

FUNCION LIBERADORA DE LA FILOSOFIA

Ignacio Ellacuría

RESUMEN

La filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad porque la relación filosofía-libertad toca a fondo el propósito fundamental del saber filosófico, el cual, aunque puede definirse como una búsqueda de la verdad, difícilmente podría quedar reducido a una búsqueda de la verdad por la verdad. Por eso, por razones más prácticas que especulativas, este artículo tiene como punto de partida dos constataciones fundamentales para un quehacer filosófico realmente latinoamericano.

La primera constatación que hace el autor es que en América Latina predominan unas condiciones de opresión y de represión a las que han contribuido, directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos formulaciones ideológicas de esas filosofías y las realidades socio-económicas y políticas que son su suelo nutritivo e interés principal.

La segunda constatación importante es que América Latina no ha producido una filosofía propia en cuanto originada desde su propia realidad histórica y que desempeñe, al mismo tiempo, una función liberadora respecto a aquella realidad.

En consecuencia, en las siguientes páginas se precisa qué función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora para, sin dejar de ser filosofía, antes bien reconstituyéndose como tal, ser realmente filosofía para liberar a la totalidad de la cultura y de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tienen que autorrealizarse libremente.

Puede decirse que la filosofía desde siempre, aunque de diversas formas, ha tenido que ver con la libertad. Se ha supuesto que es tarea de hombres libres en pueblos libres, libres al menos de aquellas necesidades básicas que impiden ese modo de pensar que es la filosofía; se ha admitido también que ha ejercido una función liberadora para quien filosofa y que, como ejercicio

supremo de la razón, ha liberado del oscurantismo, de la ignorancia y de la falsedad a los pueblos. A lo largo de los siglos desde los presocráticos hasta los hombres de la Ilustración pasando por todas las formas "críticas" de pensar la realidad se ha dado a la razón y a la razón filosófica en particular grandes prerrogativas en función de la libertad. Ha habido también ejercicios

pseudo-filosóficos de la razón para acallar opiniones divergentes o para mantener un determinado orden establecido; es decir, la filosofía ha jugado también, sobre todo en el caso de los epígonos, pero no sólo de ellos, una función dogmática y aun tiránica que ha impedido el libre juego del pensamiento y, lo que es peor, la libre determinación de los hombres y de los pueblos. Hay quienes aseguran que la filosofía no hace sino reflejar el orden institucional y la infraestructura económica, respecto de los cuales no tendría sino una relativa autonomía y una capacidad menor de reacción. Como quiera que sea este problema de "filosofía y libertad" parecería que tocara muy a fondo el propósito fundamental del saber filosófico, que aunque pudiera autodefinirse como una búsqueda de la verdad, difícilmente podría quedar reducido a una búsqueda de la verdad por la verdad. Ideas tan clásicas como la relación de la verdad con la libertad (Jn. 8,32) o de la interpretación con la transformación de la realidad (Marx, tesis 11 sobre de Feuerbach), serían la mejor denuncia de esa reducción.

Pero este trabajo no enfoca el problema del aporte de la filosofía a la libertad por preocupación puramente especulativa, sino que tiene una finalidad práctica. Esta finalidad es doble, aunque de hecho es una misma finalidad con doble aspecto, uno de los cuales está subordinado al otro. Esa finalidad práctica parte a su vez de una doble constatación: el continente latinoamericano —no sólo él— vive estructuralmente en condiciones de opresión y aun de represión sobre todo por lo que toca a las mayorías populares, opresión y represión a las que han contribuido directa o indirectamente, si no filosofías estrictamente tales, al menos presentaciones o manifestaciones ideológicas de esas filosofías y/o de aquellas realidades socio-económicas y políticas que son su suelo nutricional y su interés principal; naturalmente esa opresión-represión no es fundamentalmente ideológica, sino que es real, pero tiene como uno de sus elementos justificadores e incluso activamente operantes diversos elementos ideológicos. La segunda constatación es que el continente latinoamericano no ha producido una filosofía propia, que salga de su propia realidad histórica y que desempeñe una función liberadora respecto de ella; tanto más de extrañar cuanto puede decirse que ha producido una teología propia, una cierta socio-economía propia y, desde luego, una poderosa expresión artística propia, especialmente en los campos de la poesía, la novela y las

artes plásticas; es de notar, además, que la producción en estos campos ha logrado una reconocida universalidad, cosa que no lo han conseguido eventuales producciones filosóficas latinoamericanas, que han tenido el propósito de ser nacionalistas, indigenistas, autóctonas, etc.

Esta doble constatación es la que orienta la doble finalidad. ¿Por qué no hacer una filosofía latinoamericana, que si es estrictamente tal en sus dos términos, se convertiría en un aporte universal teórico-práctico, a la par que desempeñaría una función liberadora, junto con otros esfuerzos teóricos y prácticos, respecto de las mayorías populares que viven en secular estado de opresión-represión? El aspecto principal de la finalidad estaría indudablemente en la liberación de esas mayorías, pues ese sería el objetivo principal y hasta cierto punto el horizonte fundamental del quehacer filosófico; pero estrechamente relacionado con él estaría el de la constitución de una nueva filosofía —tantas y tan seguidas ha habido— que realmente pudiera llamarse latinoamericana si es que fuere pensada desde la realidad y para la realidad latinoamericana y al servicio de aquellas mayorías populares que definen esa realidad por su número y también por su capacidad de cualificarla.

En este trabajo se intentará precisar, por tanto, qué función liberadora le corresponde a la filosofía aquí y ahora para, sin dejar de ser filosofía, antes reconstituyéndose como tal, ser realmente eficaz a la hora de liberar no a unas pocas élites ilustradas, sino a la totalidad de la cultura y a la totalidad de las estructuras sociales, dentro de las cuales las personas tienen que auto-realizarse libremente. No se tiene en mente una filosofía popularizada, que pudiera ser asumida directamente por las masas para convertirse en su propia ideología liberadora; esto puede y debe darse de algún modo, pero para no ser mimética y dogmática, esa ideología presupone una estricta y exigente colaboración intelectual, de la que en alguna forma son sujeto y objeto las mayorías populares y su praxis histórica, pero que no por ello participan en el hacer técnico y específico que es el filosofar. Esto no implica un dejar fuera a las mayorías populares, incluso en el hacer filosófico, aunque sí configura su modo de participación en él.

1. Función crítica y creadora de la filosofía

Que la filosofía sea meramente un reflejo, más o menos autonomizado, de lo que son en cada momento la estructura socio-económica y la ideología que la representa, es algo que no responde a lo que ha sido una gran parte de la mejor filosofía y, sobre todo, a lo que puede ser, dada la especificidad de su propósito. Tiene, en efecto, la filosofía una capacidad de crítica y una capacidad de creación, capacidad crítica y capacidad creadora. Evidentemente estos son dos poderosos factores de liberación y no sólo de liberación interior o subjetiva sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural.

1.1. Función crítica de la filosofía

La función crítica de la filosofía va orientada en primer lugar a la ideología dominante, como momento estructural de un sistema social, pero también va orientada a otros elementos de esa misma estructura social (por ejemplo, al ordenamiento económico, al ordenamiento político, al ordenamiento social, etc.). Esta función crítica, sin embargo, se enfrenta muy directamente con lo que de ideológico hay en la estructura social, admitido que lo ideológico puede ser vehiculado no sólo por aparatos teóricos de toda índole, sino también por un cúmulo de objetivaciones y relaciones sociales. Es, pues, frente al fenómeno de la ideología donde se define en buena medida la función crítica de la filosofía.

Sin pretender entrar ahora en una definición y valoración filosófica de las ideologías —tema en sí mismo de gran importancia para cualquier filosofía y especialmente para una filosofía latinoamericana— hay que decir algunas palabras sobre ella para enfocar mejor la función crítica de la filosofía.

Y lo primero que puede decirse de ella es que, aun siendo la ideología un fenómeno ambiguo, es, por lo pronto, algo necesario y, además, algo muy importante en la determinación de la vida social, de la vida comunitaria y de la vida personal. Es un fenómeno ambiguo porque conlleva consigo elementos positivos, negativos y neutros. Evidentemente hay un sentido peyorativo de la ideología entendida como función en-

cubridora de la realidad social, pero aun en ese sentido peyorativo se muestra la importancia y la connaturalidad de lo ideológico. No basta con decir que hay ideología porque una clase social o un estamento dirigente necesita imponer o sostener su poder social de la índole que sea; hay que preguntarse por qué se elige el campo de lo ideológico para ejercitar esa imposición. De nuevo no basta con responder que lo ideológico sustituye a otras instancias más crudamente represivas que suscitan una respuesta más violenta en los reprimidos y oprimidos y una mala conciencia en los represores y opresores. Hay que llegar al fondo de la cuestión donde se explique porqué el hombre necesita explicaciones y justificaciones teóricas y porqué esas explicaciones y justificaciones tienen que hacerse desde la apariencia de verdad y desde la apariencia de bien. Podrá decirse que esta misma apelación a la verdad y al bien es resultado de un proceso cultural en sí mismo ideologizado; pero esta explicación no está probada y explicaría las formas en que se presenta la verdad y el bien más que la tendencia histórica estimada como correcta, al menos a la hora de la explicitación teórica, de apreciar más el bien que el mal, más la verdad que la falsedad o el error. El mero hecho de que se den tozudamente elementos ideológicos, además de exigir una explicación, muestra un cierto carácter de necesidad histórica del elemento ideológico sea en formas más elaboradas de producción intelectual sea en formas menos cualificadas de predicación y propaganda. En definitiva, no se recurriría a lo ideológico, incluso en lo que la ideología tiene de negativo, si esa recurrencia no fuera útil y aun necesaria; no se recurriría a lo ideológico, si lo ideológico no tuviera al menos apariencia —y en ese sentido alguna realidad— positiva, tras la que puede y suele esconderse mucha realidad deformada y deformante. Ideología siempre la va a haber en su sentido negativo; por ello son necesarias las instancias teóricas que la combatan desmascarándola e iluminándola.

Pero es que hay un sentido no peyorativo de las ideologías sobre todos aquellos campos en los que no hay posibilidad de un pensamiento estrictamente lógico-científico, lo cual ocurre respecto de posibles ámbitos de realidad, respecto de interpretaciones totalizadoras y englobantes y respecto de actitudes y comportamientos humanos

La función crítica de la filosofía se define en buena medida frente al fenómeno de la ideología.

de primera importancia. Aun dando por concedido —lo cual sólo lo hacemos ahora por razones prácticas— que respecto de ciertos ámbitos puede darse un conocimiento científico, que en cuanto tal no es ideológico, esos ámbitos no agotan el todo de la realidad con la que el hombre ha de habérselas de modo humano y aun puede pensarse que son ámbitos de menor importancia que otros a los que no alcanza y tal vez no puede alcanzar eso que quiere autocalificarse como pensamiento estrictamente científico. Si dejamos de lado —por su especial estatuto epistemológico— las llamadas ciencias de la naturaleza y las afines a ellas o las ciencias puramente formales y atendemos a las ciencias del hombre, de la sociedad y de la historia nos encontramos con un dato singular. Los llamados positivistas pretenden evitar en sus explicaciones lo que ellos llaman “juicios de valor;” tal vez esto no es posible de una manera estricta porque siempre habrá que justificar porqué es mejor científicamente prescindir de juicios de valor, pero sin llevar las cosas al límite de la paradoja, en esa misma afirmación se está sustentando que se deja fuera todo lo que tiene que ver con el valor. Con lo cual llegamos a la conclusión de que lo que tiene que ver con el valor no es objeto de ciencia, aunque es difícil encontrar quién se atreva a decir que lo referente al valor no tiene entidad ni seriedad y que sobre ello puede pensarse y quererse sin ningún fundamento racional. Si esto es así, hará falta acudir a procesos que tengan que ver con la razón, al menos en el ámbito de lo razonable, aunque no alcancen el estatuto arbitrario de lo científico.

¿Es lícito o conveniente llamar a estos procesos razonables procesos ideológicos? ¿Se da una división adecuada entre ciencia e ideología, de modo que cualquier ejercicio de la razón debe quedar encuadrado en una o en otra? Hay quien puede pensarlo así y de todos modos hay en la pregunta algo de disputa terminológica. Con todo podemos establecer tres tipos de explicación racional: a) la que tiene que ver con el sentido común, con el buen sentido, con la experiencia de la vida, con la lógica natural, con la sabiduría popular, etc. b) la que tiene que ver con un ejercicio crítico de la razón en el que se hacen explícitos los presupuestos, el método, las pruebas, el grado de certeza, las consecuencias, la sistematización, etc.; c) la que se amolda al esquema de las ciencias naturales con sus pretensiones de constatación y aun de matematización. Ante esta triple división cabe decir que en cada una de las tres cabe la entrada del factor ideológico —analícese la última obra de Zubiri sobre la inteligencia para comprobar la cantidad y gravedad de momentos de libertad que hay en la estructura misma del inteligir humano—, pero cabe también decir que ese factor ideológico, de diferente grado en cada uno de los casos, manejado razonablemente, en vez de ser principio de distorsión puede ser principio de complementación y aun de avance.

Y es que hay un sentido no peyorativo y necesario de las ideologías, si entendemos por tales una explicación coherente, totalizadora y valorizadora, sea por medio de conceptos, de sim-



bolos, de imágenes, de referencias, etc., que va más allá de la pura constatación fragmentada tanto de campos limitados como, sobre todo, de campos más generales y aun totales. Con esto queremos decir que la ideología no sólo juega un papel sustitutivo y/o meramente propedéutico para lo que fuera un pensamiento no ideológico y/o científico, sino que en alguna medida siempre está presente y siempre es efectiva no sólo para aquellos que no han alcanzado ese nivel científico y que desde luego son la mayoría de la humanidad al menos respecto de una inmensa gama de aspectos profundamente humanos, sino también para aquellos que se dicen científicos en lo que respecta su propio campo científico. En el primer caso es evidente, pero es también claro en el segundo porque, aun cuando cierta totalización se logra a través de teorías científicas más o menos verificables —nunca sabremos cuál es la única o total razón de nada, porque la encontrada puede ser sustituida por otra o subsumida por ella (Zubiri)— todavía queda el problema del valor y del sentido para el cual el pensamiento puramente científico poco tiene que decir y, sin embargo, no por eso deja de ser un problema sustantivo.

No obstante es innegable que se da un factor de ideologización en las ideologías y más en ellas que en lo que pudiera considerarse pensamiento científico. Desde luego está el caso límite que ya no es formalmente ideología, sino simple engaño premeditado, en el que se pretende, como fenómeno social y no puramente individual, que la opinión pública considere como verdadero y justo lo que realmente es falso e injusto. Esto, cuando se hace con apariencia de verdad, suele hacerse apelando a grandes principios abstractos con los cuales se encubre y se deforma lo que es resultado de intereses inconfesables. Ya en este punto la filosofía como función crítica tiene un trabajo propio que hacer, ante todo midiendo la validez general o universal de esos principios, pero sobre todo descubriendo la falsedad de su aplicación. Legítima esta intervención precisamente el abuso de principios y términos que por su generalidad y abstracción entran en el dominio filosófico, tales como libertad, autodeterminación, derecho natural, desarrollo de la persona, bien común, etc. Pero esa legitimidad es mayor cuando la ideología se convierte en estricta ideologización.

✦ La ideologización añade a la ideología el que inconscientemente e indeliberadamente se expresen visiones de la realidad, que lejos de manifes-

tarla, la esconden y deforman con apariencia de verdad en razón de intereses que resultan de la conformación de clases o grupos sociales y/o étnicos, políticos, religiosos, etc. Hay en estos casos los siguientes elementos: a) una visión totalizadora, interpretativa y justificativa de una determinada realidad de la que se esconden o se enmascaran elementos importantes de falsedad y/o injusticia; b) la deformación tiene un cierto carácter colectivo y social que opera pública e impersonalmente; c) esa deformación responde inconscientemente a intereses colectivos, que son los determinantes de la representación ideologizada en lo que dice, en lo que calla, en lo que desvía y deforma; d) se presenta como verdadera tanto por quien la produce como por quien la recibe; e) suele presentarse con caracteres de universalidad y necesidad, de abstracción, aunque la referencia es siempre a realidades concretas que quedan subsumidas y justificadas en las grandes formulaciones generales.

Este fenómeno de la ideologización es el realmente peligroso porque está en estrecha conexión con realidades sociales muy configuradoras de las conciencias tanto colectivas como individuales. Así tenemos que cualquier sistema social o subsistema social busca una legitimación ideológica como parte necesaria de su subsistencia y/o de su buen funcionamiento. Es evidente que cuando ese sistema es injusto o simplemente inerte su aparato ideológico sobrepasa el carácter de ideología para caer en el de ideologización; se busca mantener el *statu quo* por simple razón de supervivencia o de inercia social y el propio sistema genera productos ideologizados que son el reflejo de donde proceden y, por consiguiente, aparecen como connaturales; se busca inconscientemente el ocultar lo malo del sistema y se busca conscientemente el resaltar lo que tiene de bueno, trastocando la realidad y sustituyéndola por lo que serían expresiones ideales contradichas por la realidad de los hechos y por la selección de los medios empleados para poner en práctica los enunciados ideales. Esto se da en el sistema social como un todo, por ejemplo, en los marcos constitucionales que para nada reflejan la realidad o en instituciones sociales más restringidas como el ejército o la Iglesia, para no hablar de los partidos políticos, cuyo discurso conceptual en nada se adecua con su práctica cotidiana, aunque se supone, cuando no hay patente hipocresía, que aquel discurso se mantiene honradamente. El propio pueblo produce unas

veces y recibe otras este tipo de ideologización por los más diversos canales consiguiéndose así o que se den conciencias paralelas apenas interactuantes entre lo que se dice profesar y lo que realmente se ejecuta o se den conciencias interactuantes, pero de modo que sea la realidad la que realmente determina la conciencia, a la que sólo se le permite expresar en palabras hermosas y justificantes lo que en realidad es sucio y deformante.

Frente a este hecho de gran importancia por su generalización e incidencia la filosofía es una poderosa arma, si ella misma guarda sus cautelas y no se convierte en arma de ideologización. No es desde luego la única forma de lucha ideológica ni siquiera es suficiente su labor, por cuanto la ideologización es más extensa y profunda de lo que puede ser el alcance de la filosofía. Pero es necesaria por su fundamentalidad y su criticidad.

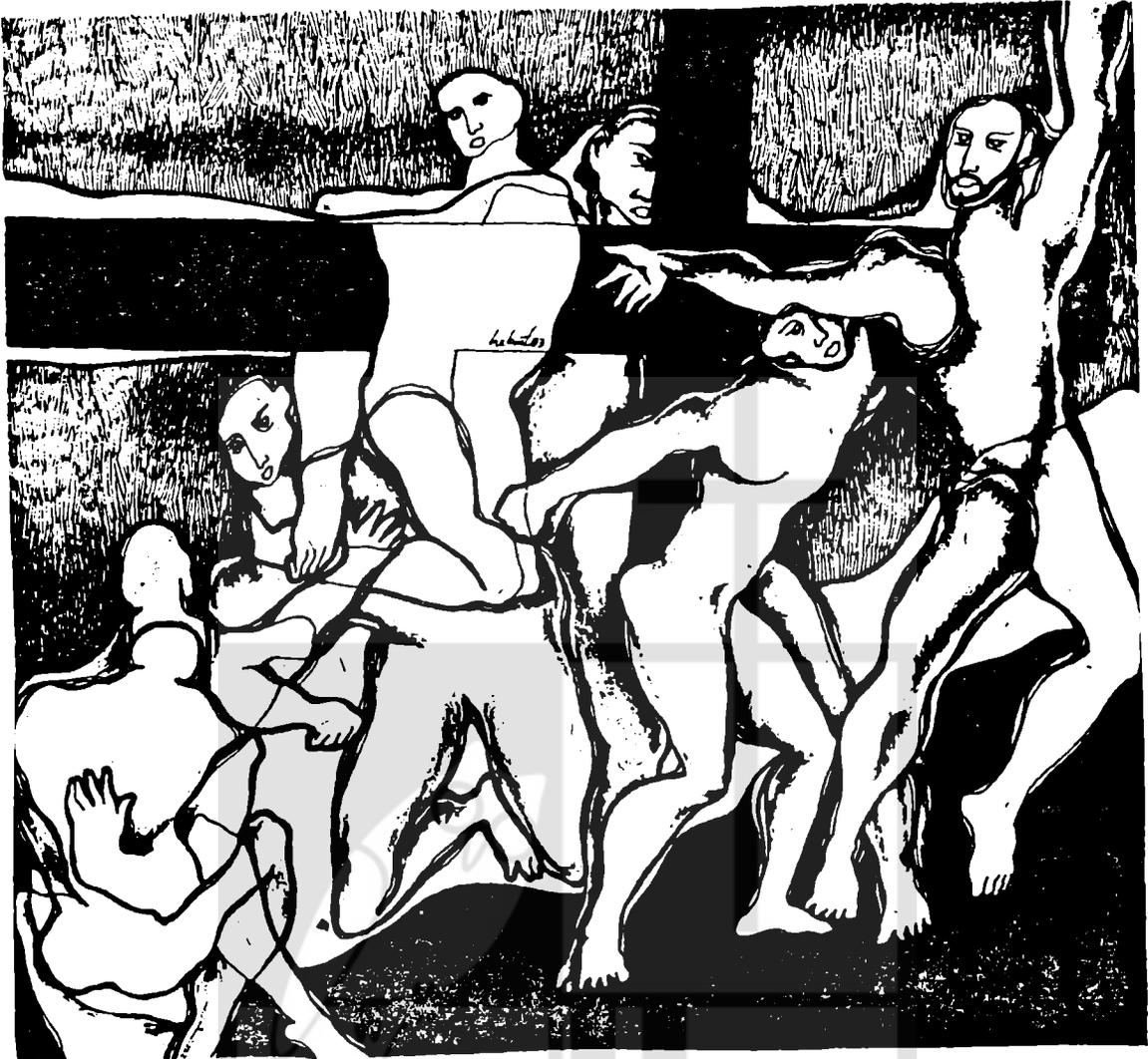
La filosofía, en efecto, se ha distinguido históricamente por su criticidad. Toda filosofía nueva ha surgido por insatisfacción del filósofo o de la escuela filosófica con todo o casi todo de lo que ha antecedido en el terreno filosófico. Los grandes filósofos han sido siempre unos grandes inconformes con el pensamiento recibido y no sólo están preparados mentalmente para verdaderas gigantomaquias, sino que su talante mismo es esencialmente crítico y está preparado para distinguir la verdad de sus apariencias, lo probado de lo no probado, etc. Marx tenía razón cuando acusaba a los hegelianos de izquierda de perder el tiempo haciendo crítica de las críticas en discusión puramente ideológica sin pasar por el criterio de la verdadera realidad, pero él mismo se dedicó fundamentalmente a la crítica sólo que en este caso a la crítica de la economía política en lo que tenía de realidad. Por otro lado, la práctica marxista permanente de atacar a la religión como función ideologizadora muestra hasta qué punto se ve como necesaria la crítica, sea desde un punto de vista científico —materialismo histórico— ~~sea desde un punto de vista filosófico~~ —materialismo dialéctico. Por otra parte, la crítica filosófica mejor se las arregla con formulaciones ideológicas que con realidades objetivas y ella misma no es sin más un discurso ideológico que se mueva en el mismo plano ideologizado que aquello que pretende criticar. Es cierto que puede darse un pensamiento filosófico o con

apariencia de filosófico que tenga carácter de ideologizado, pero en ese caso se entraría en la práctica general de la crítica filosófica frente a otras filosofías insatisfactorias. En el caso que la ideologización no venga revestida de filosofía, la crítica filosófica fácilmente puede habérselas en el plano racional con lo que sin duda presenta figuras teóricas de importancia facilitando así una estricta lucha ideológica tanto más efectiva cuanto deje de lado formas demagógicas de presentarse en beneficio de un máximo crítico de racionalidad.

La filosofía debe distinguirse también por la fundamentalidad, por la búsqueda de los fundamentos. Es, pues, pensable que en esta búsqueda de los fundamentos puede descubrirse mejor la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas. El planteamiento en busca de los fundamentos últimos y totalizantes tiene sus peligros de deslizamiento ideologizante, pero tiene también enormes posibilidades de identificar y combatir lo que quiere presentarse como fundamento real, cuando realmente es un fundamento imaginado. La discusión epistemológica y metafísica de los fundamentos prepara al filosofar para desempeñar una labor oportuna y eficaz frente a los distintos planteamientos ideologizados. En cuanto esto ha de constituirse en una cuestión fundamental se puede y debe constituir en cuestión metafísica.

Criticidad y fundamentalidad permiten al filosofar realizar una tarea desideologizante. Heidegger pensaba (*Was ist Metaphysik?*) que era la nada la que fundamentaba la posibilidad del no y, en general, de la negatividad; por ello, quizá en vez de preguntarse por qué hay más bien ente que nada, debería haberse preguntado por qué hay nada —no ser, no realidad, no verdad, etc.— en vez de ente. La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad, con el no ser con apariencia de ser. Evidentemente no se trata de la nada absoluta, pero sí de una cierta presencia de ella, que trae consigo inexorablemente la necesidad de una acción negadora, que no es exclusiva del pensar ni siquiera de un puro trabajo teórico, pero que en el pensar filosófico tiene un lugar preferente y una oportunidad insustituible. Esta negatividad crítica es la que puede ponernos ante la realidad fundamentada

La ideologización nos enfrenta con la nada con apariencia de realidad, con la falsedad con apariencia de verdad y con el no ser con apariencia de ser.



Frente al hecho de las ideologizaciones, la filosofía es una poderosa arma, si ella misma guarda sus cautelas y no se convierte a su vez en arma de ideologización.

más allá de esa realidad “sin fundamento” que es todo el ámbito de lo ideologizado. La nada de lo ideologizado nos llevaría a la negación y esta negación permitiría barrer lo que de nebuloso hay en la ideologización, y esta barrida de lo nebuloso nos develaría la realidad posibilitando la afirmación tanto de ella en su fundamento como la negación y, en definitiva, la desaparición —al menos en el nivel teórico— del falso fundamento de la falsa realidad que se nos quiere imponer en las distintas formas de ideologización. La actitud involucrada en esta cuestión no sería tanto la de la angustia como la de protesta, la de la inconformidad ante algo que no es evanescente, sino ante

algo que es omnipresente, aunque su presencia quede oculta por el pervadente fenómeno de la ideologización. La pregunta de por qué se da la nada de lo ideologizado antes que la realidad de lo verdadero se convierte así en pregunta fundamental, cuya respuesta no puede darse con explicaciones meramente sociológicas o psicológicas, sino que deben ser filosóficas y aun en su ultimidad metafísicas. La función liberadora de la filosofía es exigida entonces por su propia condición de criticidad y fundamentación y a su vez obliga al quehacer filosófico a buscar una fundamentalidad crítica.

Criticidad y fundamentalidad permiten al filosofar realizar una tarea desideologizante.

1.2. Función creadora de la filosofía

El aporte de la filosofía a la liberación no se reduce a lo que pueda hacer como crítica liberadora de las ideologizaciones que encubren la realidad tanto del hombre como del mundo en el que vive y del mundo al que se abre. No es que la labor crítica sea meramente negativa porque se critica desde algo y se critica para algo, a la vez que en el criticar y negar aparecen formulaciones positivas y tal vez aspectos inesperados de la realidad. Desde luego no ha de quedar la crítica en un movimiento puramente destructivo y/o endurecedor de la posición contraria. La negación de la negación cuando no se reduce a una pura función judicial en donde al ser se le antepone un no ser, al es un no es, se va abriendo paulatinamente a un proceso afirmativo, sólo que condicionado y a la vez posibilitado por el punto negativo del que se parte. La cualificación de un punto de partida como negativo, en nuestro caso de un discurso ideologizado e ideologizante, no se hace, sin embargo, desde algo que ya estimamos como positivo, al menos desde un positivo concreto; más bien se debe a lo que tiene de nada y que como nada levanta lo que antes llamábamos protesta e inconformidad.

Pero aun admitiendo esto, el camino debe proseguirse hacia formas más creativas que no sólo digan lo que de ideologizado hay en un determinado discurso, sino que logren un nuevo discurso teórico que en vez de encubrir y/o deformar la realidad la descubra, tanto en lo que tiene de negativo como en lo que tiene de positivo.

Ya el enfrentamiento mismo con el problema de la ideología en cuanto problema metafísico levanta a esta última a otro plano. Y esto no tanto porque introduzca el problema del saber en el problema de la realidad —punto por otra parte tradicional en la filosofía clásica— sino porque introduce en ella un determinado modo de saber, aquel saber que por su propia naturaleza situada puede convertirse en ideologizado. Y lo grave de esta cuestión es que vuelve a convertirse en nuevo aguijón para renovar el grave problemas de ampliar el marco del concepto último de la metafísica (ser, realidad, objetualidad, absoluto, etc.) de modo que en él quepa, con la

debida presencia, algo que, al parecer, no lo ha estado todavía de modo adecuado.

Suele decirse, en efecto, con bastante simplismo pero no con total arbitrariedad que el concepto último de la filosofía primera (el ente en cuanto ente, etc.) estaba sustentado en lo que era el ente natural; el simplismo estribaba en que no se hacía suficiente caso de cómo en el ente entraba también el acto puro o la *noesis noeseos*, pero no por eso la acusación era realmente arbitraria porque, al menos en lo intramundano, pesaban sobre todo categorías como materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente, etc., cuyo origen está sobre todo en lo "natural" y cuya aplicación se hace más adecuadamente a lo natural. Con el descubrimiento de la subjetividad pasa a concebirse lo último de la realidad en términos más subjetivos, como puede apreciarse sobre todo en el radical cambio que sufre la palabra sujeto desde el *hypokeimenon* griego al *Subjekt* germánico como *Ich* o *Bewusstsein*, lo cual falsamente se interpreta como un paso del realismo al idealismo cuando es inicialmente un paso del fisicismo al subjetivismo real; con ello queda sin duda ampliado y perfeccionado el concepto mismo de lo último, aunque en una dualidad que lleva a permanentes contraposiciones de sujeto-objeto, espíritu-naturaleza, etc. Tras el siglo XIX se habría visto la necesidad de ampliar aun más ese concepto de lo último de modo que en él entrase con plena vigencia la realidad de lo histórico, que como tal parecería haber sido excluida del estatuto de realidad plena reservado últimamente para lo que siempre-es-así.

Pues bien, la complejidad y riqueza de lo histórico no sólo replantea la dimensión exacta de lo último y de las categorías apropiadas para desarrollarlo, sino que, como es necesario, replantea también la "relación" del "pensar y ser" en nuevos términos, que obligan a introducir el problema de la ideología y de la ideologización en el corazón mismo del discurso metafísico más allá de consideraciones puramente sociológicas o psicológicas que no quedan excluidas, pero sí deben resumirse en consideraciones estrictamente filosóficas.

Desde esta perspectiva metafísica hay que llegar a formulaciones positivas y no meramente

críticas en las cuales se dé una permanente interacción entre el nuevo estatuto metafísico de lo último y las distintas realidades sociales y políticas, en definitiva, históricas, que ya entran en pleno derecho en el filosofar. Estas realidades enriquecen la complejidad de lo considerado como último y en cuanto tal como objeto primario de la filosofía, pero a su vez el planteamiento desde lo último hace cobrar a esas realidades otra luz, como ocurría en el caso de las realidades naturales o subjetivas cuando eran consideradas no sólo en cuanto tales, sino en cuanto ente, realidad, ser, absoluto, etc. A esta nueva luz aparecerán nuevos planteamientos teóricos, no fijos, sino procesuales con la pretensión de convertirse en respaldo teórico-justificativo de la praxis histórica y en orientación última de esa misma praxis y de los sujetos que la impulsan.

Sería ingenuo pensar que las grandes realizaciones sociales y aun los comportamientos personales dependen últimamente de formulaciones filosóficas. Puede que esta ilusión haya tenido mayor consistencia en momentos pasados donde las relaciones sociales y la estructura económica eran mucho más débiles y donde había campo mayor a la efectividad del héroe, del genio, de la individualidad. Hoy esto es cada vez menos así, aunque en la autodeterminación personal el sujeto libre y consciente tenga mayor campo que en la determinación de los procesos socio-económicos, así como la puede tener todavía en alguna medida apreciable en el terreno de lo cultural. Así no puede decirse que el análisis marxista y menos aún la praxis marxista-leninista dependan sustancialmente del materialismo dialéctico, entendido éste como una elaboración filosófica; menos aún dependen de la teoría materialista, ni siquiera en su forma de materialismo histórico, los grandes movimientos de masas, los procesos revolucionarios o la constitución de las vanguardias. Evidentemente tanto en los análisis, como sobre todo en las prácticas hay supuestos ideológicos indispensables, que son realmente operativos, sobre todo para que los muchos sigan los dictados de los pocos, para que la acción sea robustecida por la comprensión de su sentido. Pero en ello no entra en juego directamente el pensamiento filo-

sófico, aunque este pensamiento pueda ser el último depósito de donde se sacan ideas motrices o imágenes emocionales. Sirva esto como llamada a la modestia de los filósofos quienes al pretender interpretar el mundo suponen que lo manejan y lo transforman.

Pero dicho esto, hay que decir también que las formulaciones teóricas, también las filosóficas, tienen un puesto indispensable y necesario tanto a la hora del análisis y de la interpretación, a la hora de la valoración y justificación, como a la hora de la acción y de la transformación. La pura praxis no existe y cuando se pretende constituir la en la única fuente de luz no sólo es una praxis ciega, sino que además es obcecada. La principal fuente de luz es ciertamente la realidad y no quien sabe qué aprioricas condiciones del sujeto humano; la clásica *tabula rasa*, a pesar de su simplicidad, puede servir de recordatorio a los inmodestos idealistas. Pero esa realidad es sólo fuente de luz referidas a la inteligencia, a una inteligencia, claro está, que a su vez esté vertida a la realidad. La realidad hace su trabajo, pero la inteligencia hace también el suyo y la respectividad entre ambas cobra distintas modalidades, que sin negar o anular la prioridad de la realidad, no por eso anula el dinamismo y aun la actividad propias de la mente humana en su afán de arrancar toda su luz a la realidad mediante distintos enfoques, que la propia inteligencia va generando. Es desde esta perspectiva desde la que se abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla.

Aquí no vamos a insistir en cómo el trabajo filosófico debe acompañar teóricamente a una determinada praxis, hasta convertirse en la teoría refleja y crítica de esa praxis. Sobre este punto volveremos inmediatamente, no sin antes decir que esto es insuficiente y que el trabajo filosófico general en su momento de creación debe hacer algo más que acompañar a esa praxis o, por lo menos, debe acompañarla trayendo las aguas de más atrás y llevándolas también hacia más adelante. Dicho de otra forma, la correcta relación teoría-praxis en lo que toca a la filosofía no

La correcta relación teoría-praxis en lo que toca a la filosofía no puede establecerse sin tener en cuenta cierta teoría sobre algunos puntos sobre los que la filosofía debe volver una y otra vez, incluso para acompañar adecuadamente a una determinada praxis.

La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y hace que haya filosofías diversas con su propia universalidad.

puede establecerse si no se tiene una cierta teoría sobre algunos puntos esenciales, sobre los que la filosofía debe volver una y otra vez, incluso para acompañar adecuadamente una determinada praxis. A continuación se hace un pequeño esquema de los temas, sin cuyo tratamiento ni se hace filosofía en sentido pleno ni se contribuye filosóficamente de un modo suficiente a lo que necesiten el hombre y la humanidad para encontrarse a sí mismos y para realizar mejor sus tareas históricas.

Ante todo, parece necesario contar con una teoría de la inteligencia y del saber humano, que dé cuenta de las posibilidades y límites del conocer humano. Llámese teoría de la inteligencia o teoría del conocimiento, crítica, epistemología, etc., esto parece ser una necesidad y una necesidad a la cual la filosofía siempre ha aportado mucho y a la que parece ninguna otra disciplina puede sustituir, aunque muchas puedan ayudarla. El hombre tiene una forma peculiar de enfrentarse con la realidad que es la habitud intelectual, que independientemente de su origen, naturaleza y condicionamiento estructurales, tiene su peculiaridad que debe ser estudiada no sólo para conocer lo que es el hombre, sino anteriormente para poder hacer un uso crítico de su propia inteligencia. La función liberadora de la filosofía tiene mucho que decir y aprender en este tema, pues la inteligencia sirve para liberar al hombre y también para oprimirlo y retenerlo. No basta con criticar; hay que construir una teoría de la inteligencia para ser consecuentes en su uso tanto científico como sapiencial y práctico.

En segundo lugar, es necesario lograr una teoría general de la realidad; no de todas y cada una de las realidades sino de la realidad en cuanto tal. Que el realizarlo sea problemático, que tal vez es inalcanzable el propósito, no quita para que deba intentarse al menos de aquella realidad que de un modo o de otro se nos da y se nos hace presente. Esa teoría de la realidad debe dar cuenta de lo natural y de lo histórico, de lo objetivo y de lo subjetivo, de lo social y de lo personal. Sólo lográndola en alguna medida se evitará o que se despoje de realidad a lo que realmente la tiene o que se sobreponga sobre un ámbito de realidad determinando categorías que son propia de otro.

Tanto el despojo de realidad como la uniformación de la realidad son dos obstáculos enormes a la hora de comprender el mundo y de vivir en él. Pero no basta con esto a la hora de establecer una metafísica. Es menester repensar las categorías adecuadas para profundizar en la realidad sin dejar fuera de ella su complejidad y riqueza. Si, sólo a efectos de ejemplo, pensamos que la realidad es sistemática, es dinámica y es en algún modo dialéctica, habrá que hacer todo un análisis de categorías que expliquen ese carácter sistemático, ese carácter dinámico y ese carácter dialéctico. Encontrarlas, desarrollarlas, complementarlas es una gran tarea de creación.

En tercer lugar, es también necesaria una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia. Hombre, sociedad e historia son tres realidades estrechamente vinculadas entre sí, pero que cada una tiene su peculiaridad. Aquí no considero la historia como la "realidad histórica" que he propuesto en otra parte como objeto propio de la filosofía en cuanto tal, sino como aquello que tiene la historia de propio y distinto frente a la persona y a la sociedad. Sobre esas tres realidades pueden hablar y hablan muchas ciencias, pero sobre el "tipo" de realidad que son cada una de ellas, sobre su enfoque en tanto que realidad, sólo la filosofía tiene algo que decir. Si eso que tiene que decir es significativo, no es bueno decirlo apriorísticamente, sino después de realizada la labor y de compararla con lo que otros saberes dicen o dejan de decir sobre estos mismos temas. Decir que la filosofía sólo puede hablar "mientras" las ciencias no han empezado a decir su palabra, es regresar a un esquema comtiano, que no ha podido mostrar su verdad futura y su eficacia. Después de un siglo en que las ciencias han dicho mucho sobre el hombre, sobre la sociedad y la historia, hay más datos y problemas para la filosofía, pero el campo de lo filosófico no ha quedado anulado.

En cuarto lugar, una teoría que fundamente racionalmente —o diga racionalmente que no es posible esa fundamentación racional o razonable— la valoración adecuada del hombre y de su mundo. El valor y el sentido de las cosas parecen ser cosas que deben esclarecerse y por las que muchos hombres, no precisamente los más



La realidad latinoamericana nos lleva a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación, si se sitúa adecuadamente dentro de esa praxis, la cual en principio es independiente de ella.

superficiales, se siguen interesando. No es que la filosofía tenga la exclusiva del tratamiento de los valores y del sentido de las cosas, pero ha solido hacerlo con profundidad y su tarea no ha sido sustituida adecuadamente por otras instancias teóricas. El problema de la ética en toda su amplitud no parece haber muerto o dejado de interesar, antes bien es algo de lo que se siguen preocupando los filósofos, que ya han dejado otras tareas.

En quinto lugar, una reflexión filosófica sobre la ultimidad y sobre lo trascendente. La filosofía en cuanto búsqueda de la ultimidad es siempre trascendental, pero esto no implica que haya de admitirse sin más alguna realidad trascendente, ni relativamente trascendente ni absolutamente trascendente. Pero la pregunta está ahí y debe ser respondida hasta donde sea posible. Si hay realidades trascendentes o no, puede ser algo difícil de determinar o de probar, pero la pregunta no es una pseudo-pregunta por más que sea difícil la respuesta o por más que la respuesta tenga por su propia naturaleza características especiales poco satisfactorias para mentes positivistas, que prefieren evadirse del límite del dato por otras vías menos razonables que las filosóficas.

Sobre estos cinco puntos que abarcan otros muchos no basta a la hora de cumplir una función liberadora con hacer crítica de elementos que en ellos puedan ser retentivos, ocultadores o simplemente distractivos, sino que hay que crear, dar respuestas positivas o, cuando es el caso, decir positivamente por qué hay que callar. La realidad histórica latinoamericana y los hombres

que la constituyen necesitan estas preguntas y es posible que en su pregunta lleven ya el inicio de respuestas, que necesitarán tal vez mayor elaboración conceptual, pero que es seguro están cargadas de realidad y de verdad. Tal vez esa realidad y esa verdad ya la han expresado en cierta medida poetas, pintores y novelistas; también la han expresado los teólogos. Queda a la filosofía el expresarla y reelaborarla al modo específico de la filosofía, cosa que todavía no se ha hecho de forma mínimamente satisfactoria.

2. Condiciones posibilitantes de la función liberadora de la filosofía

La filosofía no desempeña su función liberadora de la misma forma en distintos lugares y tiempos. La función liberadora es siempre una labor concreta tanto por lo que se refiere a aquello de lo que uno debe liberarse como al modo de llevar a cabo la liberación y a la meta de libertad histórica que se puede proponer en cada situación. La filosofía debe desempeñar siempre una función liberadora, pero el modo de desempeñarla es distinto y esto va a hacer que haya filosofías distintas con su propia universalidad. No hay una función liberadora abstracta y ahistórica de la filosofía; hay, por tanto, que determinar previamente el qué de la liberación, el modo de la liberación y el adónde de la liberación; el paso del previamente al definitivamente, el paso de la anticipación a la comprobación dará por resultado una filosofía original y liberadora, si es que realmente se ha puesto en el lugar adecuado del proceso liberador. Si el dinamismo fundamental de la historia es un dinamismo ha-

cia la libertad y la personalización, es punto que puede discutirse, aunque sea en sí plausible y responda a justificaciones filosóficas de muy alto rango. Lo que es menos discutible es que los pueblos latinoamericanos necesitan imperiosamente un proceso de liberación, que al menos en su término *a quo* no exige demasiadas disquisiciones.

2.1. Filosofía liberadora y praxis liberadora

El error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir a la liberación por sí solos; según algunos de ellos podría darse una filosofía plenamente liberadora con independencia de toda praxis liberadora y la filosofía podría de hecho liberar sin entroncarse con una praxis social liberadora. El error proviene tanto de atribuir especiales condiciones liberadoras a ese tipo de pensamiento que es el filosófico como de prestar mayor atención a las personas individualizadas que a las personas en su contexto social. La realidad actual de América Latina, en cambio, nos llevaría a la hipótesis de que la filosofía sólo podrá desempeñar su función ideológica crítica y creadora en favor de una eficaz praxis de liberación, si se situá adecuadamente dentro de esa praxis liberadora, que en principio es independiente de ella.

Es cierto que la filosofía, como toda forma auténtica de saber, por su propio carácter teórico y por su relativa autonomía tiene posibilidades y exigencias que son independientes de cualquier praxis social determinada dentro de ciertos límites que pueden ser cambiantes. Entre otras razones porque es absurdo pensar que la rectitud lógica del pensamiento y la elaboración del instrumental teórico para acercarse a la realidad vayan a surgir necesariamente como reflejo mecánico de una praxis determinada; hay efectivamente toda una serie de recursos intelectuales que están en mayor conexión con la rectitud o justeza metodológica que con la verdad de los contenidos y que, por tanto, tienen una relación menos estrecha con la realidad concreta, por lo que pueden y deben ser cultivados conforme a su propia dinámica y a sus leyes propias. Este juego propio tiene de por sí una función liberadora sobre todo en el plano meramente intelectual, que no es de despreciar. Pueden pensarse y se dan de hecho procesos y grupos sociales preñados de verdad y que, sin embargo, se ven apresados

por una serie de redes intelectuales, que desfiguran, tanto en la expresión como en su consiguiente práctica, lo que realmente es su saber más propio. En estos y parecidos casos el aporte, en la medida que sea posible, de una actitud intelectual correcta en la formalidad de sus operaciones podría ser de gran utilidad. Hay, pues, una autonomía de la filosofía que permite incluso una corrección de otro tipo de discursos.

Pero, admitido esto, hay que insistir en que la filosofía depende de un modo especial, sobre todo en sus enfoques orientadores, de la realidad social e histórica en la que se realiza, de los intereses que dominan en esa realidad y del horizonte que la enmarca. No es, desde luego, ésta la única forma de dependencia de la filosofía. Hay que tener en cuenta la enorme dependencia que tiene la filosofía de lo que sea el saber científico de su tiempo y de lo que es una experiencia cultural acumulada. Tal vez no cabe ni imaginarse lo distinto que hubiera pensado Aristóteles si su tiempo hubiera sido el nuestro con los conocimientos teóricos que hoy hay, con las distintas formas de realidad social y ética que se han dado, etc. En muchos de los aspectos estrictamente filosóficos la dependencia puede ser mayor respecto de los saberes desde los que se parte que de la realidad social donde se está instalado. No por eso es menos importante la dependencia de la realidad social. Hay que reconocer que el horizonte de intereses, preocupaciones, anhelos, etc., y, sobre todo, la presión social limitan y potencian sus preguntas y aun la orientación de sus respuestas; y esto respóndase positiva y favorablemente a esos condicionamientos o respóndase negativa y críticamente. No es sólo el problema de la mentalidad que Zubiri ha apuntado tan agudamente: la razón tiene siempre un carácter concreto, porque la intelección adopta una figura concreta en su modo formal de estar lanzada a lo real, en el modo de lanzamiento en cuanto tal. "No es primariamente un concepto psicológico, social o étnico sino un concepto estructural" (*Inteligencia y razón*, 1983, p. 152). Es que la mentalidad así entendida queda cualificada por una serie de condicionamientos, entre ellos los sociales, que permiten, por ejemplo, hablar de una mentalidad semita (concepto étnico) o de una mentalidad feudal (concepto socio-histórico).

Pues bien, una de las cosas que más determina las distintas mentalidades, incluso la teórica, es la praxis, por lo que difícilmente la

La filosofía como momento teórico desempeña toda su capacidad liberadora y ella misma se potencia como tal al recuperar consciente y reflejamente su papel como momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada.

filosofía contribuirá a una praxis liberadora si el filósofo y su tarea estrictamente filosófica no están inmersas en una praxis correctamente liberadora. No se niega con ello la división del trabajo ni la especificidad de las áreas, pero si no se da efectivamente una identidad ni uniformidad entre ellas, tampoco se da una estricta separación. Aun cuando no se pretenda, un tipo de pensar filosófico es más utilizable y utilizado por unos que por otros en la confrontación social que lleva consigo la praxis histórica; es evidente, por ejemplo, que filosofías de tipo liberal apoyan más al capitalismo reinante mientras que filosofías de tipo social lo contradicen. Y cuando se busca conscientemente la total separación, es que se teme la presencia crítica de la filosofía porque se supone lograda una determinada dominación ideológica. Tampoco se niega que la verdad hace libertad, aunque debe aceptarse también que sin libertad es difícil alcanzar la verdad, ya no digamos abrazarla; la verdad hace libertad, pero la verdad no se nos da gratuitamente, sino que debe ser buscada trabajosamente; por otro lado, cuando no hay libertad, las posibilidades de creación y de encuentro son mucho más reducidas. Todo ello es prueba sin duda de la relativa autonomía del pensar filosófico, una autonomía que es mayor cuando el tema tratado filosóficamente tiene menos directamente que ver con la praxis social; sin embargo, es curioso constatar como en regímenes socialistas se pone tanta resistencia en temas aparentemente tan alejados de la praxis social como la eternidad de la materia o la inexistencia de Dios. Pero no es prueba de la necesidad de instalarse en una praxis liberadora, si es que la filosofía quiere constituirse ella misma como liberatriz y si es que quiere colaborar a una real liberación.

Por praxis entendemos aquí la totalidad del proceso social en cuanto transformador de la realidad tanto natural como histórica; en ella las relaciones sujeto-objeto no son siempre unidireccionales, por eso es preferible hablar de una respectividad codeterminante, en la que, sin embargo, el conjunto social adopta más bien características de objeto, que desde luego no sólo reacciona, sino que positivamente acciona y determina, aunque el sujeto social (que no excluye los sujetos personales, antes los presupone) tenga una

cierta primacía en la dirección del proceso. Sin entrar a fondo en el problema de la praxis en su totalidad, parece que se puede decir sin exageración que los fenómenos de opresión tienen un carácter estructural-social y que, por tanto, los procesos de liberación han de tener también un carácter-estructural-social. Las ideas solas no cambian las estructuras sociales; tienen que ser fuerzas sociales las que contrarresten en un proceso de liberación lo que otras fuerzas sociales han establecido en un proceso de opresión. No se trata con ello de dividir al mundo maniqueamente, pero sí de valorar la dirección fundamental de un proceso que da sentido a su totalidad, como proceso, pero también como conjunto de sujetos que se ven afectados por él. Si realmente se da una praxis de liberación, aunque sea de modo incipiente, es adscrita a esa praxis de liberación donde la filosofía puede desempeñar su función liberadora, primero respecto de la propia praxis liberadora como un todo y después como parte integrante de ella, tanto crítica como positivamente, en favor del proceso liberador y en búsqueda de una nueva estructura social en la cual las personas puedan alcanzar su propia realización en libertad y comunión.

Efectivamente, la teoría no se opone a la praxis. Desde luego que no era así en Aristóteles, donde la oposición era entre praxis y *poiesis* y no entre praxis y teoría. El sentido aristotélico de la praxis como inmanencia podría ser recuperado si entendemos la realidad social e histórica como un todo, porque entonces la inmanencia de la praxis socio-histórica se mantendría y cobraría el pleno sentido de autorrealización. Por eso no me parece adecuado el hablar de praxis teóricas, praxis científicas, etc. La praxis es la unidad de todo lo que el conjunto social hace en orden a su transformación e incluye dinámicamente la respectividad del sujeto-objeto, tal como antes lo entendimos. Esa praxis tiene momentos teóricos de distinto grado que van desde la conciencia que acompaña a toda acción humana, hasta la conciencia refleja y la reflexión sobre lo que es, lo que sucede y lo que se hace; reflexión que puede tomar distintas formas, desde las pre-científicas hasta las estrictamente científicas, según la peculiaridad de cada una de las ciencias. Toda teoría transforma ya desde su nivel mínimo de observa-

ción como lo mostró Heissenberg en un terreno que parecía el menos apropiado para probarlo; toda teoría transforma algo, aunque no necesariamente el objeto de esa teoría, al menos de forma directa. Lo cual no significa que la pura teoría sea la mayor fuerza transformadora. Por eso es más conveniente hablar del momento teórico de la praxis, que puede cobrar diversos grados de autonomía y los debe cobrar buscando eso sí la relación correcta con la praxis como un todo, a la que en parte puede orientar aunque tal vez no dirigir, y de la que a su vez recibe dirección y orientación.

Pues bien, para que la filosofía como momento teórico pueda desempeñar toda su capacidad liberadora y para que ella misma se potencie como filosofía debe recuperar consciente y reflejamente su papel como el momento teórico adecuado de la praxis histórica adecuada. La praxis, en efecto, es compleja y en nuestro caso contrapuesta; la unidad de la praxis no sólo no es una unidad uniforme ni una identidad estática, sino que es unidad de diversas praxis, cuando no de praxis contrarias. Lo grave de estas praxis es que son momentos de una sola praxis y que, por tanto, no permite aislacionismos robinsonianos, pues se entra en el juego por presencia, pero también por ausencia. Así, por ejemplo, que la filosofía o la teología no hablen de la violación de los derechos humanos, degrada la importancia de esta cuestión y por lo mismo contribuye a su más fácil violación; que la Iglesia como institución no lo haga, lleva al mismo efecto. Al contrario si la filosofía y la teología lo toman como punto relevante de la praxis social (expresión redundante), dan a esa realidad histórica una relevancia que de otro modo se mantendría disfrazada para conveniencia de las clases o grupos dominantes.

Pero no es sólo que la filosofía deba adscribirse críticamente a los momentos liberadores de la praxis histórica (expresión también redundante) para poder contribuir *ex officio* a la liberación; es que, además, la filosofía sacaría enormes beneficios de una encarnación deliberada en esa praxis como filosofía, como ese modo de saber qué es la filosofía. La praxis liberadora es principio no sólo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica. Dos palabras sobre el momento fecundador de la presencia y sobre el momento corrector de la distancia.



La praxis histórica es ella misma principio de realidad y principio de verdad en grado supremo. Es principio de realidad en cuanto en ella, integralmente entendida, se da un *summum* de realidad; es principio de verdad, tanto por lo que tiene de principio de realidad como porque la historicización de las formulaciones teóricas es lo que, en definitiva, muestra su grado de verdad y de realidad. Por otro lado, la praxis histórica plantea incesantes cuestiones vivas, siempre nuevas, que hacen creativo el pensamiento, siempre que éste tenga despierta su capacidad y se deje incitar por una realidad que debe ser conocida y debe ser transformada. Más en concreto la praxis liberadora, como compromiso ético, de un sentido más pleno al filosofar; ciertamente la filosofía, tiene su propia ética interna por así decirlo, cuando se afana intensamente por esclarecer y fundamentar las cuestiones que parecen más pertinentes en cada momento a la filosofía y derivadamente a los que directa o indirectamente se aprovechan de ella, pero además de esa ética tiene que preguntarse por lo que representa como parte del conjunto de la praxis social para aportar a ésta lo que puede y debe aportar; así, si la búsqueda de la verdad es una de las dimensiones principales en la ética de la filosofía, no es la única ni es suficiente para caracterizar como plenamente ética la labor filosófica, independientemente de lo que sea la ética del filósofo, y es que no basta filosóficamente con buscar la verdad, sino que hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad.

No obstante la filosofía sigue siendo una tarea predominantemente teórica, que requiere una capacidad y una preparación peculiares, no sustituibles por ningún compromiso voluntarista o con el ejercicio, aun el más esclarecido, de la praxis social, en los momentos más preñados de realidad. Por eso, junto a la presencia y a la participación debe darse también la distancia crítica de la praxis dominante, aunque ésta sea en lo fundamental correcta. El filósofo no puede ser un funcionario sometido ni un embelesado admirador de la praxis social; no lo puede ser ningún intelectual, ni siquiera el intelectual orgánico, pero menos lo puede ser el filósofo que cuenta con una actitud fundamental y con un instrumental crítico que lo libera a él mismo del funcionariado y del embelesamiento, ya no digamos del fanatismo acrítico. La distancia crítica no es distanciamiento o separación, ni es falta de compromiso; es tan sólo la constatación de que ni las mejo-

res acciones alcanzan de un golpe su propio *telos* y probablemente se estancan o desvían mucho antes de haberse aproximado a él: ni las vanguardias adecuan al pueblo, ni los proyectos políticos adecuan la plenitud de la realidad y mucho menos la necesidad de mantener el poder puede llegar a evitar la práctica del mal. El filósofo puede comprender que hay que tolerar ciertos males y que la presencia de algo malo no hace malo ni a un proyecto, ni a una vanguardia, ni a un poder estatal; el *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*, no es aplicable a casi nada histórico. Pero no puede engañarse hasta llamar al mal necesario un bien justificado por el fin pretendido, pero todavía no actualizado. Los filósofos no deben gobernar contra lo que buscaba Platón, pero debe permitirseles llevar una existencia socrática, que muestra permanentemente las deficiencias en el saber y en el hacer. Y si no se les permite llevar la vida filosófica de Sócrates, deben emprenderla por su cuenta hasta merecer la condenación o el ostracismo de su sociedad.

2.2. Filosofía liberadora y sujeto de la liberación

La filosofía no podrá desarrollar toda su potencialidad liberadora, si no es asumida por el sujeto real de la liberación, cualquiera sea en cada caso este sujeto, lo cual por cierto no puede decirse dogmáticamente.

Ciertamente en el ámbito de las personas cabe un papel preponderante de lo ideológico, que es elemento esencial para una auténtica *metanoia*, una auténtica conversión. La filosofía puede contribuir a este cambio de mente al menos de modo indirecto. También es clara la necesidad de lo ideológico para el cambio social, pero no por eso se debe caer en el espejismo de pensar que un cambio de ideas es un cambio de realidad o que un cambio de intención —la pureza de intención— basta para cambiar la realidad. No es de despreciar, incluso como momento práxico, lo que puede suponer la filosofía en el proceso mental de personas y aun de sectores sociales que son importantes para el cambio social; tampoco es de despreciar lo que la filosofía puede aportar a la lucha ideológica, la cual es a su vez un elemento esencial de la praxis histórica. Pero ni la refutación ideológica ni la construcción de una nueva ideología son de por sí suficientes para cambiar un orden social y el cambio ideológico puede convertirse en pretexto para que no se dé el cambio real. Por muy necesaria y aun primaria

Filosóficamente no basta con buscar la verdad, sino que hay que procurar filosóficamente realizarla para hacer la justicia y construir la libertad.

que se estime la labor ideológica y dentro de ella la labor filosófica, no es suficiente. Que sea necesaria se ve más claramente en casos como el de la investigación científica y técnica que se traduce después en acciones efectivas; pero aun en ese caso sin la decisión de utilizar las investigaciones y las técnicas y sin la puesta material en marcha de las mismas, sin darlas cuerpo, poco se habría avanzado. Cuánto más aplicable será esto al caso de los grandes valores, las grandes ideas y aun los cambios de mentalidad.

La liberación de los pueblos así como su antecedente opresión la hacen las fuerzas sociales. Un individuo puede oprimir y reprimir a un individuo o a un grupo de ellos. Pero cuando ya se trata de pueblos enteros son fuerzas sociales las que realmente llevan los procesos opresión-liberación. Las fuerzas sociales que en principio más pueden contribuir a la liberación son las que constituyen la contradicción principal de las fuerzas que son las responsables principales de la dominación y opresión. Esta afirmación puede ser discutida en el plano estrictamente político, pero no está planteada aquí en términos estrictamente políticos, sino en términos ideales-reales. Quiere esto decir que, aunque en el plano de la acción política no sea siempre el contradictor —y paciente— principal quien mejor pueda contribuir a la superación de la dominación, en el plano del planteamiento teórico que busca la realidad última, situarse en el terreno de la contradicción principal es un arbitrio muy razonable. No sólo para ser efectivos en la tarea liberadora, sino para ser verdaderos en ella y aun en el propio filosofar, es menester situarse en el lugar de la verdad histórica y en el lugar de la verdadera liberación. A su vez es necesario que el trabajo filosófico, para ser liberador, pueda ser asumido —problema de fondo— y sea asumido de hecho —problema de presentación— por aquellas fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador.

La determinación de ese lugar-que-da-verdad tiene en cada caso un momento de discernimiento teórico, aunque tiene también un momento de opción iluminada. El movimiento teórico implica un volverse a la historia presente de un modo crítico para delimitar fuerzas y acciones tanto liberadoras como dominadoras; se elige la perspectiva de la libertad no sólo por lo

que tiene de tarea ética como lugar privilegiado de realidad y de realización del hombre y de la humanidad, sino por lo que tiene de potencialidad teórica tanto en la fase creativa como en la fase crítica desideologizadora; la historia así entendida no es que sea maestra de la vida, sino que es maestra de la verdad. El momento opcional que busca ese lugar-que-da-verdad y que hace verdad no debe ser ciego, sino iluminado; iluminado en un primer paso por una valoración ética que hace de la justicia y de la libertad, mejor dicho de la no-justicia y no-libertad que se dan en nuestra situación como hechos primarios, un punto de referencia esencial, e iluminado en un segundo paso por la valoración teórica que ve en la injusticia y en la no-libertad una de las represiones fundamentales de la verdad, “la injusticia que reprime la verdad” (Rom. 1,18).

Este situarse en un lugar o en otro a la hora del filosofar es uno de los hechos que más contribuye a la diferenciación de las filosofías, no sólo desde un punto de vista ético, sino también desde un punto de vista teórico. Quien se sitúa en el lugar de las ciencias, hará un tipo de filosofía; quien se sitúa primariamente en el lugar de la experiencia interior, hará otro tipo de filosofía; quien se sitúa en el lugar de la praxis histórica total, hará otro tipo de filosofía. Y la razón por la que se sitúa uno en este o en el otro lugar es de tipo opcional, haya conciencia o no de esa opción, y esa opción está condicionada por características personales, pero también por características sociales. El lugar es excluyente, pues es el “desde donde” se filosofa, lo cual no obsta para que en el ejercicio del filosofar se utilicen recursos que son más propios de los otros lugares. Pero la utilización de esos recursos quedará situada y totalizada por el lugar primario desde el que se filosofa, el cual determina las cuestiones principales, las categorías apropiadas y, en definitiva, el horizonte de todo el quehacer filosófico.

Desde esta perspectiva puede hablarse de una filosofía “cristiana” en un sentido nuevo. Sería aquella que instalase su filosofar autónomo en el lugar privilegiado de la verdad de la historia que es la cruz como esperanza y liberación. El buscar lo cristiano de la filosofía por el camino de la coincidencia dogmática o de la sumisión a la jerarquía eclesiástica va en contra de la naturaleza misma de la filosofía y ha resultado estéril

para ella; la filosofía cristiana así entendida, como la filosofía marxista de homóloga estructura, son las mejores pruebas no sólo de la esterilidad intelectual de ese modo de concebir la cualificación de una filosofía, sino muchas veces del cambio de signo de la función esencialmente liberadora de la filosofía en función esencialmente controladora y dominadora "al servicio de" lo que se considera como verdad inmutable o como estructura institucional inatacable. Distinto sería buscar desde la inspiración cristiana aquel lugar más preñado de verdad, desde el que con la mayor potencialidad y autonomía filosóficas que fuera posible, se buscara hacer labor filosófica esclarecedora y liberadora.

Desde el punto de vista cristiano ese lugar es en general la cruz como categoría general e históricamente es la crucifixión del pueblo bajo toda forma de dominación y de explotación. Hay aquí una afirmación teórica radical que entra en disputa no sólo con quienes sostienen la "utopicidad" del filosofar, sino también con quienes teórica o prácticamente eligen otro lugar "desde el cual" filosofar. Esta elección de la cruz es paradójica, pero esta paradoja está presentada, por un lado, como típicamente cristiana y, por otro, como un principio teórico dialéctico de primera importancia. La locura de la cruz contra la sabiduría griega y occidental es uno de los lugares dialécticos por antonomasia, pero no para negar la sabiduría en general, sino un modo de sabiduría que precisamente está elaborado sea desde los crucificadores activos, sea desde quienes no están interesados por el fenómeno masivo de la crucifixión histórica de la humanidad. La locura de la cruz, por otra parte, fundamenta radicalmente el método dialéctico, que ya no es inicialmente un método lógico ni tampoco un método universal, aplicable igualmente a la naturaleza y a la historia, a cualquier individuo y a la persona, sino que es un método que sigue la historia y que la historia impone a quien la quiera manejar. Desde la inspiración cristiana puede afirmarse, además, que la cruz sitúa en el lugar privilegiado de la revelación de Dios y de la resurrección del hombre, poniendo en unidad y reconciliación lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, la muerte y la vida, la soledad y la compañía, el abandono y el encuentro, lo político y lo religioso, etc.

Las características históricas de la cruz pueden ser muy diversas según la situación de los pueblos, según la condición de las personas, según el desarrollo de las fuerzas sociales, etc. Desde el tercer mundo parece indiscutible que la cruz tenga unos trazos bien precisos, reconocibles inmediatamente por la configuración de los crucificados de la tierra, que son las inmensas mayorías de la humanidad, despojadas de toda figura humana, no en razón de la abundancia y de la dominación, sino en razón de la privación y de la opresión a las que se ven sometidos. Insistir en esto desde la perspectiva del amor parecería ser la forma adecuada de hacer algo así como una filosofía cristiana nueva, mucho más fecunda de lo que han sido otras, cuyo lugar no sólo real, sino incluso bibliográfico poco tienen que ver con lo cristiano y mucho con lo a-cristiano o con lo anti-cristiano.

No basta con ponerse en el lugar que constituyen los oprimidos de la tierra para hablar de filosofía de inspiración cristiana, pero no puede hablarse propiamente de filosofía cristiana, si no se sitúa el pensar filosófico en ese lugar privilegiado de sabiduría según la perspectiva cristiana que constituyen los despojados, los injustamente tratados y los que sufren. Vuelve a salir aquí el problema ya aludido de la nada que descubre el ser, de la nada desde la que se hacen creativamente todas las cosas, no porque la nada se haga creadora, no porque *ex nihilo omne ens qua ens fit* (Heidegger), sino porque hay quien haga de la nada el ser. El ente no "se hace" de la nada; hay que hacerlo, aunque sea de la nada, esa nada que a nosotros se nos presenta como negación y aun como crucifixión. Pero si no basta con ponerse en el lugar de los oprimidos para hablar de filosofía de inspiración cristiana, ni de filosofía liberadora, mucho se ha andado en una y otra dirección, cuando realmente ese es el lugar del filósofo, porque en él hay una originalidad y una originalidad que son fundamentalmente cristianas.

Cuando la filosofía sea auténtica filosofía como ejercicio específico del pensar humano y sea auténtica por ponerse a la búsqueda de una verdad que realmente libere de lo que realmente oprime y reprime, desde ese lugar que es de por sí privilegiado para esta tarea y al servicio de las fuerzas sociales que la propugnan, se habrá con-

Al filósofo se le debe permitir una existencia socrática para mostrar permanentemente las deficiencias del saber y del hacer.

vertido plenamente en lo que debe ser, habrá recuperado su propio ser y volverá a ser lo que está llamada a ser, un momento privilegiado de la praxis verdadera.

En el caso específico de América Latina esto es más hacedero. Si nos preguntamos por qué hay una teología latinoamericana, una socioeconomía latinoamericana, una novelística latinoamericana, etc., una de las razones principales es porque en todos esos discursos distintos, se da el rasgo común de haberse insertado en una praxis liberadora desde el lugar que representan las mayorías populares como hecho universal y básico de nuestra realidad histórica. Sólo con eso no basta; ha hecho falta que se dé también talento y preparación teológica, socio-económica, literaria, etc., pero pocas dudas caben del hábito creador que se ha recibido de una realidad a la que uno se ha hecho presente y por lo que ha apostado. No es claro que esto haya ocurrido con la filosofía. Es posible que no haya llegado todavía el momento filosófico, que por su propia natura-



leza es tardío y no propio de pueblos jóvenes; pero también cabe la sospecha de que el gremio de los filósofos no ha seguido la misma ruta que la de los otros gremios creadores. Los diversos intentos de filosofía latinoamericana o de filosofía nacionalista no han enlazado debidamente con la praxis correcta y no han entendido de modo adecuado la posible función liberadora de la filosofía. Cuando, por otra parte, se ha querido echar mano del marxismo como filosofía comprometida con los procesos de liberación, nos hemos encontrado con una filosofía hecha y, por tanto, inservible a la hora auroral de nuevas realidades. Por haberse dedicado poco radicalmente y técnicamente a lo filosófico en unos casos, por haberse situado mal en otros, por no haber entendido a fondo lo que puede ser la función liberadora de la filosofía, estamos hoy sin una filosofía latinoamericana y, menos aún, sin capacidad de decir al mundo una palabra filosófica válida y original. Tal vez, si además hay talento y preparación, cuando los filósofos y la filosofía se sitúen en el lugar adecuado y se comprometan en la praxis adecuada, nos sea dado esperar que pueda empezar a construirse una filosofía latinoamericana, a la vez regional y universal, pero con una universalidad histórica. Lo esencial es dedicarse filosóficamente a la liberación más integral y acomodada posible de nuestros pueblos y nuestras personas; la constitución de la filosofía vendrá entonces por añadidura. Aquí también la cruz puede convertirse en vida.

3. Conclusiones

Como conclusión podemos avanzar algunas tesis no porque hayan sido "probadas" en los párrafos anteriores, sino porque indican los mojones principales del camino que se quería recorrer. Muestran, eso sí, cómo el tema tiene sustancia metafísica y no se reduce a ser una mera introducción animadora al filosofar.

La realidad histórica entera forma un todo desplegado en el tiempo, cuya complejidad permite hablar a veces de objetivaciones del espíritu y otras veces de espiritualización de lo objetivo, de naturalización de la historia o de historización de la naturaleza, etc., según las categorías que se quieran usar para unificar mentalmente la compleja unidad de la realidad. En el concepto último de la filosofía han de entrar todas las diferencias cualitativas de un modo articulado y

Para que el trabajo filosófico sea liberador debe poder ser asumido y de hecho debe ser asumido por las fuerzas sociales que realmente están en un trabajo integralmente liberador.

estructural como aparece la propia realidad histórica. La realidad histórica sería la realidad radical desde un punto de vista intramundano, en la que radican todas las demás realidades, aunque éstas sin ab-solutizarse por completo pueden cobrar un carácter de relativamente absolutas.

Esta realidad una es intrínsecamente dinámica. El dinamismo entero de la realidad histórica es lo que ha de entenderse como praxis. Esta praxis es una totalidad activa inmanente porque su hacer y su resultado quedan dentro de la misma totalidad una en proceso, a la que va configurando y dirigiendo en su proceso. La praxis, así entendida, tiene múltiples formas tanto por la parte del todo que en cada caso es su sujeto más propio, como por el modo de acción y el resultado que propicia. Pero, en definitiva, la actividad de la realidad histórica es la praxis entendida como totalidad dinámica.

A la praxis como un todo y a muchos de los momentos de esa praxis acompaña un momento teórico. La teoría no es lo contrapuesto a la praxis, sino que es uno de los momentos de ella, aquel momento que inicialmente tiene que ver con la conciencia de la praxis, con el carácter consciente de la praxis. No todo momento de la praxis es consciente ni todo momento de la praxis tiene el mismo grado de conciencia. Cuando ese grado de conciencia se separa reflejamente de la praxis y se constituye en discernir de ella, en juicio y crisis de ella, se puede empezar a hablar de teoría, la cual se puede ir constituyendo en momentos relativamente autónomo más allá del ser reflejo acompañante de una praxis. No hay, pues, algo así como una praxis teórica, sino que hay distintos momentos teóricos de la praxis que los engloba y da sentido; en cuanto son momentos de esa praxis total sobre la cual inciden y en cuanto pueden autonomizarse manteniéndose activos y eficientes puede hablarse derivadamente de una praxis teórica. Este término, en efecto, supera la contraposición usual de teoría y praxis, lo cual es correcto; pero, por otro lado, amplía demasiado el ámbito de la praxis cayendo en el peligro de confundir la praxis formal con el momento teórico que pueda tener la praxis como conjunto y algunas formas de praxis en concreto.

El momento teórico de la praxis toma, por

lo pronto, la forma de ideología, tomado el término en sentido no peyorativo. La praxis, en efecto, se ve acompañada de una serie de representaciones, valoraciones y justificaciones que le dan sentido y la impulsan y, a su vez, produce de algún modo un determinado conjunto o sistema totalizador de ellas. Este fenómeno de la ideología es necesario e inevitable y tiene una constitución ambigua que puede orientarse hacia una reflexión crítica y sistemática o hacia un puro reflejo de la praxis misma. En este segundo caso se cae en ideologización, pues pareciendo que es la inteligencia la que lleva la iniciativa crítica frente a lo que ocurre en la realidad, es la realidad falsificada la que cobra justificación por el ejercicio de la inteligencia.

La filosofía puede degradarse en ideologización, pero por su propia naturaleza puede caminar por la otra vía haciendo de la pura ideología una reflexión crítica, sistemática y creadora. Esto lo logrará sobre todo, si, siendo fiel a su propio estatuto epistemológico, intenta constituirse en función liberadora tanto en el aspecto crítico como en el aspecto creador. El aspecto crítico le es posible por una actitud ética de protesta contra la nada que se le hace presente en la realidad deficiente, sobre todo en la injusta y opresora; el aspecto creador le es posible como superación de la nada desde la realidad idealmente aprehendida como negación de lo que es "privativamente" nada y en seguimiento de una praxis que en algunos de sus momentos avanza en la negación de determinados aspectos de la realidad histórica.

La función liberadora de la filosofía, la cual implica la liberación de la propia filosofía de toda contribución ideologizadora y, al mismo tiempo, la liberación de quienes están sometidos a dominación, sólo puede desarrollarse cabalmente teniendo en cuenta y participando a su modo en praxis históricas de liberación. Separada de estas praxis es difícil que la filosofía se constituya como tal, más difícil aún es que se constituya como liberadora y más difícil aún es que contribuya realmente a la liberación.

Para estar inmersa en la praxis de liberación la filosofía debe relacionarse debidamente con el sujeto de la liberación. El sujeto de la liberación

es idealmente el que es en sí mismo la víctima mayor de la dominación, el que realmente carga con la cruz de la historia, porque esa cruz es el escarnio, no de quien la sufre, sino de quien la impone, y lleva en sí un proceso de muerte que puede y debe dar paso a una vida distinta. La cruz es la verificación del reino de la nada, del mal que definiéndose negativamente como no realidad, es el que aniquila y hace malas todas las cosas, pero que en razón de la víctima negada puede dar paso a una vida nueva, que tiene caracteres de creación.

Si tiene sentido hablar de una filosofía cristiana o de inspiración cristiana es porque una filosofía hecha desde los pobres y oprimidos en

favor de su liberación integral y de una liberación universal puede en su autonomía ponerse en el mismo camino por el que marcha el trabajo en favor del reino de Dios tal como se prefigura en el Jesús histórico.

Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que por ser tales, son además universales.

