### 1.2.7. Las potencias A y E.

En el discurso populista nunca pueden faltar los poderes, reales pero simbolizados míticamente, de los aliados, amigos (A del modelo provisorio de 1.2.1), y los oponentes, enemigos, traidores (E), con sus jerarquías, planes y tácticas. La dramatización es una lucha, una guerra:

"Cuando se encuentren amenazados en sus personas por los elementos que en la sombra organizan los enemigos de ustedes"<sup>28</sup> "[...] Obra de una generación de políticos caducos, de militares mercenarios al servicio del imperialismo y de una oligarquía de cipayos y vendepatrias [...]"<sup>29</sup>. ¡Considérese la carga afectiva y adjetiva de las palabras (que pueden tener un contenido real pero ahora adquieren una enorme connotación simbólica)! "Yo sé muy bien de dónde provienen estos movimientos subterráneos, ruines y miserables de gentes que se atreven en el Ecuador como si la Patria no tuviera memoria de sus miserias de hace poco tiempo [...]"<sup>30</sup>

"[...] Os inimigos de Pátria erigiram a violencia e o ódio facioso em norma de ação ..." —nos dice Getulio Vargas—.

#### 1.2.8. El "objeto" deseado.

El objeto (O del modelo 1.2.1) es el referente del mensaje del líder ( $R^1$  en 1.2.6) y lo deseado por el sujeto-destinatario ( $R^2$ ). En la ambigüedad del mensaje, por cuanto su referente es equívoco, se juega todo el poder político del discurso populista y su capacidad de manipulación ideológica (en la cual reside exactamente el espacio que posibilita la autonomía relativa del Estado populista, y la concepción de dicho Estado como *tribunal* de una sociedad conflictiva).

Desde su situación de profunda negatividad (falta de trabajo estable de la población marginada, las masas subempleadas, la explotación de la clase obrera por la burguesía naciente ...), S—D<sup>2</sup> desea (la "económica libidinal" diría Jean Francois Lyotard) bienes o mediaciones inmediatas de subsistencia (trabajo, seguro, mejor salario, casa, asistencia para su mujer e hijos...) desde un horizonte utópico. Es en el nivel del proyecto utópico donde el líder populista puede manejar el referente popular ( $R^2$ ):

"Nosotros hemos luchado sin descanso para imponer la justicia social"<sup>31</sup>.

"Quais são as aspirações das massas obreiras, quais seus interesses? E eu vos responderei: A ordem e o trabalho! (*Muito bem; palmas prolongadas*) [...]. E preciso, portanto, para a realização desse ideal supremo, que todos marchem unidos, em ascenção prodigiosa, heróica e vibrante..."<sup>32</sup>.

"Haremos que las carreteras, los regadíos, las viviendas, la electrificación haga poco a poco el progreso económico y biológico de cada uno de los habitantes del Ecuador"<sup>33</sup>.

El orden y la justicia social pueden ser diversamente interpretados. En su diferente significación, en su ambigüedad reside la utilidad práctica de su amplitud semántica. Ello permite poder exigir el sacrificio, el trabajo (mediación necesaria del proyecto industrial nacional capitalista, como veremos).

El "objeto" (que para Freud sería la madre-mujer) no puede lograrlo inmediatamente el pueblo. Por la fidelidad, lealtad y fe en el líder se alcanzará el "objeto" deseado (concreto: trabajo; utópico: justicia social). Es necesario confianza. ¡El trabajará por

nosotros! es el héroe-donador en quien deben esperar los destinatarios, esperar en sus proezas, sus obras, sus milagros, su fecundidad paternas.

### 1.3. *El discurso político como dramatización simbólica.*

Por lo visto el acto político del discurso, presencia mutuamente actuante del héroe-pueblo, es vivido por todos como una verdadera dramatización simbólica, donde la negatividad cotidiana es sublimada en la sacralidad actual de la plenitud de la fiesta.

Es comprendida esta dramatización como una lucha. Los enemigos son vencidos por la palabra del héroe con el *consensus* de S-D<sup>2</sup>. La donación de O, lo deseado concreto y utópico, es como previsto, pregustado, anticipado en la celebración patriótica, pública. La presencia masiva de tantos testigos otorga al acto una realidad única, que contrasta con la oscuridad de la opresión cotidiana. El discurso no sólo no es escritura, sino que ni siquiera es un texto profano. El discurso es un verdadero texto litúrgico que se proclama, se aclama. Es la glorificación del héroe, con quien se identifica la masa, el hijo, ya que actualiza sus poderes donantes, milagrosos. Pasemos ahora al contexto de nuestro texto.

## 2. HIPOTESIS PARA ANALIZAR EL "CONTEXTO" ECONOMICO POLITICO

Hemos indicado un modelo, entre los muchos posibles, en alguno de sus aspectos, entre otros, para comenzar a analizar un cierto tipo de discursos políticos, entre varios. Como puede verse no es una solución pretensiosa, sino más bien la indicación de una necesidad metodológica. De todas maneras el análisis del texto exige, acto seguido, el análisis del *contexto* denotado. Ahora ya no podemos echar mano de la lingüística o el psicoanálisis; ahora deben venir en nuestra ayuda las ciencias sociales.

### 2.1. *Antecedentes*

Como en el apartado anterior, expondremos resumidamente algunos autores que nos permitan comprender el estado de la

cuestión en la construcción de categorías interpretativas de la realidad social latinoamericana.

2.1.1. Octavio Ianni. En su obra *La formación del Estado populista en América Latina*<sup>34</sup>, lo mejor hasta el presente sobre el tema y que continúa algunos trabajos anteriores<sup>35</sup>, expone una tesis sintética sobre el populismo al nivel económico (el proyecto capitalista que sustenta el populismo), al nivel social (en el pacto de clases la hegemonía es ejercida por la burguesía nacional), al nivel político (el papel de árbitro y de autonomía relativa del Estado populista con su partido de burócratas de pequeña burguesía), al nivel ecológico (como fenómeno preponderantemente urbano). El nivel propiamente ideológico no es tratado por Ianni, como lo liará en cambio Amaldo Córdoba en su obra *La ideología de la revolución mexicana*<sup>36</sup>, pero no era la intención de su trabajo. Puede decirse que la obra es un buen marco teórico mínimo para iniciarse en el estudio del tema.

2.1.2. Nicos Pulantzas. Desde Europa nos viene en ayuda, para precisar y profundizar un marco teórico interpretativo, la obra *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*<sup>37</sup>. En efecto, las distinciones tan precisas del autor muestran toda su virtualidad para nuestro tema en el análisis del bonapartismo francés (prehistoria del populismo en la periferia), porque "la profunda ambigüedad del jacobinismo no se debe a su pureza contradictoria en cuanto ideología política típica de la burguesía sino al carácter particular de la revolución burguesa en Francia"<sup>38</sup>. Este carácter consiste en que "la pequeña burguesía y el campesinado parcelario, cuyas relaciones con la burguesía pasan por toda una gama, de la contradicción antagonista al apoyo o hasta la alianza, impiden, por otra parte, a la burguesía francesa las posibilidades de una alianza estable con la nobleza, tal como se vió en Inglaterra y, más tarde, en Prusia"<sup>39</sup>. En las naciones dependientes es la "burguesía interior" la que hegemoniza el proceso, en alianza con las clases populares, pero al fin como mediación "de las contradicciones mismas del capital norteamericano"<sup>40</sup>, o simplemente del centro (para el período anterior al fin de la Segunda Guerra Mundial).

2.1.3. Samir Amin. En su obra *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico* nos define nuestro tema de la siguiente manera: "Una nueva burguesía industrial se constituirá, sin embargo, siguiendo las huellas del capital extranjero dominante, especialmente en el transcurso de la Primera Guerra Mundial. Limitada en su desarrollo por la sumisión de América Latina a las exigencias del libre cambio, intentará discutir, parcialmente al menos, el poder de los propietarios del suelo y los comerciantes. Intentará apoyarse en las masas populares, para conseguirlo, y esto dará a los regímenes de, Vargas en Brasil, Perón en Argentina, Cárdenas en México, su carácter populista. Pero intentará evitar que este apoyo popular se vuelva en su contra; también impedirá a las clases populares organizarse libremente fuera de su control"<sup>41</sup>. Esta burguesía incipiente, ya que debiendo nacer a comienzos del siglo XIX para poder ser realmente competitiva como enseña Frank Hinkelammert, no puede acumular suficiente capital ni tecnología para establecer la lucha con el poder central del capitalismo mundial, imperial y monopolista. Como el proyecto populista es la del capitalismo en una formación social periférica está signado desde el comienzo a un necesario fracaso. El interés de la tesis de Samir Amin es la de analizar igualmente el populismo en África (como el caso de Nasser) o en Asia (como Sukarno), y mostrar que en todos los casos ha seguido una preponderancia del capitalismo agrario, un capitalismo dependiente limitado por el capital central, junto a una creciente organización de burocracias nacionales que se enfrenta a una proletarización también creciente, y con mayor marginalidad, lo que no impide el nacimiento de formaciones periféricas que se van autocentrando (como Brasil, Irán, Sudáfrica, India).

## 2.2. *Populismo y situación mundial (191-1960)*

El fenómeno del populismo es incomprendible sin situar bien la coyuntura mundial que lo hace posible.

### 2.2.1. Reacomodación de la hegemonía en el centro.

Los últimos llegados a la revolución industrial y al proyecto capitalista del centro en el centro son la Alemania del Káiser y el Japón e Italia. Estos países lanzarán prácticamente dos guerras para poder penetrar en la economía central y tener acceso al mundo colonial hegemonizado por Inglaterra, y en segundo lugar por Francia. Estados Unidos por su parte pretenderá no ya la participación, porque era parte constitutiva desde su independencia, sino la hegemonía del mundo capitalista (su lucha velada pero tenaz era entonces contra Inglaterra). Desde 1914 a 1945, centrando todo el proceso en la crisis de 1929, se desarrolla una lucha por la reorganización de la estructura del poder del centro, por su participación y hegemonía, aconteciendo igualmente la separación de una buena parte de dicho centro por causa de la revolución rusa y las posteriores revoluciones socialistas (que significarán un factor de importancia, pero en la etapa pospopulista).

La simpatía de los regímenes populistas por las fuerzas fascistas del centro son totalmente comprensibles, porque tanto Hitler como Mussolini (como el Emperador del Japón), lo mismo que los populistas de la periferia, tenían un común enemigo: Inglaterra y las demás potencias ya industrializadas y en manejo de la hegemonía del centro. Ambos igualmente tenían un proyecto capitalista nacional independiente, hegemonizado por las burguesías nacionales (piénsese en Krupp) y con apoyo proletario y campesino.

La lucha entre las potencias del centro permitió a las naciones periféricas entablar negociaciones con las diversas fuerzas en oposición. Geopolíticamente se podían apoyar en Alemania contra Inglaterra, o en Inglaterra contra Estados Unidos, o en Estados Unidos contra Inglaterra, según las circunstancias. Claro es que una vez terminada la guerra de hegemonías y dividido el mundo en Yalta en 1945, entre Estados Unidos y Rusia, la posibilidad del populismo disminuirá hasta desaparecer casi definitivamente desde 1960 (tiempo del férreo control reorganizado sobre la periferia). El golpe de Estado en Brasil en 1964 indica la nueva época para América Latina.

2.2.2 Relajamiento de la dominación centro-periferia. Por el hecho de la lucha del centro en el mismo centro, existe una posibilidad de autonomía relativa en las naciones periféricas, que les hace pensar que la hora de la liberación ha llegado. Falsa expectativa que sólo Rusia sabrá utilizar convenientemente al comienzo de la contienda y China al final.

La conversión de la industria que producía mercancías para el mercado mundial capitalista para la periferia, en industria de guerra desde 1914, disminuyó la capacidad de exportación de las metrópolis, y con ella disminuyó el poder de la fracción compradora (oligarquía comercial) de las colonias o neocolonias. Por otra parte, la penuria de las épocas de guerra, postguerra y preguerra permitieron que las materias primas y los productos exóticos tropicales adquirieran mejor precio en el mercado mundial. Esta entrada suplementaria de divisas permitía el nacimiento o crecimiento de una industria liviana nacional como sustitución de importaciones. No es extraño que los países periféricos registren una balanza favorable de pagos en 1945.

Por otra parte, las colonias y neocolonias eran aliadas de las potencias centrales, o al menos potenciales aliadas, lo que impedía al imperialismo presentarse con pretensiones agresivas y permitía, por el contrario, que las aspiraciones nacionalistas pudieran concretarse en medidas tales como expropiación de la explotación del subsuelo, nacionalización de las exportaciones (lo que producía, necesariamente, una lucha contra las oligarquías posesoras del campo), etc.

El espejismo consistió en creer que la dominación del centro había definitivamente terminado. No se interpretó correctamente la coyuntura como una temporaria relajación de la dominación debido a causas transitorias. De haberse comprendido adecuadamente la situación se hubiera debido radicalizar la revolución. Al no hacerse en aquel momento se alejó por mucho tiempo tan favorable coyuntura que, es posible, haya de presentarse de nuevo en la crisis iniciada del capitalismo central y que madurará, quizá a fines del presente siglo.

### *2.3. Populismo y situación de la formación social nacional periférica.*

El fenómeno del populismo lo inician algunos autores con la revolución campesina (en realidad prepopulista) mexicana de 1910 contra el porfiriato, o con Irigoyen (1916-1922 y 1928-1930) en Argentina. Sin embargo, su aparición es consecuente a la crisis del 29 (aunque anticipada teóricamente, por ejemplo, con Víctor Haya de la Torre en Perú, que ya en 1924<sup>42</sup> expresa claramente las tesis populistas).

2.3.1. Principales protagonistas. Pensamos que el proceso populista ha tenido como tres épocas, que pueden definirse por las coyunturas internacionales y nacionales:

*El primer populismo.* Debe situárselo desde la experiencia mexicana de Calle en 1924, y principalmente de Cárdenas (1934-1940), en otras semejantes (por su prehistoria e historia, y por la importante población campesina), como es el caso del Perú, que aunque iniciada con el APRA en 1924, seguirá hasta el gobierno de Odría, que se inicia en 1948, como en el del Ecuador con José María Velasco Ibarra (1934 hasta 1970, a lo largo de cinco gobiernos). Después de México hay que considerar al Brasil de Getulio Vargas (1930-1945 y 1951-1954), que se continuará hasta el golpe contra Goulart (1964). Argentina vive la experiencia del peronismo de la primera hora (Juan Domingo Perón: 1946-1955), fenómeno vivido de manera análoga por el Cono Sur (en Uruguay, por ejemplo, con el ascenso del batallismo en 1948 y especialmente con Luis Batlle Berre; el Chile del segundo Ibáñez desde 1952; la Bolivia de Paz Estenssoro entre 1952-1956 y 1960-1964, al igual que con Siles Zuazo entre 1956-1960).

*El segundo populismo.* Nace ya más tardíamente, en países con menos clase obrera, y en un momento en que ya ha comenzado la nueva expansión del imperialismo en su fase tecnológico-científica, aunque provisional todavía. Desde Jorge Eliécer Gaitán (asesinado en 1948) hasta un Rojas Pinilla (1953-1958) y la ANAPO en Colombia, un Stroessner en Paraguay (desde 1954), o un Pérez Jiménez en Venezuela (1952-1958), hasta la configuración

de posiciones propias en los países del Caribe (p.e. de un Batista que domina la isla de Cuba desde 1933 pero gobierna entre 1940-1959) o de América central (p. e. Arbenz que lo hace de 1950 a 1954). Es justamente contra este último, por el golpe de Castillo Armas (como fuerza de ocupación interna, apoyado por grupos parapoliciales que asesinan en masa a la oposición populista, dirigidos por la CIA, el ejército americano en unidad con la United Fruit Company, coordinado todo por el *National Security Council*), que comenzará un nuevo tipo de regímenes neofascistas que, como hemos dicho, se lanza al nivel continental desde Brasil.

*El tercer populismo.* Es de reciente factura. Entre ellos debe citarse un Torrijos en Panamá, un Velasco Alvarado en Perú (1968 en adelante) y aún el retorno del peronismo en Argentina (1973-1976). En México, de alguna manera, se van dando dentro de una gran continuidad, los diversos tipos de populismos (p. e. el de Luis Echeverría coincidiría en parte con el tercer populismo). A todos los llama Darcy Ribeiro "nacionalismo modernizador"<sup>43</sup>

La inviabilidad del populismo, como del capitalismo nacional periférico autónomo o independiente, abrirá el camino a un transitorio desarrollismo<sup>44</sup>, pero en definitiva a un masivo militarismo neofascista de capitalismo dependiente o a un todavía experimental socialismo (que fracasa en Chile en 1970-1973 o triunfa en Cuba desde 1959). Pero esto es tarea de exposiciones futuras sobre las etapas consecuentes a la que ahora estudiamos.

2.3.2. Articulación de los modos de producción de la formación social en el momento populista. El momento populista de las formaciones sociales periféricas latinoamericanas es, exactamente la del pasaje de la dominación de un modo de producción capitalista agrario-latifundista combinado con un libre-cambismo hegemionizado por una burguesía mercantil compradora, aliados a un pequeño mundo urbano (artesanos, pequeños comerciantes, burócratas), en el tiempo del primer imperialismo desde 1880, pasaje entonces de esta situación a la hegemonía de un modo de producción capitalista extranjero, con monopolio financiero y tecnológico en la actual fase del imperialismo. La etapa populista, enton-

ces, permite la hegemonía relativa de un modo de producción capitalista industrial principalmente dirigido por una burguesía interior (no propiamente "nacional") sobre el agrario-latifundista o mercantilista dependiente. Sin embargo, como la dependencia no desaparecerá, y los países necesitan de las divisas de sus exportaciones agrarias, lo más que acontecerá será un "cambio de guardia" (la oligarquía terrateniente conservadora será cambiada por otra de mayor inspiración en la ideología capitalista dependiente). Estos modos de producción capitalistas, agrario-latifundista, mercantil e industrial librarán una lucha interna importante por la hegemonía. En el período populista la participación política en el Estado será mayor por parte del grupo industrial, pero su victoria no será definitiva, ni mucho menos.

Por ello, la formación periférica vivirá la contradicción de diversos modos de producción escindidos. En los países preindustriales el populismo adquirirá fisionomías propias, más despóticas y sin verdadera coherencia (como en el segundo populismo de 2.3.1). En los que tienen larga tradición campesina (vinculados entonces a sistemas coloniales tributario-encomenderos, como en México, Perú o Ecuador) nunca podrán definir la revolución desde la industrialización (sino en un momento posterior). Los que tienen detrás un modo de producción esclavista o de pequeños propietarios capitalistas (como Brasil o Argentina) podrán definirse desde la hegemonía relativa del modo de producción industrial, desde el comienzo. Como puede verse la cuestión debe estudiarse regionalizadamente, y según parámetros claramente definidos de antemano. En esto los análisis globales todavía no son suficientes.

2.3.3. Clases sociales en el momento populista. La contradicción de los diversos modos de producción de la formación periférica determina la pluralidad siempre cambiante de las clases sociales en lucha o alianzas coyunturales fluctuantes según los factores internos nacionales o externos imperiales. De allí que la lucha de clases cambie frecuentemente de frente en los regímenes populistas, pero que, de todas maneras, ninguna clase adquiere la hegemonía completa. Es en el espacio político que se abre desde esa

falta de hegemonía absoluta por parte de una clase donde existe el lugar para el Estado populista y, como su esencia, para el líder. Aquí, más que en ninguna sociedad civil tendría razón Hegel en cuanto a la contradicción interna de la sociedad burguesa<sup>45</sup>.

Cada uno de los modos de producción, y sus escisiones internas, nos permitirán analizar provisoriamente las clases en pugna, en alianza, temporaria, coyuntural o definitivamente.

a. Por una parte, tenemos la fracción de clase que domina el mundo industrial: la burguesía interior. Aliada coyuntural (la alianza la propone la misma burguesía interior) es la clase obrera. La alianza coyuntural es debida a: necesidad de fortalecer su frente en la lucha contra la fracción terrateniente y mercantil compradora; b: necesidad de distribuir el capital para aumentar el mercado interno. Por ello la clase obrera es la principal contraparte de la alianza. La CGT del peronismo argentino y la CTM en México cumplen desde su fundación dicha función. La imposibilidad posterior de dicha alianza (por imposibilidad de distribuir el capital en el aumento de salarios), y el fortalecimiento de la fracción gerencial del capital extranjero, determinará el fin del primer populismo.

b. Por otra parte, tenemos la fracción de clase que domina el mundo agrícola exportador; la oligarquía terrateniente (antiguo, o nuevo cuño). En este caso, la clase campesina (sea por asalaria do, sea como pequeño propietario del minifundio) no puede sino oponerse a dicha oligarquía. Por otra parte, el populismo lanzará al campesinado contra la oligarquía terrateniente para debilitarla al menos, y permitir que el capital excedente se invierta en la industrialización nacional, o para que el Estado pueda manejar las exportaciones agrícolas.

c. En tercer lugar, la fracción que domina las importaciones de mercancías manufacturadas: la oligarquía mercantil compradora y la emergente fracción gerencial de las compañías extranjeras. A este grupo le sirve de aliado la clientela formada desde el liberalismo: la clase media, las burocracias, los servicios en general, siempre atraída por el prestigio cultural del centro. El populismo los

tiene como enemigos potenciales, por ello enfrentándose al grupo comprador y gerencial, abre anchamente el camino de crecida burocratización para las clases medias, que, por otra parte, dominarán el aparato burocrático de los partidos populistas (en aquellos elementos progresistas de vocación nacionalista).

d. Por último, los grupos marginales (entre los que deben considerarse todos aquellos que en un mero subempleo parecieran estar integrados a la clase obrera), grupos que transitan del campo al modo de producción industrial, no propiamente clases entonces, llegan a las ciudades expulsadas por la expansión modernizante del capitalismo agrario y la desaparición del modo de producción tradicional o histórico. Dichos grupos, más que pobres miserables, son la clientela principal al que se dirige el discurso del político populista. En ello el "objeto" utópico (trabajo estable, justicia social, orden) resuena en sus oídos como lo deseado por excelencia. Su apoyo masivo, al líder como tal, los constituye no como aliado a otras clases o como aliado coyuntural.

Los marginales son aliados estratégicos del líder, de manera personal, individual. Son los que confían, creen, esperan. Como, por otra parte, el incipiente sistema industrial no puede absorberlos en totalidad, y por el aumento demográfico, por emigración del campo, serán cada vez más, la marginalidad se constituye no sólo en el baluarte del populismo. Sino en el "problema" del fascismo posterior (no así en el socialismo, por ejemplo, donde la distribución total del excedente es un *apriori* del modelo).

De aquí puede entenderse que, en su situación ideal, la clase burguesa en su fracción industrial nacional tendería a ejercer una hegemonía relativa sobre las otras fracciones, siendo su aliado principal la clase obrera, en la medida en que acepta la alianza y dicha hegemonía. En la medida que pretenda hegemonizar ella misma la lucha se transforma en revolucionaria y le cabe un doble destino: o producir una revolución (el único caso por ahora en América Latina es el chileno, y ha fracasado, ya que la revolución cubana sigue otro rumbo), ser desmovilizada totalmente (en el neofascismo). Todas las otras clases son como los

protagonistas auxiliares, aliados, secundarios, de esta bipolaridad fundamental del populismo.

2.3.4. El Estado populista. Después de lo dicho se podrá entender la autonomía relativa del Estado populista. El Estado, como *arbitro o tribunal* de la lucha de clases o intereses en oposición absoluta o relativa, juega el papel del "fiel de la balanza, el mediador y el juez de la vida social" como decía Vicente Lombardo Toledano.

El Estado populista es un Estado capitalista pero periférico. Esta última nota la define en su esencia, no es algo adventicio accidental. El ser periférico distingue al populismo del fascismo de Hitler o Mussolini; el ser capitalista lo distingue de los socialismos populares (como el de Cuba); el ser populista lo distingue de las democracias formales liberales o desarrollistas.

Es necesario, además, distinguir claramente entre Estado y Gobierno. El Estado es *lugar* o espacio, con autonomía relativa ante las clases dominadoras o hegemónicas, que poseen el poder económico e ideológico, donde se ejerce el poder también político. El Gobierno, por el contrario, es uno de los aparatos del Estado (junto al ejército, la policía, la educación o los medios de comunicación, etc.) en el cual se ejerce, mediante una burocracia, el exclusivo poder político, aunque vinculado a los restantes. El Estado populista latinoamericano, por la contradicción inestable "y mutuamente tirante de diversas clases y fracciones de clases, tiene mayor espacio político, mayor autonomía relativa.

Por otra parte, se habla de la democracia o la dictadura populista. En realidad estas dos formas son de Gobierno y no de Estado. El Estado populista puede establecer un Gobierno con forma democrática (por elecciones libres, respetando en parte la distinción de poderes siempre bajo la hegemonía del Ejecutivo, etc.) como fue el caso del primer populismo (ya que Vargas, Perón o Cárdenas, lo mismo que Velasco Ibarra y muchos otros, ganaron las elecciones por mayorías reales). Puede, en cambio, establecer el tipo de dictadura (como lo fue frecuentemente el segundo tiempo de estos regímenes, debido a la corrupción y desgaste de un proyecto contradictorio: proponerse un sistema capitalista de

base popular, o en el tipo de los segundos populismos: a lo Pérez Jiménez, por ejemplo).

Otra característica es la unidad o quasi identidad entre: Estado-Gobierno-Ejecutivo-Partido único-Sindicatos. Esta es la columna vertebral del régimen. La mediación entre el Gobierno y los sindicatos la realiza el Partido (lugar de participación de la burguesía industrial pero especialmente de la pequeña burguesía que constituye la burocracia propiamente dicha: del Gobierno y del partido al mismo tiempo). En el discurso político, en la fiesta del acto político, el líder se pone en contacto con el pueblo, con los sindicatos. Es el momento que actúa sin mediaciones. Por ello el líder podrá echar la culpa de los errores a sus mediadores entre él y su pueblo.

El ejército cumple una función fundamental. El líder frecuentemente es militar. Por su extracción de clase (pequeña burguesía por lo general), el ejército es como parte de la burocracia, emergente, progresista, nacionalista.

Esencialmente el Estado controla y desmoviliza al pueblo una vez que ha logrado el Gobierno. Toda su función consiste en gobernar en nombre y con el apoyo del pueblo en favor de la burguesía nacional.

El Estado populista sobrevive mientras pueda llevar a cabo la alianza de la burguesía industrial interior (hegemónica entre las otras fracciones de la clase dominante) y la clase obrera. Pero mientras pueda, con el consentimiento de la clase obrera, controlar en favor de la burguesía las pretensiones de la clase obrera. Mientras subsista este difícil equilibrio el Estado populista es posible. El discurso político del líder debe situarse dentro de este contexto y como el momento central de la creación de dicho consentimiento, confianza, lealtad, fe..., si no al sistema al menos a la persona del Héroe-donador, el Padre, que no puede mentir ni mentirles a los suyos.

## 2.5. *El populismo y las diferencias regionales*

Cabría todavía efectuar una tipología de los populismos. Es sabido que por razones históricas, económicas, políticas e ideológicas, América Latina es susceptible de ser dividida en ciertas regiones o áreas. Y bien, los populismos no tienen sólo diferencias nacionales, sino que guardan algunas semejanzas regionales

2.5.1. Populismo en el área de la "América nuclear". Se ha denominado "América nuclear" la parte del Continente donde nacieron y crecieron las grandes culturas neolíticas incluidas dentro de las fronteras del imperio azteca e inca, y las culturas mayas y chibchas. Esto determinó una floreciente vida colonial, de un particular modo de producción tributario-encomendero (ni feudal ni capitalista posterior), que permitió la sobrevivencia de un numeroso y muy estructurado campesinado. Tal ocurre en México, Guatemala y parte de Centroamérica; Ecuador, Perú y Bolivia. En estos países el populismo incluirá el aspecto campesino como esencial. Pero, por su parte, deberemos distinguir entre los que logran industrializarse a comienzo del siglo XX (México, por ejemplo) de los que no lo harán ni hasta el presente. Estas diferencias indican distinciones entre los populismos con campesinado activo.

2.5.2. Populismo en el área de las "naciones nuevas". Darcy Ribeiro denomina así a los países que se implantan, en donde sus pueblos primitivos, indígenas, no fueron suficientemente numerosos. En realidad, además, son sólo plantadores (como los Caribe Tupí-Guaraní). Esta área del Caribe, Venezuela y parte de Colombia, Brasil y parte del Paraguay, es equidistante del área anteriormente nombrada y de la que indicaremos posteriormente. Tanto por los modos de producción, por sus clases sociales, por el momento de su industrialización, tienen características híbridas.

2.5.3. Populismo en el área de fuerte inmigración europea. Todo el Cono Sur (Argentina, Uruguay, Chile, parte del Paraguay y el sur del Brasil) posee una estructura muy distinta al primer grupo. Poca población campesina y pequeño propietario, de todas maneras con espíritu capitalista; comienzo de industrialización en

la segunda mitad del siglo XIX y por ello nacimiento de una incipiente burguesía nacional. Clase obrera con alguna conciencia de clase. Alto número de marginalidad desde fines del siglo XIX o comienzos del siglo XX. Todo esto define, por ejemplo, al peronismo, como el prototipo del populismo con vocación de proyecto capitalista industrial nacionalista e independiente.

Por ello, si los tres populismos de mayor vigor e influencia fueron los de Cárdenas, Vargas y Perón, cada uno se da dentro de características regionales propias: la del primero incluyendo en su problemática a un vigoroso movimiento campesino; la del tercero definiéndose casi exclusivamente desde el sindicalismo obrero cada vez más militante; la del segundo como forma híbrida con una problemática más ambigua porque incluye problemática campesina y proletaria. De todas maneras esta regionalización es necesaria para introducir una mediación metódica entre el populismo latinoamericano y el de cada una de las naciones de nuestro continente cultural.

### 3. RELACION IDEOLOGICA DEL TEXTO CON SU CONTEXTO

La significación del texto, o su estatuto semántico, es por último lo decisivo en un análisis para una historia del pensamiento latinoamericano, ya que poco o nada se ganaría con un análisis textual o con un mero contexto estudiado si no se los confronta a fin de descubrir su sentido real, histórico, ideológico. Llamamos análisis textual al descubrimiento de la estructura del texto desde el texto mismo; análisis contextual o ideológico, por el contrario, es la referencia del texto a su función práctica, política, de legitimación, justificación o encubrimiento de la realidad dada. En último término el análisis ideológico define el sentido real del texto.

### 3.1. Antecedentes

Presentemos en primer lugar dos investigadores de nuestra temática en América Latina.

3.1.1. Armand Mattelart. Junto a Ariel Dorfman escribió su obra *Paro leer el pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*<sup>47</sup>. El valor de este tipo de análisis ideológicos es la de mostrar un camino interpretativo con respecto a las mercancías mas cotidianas de nuestros medios de comunicación. Como conclusión del estudio nos dice que "en toda sociedad donde una clase social es dueña de los medios de producir la vida, también esa misma clase es la propietaria del modo de producir las ideas, los sentimientos, las intuiciones, en una palabra el sentido del mundo. Para la burguesía, en definitiva, se trata de invertir la relación real entre base y superestructura: las ideas producen la riqueza por medio de la única materia que les queda limpia: la materia gris, y la historia pasa a ser la historia de las ideas"<sup>48</sup>.

3.1.2. Eliseo Verón. En su contribución sobre "Ideología y comunicación de masas: La semantización de la violencia política"<sup>49</sup>, muestra que "la ideología no es un tipo particular de mensajes, o una clase de discursos sociales, sino uno de los muchos niveles de organización de los mensajes, desde el punto de vista de sus propiedades sémánticas"<sup>50</sup>. Por ello cualquier texto es susceptible de una *lectura ideológica*. Lo esencial para dicha lectura no es tanto enfrentarse al texto como ya constituido, sino retrotraerse al momento de su programación, en la selección y combinación de sus elementos constitutivos. El mecanismo de constitución del texto nos revela el estatuto ideológico del mensaje como "un sistema de reglas sémánticas"<sup>51</sup>. La posterior reproducción por la propaganda y el consumo por los medios de comunicación son momentos derivados por no esenciales de la ideología. No es entonces un cuerpo de proposiciones, es un sistema de reglas semánticas para generar mensajes.

### 3.2. Estatuto ideológico del discurso populista.

En este corto trabajo solo indicaremos algunos supuestos y primeros pasos para una lectura ideológica del discurso político. Pensamos, sin embargo, que algo se habrá ganado después de todo lo expuesto.

Nuestra lectura ideológica parte desde D<sup>1</sup> (cfr. 1.2.6) y antes del discurso constituido (M). Para situarnos ante un tal acontecimiento leemos en las *Memorias* de Perón un relato de su primer discurso multitudinario el día 17 de octubre de 1945, liberado ya de la prisión Martín García y ubicado en el balcón de la Casa Presidencial:

"Cuando hice un gesto con las manos para pedirles silencio, se levantó un clamor en toda la plaza. Yo no sabía que decir [...]. Grité: "Muchachos, vamos a empezar por cantar el Himno Nacional". Con esto gané diez minutos, más o menos, *para armonizar algunas ideas y preparar el discurso*"<sup>52</sup>.

Se trata, exactamente, de analizar ese "armonizar algunas ideas" y "preparar el discurso", es decir, que un sistema de reglas semánticas está en juego y se ejerce hasta constituir el mensaje.

3.2.1. En nombre de ... ¿En nombre de quién programa su discurso el líder? ¿En nombre de quién habla? ¿Quién es el que habla por medio del líder? Sin lugar a dudas habla el Gobierno, y por él el Estado. Habla quien tiene el poder; pero un poder compartido entre diversas clases y fracciones (2.3.3 y 2.3.4). Pero, como hemos visto, existe una hegemonía de la burguesía industrial nacional (en nombre de la cual habla) compartida con la clase obrera (a la que habla). Otro grupo en nombre del cual siempre se habla, implícitamente, es el de las fuerzas armadas, "apoyo de la revolución", "fieles intérpretes de los intereses del pueblo", o como dice Vargas:

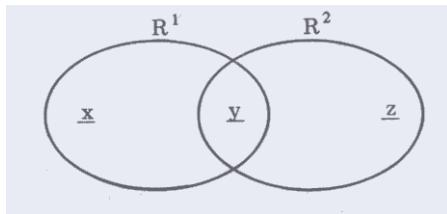
"Soldados do Brasil: O momento de apreensões já passou. A hora é de ação clara e direta, de realizações úteis, de trabalho fecundo e creador"<sup>53</sup>.

O como explica Perón:

"[Mi discurso] salvó a mis antiguos compañeros de gabinete"<sup>54</sup>, que eran todos militares.

La significación real del discurso, por ello, nos mostrará, al fin, formar parte de la ideología dominante, pero con matices, equívocos, manejada hábilmente, progresistamente, modernizadora-mente. Esto se descubrirá porque el referente principal ( $R^1$ ) (*cfr. 1.2.6*) será, en definitiva, el del proyecto capitalista, es decir, el hegemonizado por la burguesía industrial. Concluyendo, el dis-curso populista tiene tanta "autonomía relativa" como el mismo Estado; mayor cuando moviliza la clase obrera; menor cuando debe movilizarla.

3.2.2. Metacomunicación por selección. En esta exposición nos referiremos, de manera abstracta o ejemplar, simplificando la temática pedagógicamente, al referente en los siguientes términos (*cfr. 1.2.6*, donde  $R^1-R^2$  es O de 1.2.1):



Una palabra del discurso (M), por ejemplo "justicia", es selec-cionada, elegida, en vista de ser emitida ante el auditorio ( $D^2-S$ ). Como dicha palabra tiene un significado preciso ( $R^2$ ) en la histo-ria de las luchas obreras, por ejemplo, se la selecciona como com-petente para funcionar en el discurso en un momento dado. En realidad, todos los elementos del discurso o pertenecen al campo y o al z. Por ahora nos atenemos al y (es decir, donde  $R^1 \cap R^2$ ). La selección de dichos elementos en el proceso de semantización. donde una red categorial de codificación que podría describirse detalladamente, significa un cierto mecanismo de ocultamiento. En efecto, tódos los temas x son excluidos del discurso, porque podrían ser chocantes al auditorio, pero aparecen en discursos dirigidos a empresarios, militares, etc. El solo hecho de seleccio-

nar los diversos momentos del mensaje es ya una metacomunicación: una comunicación que no sólo comunica algo sino que connota mucho más. El líder así "prepara el discurso".

3.2.3. Desplazamiento semántico. Pero en el caso que deba usar un elemento de campo  $z$ , en este caso entonces produce, por un mecanismo de encubrimiento, el "despojamiento de sentido" de  $z$  desplazando su significado hacia  $y$ , ámbito de coincidencia. En un fragmento del discurso indicado en 1.2.6 ("—Pondremos en las manos de los campesinos los instrumentos") los campesinos hablan de "armas" ( $z$  en  $R^2$ ) y el líder habla del "ejército" ( $y$  de  $R^1$ ). Es por ello que el discurso contiene un sin número de palabras cuyo significado es equívoco; categorías amplias que permiten, como la noche, que "todos los gatos sean pardos" (*cfr.* algunos ejemplos en 3.3). El desplazamiento de  $z$  a  $y$  es un proceso elaborativo del discurso propiamente ideológico, el más usado, y el que constituye esencialmente al discurso populista en su estatuto propio.

3.2.4. Metacomunicación por combinación. Además de seleccionar y desplazar semánticamente el referente, el discurso es ideológico por la codificación sintáctica de los elementos. No es lo mismo ordenar AB que BA. Teniendo seis elementos (A, B, C, D, E, F, G, H) no es lo mismo enunciar A, B, C que H, G, F. Pueden establecerse combinaciones de sustitución que combinen la selección con su posición sintáctica (ya que A, B, C, además, no es C, B, A). Se efectúa así una comunicación de segundo grado por la diversa posición en el discurso de los elementos elegidos.

Estos tres mecanismos, entre otros, están presentes en la codificación ideológica del mensaje, respondiendo a intereses de clase, a presiones políticas, económicas, al manejo del "espacio" político del que depende la supervivencia del régimen populista. En este sentido, se podría mostrar la diferencia con el discurso político neofascista (que se efectúa por radio o televisión pero no ante multitudes) o socialistas (como el de Fidel Castro). En los dos últimos casos referidos los referentes, o son idénticos ( $R^1 = R^2$ ) o son del todo excluyentes ( $R^1 \cap R^2 = \emptyset$ , no tienen ninguna

posición en la  $R^1 \cap R^2$ , que sería el caso del neofascismo ante la clase obrera o marginal).

3.2.5. Ambigüedad del discurso populista. La noción de "ambigüedad" quiere indicar esa movilidad semántica del mensaje; ese juego "sucio" con el referente. Aquí, además, debemos introducir un nuevo término: el referente utópico (que nuevamente puede desdoblarse en  $RU^1$  —referente de las clases dominantes o el poder—, y  $RU^2$  —referente utópico de las clases obrera, campesina o marginal—). El término "justicia social" de Perón, el "Estado novo" de Vargas, lanzan el discurso hacia un referente utópico. Contra Mannheim debemos hablar de utopías ideológicas, que son aquellas que se formulan las clases (o fracciones) dominantes, para permitir incluir equívocamente muchas peticiones y demandas de las clases oprimidas. La burguesía proclamaba utópicamente: "Libertad, fraternidad, igualdad". Desde ese horizonte utópico puede desplazarse la exigencia *z* de la protesta popular hacia *y*. Este "horizonte utópico de la ideología es compartido tanto por las clases dominantes como por las clases dominadas, si bien para las primeras ese horizonte funciona como referencia legitimad ora de sus privilegios, mientras que para las segundas opera como explicación de su actual condición subordinada y, a la vez, como garantía de la expectativa de una satisfacción final de aspiraciones insatisfechas en el presente"<sup>55</sup>.

Por lo general el ámbito de coincidencias (*y*) se encuentra en ciertas generalizaciones axiológicas de los intereses sociales abstractos o en apariencia positivos e inocentes, cuya función será, como veremos, sustituir simbólica e ilusoriamente la insatisfacción real de las clases oprimidas. Una lectura con esquemas ideales de la realidad reemplaza a una lectura realista, objetiva, que llama a la negatividad por su nombre.

3.2.6. La fiesta y la decodificación equívoca. La manifestación multitudinaria, la presencia del líder y su pueblo, es el *lugar* del "manejo" semántico por excelencia. El fervor, el grito, el paroxismo de tocar ya con la mano la utopía crea una situación que impactó al mismo líder:

"Confieso —dice Perón— que al salir al balcón realmente me impresionó la multitud [...]. En momentos así parece que hay una fuerza exterior que le inspira a uno [...]"<sup>56</sup>.

El universo semántico del discurso en acto permite la obnubilación de la decodificación. Hay como una transferencia de la multitud en el líder; se acepta, como si hubiera cometido una ligera falta, que el contenido semántico *z* sea arrastrado hacia *y*. El proceso de decodificación (por el canal *c* en 1.2.6) está hábilmente entorpecido. El canto, la aclamación, el estribillo, los carteles..., la fiesta permite este equívoco, esta equivocación.

Sin embargo, el discurso logró lo que intentaba. Logró la confianza, la fe en el proceso, la lealtad en los oscuros días futuros. Su función simbólico-sacerdotal, héroe-donador y mediador del objeto deseado se actualiza en este universo semántico.

### *3.3. Algunos temas populistas ideológicos.*

Llamamos temas ideológicos aquellos momentos del mensaje que permiten ser referidos tanto a *R*<sup>1</sup> como a *R*<sup>2</sup>, cargados además de una connotación axiológica tal que tapa su significado. Si en un acto populista se dijera "camaradas" en lugar de "compañeros", sería tal el revuelo que el discurso perdería totalmente su significado, su sentido. Al contrario que en el texto marxista, la "retórica y el énfasis de la elocución" es esencial<sup>57</sup>.

**3.3.1. Pueblo.** La categoría "pueblo" es esencial para el populismo. Sin embargo, no es exclusiva del populismo ya que es usada con profusión y precisión por Fidel Castro en Cuba, Mao Tsetung en China, Sekou Touré en Gána. Pueblo es una categoría que puede tener diversos sentidos, como lo hemos mostrado en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación*<sup>58</sup>. Por ser una categoría dialéctica tiene tantos significados como nociones opuestas: pueblo es la nación ante la potencia extranjera agresiva; pueblo son las clases oprimidas contra las clases dominantes en la nación; pueblo es la juventud ante las burocracias, etc. Su riqueza significativa puede ser hábilmente utilizada por el populismo para maniobrar semánticamente. Esto no desvirtúa dicha categoría, del

todo necesaria en la política de los países periféricos, pero nos exige usarla con cuidado.

En general el populismo, aún el tercer populismo (cuando se nos dice que "el pueblo argentino volverá a ser, pasado mañana [con oportunidad de la elección del 11 de marzo de 1973], el protagonista de su historia")<sup>59</sup>, coloca siempre al pueblo como el interlocutor del discurso. Claro que, como pueblo puede ser la nación ( $R^1$  en 1.2.6), o clase oprimida ( $R^2$ , y, por ejemplo, para la juventud peronista" era la vanguardia (como los "Guardias Rojos" de la revolución cultural china:  $R^3$ ), quiere decir que cuando el líder dice: "¡El pueblo!", cada uno decodifica a su manera (cfr. 3.2.6). En la diversa significación de la palabra "pueblo" consiste su utilidad populista; los diversos referentes permiten jugar con las masas, las clases dominantes, la juventud. Cada uno entiende lo que desea entender, pero, en el fondo, interpretan concretamente realidades diversas.

Pero, entiéndase bien, aunque análoga en sus significados (ya que pueblo en último término define a un conjunto humano oprimido en cuanto distinto, en cuanto portador positivo de una historia propia; que es lo que hemos definido en nuestra *Etica*<sup>60</sup> como exterioridad o alteridad), la categoría pueblo no puede descartarse sin más. Es falso que la categoría pueblo se oponga a la categoría social clase. Es más amplia, permite un análisis coyuntural más amplio. Lo que acontece es que puede haber una utilización populista (que juega con la ambigüedad contra el pueblo) o una interpretación unívoca (que explica en cada caso su contrario y señala, si la utiliza, a la categoría como nación, como clase, como juventud no burocratizada, etc.).

Sería sumamente interesante intentar ver la relación de la ambigüedad de las categorías populistas y la filosofía de dichas épocas. Así en la Alemania fascista Heidegger habla del ambigüo "ser", que, como muestra Levinas, es neutro, omnicomprendible: en su nombre se puede fundar toda praxis. No es difícil que desde 1933 se ocupe de meditar a Nietzsche y su "voluntad de poder". De la misma manera Carlos Astrada con su *El mito gaucho*"<sup>61</sup>, aunque interpreta al gaucho Martín Fierro como prole-

tariado y al Viejo Vizcacha como la oligarquía, cae en categorías analógicas con el karma bídico y "la vivencia gaucha del destino"—categorías ambiguas aunque valiosas por su intento—. Lo mismo puede decirse de la "raza cósmica" de Vasconcelos, que lo engloba todo y al mismo tiempo lo encubre. Nuestra filosofía de la liberación argentina, contemporánea al tercer populismo, tuvo categorías cuya ambigüedad permitió que dentro de ellas quedaran identificados, antes de la claridad de la crisis, perseguidores<sup>62</sup> y perseguidos. La categoría de Totalidad, por ejemplo, es tan ambigua como pueblo y se debe clarificar unívocamente su significado analógico.

3.3.2. Frente y conciliación de clases. Ya en 1924 el APRA de Haya de la Torre proponía una alianza de clase. En su obra *El antiimperialismo del APRA* se nos dice que el APRA no es un partido de clase, sino un "Frente único"<sup>63</sup>. El interclasismo es parte de la ideología populista:

"E" preciso a colaboração de uns e outros no esforço espontâneo e no trabalho comun em bem dessa harmonia, da cooperacão e do congracamento de todas as classes socias (Muito bem; prolongados aplausos). O movimento de 10 de novembro pode ser considerado, sob certos aspectos, como um reajustamento dos quadros de vida brasileira (*Muito bem; palmas*)"<sup>64</sup>.

Y Calle, con más claridad exclama:

"La palabra control aterra a los hombres de negocios; pero este proyecto no debiera asustar a los industriales verdaderamente aptos. ¡Si es en interés de ellos! Y en resumidas cuentas, en interés de todos. No habría huelgas, ni cierres fabriles, porque la junta mixta sabría en cada momento lo que una industria puede conceder o no. Al propio tiempo, entre patronos y obreros se formaría poco a poco, en vez del antagonismo presente, una conciencia de comunidad, en que lo tuyo y lo mío se confundiesen [...]"<sup>65</sup>.

La "lucha de clases" no es ya ignorada como en el liberalismo o reprimida como en el neofascismo militarista posterior. En cambio es hábilmente conducida dentro del proyecto capitalista

nacional independiente hegemonizado por "los industriales verdaderamente aptos" como dice Calle, es decir, por la burguesía industrial nacional (pero que, al fin, no serán suficientemente aptos para vencer al capitalismo imperial internacional).

Nuevamente se juega entre dos referentes diferentes. Cuando el líder habla de "clases", de "clase obrera", "clase campesina", es para desplazar su significado dentro de una "alianza de clases" (*cfr.* 3.2.3).

Filosóficamente hablando hay ciertas categorías que, por abstractas o ambiguas, permiten el uso populista de las mismas. Por ejemplo, cuando nosotros hemos expuesto en nuestra *Etica* la posición de exterioridad del Otro, el hecho que su alienación es su asesinato en la Totalidad<sup>65</sup>, puede interpretarse que dicho Otro es una clase opresora contra la cual no se puede combatir. Ese uso populista no invalida dicha categoría pero muestra que por su significación analógica puede ser usada de manera encubridora. Es necesario que el discurso adquiera mayor claridad unívoca en su despliegue político: la praxis exige la corrección teórica. Está demás decir que las frecuentes filosofías académicas (desde la fenomenología, diversas ontologías, filosofía de la ciencia, lógicas de diversos niveles, etc.) son caldo de cultivo para el populismo, y aún para el fascismo; pero es ya otro tema.

3.3.3. Propiedad distribuida y participación política. El populismo nunca pondrá en cuestión a la propiedad privada, pero como no puede defenderla de manera directa y evidente ante las masas realiza un rodeo semántico: se trata de extender a toda la población el mayor número de propiedad posible. Es por ello por lo que las diversas reformas agrarias populistas no han llegado sino a producir o el minifundio antieconómico o el reparto de tierras de poca productividad. Los latifundios de hecho no disminuyeron; en algunos casos pasaron de la oligarquía conservadora a nuevas élites con mentalidad capitalista exportadora. Nació así un nuevo poder oligárquico contra las burguesías industriales, pero no se derrotó el espíritu de la ligazón con el Imperio.

La falta de control y dominio de los medios productivos (tecnología, capital y materia prima) privó a las clases dominadas de verdadera participación política. Los sindicatos obreros y campesinos, en gran parte constituyen el aparato del Gobierno (junto al partido), por lo que el líder los moviliza contra sus enemigos eventuales, pero estructuralmente los desmoviliza ante el proyecto mismo de industrialización nacional. Las clases populares son mediadores de un proyecto pero no sus agentes principales. S—D<sup>2</sup> sigue siendo pasiva en cuanto a la construcción de su objeto (O) (*cfr.* 1.2.8).

3.3.4. Orden, trabajo y justicia social. El proyecto utópico del régimen populista es la liberación nacional, mediante "la soberanía política, independencia económica y justicia social" (los tres valores exaltados por el peronismo, por ejemplo). Para lograr dicha utopía, dentro de un proyecto capitalista, es necesario trabajo productivo de las masas y orden y paz para poder pacientemente producir una acumulación suficiente para el desarrollo nacional:

"ja ordem e o trabalho! (*Muito bem; palmas prolongadas*). Erm primeiro lugar, a ordem, porque na desordern nada se constrói [...]. O trabalho só se pode desenvolver ern ambiente de ordem. Por isso, a Lei do Salário Mínimo, que vern trazer garantias ao trabalhador, era necessidade que há muito se impunha [...]"<sup>67</sup>.

En su esencia, se exige aceptación del proyecto industrial capitalista, y como contrapropuesta se promete salario mínimo, seguridad social, etc. El marginado, el obrero explotado por un liberalismo sin control ni límite acepta con regocijo este pacto reformista. Pero en realidad se presenta como un logro revolucionario de la clase obrera (R<sup>2</sup>), siendo en realidad una necesidad del mismo sistema capitalista (R<sup>1</sup>) que necesita mayor mercado, en doctrina keynesiana, para sus propios productos. Hay nuevamente un manejo semántico. Por su parte, el gran ideal de la "justicia social", unos, los oprimidos, lo entienden como un orden nuevo cuya hegemonía será ejercida; otros, la nueva burguesía nacional, como un orden industrial capitalista donde la distribución de la riqueza se logrará lentamente por medio de un salario que irá compar-

tiendo el desarrollo general de la sociedad como totalidad. Nuevamente el RU (*cfr.* 3.2.2) se escinde: RU<sup>1</sup> es capitalista; RU<sup>2</sup> es popular, pero ambos quedan dichos en la noción ambigua de "justicia social". Nuevo ámbito para el manejo semántico en el momento de la programación del mensaje.

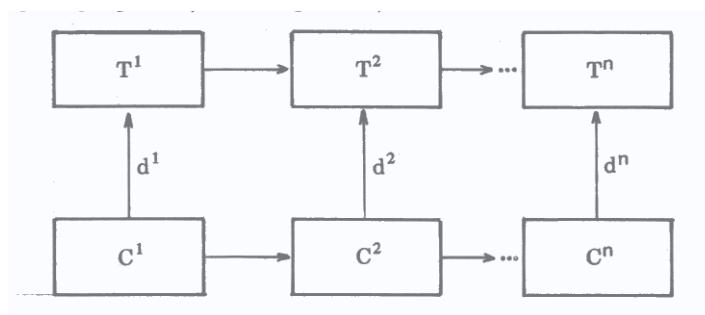
Los temas ideológicos son muchos más, pero con los indicados es suficiente a los fines de este artículo, en el que sólo hemos querido tomar un ejemplo, entre otros, para proponer algunas hipótesis para abrir un camino metodológico en la historia del pensamiento.

#### 4. SINCRONIA, DIACRONIA Y LIBERACION

Ahora sólo querríamos proponer algunas conclusiones y consideraciones que podrían desprenderse de lo dicho y continuar por el camino emprendido.

##### 4.1. SINCRONÍA Y DIACRONÍA.

El análisis propuesto hasta ahora es principalmente sincrónico. Un texto (1.) es situado en su contexto (2.), efectuándose por relación de ambos un análisis ideológico del texto (3.). Todo esto en un tiempo. Pero la historia del pensamiento se ocupa de una gran progresión, de un proceso, de una sucesión diacrónica.



La historia del pensamiento se ocupa de diversos textos ( $T^1$ ,  $T^2\dots$ ) situado en diversos contextos ( $C^1$ ,  $C^2\dots$ ), pero principalmente de la evolución ideológica de los mismos ( $d^1$ ,  $d^2\dots$ ). Será necesario comenzar poco a poco el análisis de los textos más significativos de un contexto (por ejemplo, los literarios, filosóficos, políticos, etc.) en las diversas etapas de la historia latinoamericana. De ese trabajo irá naciendo una historia ideológica, quintaesencia del pensamiento situado, en la que no interesa tanto el contenido mismo del texto sino su sentido situado: en cuanto que justifica u oculta la realidad, en cuanto la critica o la moviliza. Se trataría de una lectura histórico-ideológica que descubriera la organización misma del mensaje con sus propiedades semánticas particulares.

#### *4.2. FILOSOFÍA Y PRÁCTICAS*

El estatuto de la filosofía, no simplemente como texto escrito sino antes como discurso crítico, debe situarse desde su contexto real, desde las prácticas de los agentes históricos y desde el mismo filósofo como agente de una práctica particular .Si la filosofía se define desde una práctica académico-universitaria, su discurso será necesariamente ideológico, encubridor, justificante de la dominación. Es por ello, por ejemplo, por lo que la filosofía de los "fundadores" era ideológica.

Por el contrario, una filosofía que pretenda ser crítica, en autoconciencia de sus propias limitaciones, deberá entroncar con las prácticas históricas y reales de las clases oprimidas, del pueblo en su sentido estricto. Un pensar que surja desde esas prácticas constituye al mismo filósofo como una realidad ambigua; El filósofo. Sin embargo, no sólo pensará dichas prácticas, sino que real y personalmente colaborará con ellas; su práctica personal se integrará a las del pueblo. Teniendo todo esto como condición podría hablarse de una filosofía de la liberación latinoamericana; filosofía del intelectual orgánico a la praxis no ideológica. Digo no ideológica porque es crítica real al *statu quo*.

La práctica de liberación del pueblo oprimido, entonces, es la condición de posibilidad desde la cual puede partir un pensar filosófico él mismo liberador. Esto exige un método riguroso (que hemos llamado método analéctico en nuestra obra *Método para una filosofía de la liberación* citada arriba), que ahora necesita importantes y nuevas distinciones que maduren su capacidad crítico-interpretativa.

La filosofía de la liberación sería el momento de la historia del pensamiento latinoamericano en que el texto responde a un contexto revolucionario, actual o posible, revolución continental que Bolívar soñó pero que sólo en el futuro será posible. El pensador que se hace cargo de dicha liberación continental histórica podrá dar cuenta de la realidad presente, así como el pensamiento político de comienzo del siglo XIX dio cuenta de la emancipación nacional neocolonial.

NOTAS

---

<sup>1</sup>En este trabajo se presenta parte de las conclusiones del seminario sobre *Categorías políticas* que venimos dirigiendo desde 1976 en el Centro de Estudios Latinoamericanos (UNAM) (MEXICO).

<sup>2</sup>Trad. cast. Ed. Goyanarte, Buenos Aires, 1972, pp. 37 ss.

<sup>3</sup>*Ibid.*, pp. 248-250.

<sup>4</sup>Trad. cast. Fragua, Madrid, 1973, pp. 219-316. Véase *Sémantique structurale*, Larousse, París, 1966, en especial pp. 172-194.

<sup>5</sup>"Un probleme de sémiotique narrative", en *Langages*, 8 (1973), pp. 20 ss.

<sup>6</sup>Tesis defendida en París III, Sorbonne nouvelle, en el Institut des Hautes Studies de l'Amérique Latine, 1976.

<sup>7</sup>*Ibid.*, pp. 192 ss.

<sup>8</sup>José María Velasco Ibarra (1983- ), *Cuarta Jornada*, Talleres Gráficos Nacionales, Quito, 1961, t. I, p. 211. Discurso pronunciado ante estudiantes el 28 de noviembre de 1960.

<sup>9</sup>*Ibid.*, pp. 210-211.

<sup>10</sup>*Ibid.*, pp. 211-212.

<sup>11</sup>Lázaro Cárdenas, *La unificación campesina*, Biblioteca de Cultura Social y Política, PNR, México, 1936, pp. 16-17.

<sup>12</sup>Juan Domingo Perón, *La hora de los pueblos*, Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973, p. 39, en el "Mensaje del Gral. Perón a los argentinos del año 2000".

<sup>13</sup>Erich Fromm, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*, FCE, México, 1973, pp. 306-307.

<sup>14</sup>J. M. Velasco Ibarra, *op. cit.*, p. 210.

<sup>15</sup>Getulio Vargas, *A nova política do Brasil*, José Olympio, Río, 1938, t. V, p. 133, del discurso del 7 de enero de 1938 en Río Grande.

<sup>16</sup>*Ibid.*, p. 203, del discurso del 10. de mayo de 1938 en el Día del Trabajo, en ío.

<sup>17</sup>L. Cárdenas, *op. cit.*, p. 18.

<sup>18</sup>G. Giménez, *op. cit.*, p. 217.

<sup>19</sup>G. Vargas, *Op. cit.*, p. 311, discurso a obreros en Sao Paulo, el 23 de julio de 1938.

<sup>20</sup>*Ibid.*, p. 325.

<sup>21</sup>L. Cárdenas, *op. cit.*, p. 18.

<sup>22</sup>J.M. Velasco Ibarra, *op. cit.*, p. 212.

<sup>23</sup>G. Vargas, *op. cit.*, p. 253, discurso en Duro Preto, el 10. de julio de 1938.

<sup>24</sup>Cfr. Roland Barthes, "Escritura política", en *El grado cero de la escritura*, trad. cast. Siglo XXI, México, 1972, pp. 26-35.

<sup>25</sup>Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Mortiz, México, 1968, p. 122.

<sup>26</sup>Eliseo Verón, "Ideología y comunicación de masas", en *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pp. 140-145.

<sup>27</sup>L. Cárdenas, *op. cit.*, p. 17.

<sup>28</sup>*Ibid.*

<sup>29</sup>J. D. Perón, *op. cit.*, p. 36.

<sup>30</sup>J. M. Velasco Ibarra, *op. cit.*, p. 210.

<sup>31</sup>J. D. Perón, *op. cit.*, p. 39.

<sup>32</sup>Getulio Vargas, *op. cit.*, p. 203-205, discurso pronunciado el 10. de mayo de 1938 en Río, ante la clase trabajadora.

<sup>33</sup>J. M. Velasco Ibarra, *op. cit.*, p. 212.

<sup>34</sup>Ed. Era, México, 1975. Puede consultarse sobre el populismo, y en estas obras se encontrará por su parte mucha más bibliografía, los siguientes trabajos: Ghita Ionescu-Ernest Gellner, *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970; Francisco Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, San José, 1973, y "Estado y massas no Brasil", en *Revista do la Civilizaçao Brasileira*, 7 (1967); Robert Dix, *The developmental significance of the rise of populism*, Houston, 1975; A. Niekerk, *Populism and political development in Latin America*, Rotterdam, 1974; R. Kindarsley, *The first Russian revisionists*, Oxford, 1962; Franco Venturi, *Roots of revolution*, New York, 1960; V. I. Lenin, Contenido económico del populismo, Siglo XXI, Madrid, 1974, y las que se citarán a continuación. Es de importancia Arnaldo Córdoba, *La ideología de la revolución mexicana*, UNAM México, 1974, y la obra de Darcy Ribeiro, *El dilema de América Latina*, Siglo XXI, México, 1971, pp. 203 ss.

<sup>35</sup>Gino Germani-Torcuato S. di Tella-Octavio Ianni, *Populismo y contradicciones de clase en América Latina*, Era, México, 1973.

<sup>36</sup>UNAM, México, 1974.

<sup>37</sup>Trad. cast., Siglo XXI, México, 1972. Su obra *Las crisis de las dictaduras*, Siglo XXI, México, 1976, es de interés.

<sup>38</sup>Poder político..., p. 228.

<sup>39</sup>*Ibid.*, p. 222.

<sup>40</sup>Cfr. *La crisis de las dictaduras*.

<sup>41</sup>Fontanella, Barcelona, 1974, pp. 315-316.

<sup>42</sup>En este año se funda el APRA: Alianza Popular Revolucionaria para América.

<sup>43</sup>*El dilema de América Latina*, Siglo XXI, México, 1971, p. 25.

<sup>44</sup>"El desarrollismo, ideología tecnocrática capitalista, marcaría un paso atrás hacia un compromiso caracterizado por la utilización de la ayuda exterior y la asociación con el capital extranjero actualmente norteamericano. La nueva burguesía suele surgir de las mismas familias de grandes propietarios y comerciantes que antaño dominaban, asociadas al capital extranjero. El avance creciente del capital extranjero dominante, su monopolio tecnológico cada vez mayor, acusan la sumisión de estas burguesías nacionales" (Samir Amin, *op. cit.*, p. 316, es el caso de Colombia desde 1958 y desde el mismo año en Venezuela, de Costa Rica, de ciertos gobiernos mexicanos (1958-1970), del frondicismo en Argentina (1958-1962), etc.

<sup>45</sup>*Rechtsphilosophie* §§ 182-256.

<sup>46</sup>*La libertad sindical en México*, La Lucha, México, 1926. p. 85.

<sup>47</sup>Siglo XXI, México, 1972. Dorman tiene otra obra sobre *Supermán y sus amigos del alma*, Galerna, Buenos Aires, 1974. Para un planteo básico de la cuestión véase Fernando Danel, *Ideología y epistemología*, Edicol, México, 1977.

<sup>48</sup>A. Mattelart, *op. cit.*, pp. 151-152.

<sup>49</sup>En *Lenguaje y comunicación social*, pp. 133 ss.

<sup>50</sup>*Ibid.*, p. 141.

<sup>51</sup>*Ibid.* Véase también Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México, 1971.

<sup>52</sup>En *Excélsior* (México), 18 de enero de 1977, p. 11-A.

<sup>53</sup>*Op. cit.*, discurso a las fuerzas armadas, el 18 de diciembre de 1937, p. 116.

<sup>54</sup>*Op. cit.*

<sup>55</sup>Gonzalo Puentes Ojea, *Ideología e historia*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

<sup>56</sup>*Memoria*, cit. arriba.

<sup>57</sup>Roland Barthes, *op. cit.*

<sup>58</sup>Sígueme, Salamanca, 1974, pp.

<sup>59</sup>Héctor Cámpora, *La revolución peronista*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p.68.

<sup>60</sup>Cfr. *Para una ética de liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires,t.I-II,1973.

<sup>61</sup>Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948.

<sup>62</sup>Por ejemplo en la obra de M. Casalla, *Razón y liberación*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974, puede verse el equívoco, desde las opciones prácticas asumidas desde la derecha peronista en el último período del gobierno de Isabelita.

<sup>63</sup>Ercilla, Santiago, 1936, pp. 63 ss.

<sup>64</sup>G. Vargas, *op. cit.*, p. 205, discurso pronunciado el 10. de mayo de 1938.

<sup>65</sup>A. Cháverri Matamoros, *El verdadero Calle*, p.334 (cit. por A. Córdoba, en Ideología ..., p. 319).

<sup>66</sup>*Op.cit.cap.III,t.I.*

<sup>67</sup>*Op. cit.*, p. 203, del discurso ya citado.

16.

*HISTORIA Y PRAXIS\**

---

(Ortopraxia y objetividad)

"Das System der gegenständlichen Tätigkeiten schafft die faktischen Bedingungen der möglichen Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens *und zugleich* die transzendentalen Bedingungen der möglichen Objektivität von Gegenständen der Erfahrung" (Jürgen Habernas, *Erkenntnis und Interesse*, p.39).

"[...] während die Methode vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen" (Karl Marx, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, I, p. 248).

\* Oaxtepec, 14 de octubre de 1980.

Desde que hay historia (*Historie*) o descripción del acontecer histórico (*Geschehen*), a nivel del simple relato histórico (*Geschichtsschreibung*), el discurso cumplió una función muy precisa en la sociedad. La función social del relato histórico está siempre ligado a la praxis concreta y desempeña el papel no tanto de clarificación como de fundación. Entre los grandes imperios o civilizaciones urbanas del neolítico, por ejemplo en la Mesopotamia, en Egipto, la India, la China, entre los Aztecas, los Mayas o los Incas, el relato histórico tenía la función fetichista de *fundar* al Estado, a la clase en el poder, dándole una originación divina. Paradógicamente el relato histórico, por ser mitopoiético comenzaba por las teogonías, es decir, deshistorificaba la dominación del Estado y lo instalaba en un orden trascendental ahistórico, fetichizado, *novum ordo saeculorum*: "un nuevo orden para la eternidad"—como se lee en el billete de un dólar de los Estados Unidos, nuevo Estado con pretensión fetichista igualmente—. Ante este relato fetichizante del acontecer cotidiano cambiante, hasta caótico, de cuya complejidad podría provenir el fin del Estado, su derrumbe (situación que la historia, en función ideológica quiere evitar y por ello es el centro del ejercicio de la hegemonía ideológica para crear el consenso en la sociedad civil y las clases domi-

nadas), surge otro relato histórico, pero ahora historicante, antifetichista. Se trata del discurso histórico de las clases oprimidas en proceso de liberación. Uno de los primeros relatos en este sentido fue el de los esclavos de Egipto liderados por un tal Moshé. Es en el mundo semita, y no en el mundo indoeuropeo los dominadores del hierro y el caballo que instauran sistemas esclavistas, donde surge el discurso histórico antifetichista. Como Paul Ricoeur lo ha mostrado, el mito adámico, y no el prometeico, es el primer mito antropológico, histórico (1), y esto simplemente porque la libertad y el mal son del hombre; se produce así una distancia radical con los dioses. Esta ateización del origen del relato histórico, aunque le pese a Nietzsche, es la instauración de discursos en donde el hombre es responsable de la historia, y no ya los dioses. Pero el relato antifetichista está determinado por la praxis. La praxis de liberación, la *ortopraxia* que funda la "rectitud" del discurso, se enfrenta al poder fetichizado del Estado y las clases dominantes. Debe comenzar por destituir de su pretendida eternidad, divinidad, al poder dominante para hacer posible la praxis destructora de un tal orden. La praxis de liberación, determina un relato más objetivo, no ya mítico, sino ahora histórico, humano, donde las clases oprimidas en proceso emancipatorio emergen como sujeto histórico, como protagonista determinado por las estructuras sociales (eran esclavos por su situación en las relaciones productivas, prácticas, ideológicas y no otra cosa), pero no *absolutamente* determinados. Estaban estructural y relativamente determinados. La praxis de liberación se fundaba, se originaba, como lo ha mostrado Ernst Bloch (2), en la utopía, en la utopía de un nuevo orden más justo, la tierra prometida donde "maná leche y miel" -como termina el himno del Frente Sandinista de nuestra hermana Nicaragua-. La utopía no es sino un horizonte de inteligibilidad, frontera *desde donde* se constituyen los objetos del conocimiento, referencia última de su objetividad.

Relatos fetichistas de la historia que justifican la praxis de dominación, y relatos historicantes y críticos, antifetichistas, que fundan la praxis de liberación de los oprimidos, son los dos límites extremos entre los cuales se pueden clasificar todos los

discursos históricos, desde su etapa precientífica hasta su constitución como ciencia (*als Wissenschaft*), donde el discurso histórico no ha dejado de cumplir esa función *real*, concreta, histórica. Hablando de la objetividad, Noam Chomsky nos dice que O'Brien explica que ..en nuestra época, el poder (*power*) tiene a su servicio a más intelectuales que en ningún otro momento de la historia, permitiéndoles ser más discretos acerca de los métodos utilizados", porque estaríamos en .cuna sociedad mutilada por la corrupción sistemática de sus intelectuales"<sup>3</sup>; de lo que concluye el gran científico en la lingüística: .Se refiere (O'Brien) específicamente al fracaso de los científicos sociales que deberían actuar como críticos responsables e independientes de la política del Gobierno, y que se han convertido, en cambio, en los agentes de su política"<sup>4</sup>. Es decir , "la tesis de Bell de que los intelectuales están cada vez más cerca del centro del poder, o que al menos están siendo absorbidos más plenamente dentro de la estructura de elaboración de las decisiones, se ve en cierto modo apoyado por el fenómeno de la sumisión contrarrevolucionaria. Esto es: se puede predecir que a medida que el poder se haga más accesible [al intelectual], las desigualdades de la sociedad se alejarán *de su visión*"<sup>5</sup>.

Es sabido que éste fue el tema del conocido libro de Marcuse, *One-Dimensional Man*, del que, a manera de introducción, cabe recordar algunas consideraciones tomadas casi al azar: "La enajenación de la totalidad absorbe las enajenaciones particulares y convierte los crímenes contra la humanidad en una empresa racional"<sup>6</sup>. Luchar teóricamente contra esos crímenes son "inútiles aventuras mentales"<sup>7</sup>, ya que los intelectuales reformistas "en el estadio avanzado de la civilización industrial, han convertido a la racionalidad científica, en poder político"<sup>8</sup>. Pero sería bueno no olvidar que "si la naturaleza es en sí misma un objeto legítimo, racional de la ciencia, es entonces no sólo el objeto legítimo de la Razón como poder, sino también de la Razón como libertad; no sólo como dominación, sino también como liberación"<sup>9</sup>.

## 1. CONOCIMIENTO E INTERES

La totalidad práctica, "el sistema de las prácticas objetivas"<sup>10</sup>, la praxis en su más "fundamental" sentido, es la última instancia real del acto y de la descripción del problema del conocimiento. Todos los problemas del conocimiento "encuentran su solución racional en la praxis humana (*menschlichen Praxis*) y en el concepto de esta praxis"<sup>11</sup> En efecto, el acto del conocer se inscribe, real y concretamente, en el proceso total de la praxis, *como un momento "interno "*, a su servicio, cumpliendo una función instrumental bien precisa. Olvidar el origen, en medio en el cual, la finalidad para la cual, las *determinaciones* que se ejercen en cada uno de los momentos del conocimiento con respecto a la praxis, es absolutizar un acto supletorio, es caer en el fetichismo de la teoría.

No pudiendo efectuar aquí una descripción pormenorizada de la cuestión elegiremos la vía corta o fundamental, planteando la cuestión *radical* de la constitución de todo conocimiento posible.

En efecto, la praxis es la actualidad de la vida humana, necesariamente vida social. La reproducción de la vida se cumple por el trabajo. El trabajo es la acción transformadora de la naturaleza que permite producir objetos que satisfagan las necesidades del hombre. El consumo reproduce la vida social. El consumo (el comer del hambriento, el vestir del desnudo, el habitar del vagabundo, etc.) es el objetivo de toda acción, es decir, la satisfacción y el goce del bien alcanzado. Desde Aristóteles<sup>12</sup> Hasta Kant<sup>13</sup> después, el objetivo de toda praxis es el cumplimiento positivo de la negatividad de la necesidad. Es por ello que, "llamo *Intereses* (*Interessen*) -nos dice Habermas- a las orientaciones fundamentales (*Grundorientierungen*) que se articulan con las condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución de la especie humana, es decir , con el trabajo y la interacción. Estas orientaciones fundamentales se dirigen, no sólo a la satisfacción inmediata de las necesidades empíricas, sino también a la solución a los sistemas de problemas en general"<sup>14</sup>.

Siendo la razón un momento de la totalidad de la vida humana en general, puede comprenderse "la unidad de la razón con el *interesado uso de la razón*"<sup>15</sup>, Todo esto si se entiende, entonces, "interés" como fundamento, como proyecto, ya que "el mundo-objeto es así el mundo de un proyecto específico y nunca es accesible fuera del proyecto (*Entwurf*) histórico que organiza la materia, y la organización de la materia es al mismo tiempo una empresa teórica y práctica"<sup>16</sup>.

En cuanto empresa teórica es conocimiento. En cuanto conocimiento un sujeto cognoscente constituye el objeto y el sentido del mismo. La relación sujeto-objeto planteaba a la fenomenología la cuestión de la "intencionalidad, que tiene esencialmente un doble término: *noesis* y *noema*", y es conocido que "el problema fenomenológico de la relación de la conciencia a una objetividad (*Gegenständlichkeit*) posee ante todo un momento noemático"<sup>17</sup>. No vamos a entrar a la cuestión, pero queremos dejar indicada la cuestión de una objetividad cotidiana, precientífica, *objetividad del objeto* que se funda en el horizonte fundamental de comprensión, en el proyecto, en el Interés en su sentido fundamental.

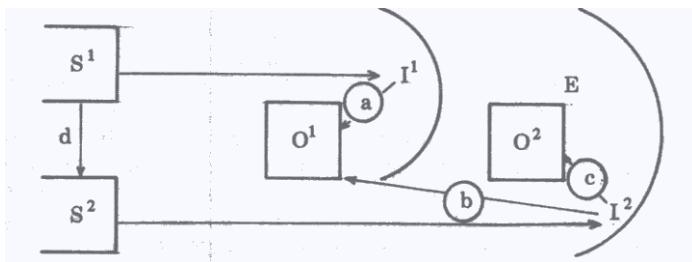
Lo que pasa es que "las condiciones de la objetividad de un conocimiento posible"<sup>18</sup> se originan en la praxis, como la totalidad de las prácticas mundanas, ya que "el mismo Interés depende de las acciones"<sup>19</sup>. De otra manera, la condición de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto pende del proyecto fundamental práctico de una sociedad, de un grupo, del mismo individuo articulado en ellos. El interés abre el horizonte de la posible constitución de los objetos del conocimiento. Podríamos decir que *más allá* del horizonte actual de inteligibilidad o de constituirabilidad objetiva no es posible real y concretamente conocer algo. Era imposible para el Faraón conocer la legitimidad y consistencia de la esperanza de los esclavos explotados; estaba *más allá* del horizonte posible de constitución objetual. Sus *intereses*, no en sentido empírico sino trascendental, hacían *imposible* conocer tales objetos; tal conocimiento rebasaba las condiciones práctico-productivas de posibilidad de la constitución de la objetividad del objeto.

Quizá ahora pueda entenderse la intención de Fichte cuando expresa que "el último fundamento (*Grund*) de la diferencia entre los idealistas y los dogmáticos sea la diferencia entre sus intereses (*Interesses*)<sup>20</sup>. y por ello la "necesidad de emancipación (*Bedürfnis der Emanzipation*)" y el originario impulso al cumplimiento de la Libertad son el presupuesto de toda lógica: "El supremo interés (*hochste Interesse*) y el fundamento (*Grund*) de todos los intereses es el para-nosotros-mismos (*für uns selbst*)"<sup>21</sup>. "Ser para nosotros mismos", y no para otro, es el objetivo de la praxis de liberación, pero también de la Razón. Kant mismo indica que "al fin y al cabo una misma es la razón, en el aspecto teórico o en el práctico, que juzga según principios a priori", pero teniendo en cuenta que el último criterio es "el Interés práctico (*praktischen Interesse*) de la razón pura", ya que "no puede aceptarse que la razón práctica sea subordinada a la especulativa e invertir así el orden, porque en definitiva todo Interés (*Interssle*) es práctico, y aún el de la razón especulativa es sólo condicionado, y únicamente en el uso práctico está completo"<sup>22</sup>.

De otra manera, es la praxis como totalidad fundamental, que incluye en su esencia al Interés, fundamento (*Grund, Sein*), la que en concreto despliega el horizonte de objetualidad. Un horizonte vigente, establecido, que funda la praxis de dominación de un Estado, de una clase dominante, entrará en contradicción con otra fundamento (la Utopía) o *nuevo* horizonte de constitución objetiva.

Dado un sujeto cognoscente ( $s^1$ ) que efectúa una praxis de dominación ( $d$ ) sobre otro sujeto cognoscente ( $S^2$ ), la constitución de la objetividad del objeto ( $O^1$ ) es diversa, porque la relación de fundamentalidad práctica ( $a$ ) parte de otro horizonte de orientación interesada fundamental ( $I^1$ ), que en el caso del oprimido ( $S^2$ ) que conoce al objeto ( $O^1$ ) desde una utopía de liberación ( $I^2$ ) que objetualiza de otra manera al objeto conocido ( $b$ ). Desde aquí puede entenderse que "los objetos del pensamiento y la percepción tal como aparecen ante los individuos anteriormente a toda interpretación subjetiva tienen en común ciertas cualidades primarias que pertenecen a estos dos sostenes de la

Contradicción entre diversos horizontes de constitución cognoscitiva.



realidad: 1) a la estructura física (natural) de la materia, y 2) a la *forma* que ha adquirido la materia en la *práctica histórica colectiva* que la ha hecho (a la materia) objeto *para un sujeto*. Los dos soportes de la *objetividad* (físicos e históricos) están interrelacionados de tal modo que no pueden ser aislados uno del otro. El aspecto histórico no puede eliminarse nunca tan radicalmente que sólo permanezca el soporte físico absoluto<sup>23</sup>. Es decir, la materia entre los dos sujetos cognoscentes puede ser idéntica ( $O^1$ ), pero la *forma* que ha adquirido en las prácticas históricas colectivas puede ser muy diversa, y ésto porque “el sistema de las prácticas objetivas constituye [no sólo] las condiciones *fácticas* de la reproducción posible de la vida social, [sino que] y al mismo tiempo las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia”<sup>24</sup>. En última instancia es el Interés práctico la condición *trascendental* fundamental de la objetividad de los objetos, objetividad posible de los objetos posibles; es decir, de la experiencia posible desde la frontera delimitada por la totalidad de la praxis de un grupo, una clase, una época, lo que incluye contradicciones de Intereses y por ello diversos grados de objetividad de los objetos.

La praxis de liberación de los oprimidos, cuando es adecuada. cuando es ortopráctica, abre *el máximo horizonte posible* de obje-

tualidad, porque el Interés utópico práctico-prudencial supera en mucho la capacidad de objetualidad del proyecto vigente del grupo en el poder, en la dominación.  $I^1$  es un horizonte más estrecho que  $I^2$ . Este último puede conocer ( $c$ ) objetos ( $O^2$ ) que le son imposible, porque caen en la exterioridad de su horizonte posible, al cognoscente dominador ( $S^1$ ). El ámbito de exterioridad ( $E$ ) objetual llegará a ser el origen de la crisis de los modelos explicativos, de los paradigmas. La *nueva* realidad que se abre desde un nuevo Interés práctico u horizonte de constitución objetiva permitirá al "intelectual orgánico", a las clases oprimidas en su praxis de liberación, tener un *nuevo* término de referencia para confrontar, y no sólo contrastar, la totalidad de los paradigmas y aún el proceso de exposición, y no sólo explicación, metódica.

## 2. AUTONOMÍA PROPIA DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO HISTÓRICO

El enunciado expresado por una subjetividad empírica o *pato-logica*<sup>25</sup> es meramente de opinión ( $\deltaο\xi\alpha$ ), ya que "son probables ( $\epsilon\nu\deltaο\xi\alpha$ ) las opiniones aceptadas por todos los hombres, o por la mayoría de ellos, o por los sabios, o entre estos por todos, o por su mayoría o por sus más notables o más ilustres"<sup>26</sup>. Mientras que una subjetividad científica o *trascendental*, en cuanto ejerce y cumple todas las exigencias de los aparatos epistemológicos, llega a explicaciones (por ahora en su sentido más amplio). La subjetividad científica ( $\epsilon\pi\sigma\tau\eta\mu\eta$ ) no deja por ello de ser subjetividad, y menos deja de constituir la objetividad científica. En su sentido estricto una objetividad sin sujeto sería algo así como un hijo sin padre. La filialidad incluye en su mismo concepto la noción de paternidad: no hay hijo sin padre y viceversa. Lo que se ha querido indicar es que la objetividad científica no es correlato de la subjetividad patológica, individual psicológica y menos de una subjetividad absoluta, originante, voluntarista, como el "Yo absoluto" que exponía Fichte<sup>27</sup>. La eliminación prematura de todo sujeto, sin embargo, y la no retención del sujeto trascendental —tal como lo hacen a su manera Ricoeur y Schaff—, pueden llevar a absolutizar de otra manera a la objetividad, al destruir todo puente con la praxis (considerada

como lo extrateórico, y no como la determinación intrínseca constitutiva de lo teórico), fetichizando el ámbito de la ciencia y no pudiendo ya más definir p.e. la articulación de la objetividad científica y la objetividad teórica de la práxis revolucionaria. El dualismo es el castigo de una abstracción lícita en cuanto abstracción ("operemos como si no hubiera sujeto patológico cognoscente", el *als ob*), pero ilícita en cuanto descripción de realidad. La evacuación del sujeto es evacuación del Interés, de la praxis, del horizonte concreto, no sólo de la ideología, sino de todo el sistema de prácticas objetivas que hacen posible el conocer científico mismo.

Es evidente que hay que realizar una "ruptura" entre el sujeto empírico o patológico y el sujeto trascendental o científico, metódico (no es lo mismo el sujeto del historiador que el historiador como sujeto científico), pero todavía habrá que considerar la articulación entre el sujeto científico y el sujeto social, estructural, tales como las clases sociales (que con evidencia no es un sujeto absoluto, última causa voluntarista, pero no deja de operar como sujeto estructurado y también reestructurante). Dicho lo cual, pasemos al tema.

### *2.1. Objetividad abstracta.*

El discurso científico histórico tiene exigencias propias, metódicas, cuando cumple la lógica de la explicación. Sería en este caso objetivo el conocimiento alcanzado del objeto que se rige por dicha lógica. Claro es que hay diversas posturas ante el proceso lógico de la explicación científica de la historia<sup>28</sup>. De todas maneras, la objetividad estaría definida desde las condiciones de la elaboración del discurso, es decir, desde la contrastabilidad y control de los aparatos epistemológicos, de los elementos teóricos e informativos. Sin entrar al debate de la coherencia de la propuesta hempeliana del modelo nomológico, deductivo, o la de contrastación por "falsifiability" popperiana<sup>29</sup>, lo que nos importa y preocupa es la reducción de la objetividad por exclusión de la cuestión de la verdad (y no van sin importancia que las obras de Ricoeur y Schaff ambas tengan por título *Historia y verdad*), pero aún

más que se indique que los factores sociales no tengan *nada* (el juicio es absoluto, p. 14) que ver con la objetividad de la narración.

Una vez que se ha puesto al sujeto entre paréntesis, que a la totalidad social práctica se la ha declarado como no determinante en la constitución de la objetividad, que se ha separado la cuestión de objetividad y verdad de manera absoluta, que se declaran como elementos extrateóricos a la clase, la nación, etc., puede aceptarse que dos discursos sean contradictorios e igualmente objetivos, o que la interpretación conservadora de la revolución mexicana sea igualmente objetiva que la interpretación articulada al Interés -en su sentido trascendental y no meramente empírico- de las clases oprimidas. Lo práctico es extrateórico y no puede ser ni referencia ni criterio para la objetividad del discurso histórico científico. Es decir, concluir que "preocuparse por la objetividad de un enunciado no equivale a preguntar si es o no verdadero, si corresponde o no a la realidad" (p. 22), ¿no es acaso haber cerrado con autonomía *absoluta* el discurso formal o abstracto de una explicación olvidando su realidad *concreta*? ¿No se habrá caído en la absolutización del pensar que ya criticaba Feuerbach en su obra *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 62: "La verdadera dialéctica no es el monólogo del solitario pensar consigo mismo"<sup>30</sup>? ¿No sería ésto arrebatar las armas teóricas a los historiadores que se arriesgan a construir una historia más explicativa al servicio de la praxis de liberación de los oprimidos? ¿Cómo es posible aceptar, una vez que ambos hubieran cumplido las exigencias epistemáticas requeridas, que tendrían la misma objetividad un discurso de McNamara como presidente del Banco Mundial o el del plan de reactivación económica del gobierno nicaragüense actual?

J.G. Droysen habla de una "eunuchischen Objektivität"<sup>31</sup> que consistiría en la pretensión de elevar el grado de única consideración posible del problema de la objetividad, una objetividad abstracta, formal, intracientífica.

Si "el método consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto", es posible que la cuestión de la objetividad tenga otra

respuesta en una consideración *concreta*, es decir, situando la cuestión en el *todo* concreto dentro del cual la objetividad del discurso adquiere nueva significación.

## 2.2. *El método dialéctico como el método de la historia*

Pueden haber críticas anarquistas al problema del método<sup>32</sup>, la muestra parte desde otro punto de vista. ¿No será que los métodos enunciados hayan desconocido la especificidad del objeto histórico? ¿No será que, simplemente, el método dialéctivo es aquel que cumple con las exigencias del objeto y por ello sabe tematizar su articulación originaria desde la praxis y el grado de objetividad de su discurso puede "corresponder (entsprächen)"<sup>33</sup> con dicha praxis, con la realidad, con la historia?

Pienso, y no es este el lugar para desarrollar esta propuesta, que *el método de la historia es el dialéctico*, y no el que frecuentemente se propone, que tiene mayor o menor analogía con las ciencias físicas o naturales. Pero, nuevamente, la praxis determina (no absolutamente) hasta la posibilidad del uso de un método, tanto en la construcción del paradigma como de sus categorías. Si se opta por una praxis reformista o de afirmación del sistema, se descartarán las críticas o los métodos denominados holísticos, dialécticos, y se los pretenderá descartar por ingenuos, no-científicos, inválidos. Un Karl Popper, con sus propuestas metódicas de gran precisión, cae sin embargo en superficialidades en su obra *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*<sup>34</sup> donde confunde la dialéctica con la predictibilidad de acontecimientos futuros. De la misma manera, desde una opción práctica, se llega a identificar el mundo (*World*) con la "totalidad de la realidad (*The sum-total of reality*)"<sup>35</sup>, para después declarar que "sentir el mundo como un todo limitado es lo místico"<sup>36</sup>.y como el "sentido del mundo debe quedar fuera del mundo"<sup>37</sup>, todo juicio dialéctico sobre la totalidad del sistema es imposible; es más correcto guardar silencio.

Todos estos pensamientos antidialécticos, antiholísticos, son perfectamente coherentes con una praxis de reproducción del

sistema. La adopción del método dialéctico surgió, históricamente, desde una praxis de compromiso radical con los oprimidos. La crítica radical no se ejerce sobre "partes" funcionales del sistema, sino que afronta la "totalidad" global del mismo. Si sobre ésto "no se puede hablar (*man nicht sprechen kann*)", habrá antes que silenciar asesinando a millones y millones que claman: "¡Tengo hambre!".

Contra otros métodos reductivos, sean inductivos o deductivos, el método dialéctico "asciende de lo abstracto a lo concreto"<sup>38</sup>. La acción metódica de "ascender" (*aufzusteigen*) despista a más de un epistemólogo. no bien advertido. Pasar de la ley universal a la explicación del fenómeno (p.2., del *explanans* al *explanandum* ), es como un descender de lo universal a lo particular. Pero, ¿qué sentido tiene ascender de lo abstracto a lo concreto? Lo abstracto son los datos, los hechos, todo aquello que caóticamente se recolecta por la información (que tiene ciencias auxiliares de verificación de su autenticidad, etc.). Colectada 1a caótica multiplicidad de objetos abstractos (y abstractos en cuantos "todos" inconexos, o "partes" sin articulación: ab-sueltas de sentido y explicación, sin respectividad mutuamente con implicaciones) se los pone, se los ex-pone, en la totalidad *concreta* que los comprende, abarca, funda: la esencia concreta de todos ellos.

Kosík llama la atención, con razón, que sin una precisa y exhaustiva previa investigación de los abstractos, los datos, los hechos ( en cuya investigación termina, frecuentemente toda la labor del investigador para más de un metodólogo americano ), el ejercicio dialéctico propiamente dicho de confrontación de la parte en el todo sería vacuo, superficial. Muchos pretendidos dialécticos creen que el método excluye el gigantesco esfuerzo de la investigación minuciosa, seria, coherente.

La referencia del caos abstracto a la totalidad concreta esta mediado por la construcción de categorías, del paradigma, el que, por otra parte, se está reconstruyendo permanentemente. Por ejemplo, se puede pensar que la renta del suelo es el origen principal y constante de la acumulación primitiva del capital. André Gunder Frank<sup>39</sup> muestra en su trabajo histórico que la acumula

ción de capital europeo es el producto de diversos ciclos, dispares y combinados, en donde los determinantes externos, circulatorios (el oro y la plata, la esclavitud del africano, etc.) se relacionan dialécticamente con los *internos*, productivos (renta del suelo, bajos salarios, etc.). Esta explicación histórica, fruto de una amplia investigación previa informativa, se realiza gracias a la construcción de categorías (como el modo de producción) que permite exponer a cada momento abstracto en la totalidad concreta-categorial primero (totalidad pensada), teniendo siempre presente el *sujeto* histórico: la sociedad real estudiada<sup>40</sup>.

Puesta así la "parte" en el "todo", fundado lo abstracto en lo concreto, referido el fenómeno a su esencia (el todo concreto), "llegado a este punto habría que reemprender el viaje de retorno (*wieder rückwärts anzutreten*)"<sup>41</sup>. Este retorno", descenso, no es de una ley universal a la explicación particular, sino del "todo concreto" a la parte explicada, ex-puesta desde su fundamento. Es ahora un fenómeno, dato, hecho concreto. Esta "parte" explicativamente expuesta es ahora momento de "una rica totalidad (*Totalität*) con múltiples determinaciones y relaciones"<sup>42</sup>. La explicación es aquí síntesis, "unidad de lo diverso"<sup>43</sup>. No es aquí el lugar de explicar todo ésto, pero, simplemente, me parece que el debate de la objetividad debería situarse en este horizonte y sería más rico.

En efecto, en el ejemplo de Gunder Frank, la conclusión a la que llega es coherente después de haber situado toda la información de elementos abstractos (la acumulación en Europa: España, Portugal, Francia, Inglaterra; de la Periferia: América Latina, África y Asia; a fines del siglo XV, en el XVI, en la depresión del XVII y el auge del XVIII), y de haberlos confrontado con el paradigma de categorías construidas, y haber retorna do a los datos iniciales para probar su coherencia explicativa.

Además, en este ejemplo, se ve claramente la presencia determinante de la praxis, del sujeto científico e histórico. En el siglo XIX, y desde Europa, se debía dar más importancia a la acumulación interna y productiva. En el siglo XX, y desde la Periferia, cobra particular importancia la acumulación externa y de circula-

ción (es toda la cuestión de la "teoría de la dependencia" como marco teórico de explicación). El método tiene conciencia dé su articulación con la praxis y desarrolla un discurso con autoconciencia de su articulación con la praxis y desarrolla un discurso con autoconciencia de dicha articulación: a su servicio, al servicio teórico de la praxis de liberación nacional de las clases oprimidas y productoras.

En este caso, la objetividad de una exposición explicativa dialéctica (por ascenso crítico y descenso conclusivo) no 1610 se refiere al cumplimiento formal del proceso dialéctico-metódico, sino que también incluye la correpondencia con lo real. Dice Marx: "Solo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corrpoder (*entspräche*) con el proceso histórico real (*wirklichen*)"<sup>44</sup>. ¿Será realismo ingenuo o tendrá un supremo respeto por la praxis a la que se refiere como su origen y fundamento? "La dialéctica no es el método de la reducción, sino el método de la reproducción espiritual e intelectual de la realidad"<sup>45</sup>.

A esta objetividad que incluye en su contenido validez y verdad, podría denominársela objetividad concreta.

### 3. DETERMINACIÓN RELATIVA DE LA PRAXIS Y GRADOS DE OBJETIVIDAD

El tema de la objetividad formal o concreta deja clara su diferencia cuando se enfrentan dos explicaciones contradictorias de un mismo hecho: la revolución mexicana por ejemplo. La explicación científica de un conservador será diversa a la de un historiador que es "intelectual orgánico" de las clases oprimidas. ¿Cuál tiene mal objetividad? ¿Puede decirse que tienen idéntica objetividad? La objetividad *abstracta* dirá que, en efecto, dicha objetividad es idéntica si han cumplido las exigencias formales. Un concepto *concreto* de objetividad dirá que es más. objetiva la explicación científica que exponga con mayor claridad la realidad en cuestión. ¿Cuál de ambas es más explicativa? ¿Cuáles serían los criterios de dicha objetividad? Lo que Thomas Kuhn dice para las ciencias en general es aún mucho más relevante para la historia:

"Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados [...] De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente"<sup>46</sup> En realidad la cuestión es algo diversa. Las revoluciones sociales se originan no porque "las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente" las necesidades (ya que los oprimidos nunca las habían cumplido, sino porque han cesado de cumplirse las exigencias de la hegemonía que permitía dominar coactivamente sin represión. La revolución se efectúa cuando el sistema represivo es insuficiente para impedir la organización de nuevos sistemas práctico-productivos. La fracción que es el sujeto revolucionario son las clases oprimidas, y no una fracción cualquiera. De la misma manera, y especialmente en la historia, no se trata sólo de un "paralelo"<sup>47</sup>, sino de una verdadera génesis histórica. Son las revoluciones sociales de las clases oprimidas las que han *quitado objetividad* a las explicaciones que se realizan desde paradigmas existentes que han dejado de "explicar" los hechos *nuevos* ( $O^2$  del esquema) que enfrenta en su praxis de liberación el sujeto histórico emergente. Los objetos situados en el ámbito de exterioridad ( $E$  del esquema, más allá del horizonte de objetualización del Interés de las clases dominantes, del Estado vigente) no pueden ya ser tratados por paradigmas surgidos para explicar hechos dentro del horizonte de  $I^1$ . La explicación intra-sistémica (flecha  $a$ ) no es ya considerada como "objetiva" por el sujeto dominado ( $S^2$ ). La *pérdida de objetividad* de la explicación histórica se confunde ya, en el sistema que la praxis de liberación *deja atrás*, como algo "subjetivo", mal intencionado, reducido, no real, ideológico al menos por su función real de ocultamiento de  $E$ : el ámbito de exterioridad descubierto desde la praxis liberadora) es el origen de la crisis del paradigma explicativo.

Las categorías históricas construidas por los "intelectuales orgánicos" a las luchas obreras del siglo XIX alcanzaban *mayor*

grado de objetividad que la de sus colegas ingleses (como Adam Smith, Ricardo, etc.) articulados a los Intereses de la burguesía triunfante. Desde la praxis de liberación del oprimido se podía descubrir "el sentido del mundo (capitalista), (y como) debe quedar *fuerza* del mundo", nos decía Wittgenstein adecuadamente, la praxis del oprimido liberándose debía ser el punto de apoyo, la exterioridad explicativa correcta.

Es por ello que para poder dar un juicio sobre la totalidad hay que estar "fuera", más allá, desde el otro. Este punto explicativo científico práctico adecuado de perspectiva es la praxis de liberación del oprimido: la *ortopraxia*. *Sub lumine oppressionis* puede discernirse el grado real, concreto, histórico de la objetividad científica de un discurso histórico. La ciencia no niega el conocimiento adecuado a la realidad sino que lo perfecciona.

Es decir, es necesario afirmar la autonomía propia de la objetividad del conocimiento científico de la historia, pero al mismo tiempo recordar que dicha autonomía es *relativa*. La ruptura con el conocimiento pre-científico es igualmente *relativa*: sigue siendo conocimiento, sigue teniendo "presuposiciones", de lo contrario pretendería, como Hegel, el *absolute Wissen* que sería un nuevo fetichismo teórico. La ruptura se produce entre el sujeto empírico, patológico, cotidiano y la subjetividad metódica, disciplinada, trascendental del científico. El sujeto cotidiano alcanza, en el caso del prudente p.e. (la ὄφος λόγος πρακτικός de Aristóteles)<sup>48</sup>, una objetividad cotidiana que tiene grados. El gran político Bolívar, Sandino, alcanza mayor grado de "rectitud" u objetividad cotidiana (dóxica) que el que nada sabe de política o se encuentra en las clases dominantes. De todas maneras hay una ruptura entre esta objetividad y la científica, pero no es absoluta, sino relativa, ya que por el sujeto, los intereses, las presuposiciones, los aparatos materiales que posibilitan el discurso científico y por la constitución misma del objeto (que no es sólo la cuestión del tema sino la de la posibilidad de ser objetualizado desde un horizonte dado de inteligibilidad, fundamento de posibilidad de elegir un tema), sigue teniendo vigencia sobre la objetividad *real o concreta* del discurso histórico. Es decir, la praxis (y en mayor

grado cuando es de liberación, porque despliega un *nuevo* horizonte de cognoscibilidad de los objetos cotidianos y científicos) determina al conocimiento científico y no puede declarársela pertenecer al ámbito extra-teórico. La praxis es constituyente intrínseca de la teoría, y *última instancia* de la objetividad de todo discurso.

En el ejemplo de la investigación histórica sobre la acumulación primitiva del capital, considerando especialmente el momento externo y de circulación, puede decirse que, por la praxis de liberación de la periferia, se abren nuevos horizontes: a la recolección de datos, hechos, objetos de investigación; se construyen nuevos momentos del paradigma; se corrigen categorías; se amplía su ámbito de eficacia explicativa; se elaboran nuevas hipótesis concretas. La objetividad, no solo formal sino real o concreta, del discurso histórico es aquí de mayor grado; hay mayor ajuste a la realidad vivida por los pueblos de la periferia mundial del capitalismo; se explica mejor la intervención del trabajo explotado de las clases oprimidas de las colonias, neocolonias y países dependientes. Es más objetiva dicha exposición por su coherencia formal interna, por su capacidad explicativa dialéctica, por la claridad en relación a las estrategias y tácticas de la praxis de liberación de los oprimidos.

De todas maneras, el movimiento dialéctico del discurso, que procede por negación de la explicación cotidiana de los momentos abstractos, apoya la posibilidad de su superación en la afirmación de la positividad descubierta por el *nuevo* ámbito objetal que el horizonte del Interés ha desplegado desde la Utopía (*E*). En dicho ámbito de exterioridad novedosa (exterioridad a la totalidad vigente, dominadora, dentro de la cual desarrolla su discurso la historia articulada al bloque histórico dominante) es donde se encuentra la mina rica en datos, hipótesis y realidad que el historiador, intelectual orgánico de las clases oprimidas de los países dependientes, trata científicamente con mayor objetividad que sus colegas articulados a los grupos en el poder coactivo, represor, hegemónicos. Es verdad que, frecuentemente, los aparatos materiales (facultades, bibliotecas, computadoras, instrumentos de

medición, archivos, etc.) le resultarán insuficientes. La historia del pueblo oprimido tiene además el inconveniente de tener por definición pocos documentos: el dominado es analfabeto y el analfabeto no escribe ni deja testimonios. Es una historia, además, que en el nivel investigativo debe recurrir al leer en el vacío, al revés, desde los documentos del dominador.

En conclusión, una historia *desde abajo*, desde los oprimidos, desde la praxis de liberación de nuestros pueblos tiene *mayor objetividad* que la realizada, en igual precisión de los usos de la lógica dialéctica de explicación, por los intelectuales orgánicos del sistema, los "nuevos mandarines" de los que nos habla Chomsky.

## NOTAS

---

<sup>1</sup>Cfr. *Histoire et vérité*, Seuil, París, 1964, y en especial *La symbolique du mal*, Aubier, París, 1961, y también *Le conflit des interprétations*, Seuil, París, 1969. Sobre el particular nos hemos extendido en nuestra obra *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires, 1969.

<sup>2</sup>Cfr. *Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-111, 1970, y *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977. Todavía puede ser sugerente Martín Buber, *Der utopische Sozialgnus*, Hegner, Koeln, 1967.

<sup>3</sup>Chap. "Objectivity and liberal Scholarship", en *American power and the new mandarins*, Vintage Book, NY, 1969, pp. 23-24.

<sup>4</sup>*Ibid.*, p. 24.

<sup>5</sup>*Ibid.*, p.27 .

<sup>6</sup>Ed. castellana, Mortiz, México, 1969, p. 73.

<sup>7</sup>*Ibid.*, p. 190.

<sup>8</sup>*Ibid.*, p. 245.

<sup>9</sup>*Ibid.*,p.251.

<sup>10</sup>Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977, p. 39. Véase Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, ed. cast., Grijalvo, México, 1967, pp. 235 ss.; Karl Marx cuando expresa que "alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch", en "These ueber Feuerbach", § 8 (*Karl Marx Fruehschriften*), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, t. 11, 1971,p. 3. Todo esto coincide de alguna manera con aquello de

Martin Heidegger: "El conocimiento (*Erkennen*) es un modo del Dasein fundado (*fundierter*) en el ser en el mundo" (*Sein und Zeit*, § 13; Niemeyer, Tuebingen, 1963, p. 62); o de un E. Husserl cuando explica que "el mundo como mundo-de-la-vida-cotidiana (*Lebenswelt*) tiene ya precientíficamente (*vorwissenschaftlich*) la misma estructura que las ciencias objetivas [...] Nuestro cuerpo cotidiano (*lebensweltlich*) y confiable es un cuerpo real, el mismo aunque no el cuerpo en el sentido de la física" (*Die Krisis der europaeischen Wissenschaften*, 35; Husserliana VI, Nijhoff, La Haya, 1962, p. 142, 1.20-39).

<sup>11</sup>K Marx, *op. cit.*, *Ibid.*

<sup>12</sup>En un famoso texto explica el Estagirita: "Toda técnica y todo método ( $\mu\epsilon\phi\delta\delta\omega\varsigma$ ), al igual que la praxis ( $\pi\rho\alpha\xi\varsigma$ ) y la elección práctica ( $\pi\rho\omega\iota\rho\epsilon\sigma\varsigma$ ) tienden a algún bien 100)" (*EN I*, 1, 1094 a 1-2). La noción de  $\alpha\gamma\alpha\phi\varsigma\omega$  que se Convierte con el ser mismo, ontológicamente, abre el camino para entender la noción habermasiana de *Interesse*. Es al mismo tiempo horizonte tendencia práctico y fundamento de cognoscibilidad. Por este camino, nuestra postura quiere indicar que la praxis no condicionará, p. e., para elegir *un tema* de investigación, sino que constituye la inteligibilidad u objetualidad de todo objeto de conocimiento como tal. La cuestión no es de sociología del conocimiento sino de ontología del conocimiento.

<sup>13</sup>El gran pensador de Koenigsberg tiene en este punto insospechada actualidad. Con respecto al interés o Utopía como horizonte de constitución de los objetos de la experiencia nos dice: "La idea de un mundo inteligible puro como conjunto de todas las inteligencias, al que pertenecemos como seres racionales sigue siendo utilizable y permitida para el propósito de una fe racional, aunque todo saber halla su frontera dentro de sus límites" (*GMS*, BA 126-127). El horizonte del Reino de fines, más allá de la posibilidad de la objetuación del entendimiento, será para Hegel objeto de conocimiento. De todas maneras Kant postula un más allá del horizonte de objetos, y "el concepto de un mundo inteligible es, pues, sólo un punto de vista (*Standpunkt*) que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos, para pensarse a sí misma como práctica" (*GMS*, AB 119). El paso deberá darse mostrando que dicho horizonte inteligible es igualmente el fundamento de la constitución de los objetos del entendimiento. Para ello será necesario, como decíamos, pasar por Hegel y Marx, y por el mismo Heidegger. Véase mi obra *Para una destrucción de la historia de la ética*, Ser y tiempo, Mendoza, 1970, pp. 231 ss

<sup>14</sup>J. Habermas; *op.cit.*, p. 242.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 257.

<sup>16</sup>H. Marcuse, *op.cit.*, p. 234.

<sup>17</sup>E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie*, § 128; en *Jahrbuch fuer Philosophie und Phaenomenolog. Forsch.*, I (Niemeyer, Halle), pp. 255-256.

<sup>18</sup>H. Habermas, *op.cit.*, p. 260.

<sup>19</sup>Cfr. *Ibid.* 261.

<sup>20</sup>J.G. Fichte, *Ausgewaelt. Werke*, ed. Medicus, primera introducción a la *Wissenschaftslehre*, t. III, p. 17.

<sup>21</sup>*Ibid.*

<sup>22</sup>*Kpv A* 219-220.

<sup>23</sup>H. Marcuse, *op.cit.*, p. 234.

<sup>24</sup>J. Habermas, *op.cit.*, p.39.

<sup>25</sup>Esto es lo que Paul Ricoeur expresa en *Histoire et verité*, y al que se refiere Adam Schaff (Cfr. igualmente H. Baumgartner, K. Faber, J. Ruesen, A. Schaff, *Historische Objektivitaet*, Vandenhoeck, Goettingen, 1975. J. Ruesen termina su trabajo 'Werturteilsstreit und Erkenntnisfortschritt' indicando: "En el discurso histórico está indivisiblemente unido la dimensión ética de la praxis cotidiana (*Lebenspraxis*) humana con la objetividad de la ciencia histórica" (p.94).

<sup>26</sup>Aristóteles, *Tópicos* 1,1 ,100 b 20-23.

<sup>27</sup>"Das Ich setzt sich selbst [...] Ictl als absoluten Subjekts", en *Grundlage der gesmten Wissenschaftslehre* (1794), I, p. 97.

<sup>28</sup>Cfr. Carl G. Hempel, *La explicaci6n científica*, Paidos, Buenos Aires, 1979; Ernest Nagel, *La estructura de la ciencia*, Paidos, Buenos Aires, 1978, pp. 492-543; Karl Popper, *The logic of scientific discovery*, Harper, NY, 1968, o *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, en especial pp. 106-145, y *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973. En *la disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalvo, Barcelona, 1972, puede estudiarse el enfrentamiento entre una metodología de razón anaística con otra de razón dialéctica. En especial el trabajo de J. Habermas "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica" (pp. 147 ss.), y la respuesta de H. Albert. "El mito de la razón total" (pp.181 ss. ). Sería interesante efectuar una comparación entre aquel encuentro de Tuebingen y el nuestro de Oaxtepec. Hay analogías.

<sup>29</sup>C. Hempel, *op.cit.*, pp. 233 ss.; K. Popper, *The logic the scientific discovery*, pp. 78 ss., etc.

<sup>30</sup>Klosterman. Frankfurt, 1967, p. 111.

<sup>31</sup>*Historik. Vorlesungen ueber Enzyklopaedie und Methodologie der Geschichte*, Darmstadt, 1960.

<sup>32</sup>Cfr. Paul Feyerabend, *Against Method*. Univ. of Minnesota, Minnes., 1970.

<sup>33</sup>K. Marx, *Zur Kritik der polischen Oekonomie*. Dietz, Berlin, 1971, p. 250. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Sígueme. Salamanca. 1974, pp. 137-148.

<sup>34</sup>Francke, Muenchen, 1977, t. II, pp. 102 55.

<sup>35</sup>Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, NY. 1969, p. 15.

<sup>36</sup>*Ibid.*, 6.45; p. 149. Es exactamente de esta manera como "siente" el mundo (el sistema) el oprimido por la totalidad práctica. Pero acerca de este "sentir" del oprimido, para Wittgenstein, no hay ciencia.

<sup>37</sup>*Ibid.*, 6.41; p. 145. De esta manera sería imposible efectuar un juicio total sobre el sistema capitalista como totalidad -tarea de la dialéctica-. La opción de estos grandes lógicos, reformistas, justifica al fin al capitalismo; al pretender demostrar la imposibilidad de una "salida" (la crítica a la utopía y al socialismo se concreta en mostrar su imposibilidad se torna metódicamente antidialéctica.

<sup>38</sup>K. Marx, *op.cit.*.. p. 248.

<sup>39</sup>*La acumulación mundial 1492-1789*. Siglo XXI, México, 1979.

<sup>40</sup>"[...] das Subjekt, hier die moderne buergerliche Gesellschaft [...]" (K. Marx, *op.cit.*, p.2541.

<sup>41</sup>*Ibid.*, p. 247.

<sup>42</sup>*Ibid.*

<sup>43</sup>*Ibid.*, 248.

<sup>44</sup>*Ibid.*, p. 250.

<sup>45</sup>K. Kosík *op.cit.*.. p.52.

<sup>46</sup>*Las estructuras de las revoluciones científicas*. ed. cast. FCE, México, 1975, p. 149.

<sup>47</sup>*Ibid.*, p. 150.

<sup>48</sup>En libro VI, 1138 55. Es interesante anotar que la "rectitud" de la elección práctica exige la "rectitud del querer" (*EN* V, 2,1139 a 30-31), es decir, se funda en un Interés práctico (juzgado por la razón y amado por la voluntad) La opción, que pende de la decisión elegida, es teórico-práctica, y determina por el proyecto total de vida la "vida contemplativa" misma (*Metafísica* V, 29, 1025 a 21. Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*.

§44; p. 222: "Los fundamentos ontológico-existenciarios del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad"; recordando que el nivel existencial se refiere a la praxis en w sentido fundamental.