

Enrique Dussel

# HISTORIA DE LA FILOSOFIA Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Una nueva obra del conocido filósofo Enrique Dussel dimensionaliza a la vez que enriquece el discurso filosófico alternativo. A partir de la ruptura epistemológica sobre la concepción de la autonomía absoluta de la filosofía, asume una concepción de autonomía real y determinación efectiva, pero ambas relativas. De esta manera confiere peso real a lo no-filosófico y toda importancia al sujeto filosófico que crea desde sus diversos grados de determinación, originalidad, libertad, historia y praxis, articuladas dentro de una totalidad práctico-productiva. La filosofía, entonces, no es un nivel abstracto o independiente de la vida humana. En consecuencia, su función consiste en dar consistencia última a la formación ideológica o a las estructuras simbólico-culturales de una época. Si la ideología es la justificación de la praxis de todo agente -plantea el autor- la filosofía es la justificación última de la totalidad práctica de una sociedad.

Tres partes integran el contenido de este libro. La primera comprende ocho ensayos sobre historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación. En ellos discurre el autor alrededor de problemas tales como la periodización de nuestra historia con sus respectivos criterios, supuestos, contextos, determinaciones relativas y proceso de praxis liberadora desde la filosofía política ante la conquista. Así mismo sobre el desde dónde se articula el discurso filosófico y su función crítico-política. Por ende, sobre el problema de la moral -la doble moral imperante- y la ética. De aquí el análisis crítico del quinto centenario y los retos actuales: esencia del capital, dependencia, economía transnacional, deuda externa y otros. La segunda parte introduce el más sugestivo y original estudio de Marx desde él mismo, hasta ahora emprendido por el autor. La tercera parte son ensayos inéditos de considerable importancia sobre la superación de la ética axiológica, el sentido de la traducción, estética y ser, la ética definitiva de Aristóteles.

En suma, se trata de una refrescante obra que continúa la apertura del horizonte de los horizontes ante un mundo aparentemente sin salidas.

editorial nueva américa
apartado 52872 bogotá 2, d.c., colombia s.a.

Enrique Dussel

# HISTORIA DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION



editorial nueva américa

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

Diseño de carátula: Daniel Calle Leal
Derechos Reservados.
Hecho el depósito que exige la ley

© EDITORIAL NUEVA AMERICA
Bogotá, 1994
ISBN 958-9039-30-8
Dirección: calle 54A No. 14-13 Of. 103
A.A. 52872 Tel.2354815

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

**INDICE**

*Palabras preliminares* 9

PRIMERA PARTE.
*ENSAYOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA*
*Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION*

*1. Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)* 13

1.1 *Introducción metodológica:* épocas, períodos, fases, supuestos prácticos, bloque histórico filosófico. El "Pensamiento" amerindiano. 13

1.2 *Primera época:* la filosofía colonial. 29
1- La filosofía ante la conquista. 29
2- La primera "normalización" filosófica. La crisis de la ilustración. 31

1.3 *Segunda época :* La filosofía en la dependencia colonial. 36
3- La filosofía ante la primera emancipación. 37
4- El fracaso del nuevo orden. 38
5- El positivismo a la sombra de la expansión del imperialismo. 40

6- La "segunda normalización", la ambigüedad populista. 42
7- Los avatares de la crisis de la dependencia. 44

1.4 *Tercera época:* La filosofía ante la "segunda emancipación". 46

*2. Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "filosofía de la liberación".* 55

Algunos supuestos históricos. 62
1- El onganiato. 65
2- Crisis del modelo. Constitución. 71
3- El peronismo camporista. Desarrollos. 74
4- El peronismo "metalúrgico". Persecuciones. 76
5- La "aventura rasputinista". Pensar anti-hegemónico. Crecimiento, maduración, precisión. 78

*3. La función práctico-política de la filosofía* 97

*4. Etica de la liberación* 113
Moral vigente. 114
Etica de la Liberación. 116

*5. Del descubrimiento al desencubrimiento.* 125
La invención de América. El descubrimiento. La intrusión extraña. La visión de los vencidos. ¿Encuentro de dos mundos? Resistencia y emergencia. 125

*6. ¿Existen "dos morales" en argentina? (Límites éticos de una orden oficial superior).* 137

*7. Retos actuales a la filosofía de la liberación.* 143
Tres etapas de la filosofía en América Latina. Algunos retos urgentes. Reciente despliegue de la filosofía de la liberación. 144

*8. Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos.* 161

8.1. Demarcación de la filosofía de la liberación: Más allá del eurocentrismo desarrollista. 162
8.2. Filosofía de la liberación y praxis. Categorías y métodos. 166
8.3. Horizontes y debates. 168
8.4. Pertinencia de la "económica". 175
8.5. Sendas que se abren en el próximo futuro. 177

SEGUNDA PARTE
*ESTUDIOS SOBRE MARX*

*9. Semejanzas de estructura de la lógica de Hegel y "El Capital" de Marx.* 187

9.1 El ser y el valor. 188
9.2 La esencia y el capital. 193
9.3 La radical diferencia entre Hegel y Marx. 197

*10. Trabajo vivo y filosofía de la liberación.* 205

10.1 El "trabajo vivo" en los Grundrisse. 206
10.2 El "trabajo vivo" en el Urtex. 210
10.3 El "trabajo vivo" en los "Manuscritos del 61-63". 210
10.4 El "trabajo vivo" en los "Manuscritos del 63-65". 212
10.5 El "trabajo vivo" en el t.I. , de "El Capital". 213
10.6 Diversos contenidos del concepto "trabajo vivo". 214
10.7 "Trabajo vivo" y la filosofía de la liberación. 217

*11. Las cuatro redacciones de "El Capital"* 221

11.1 Introducción. 222
11.2 Las cuatro redacciones de "El Capital". 225
11.3 Algunas posibles hipótesis interpretativas. 240
11.4 Perspectivas. 247

TERCERA PARTE
*ANTIGUOS TRABAJOS lNEDITOS*

*12. La doctrina del fin en Max Scheler*
*(Hacia una superación de la ética axiológica)* 253

12.1 ¿Una ética de Sein und Zeit? 254
12.2 El fin moral en Kant. 256
12.3 Valor, bien y cosa en Scheller. 260
12.4 Tendencia, objetivo y fin. 262
12.5 Fin y moralidad en la ética axiológica. 264
12.6 El fin como com-prensión del ser. 267
12.7 Ethos como manera de morar en el mundo. 271

*13. Sobre el sentido de la traducción.* 279

*14. Estética y ser.* 289

*15. La ética definitiva de Aristóte1es.* 297

*16. Metafísica del sujeto y liberación.* 315

*PALABRAS PRELIMINARES*

Habiendo advertido el tema desde fines de 1969, ya en 1970 comenzamos a tratar funciones de filosofía de la liberación

El "pasaje" del capítulo 2 al 3 del Tomo I de mi obra *"Para una ética de la Liberación"*, escrita en 1970, -publicada en 1973-, indicaba ya el tránsito de la ontología heideggeriana a la cuestión de la alteridad, el otro, que era ya el comienzo del discurso de la filosofía de la liberación.

Sólo en 1971, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Argentina, en Córdoba, se hizo público el tema y se constituye el grupo originario de sus gestores posteriores

En este volumen, entonces, reunimos trabajos de estos últimos 19 años (1971-1990), desde la ponencia en aquel Congreso –como *apéndice 1*-, hasta recientes trabajos ante acusaciones concretas que nos han exigido aclaraciones no sin utilidad.

El Autor.

# PRIMERA PARTE
## ENSAYOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
## Y
## FILOSOFIA DE LA LIBERACION

## CAPITULO 1

### *I. HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN AMERICA LATINA (1492-1982)**

### 1.1 INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Existen muchas obras sobre la historia de la filosofía o de las ideas en América Latina[1], Sin embargo hay pocas que se hayan abocado explícitamente a estudiar la cuestión de la *periodización* de una tal historia. Y, porque la periodización es una cierta división arbitraria de la historia -es decir, necesita un árbitro o tribunal-, podría parecer que es cuestión secundaria esto de la periodización. No obstante, como la *exposición* de toda historia supone analizar por partes el todo del *continuo* histórico, la manera de dividir supone dos niveles. Por una parte, los *criterios* de la periodización, y, por otra, los *supuestos* de

* Ponencia pronunciada en julio de 1982, en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás (Bogotá).

dichos criterios. Frecuentemente tanto los criterios como sus supuestos quedan en el ámbito de lo *implícito*, pero nunca dejan de tener vigencia. Puede que el historiador de la filosofía no explique sus criterios o supuestos pero de todas maneras existen.

Se trata, entonces, de *explicitar* ciertos criterios y sus supuestos, para que al quedar expresos puedan ser negados, criticados, corregidos, o mejorados. Puedan ser falseables. Son en consecuencia, propuestas hipotéticas claras que pueden servir a la discusión. No pretendemos la verdad absoluta, solo pretendemos una expresión clara como principio del debate.

### 1.1.1 ÉPOCAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Pensamos que los criterios para definir las *épocas* no son los mismos que para definir los *períodos* o las *fases*. Denominamos "épocas" de la historia de la filosofía aquella porción de tiempo en la que el discurso filosófico mantiene su estructura fundamental de un mismo tipo, condicionado igualmente por los demás niveles de la sociedad cuya esencia práctico-productiva no cambia. Si el nivel del discurso filosófico tiene autonomía propia -y por ello hay historia de la filosofía-, sin embargo su autonomía con respecto a los niveles contextuales y condicionantes, verdaderas determinaciones, es sólo una autonomía relativa, así como las determinaciones son igualmente relativas.

Por lo general las filosofías se atribuyen a las totalidades histórico-concretas (filosofía "griega", filosofía "romana", filosofía "medieval": es decir de la cristiandad latino-occidental, etc.). De esta manera podemos hablar de filosofía “latinoamericana”. Pero, como puede comprenderse, se trata de una nominación puramente extrínseca (aunque con sentido). De la misma manera se habla de la filosofía del "siglo XVIII", tomando un siglo (que es una pura unidad de medida sin ninguna relación con el acontecer humano propiamente dicho) como criterio de división. Otras veces se divide la filosofía por "escuelas", lo que tiene sentido desde un punto de vista de la

"autonomía" del discurso filosófico con respecto a su contexto, pero con esto se tiende a absolutizar como en una caja oscura a la filosofía sin comprender su función práctico-histórica que siempre ha jugado.

Es bueno recordar que en las historias de la filosofía se puede caer en dos extremos. Por una parte, en un cierto idealismo de la *autonomía absoluta* de la filosofía, frecuentes historias de la filosofía desde la misma filosofía. Pero, igualmente, se puede caer en un cierto mecanicismo vulgar al *determinar absolutamente* la filosofía desde lo no-filosófico (lo económico, político, ideológico, etc.). Por nuestra parte intentamos mostrar una vía media, de autonomía real y de determinación efectiva, pero ambas *relativas*. Se da así a lo no-filosófico su peso real y a la filosofía toda la importancia al sujeto filosófico que crea (es decir, que tiene diversos grados de indeterminación, originalidad desde su libertad, *ex nihilo*) desde una historia de la filosofía.

En el caso latinoamericano, por ejemplo, la filosofía universitaria de la época colonial es la "escolástica" -así llamada-. Sin embargo, es fácil mostrar el sentido muy diverso de la primera escolástica con respecto a la tercera. La primera escolástica fue la filosofía hegemónica en el mundo europeo latino; fue una filosofía creativa y nueva. La segunda escolástica, en cambio, dejó pronto de ser hegemónica -con respecto a la filosofía articulada a la burguesía emergente, y tales fueron la filosofía del *ego cogito* de Descartes y de la *tabula rasa* del empirismo inglés-, y decayó hasta ser una filosofía secundaria, no creativa, de puro comentario. Por su parte, la tercera escolástica es ya un fenómeno interno (y por ello externo a la civilización moderna y a la sociedad burguesa triunfante) a la iglesia católica, periférica, de la filosofía contemporánea europea o norte-americana. Pero la cuestión es en realidad, poder definir el criterio que determina, no absolutamente, el pasaje de una a otra escolástica. Y las determinaciones que producen la diferenciación entre la primera, segunda y tercera escolástica no son sólo, ni principalmente, exigencias intrínsecas del discurso filosófico. Son exigencia *de realidad*. Es decir, la "realidad"

ha cambiado y por ello han de expresarse filosóficamente otras cosas desde otra *praxis.* Estas *cosas* y *praxis* son los criterios últimos de la definición de las épocas. En efecto, la filosofía es un hacer (*facere*, poîen), un producir un discurso, un *ordo signatum*[2].Todo producir se encuentra dentro de una totalidad práctico-productiva. Quiero decir que la producción del discurso ideológico no es un reino totalmente independiente de su tiempo, sino que *siempre* cumple una función bien determinada. Esta función es, nada menos, la de dar última consistencia a la *formación ideológica* o a las estructuras simbólico-culturales de una época.

Ultima consistencia, fundamentación ontológica o centro ideológico -como indicaba Gramsci- de una sociedad significan aquí lo mismo. Por ello, siendo la ideología la justificación de la praxis de todo agente, la filosofía es la última justificación de la totalidad práctica de una sociedad. Es evidente que toda totalidad humana tiene ciertas relaciones esenciales que la determinan. Así, no es lo mismo ser pastores que agricultores, poseer la industria del bronce que del hierro, caminar a pié que a caballo. Estas relaciones productivas (hombre-naturaleza), entre las cuales la producción industrial es la más avanzada que el hombre haya inventado, se sobreponen a relaciones prácticas (hombre-hombre)[3]. De allí que puedan determinarse algunas relaciones productivas y prácticas formando totalidades estructurales definibles en la historia de la humanidad, y más concretamente desde el siglo XVI, que es lo que nos ocupa aquí.

Si un hombre en el antiguo Egipto trabaja la tierra es un agricultor. Si debe pagar con parte del producto de su trabajo un tributo a la clase faraónica, tenemos así una triple relación: productiva ( agricultor), práctica ( clase faraónica-campesinado), práctico-productiva ( tributo). Podríamos entonces hablar de una totalidad práctico-productiva tributaria. Es evidente que la *ideología* de la clase faraónica (símbolos, religión, sabiduría, astronomía, matemática, etc. ) tendía a justificar esta dominación de la clase faraónica sobre el campesinado, e igualmente sobre la última clase subalterna: los esclavos -entre los que se encontraba un líder de liberación llamado

Moisés-. 'De esta manera, la filosofía medieval, por ejemplo la escolástica, como centro de la ideología feudal, tendía a justificar la dominación de los señores feudales sobre sus siervos. Todo esto de manera inconsciente y como la "naturaleza misma de las cosas"[4].

Un criterio, entonces de la división de la historia de la filosofía es realizar la interpretación a partir del contexto, de las determinaciones que se ejercen constitutivamente sobre la filosofía como producción intrínseca a una totalidad práctico-productiva en un momento de una totalidad histórico-concreta ( una nación por ejemplo).

En América Latina pareciera qué ha habido tres épocas o estructuras práctico-productivas definibles con cierta claridad, si dejamos de lado el momento del pensamiento prehispánico -que debería ser denominado "pensamiento " y no propiamente "filosofía"; "ideas" que pueden ser centro de una ideología vigente, pero no *metódicas* al grado que lo exige lo que llamamos filosofía. Se debería hablar de cuatro épocas del "pensamiento" (pre- hispánico, etc.) o tres épocas de la "filosofía" latinoamericana. ¿Cúales serían esas totalidades práctico- productivas que determinan relativamente a la filosofía?

Pensamos que, sin lugar a dudas, desde el siglo XVI se instaura un nuevo estado de cosas que permite hablar de una ruptura histórica: la totalidad práctico-productiva amerindiana (en realidad en plural ya que eran muchas y en diversos niveles de desarrollo) deja lugar al nuevo orden impuesto por el mundo hispano-lusitano. ¿Qué tipo de totalidad es en realidad? Esto es objeto de discusión, pero pensamos que se trata de una época capitalista pre-industrial, en la cual el oro y la plata americana permiten acumular ingente riqueza en Europa, dinero como tesoro, que permitirá posteriormente invertir dicho "tesoro" como capital para producir industrialmente mercancías. La etapa capitalista pre-industrial o economía dirigida a la acumulación de dinero "para comprar" mercancías (España y Portugal en la Europa central e Inglaterra), llena todos los siglos XVI y XVII latinoamericanos -y aún la mitad del siglo XVIII-. *Sería la primera época*

de la filosofía latinoamericana (o la segunda época del pensamiento o historia de las ideas). Por ser una época pre-industrial o de capitalismo arcaico (dinero para comprar y no para producir mercancías), la ideología de la oligarquía latinoamericana no podía ser burguesa, si por ello se entiende no al hombre que tiene dinero sino al que invierte Su dinero para producir mercancías y de ese modo aumentar el dinero previamente invertido. Para el capitalista su ganancia final no es fruto ni de la extracción de oro y plata, ni de mero préstamo a interés, ni por renta del campo, etc.; es el fruto de una circulación en la que la industria es su centro. Esto no fue conocido en América Latina sino hasta fines del siglo XIX, y sólo en algunos países -y de manera *dependiente*-.

La *segunda época*, que en el nivel de autonomía de la filosofía es la decadencia escolástica y el comienzo o irrupción del pensamiento de la ilustración, es la llegada a nuestro continente del capitalismo industrial propiamente dicho. Pero su presencia en América Latina no se produce por la fundación de manufacturas primero y fábricas industriales después, sino, principalmente, por la compra de productos industriales de procedencia inglesa -mediante las clases comerciales de España y Portugal-. Es la instalación de la dependencia del capitalismo industrial central, y esto acontece a mediados del siglo XVIII (1750 aproximadamente).

La *tercera época* es muy reciente, ya que desde mediados del siglo XVIII hasta el presente, casi todos los países latinoamericanos permanecen en la dependencia del capitalismo central, y por ello se encuentran de hecho en esta segunda época -aunque en un período de profunda crisis, en algunos de ellos en fases francamente de finales de época-. Esta tercera época será la determinada por una totalidad práctico-productiva post-capitalista. Esta denominación negativa quiere dejar abierta la puerta para mirar lo que emerge con suma atención, sabiendo de antemano que la creatividad latinoamericana ha irrumpido en la historia universal y con ella la filosofía que se articule

al crecimiento lento pero profundo de la tercera época. Podría darse una fecha, meramente indicativa, desde finales de la década de los 50s del siglo XX, en el momento de la crisis del populismo.

### 1.1.2 PERÍODOS Y FASES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Los *periodos* son momentos internos de las épocas; las *fases*, por su parte, son momentos internos de los períodos. Los criterios para determinar unos y otros son diversos, ya que no se encuentran a igual profundidad. Los criterios que determinan las épocas, que duran siglos, son más fundamentales que los que determinan a los períodos, que duran decenios, que los que definen fases cuya duración es muy variable -pero siempre menor a los períodos, aunque una fase puede ser más larga que otro período completo-.

Pensamos que para los períodos los cambios de *bloques históricos* en el poder pudieran ayudarnos a determinar momentos internos de una época pero con menor duración. Si en las épocas el criterio es práctico-productivo-y por ello su estructuración y vigencia dura siglos-, en los períodos es sólo práctico o más bien político. Es la manera Como, para simplificar la descripción, se estructuran recíprocamente las clases de una totalidad histórico-concreta, haciendo posible a una de ellas ejercer su hegemonía de diversa manera sobre las otras o dominarlas pura y llanamente. Pueden entonces producirse cambios de bloques históricos en el transcurso de la vigencia de una totalidad práctico-productiva. Es evidente que en el cambio de época hay cambio de bloque histórico; pero en una misma época pueden haber diversos bloques históricos. Así, por ejemplo, la hegemonía que ejerció la burguesía industrial naciente en ciertos países latinoamericanos desde la década de los 20s o los 30s del siglo XX -que configura lo que llamaremos el "populismo"-, reemplazando la hegemonía liberal del siglo precedente, es un verdadero corte histórico (un *nuevo periodo*), dentro de la larga época segunda en la cual, como dijimos, la mayoría de los países todavía se encuentran; habiendo contemplado, por otra parte, el fin del período populista y la crisis del modelo que lo reemplazó.

En efecto, podríamos llamar "modelos político-históricos" al criterio para determinar períodos dentro de los cuales la filosofía cumple su función de última justificación teórica. Mostrar la relación de una filosofía -de origen europeo o latinoamericano, en este caso poco importa ya que su "función" en Europa nunca podrá ser la misma que en América Latina, por su contexto determinante de su esencia *real*[5] con el modelo que la define es una tarea previa y necesaria para el pensar latinoamericano actual; tarea a la cual este trabajo se propone indicar hipotéticas reflexiones para lanzar el debate.

De esta manera pensamos que hubo en la primera época varios períodos. Al menos, uno inicial, el de la "conquista" o instalación de las estructuras de poder europeo sobre los pueblos indígenas. No hay todavía un bloque histórico claro en el poder, sino más bien fracciones de clases nacientes que por la violencia militar organizan un sistema práctico-productivo de extracción de riqueza, principalmente metálica. Hubo una respuesta crítica -por una parte- y justificatoria por otra de un punto de vista de una filosofía explícita en ciertos casos e implícita en otros.

A mediados del siglo XVI (más exactamente en 1553), terminado globalmente el período de la conquista, se "normaliza" una filosofía en un nivel propiamente universitario, en el sentido técnico de la palabra. La filosofía escolástica alcanza un nivel notable para la época. Este período duraría hasta la crisis borbónica o pombalina.

El tercer período que bien pudiera ser el primero de la segunda época (pero que creemos conveniente colocarlo como el último de la primera), es la interrupción de la filosofía dependiente de la ilustración (a mediados del siglo XVIII).

Pensamos que la emancipación nacional de los países latinoamericanos nos coloca en *directa* dependencia con el capitalismo central industrial. Por ello el primer período de la *segunda época* (pudiera ser el segundo si consideramos la primera introducción de la ilustración a través de España y Portugal, *indirectamente entonces*)

debe considerarse los antecedentes inmediatos de la guerra emancipatoria y la filosofía que se articula con ella. Esto tiene una gran dificultad. Si en los países continentales esta lucha comienza a fines del siglo XVIII, en las islas (del Caribe y Filipinas, y algunos territorios coloniales de las potencias europeas, excepto Portugal), ésta continuará hasta el 1898 -y en algunos casos, como un Bélice, hasta el presente y en el próximo futuro-.

La instalación del nuevo bloque en el poder -o mejor en la inestabilidad en la imposibilidad de ejercer una clara hegemonía de las diversas fracciones de las clases dominantes-, determina el período que va desde el fin de las guerras emancipatorias hasta la expansión del imperialismo.

Con la expansión del imperialismo la fracción "liberal" logra, siempre en crisis constantes, una cierta hegemonía, y se trataría del primer bloque histórico con una cierta estructuración desde el siglo XVIII.

La crisis del capitalismo central-por las dos guerras y por la crisis económica del 29- determina la presencia de un nuevo bloque histórico, por primera vez ahora hegemonizado por la burguesía industrial "nacional". Es el fenómeno del populismo y con ello la *segunda* "normalización " de la filosofía.

La crisis del populismo abre un camino en el que se encuentran todavía la mayoría de los países latinoamericanos, donde la dependencia del mundo capitalista, especialmente Estados Unidos -que reemplaza a Inglaterra como potencia dominante en América Latina, y con ella su filosofía-, no logra ya encontrar un "modelo" estabilizado. Desarrollismo, seguridad nacional, socialdemocracias, etc., intentan paliar la crisis. Es la irrupción de muchas filosofías que responden, cada una a su manera, a diversos intereses de fracciones, clases, modelos. La pequeña burguesía tiene en la filosofía una posibilidad de expresión histórica que seguirá desempeñando todavía durante decenios.

La *tercera época* se inicia con un período que, como en el caso de las luchas emancipadoras del siglo XIX contra España y Portugal, tiene sus antecedentes desde fines del siglo XIX -con las ideologías obreristas, sindicalistas, anarquistas, etc., y con el pensamiento de un Juan B. Justo o Mariátegui, por ejemplo-, pero sólo inicia su largo período desde fines del decenio de los 50s. Se trata de la presencia de países de post-capitalismo, lo que significa una filosofía de otro corte, frecuentemente con poca originalidad pero que crece paulatinamente articulándose a los oprimidos.

Las *fases* dentro de cada período, en el caso de que las haya, se expondrán en la corta descripción de cada uno de ellos. Es evidente que en general puede siempre hablarse de una fase de antecedentes y emergencia de la filosofía de un período; un momento clásico o de hegemonía; una fase de crisis, decadencia y desaparición -cuando ha dejado de cumplir la función histórica para la que naciera-.

### 1.1.3 SUPUESTOS PRÁCTICOS

Los "sub-puestos" -10 puesto debajo- de los criterios enunciados, y de toda filosofía, entonces, son un cierto tipo de articulaciones que tiene toda *teoría* con respecto a la *praxis*. La filosofía, como teoría metódica y centro último fundamental de todo discurso ideológico, no puede dejar de surgir y servir a la praxis. A la praxis biográfica del filósofo; a la praxis de la clase en la que el filósofo pretende ("pertenencia" sea por *situación* originaria o por *posición* u opción voluntario-vital); a la praxis de su pasado, de su cultura, de su época. La praxis como totalidad de las acciones estructuradas y sobre cuyo funcionamiento emerge la conciencia, la ideología, la filosofía. Toda filosofía se articula a la praxis como a la "realidad" misma. La praxis no es sino la realidad histórica que constituye al filósofo y que lo determina en su producción teórica"[6].

Si es verdad que la relación primera es la del hombre con la naturaleza para modificarla por medio del trabajo y así cumplir con

la satisfacción de sus necesidades, sin embargo, la relación ética fundamental, es decir *práctica*, es la del hombre con el hombre. Es decir, aunque el hombre en la relación productiva (hombre-naturaleza) trabaje para negar su negación ( consumir para negar las necesidades por medio de los satisfactores o productos del trabajo), es en la relación práctica, la relación con el otro[7] donde la mera relación productiva es ahora práctico-productiva o relación entre productores. Los tipos de trabajo determinan *las clases* ( el que trabaja la tierra: agricultor; el que trabaja en la industria; obrero, etc. ), pero las mismas clases se relacionan entre ellas (relaciones prácticas).

Y bien, el filosofar es una cierta producción. Es producir un discurso filosófico, teórico, explicativo. Dicha producción no es abstracta, intemporal, des comprometida. Por el contrario, se trata de una de las producciones más íntimamente ligadas a la estructura práctica de la sociedad. Por ello, si Aristóteles dijo que el "esclavo es por naturaleza esclavo"[8] no se trata de un error accidental en su discurso sino, por el contrario, de un momento central de su producción filosófica. El servía de hecho e históricamente, a la clase esclavista helenista, que en la producción agrícola de la familia patriarcal y en los *ergasterios* ("trabajadurías" donde se producían algunas manufacturas para el comercio del Mediterráneo) necesitaban de la mano de obra del esclavo, medio de producción esencial de todo el sistema práctico-productivo. Es así como el aristotelismo constituía el momento central del discurso ideológico del esclavismo.

Los supuestos del uso de estos o aquellos criterios de división de la historia de la filosofía son los mismos supuestos de la historia de la filosofía cuando produce filosofía. Si los criterios son meramente abstractos, definiéndose por elementos internos al discurso filosófico mismo y sin relación con la totalidad social significa, de manera implícita, que prescinde de la determinación de dicha totalidad social sobre el discurso filosófico. De esta manera expresa ya un cierto mecanismo ideológico de ocultamiento de las determinaciones sociales que de hecho se ejercen sobre su propio discurso. Por ello esta consideración *abstracta* o intrafilosófica ( el discurso filosófico tendría

así autonomía *absoluta*) no expresa su articulación concreta con una de las clases sociales de su tiempo. Por el contrario, si el historiador de la filosofía expresa la articulación de su propio discurso y de sus categorías que le permiten definir criterios, significa que su filosofía se encuentra no sólo articulada sino como articulación *pensada* en y con la totalidad social. Al hacer *expresa* su relación con la clase a la que sirve con su discurso y desde donde su propio discurso emergen, su historia de la filosofía (la definición de sus criterios de periodización) es ya filosofía.

De esta manera si un pensador indica que su discurso filosófico intenta articularse expresamente con las clases oprimidas, con los "pobres", con el "otro" de una totalidad "social"[9], se puede filosofar -falsear, discutir, negar- sobre supuestos reales. Estamos en un plano de claridad, de sinceridad, de veracidad. No se pretenden criterios abstractos de una universalidad humana en general, que en realidad ocultan la articulación con la clase dominante. Se pretenden criterios *concretos* que tienen conciencia de su situación histórica.

En esta forma la historia de la filosofía es filosofía, y la historia de la filosofía latinoamericana deviene un capítulo constitutivo de la filosofía latinoamericana. En este caso "latinoamericana" indica la totalidad social, la totalidad histórico-concreta dentro de la cual el filósofo filosofa; indica la "realidad" práctica que origina su discurso y al cual el discurso sirve. En este caso lo de "latinoamericano" no es una denominación extrínseca o accidental, es una denominación intrínseca y esencial Dicho discurso es imposible en otra circunstancia, en otra "realidad", en otra totalidad social. Todo filósofo del mundo en *América Latina* puede producir un discurso similar, pero ningún filósofo del mundo, aun latinoamericano, puede realizar dicho discurso *fuera* (por "fuera" entiéndase la no-consideración) de la "realidad" latinoamericana.

Es verdad que hay un cierto nivel "preparatorio" o meramente instrumental del discurso filosófico que pareciera ser universal Pienso en la lógica, en la filosofía del lenguaje, en la filosofía de la

ciencia, etc. Pero, entiéndase de una vez por todas, dichos discursos metódicos y metodológicos no son filosofía, sino preparatorios para el filosofar. Filosofía es pensar la realidad y esta "realidad" en último grado se juega en la realidad humana concreta, histórica. Es en el nivel concreto en el que la filosofía se constituye en el centro del discurso ideológico de un pueblo. Si es verdad que la revolución científico-tecnológica de nuestra época exige gran precisión metodológica, y por ello el auge de las filosofías instrumentales, sin embargo ellas no pueden ser realmente filosofía sino cuando pretenden llegar a las ultimidades. Devienen filosofías escépticas, por ejemplo, cuando "pretenden" que son las *únicas* filosofías pero en este caso han dejado de ser lógica, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, para transformarse en metafísica por negación de la metafísica y, ahora, se articulan a las clases universales y niegan una filosofía crítica de las clases oprimidas. Ahora son filosofías de la opresión -no en un discurso intrínseco metodológico-, sino en su "pretensión" filosófica de negar los otros discursos: ultrapasan su horizonte formal y se internan en afirmaciones de "realidad " a la que ellos mismos se habían negado por definición.

### 1.1.4 BLOQUE HISTÓRICO FILOSÓFICO (FILOSOFÍAS HEGEMÓNICAS, ANTI-HEGEMÓNICAS, RECESIVAS, ETC.)

En cada época, período o fase, la filosofía no está sólo representada por una filosofía, la hegemónica de cada momento ni sólo ella tiene aparatos materiales. Por el contrario, hay multiplicidad de ellas, guardando un cierto orden cambiante según el desarrollo de la misma historia en los nombrados momentos. Podría decirse que hay como un "*bloque histórico filosófico*", así como hay un bloque histórico en el poder político -éste sería, exactamente, el *centro* de la estructura ideológica de un momento histórico determinado-. Las filosofías se encuentran entonces como en una tensión estructural, en perenne contradicción dialéctica, en polémica, controversia, defensa de posiciones. Ese sentido esencialmente controversial de toda filosofía,

su sentido dialéctico en el sentido de *Los Tópicos* ("Los lugares" de la discusión) de Aristóteles indica, justamente, el hecho de que la filosofía se encuentra siempre siendo en un espacio político, de ejercicio de un cierto poder, *espacio* que está en perpetuo litigio y exige defender lo ganado y atacar lo contrario. En efecto, como la filosofía tiene función ideológica, en ella no se defiende sólo una verdad abstracta, sino la verdad de los intereses reales, vitales, históricos de hombres concretos, de clases, de fracciones. Esto le da a la filosofía su centralidad en una época y su importancia dentro de un bloque en el poder.

De esta manera, la historia de la filosofía latinoamericana no puede circunscribirse a la mera descripción de la filosofía dominante o hegemónica, por ejemplo, en la época colonial, la "segunda escolástica" normalizada en las universidades. La ponencia de Arturo Roig sobre el humanismo -y en relación con el pensamiento barroco-, será un buen ejemplo de vitales movimientos filosóficos no hegemónicos pero de importancia.

Por otra parte, los pensamientos de liberación -y sus filosofías si las hay explícitamente-, deben nacer por su propia naturaleza como pensamientos o filosofías anti-hegemónicas, y por ello *sin aparatos materiales* importantes; perseguidas frecuentemente; como el pensamiento ilustrado o el propiamente emancipatorio a fines del siglo XVIII -aunque puede darse el caso de ser hegemónico aun antes de que los intereses que representa una filosofía lleguen al poder por las clases que los portan-.

Con esto queremos indicar sólo que sería necesario en el futuro ir bosquejando la estructura compleja, contradictoria, cambiante de los "bloques histórico-filosóficos" en la historia de la filosofía latinoamericana, y no sólo indicar los movimientos hegemónicos. Hegemónicos, por otra parte, desde una cierta perspectiva, que los torna tales desde el actual-presente, distorsionando la realidad del presente-pasado donde puede que no hayan sido hegemónicos.

Por falta de tiempo no podemos extendernos sobre la cuestión del "aparato de hegemonía filosófico", pero queremos abordar, aunque no sea más que como indicación rápida, que la "sabiduría popular" no es ni pura ideología ni ciertamente filosofía, pero por ser una expresión clara de la experiencia y memoria del pueblo, deberá tenérsela en cuenta en una metodología general de la historia de la filosofía en América Latina. El *saber* no es sólo filosófico, y la *sabiduría* está frecuentemente ausente de muchos discursos filosóficos.

### *1.1.5* EL "PENSAMIENTO" AMERINDIANO

Pienso, y lo expongo con claridad, que en una "historia de las *ideas*" el pensamiento amerindiano debe ser su primera época. Ciertamente los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían una producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y "técnica", era filosofía. Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de lafilosofía[10], no hubo filosofía amerindiana.

Esto no significa que el pensamiento -discurso racional con un orden perfectamente descriptible, pero no filosófico-amerindio haya sido irracional, primitivo, alógico. Muy por el contrario, las llamadas filosofías americanas pre-europeas[11] son, justamente, la descripción de las estructuras racionales de las visiones del mundo de nuestros ancestros. Logicidad, racionalidad, sentido, orden, sin embargo, no deben confundirse con filosofía.

Por ello pensamos que el *pensamiento amerindiano* puede ser objeto de una descripción filosófica. Así puede realizarse una investigación antropológico-filosófica de la noción de cuerpo o de

alma (las "huacas") en el pensamiento inca. Dicho trabajo de investigación es filosófico -el actual del investigador, por su método- pero no el contenido mismo -que aunque lógico y racional es pre-filosófico-. El "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt* como gustaba llamarlo Husserl) y el discurso ideológico que lo expresa y justifica no es *todavía* filosófico.

De todas maneras, pensamos, es bueno y conveniente, es necesario para la comprensión de nuestra historia de la cultura latinoamericana, dedicar siempre en nuestros cursos de historia de la filosofía latinoamericana un capítulo especial previo a la historia del pensamiento amerindiano. Es verdad que no jugará dicho mundo el mismo rol que cumplió el mundo simbólico griego con respecto a la aparición del discurso filosófico -porque en aquel caso fue la exigencia de ordenar los símbolos en un nivel abstracto ontológico lo que permitió justamente el origen de la filosofía-. En nuestra América la filosofía vino, como actitud y como instrumentos metódicos, ya "hecha" desde Europa. Por ello el pensamiento amerindiano no cumplió como en Grecia una función de originación. Pero, es importante conocerlo, porque constituye todavía hoy parte de la conciencia cotidiana de las estructuras culturales de nuestro pueblo, en especial de las clases oprimidas y fundamentalmente del campesinado -cuando no de las etnias indígenas que todavía conservan sus tradiciones pre-europeas-.

Estructuralmente el pensamiento pre-ibérico debe describirse en tres niveles culturales de desarrollo. El pensamiento de los pueblos de cazadores y recolectores, el de los pueblos de plantadores o de vida aldeana, el de los pueblos propiamente urbanos -hablamos hasta fines del siglo XV o comienzos del XVI-. El tipo de relación hombre-naturaleza, relación productiva, determinará el tipo de estructura simbólica, y por ello el "pensamiento" del pueblo como totalidad. Podemos decir, por otra parte, que el "pensamiento" religioso se identifica con la última explicación de todo; y por ello historia de la religión o historia del pensamiento amerindiano es una y la misma cosa. Es verdad que el investigador actual puede realizar una

descripción filosófica, sociológica, religiosa de dicho pensamiento amerindiano, pero por su contenido es esencialmente religioso -y esto es ya un dato que debe recordarse como un requerimiento del pensamiento actual, de una filosofía que se articule con las clases oprimidas, en especial con el campesinado

## 1.2 PRIMERA ÉPOCA. LA FILOSOFÍA COLONIAL (1492-1807)

Por "colonial" se entiende una filosofía que viene desde "fuera", desde un *centro* metropolitano. Una filosofía que nace en una situación de dependencia constitutiva. Una filosofía que aunque puede cumplir una función crítica, en algunos casos, y aunque llegue a implantarse y hasta llegar a ciertos niveles de originalidad y de alto grado de precisión, sin embargo, esencialmente, será un producto europeo transplantado a nuestras tierras. Esta "extranjeridad", al correr de los siglos, se irá transformando en un momento intrínseco de nuestra historia cultural; cultura que, en su estructura íntima también, posee un momento de extranjeridad esencial. América Latina es el hijo, del padre europeo y la madre indígena: De lo extraño y lo propio. Su filosofía no podrá dejar de estar atravesada siempre por esta contradicción nunca del todo asumida ni resuelta. Pero "colonial" de manera especial hasta el siglo XVIII porque la filosofía en dicha época fue una producción exclusiva de la clase dominante, de la clase hispano-lusitana, o de los que se articulaban con ellos. Los "criollos" comenzaron a cultivarla poco a poco, pero, al fin, para defender igualmente sus intereses de clase dominante.

### 1.2.1 PRIMER PERÍODO. LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTE LA CONQUISTA (1492-1553)

El pensamiento crítico latinoamericano nace con el mismo descubrimiento -en realidad "invasión" europea- de América por parte de los europeos, de los hispano-lusitanos. Pero al mismo tiempo

nace el pensamiento de la justificación de la opresión del amerindiano. El mismo amerindio no produjo filosofía, sino pensamiento simbólico "de los vencidos"[12], pensamiento de protesta, de indignación, pero, indefectiblemente discurso del derrotado, de la subjetividad pasiva que todavía no sueña con su liberación. Tres formaciones ideológicas, dos de las cuales tienen instrumental filosófico de la segunda escolástica renancentista ibérica. Tanto un Vitoria, un Bartolomé de las Casas, un José de Acosta o un Vieira (algo después), como por otra parte un Ginés de Sepúlveda -aunque no llegó a América- o un Fernández de Oviedo, usaron el mismo instrumental lógico: las diez categorías aristotélicas, los momentos esenciales de la metafísica tomista (esencia, existencia, etc.), los principios de la ética aceptada en las escuelas (que partían del comentario a la *Etica a Nicómaco* y a la IIda. IIde. de Santo Tomás). Sin embargo, las opciones prácticas desviaban los discursos argumentativos hacia distintas conclusiones. En realidad la filosofía era un instrumento de la praxis política en vista de compromisos concretos en relación con las estructuras de un capitalismo mercantil-en su etapa *dineraria*- en estrecha vinculación con los centros de poder de la península ibérica. Por ser una cristiandad colonial la filosofía era un instrumento lógico de una argumentación esencialmente teológica. Pueden detectarse sin embargo las categorías filosóficas fundamentales de los discursos ideológicos. Como la filosofía *era* parte de la formación de clérigos y juristas, estos denotaban en sus razonamientos el tipo de filosofía de base.

De todas maneras, en este primer período, y dentro de la complejidad del "bloque histórico filosófico" puede decirse que se conoció una primera fase de la "filosofía de la liberación" en pensadores tales como Bartolomé de las Casas, ya nombrado. Fue una filosofía política, crítica de la opresión y en favor de los domina"' dos. Fueron auténticos "intelectuales orgánicos" de una etnia y un pueblo explotado. El tema deberá ser tratado con detención en el futuro.

## 1.2.2 SEGUNDO PERÍODO. LA PRIMERA “NORMALIZACIÓN” FILOSÓFICA (1513-1700)

Se ha hablado con razón de una "normalización " de la filosofía en el período sexto o del "populismo". Lo que se olvida frecuentemente es que se trata de la *segunda* normalización. La primera se cumplió en la época colonial con la fundación de las universidades de México y Lima con igual rango que la de Alcalá de Henares o de Salamanca -a la que le seguirá tiempo después la de Chuquisaca-[13]. En 1553 se comenzaban las clases de "artes" y con ello formalmente se enseñaba filosofía en el nivel universitario en América Latina, tanto en México como en Lima. Debemos indicar que, relativamente a su tiempo, aquella primera normalización filosófica alcanzó un nivel académico ciertamente más alto que la segunda normalización. Si se tiene en cuenta que la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615) se tomó como texto en España, y tuvo repetidas ediciones en Colonia (Alemania), Leipzig, Lugduni y otros lugares, podríamos afirmar que ninguna obra filosófica latinoamericana contemporánea ha alcanzado tal penetración en el pensar europeo o del "centro".

De 1553 al siglo XVIII la segunda escolástica fue la filosofía hegemónica. Impuso su discurso y sus categorías en universidades, colegios, seminarios tridentinos, y todo tipo de escuelas. Es verdad que en el "bloque histórico filosófico" el pensar del humanismo americano y el barroco tuvieron representantes egregios, pero estas corrientes no fueron hegemónicas. Podemos decir que las filosofías tomista, suareciana y agustina se articulaban a las clases y fracciones dominantes de la *cristiandad colonial* y no pudieron, de ninguna manera y sólo por excepciones, significar alguna crítica al sistema vigente.

De todas maneras, trabajos como los de Walter Redmond son en extremo necesarios, ya que dicha filosofía escolástica no fue en la América hispana ni pura repetición ni de segundo grado. Hubo creatividad y nivel, pero sólo se descubre si se conoce la escolástica europea del tiempo y los aportes de nuestros filósofos. En ambos

campos nos faltan investigadores, ya que no conocemos bien la escolástica hispano-lusitana de los siglos XVI y XVII y menos la nuestra. Será trabajo de más de una generación el llegar a tener una visión clara de lo que aconteció realmente en nuestro continente cultural en este aspecto.

### 1.2.3 TERCER PERÍODO. LA CRISIS DE LA ILUSTRACIÓN (1700- 1759/67, 1750-1800)

El siglo XVIII trajo, con los borbones en España[14] y con similar estado de espíritu en Portugal, una nueva estructuración de la sociedad, ahora más dependiente del capitalismo industrial anglosajón. La otrora hegemónica España de los metales preciosos, en el momento del capitalismo dinerario. o puramente mercantil, pasa ahora a ser colonia o ámbito periférico de la "central" Francia o Inglaterra[15]. Esto supone un nuevo bloque histórico en el poder y, por ello, una nueva ideología dominante, una nueva filosofía. Lo que acontece es que si España y Portugal en los siglos XVI y XVII habían podido ocupar en la filosofía escolástica igualmente un lugar preponderante, en la filosofía de la burguesía naciente -tanto el empirismo inglés como la ilustración del continente- España y Portugal pasan a ocupar un lugar secundario. Si esto sucede con los países metropolitanos hispano-lusitanos ¿cuánta mayor será la dependencia filosófica de las colonias periféricas ibéricas?

Sin embargo, la filosofía del siglo XVIII americano no debe medirse sólo -como erradamente se lo hace en las historias de la filosofía latinoamericana en boga- por la presencia *mecánica* del pensamiento de la Europa central, sino por la función concreta que el pensamiento filosófico latinoamericano cumple de hecho (sean cuales fueren sus instrumentos o influencias) en el contexto práctico-político, social o económico de nuestro continente. Se dio el caso de la predicación original y con nuevos argumentos de las apariciones de la virgen de Guadalupe, como la que pronunciara Fray Servando de Mier en 1794, tuvieran mayor virulencia política que el comentario de

un texto de Rousseau sin relación con la evolución de la conciencia revolucionaria latinoamericana. Es decir, la historiografía liberal ha deformado la historia de la filosofía al proyectar el conservadurismo a toda la historia pasada, no advirtiendo que los conservadores de fines del siglo XIX no existían en el siglo XVIII. Por ello, es posible que un tema conservador del siglo XIX fuera revolucionario en el siglo XVIII. En realidad, hasta el presente la filosofía colonial latinoamericana es desconocida en sus articulaciones, en su función histórica. Todos los historiadores, hasta los mejores, caen continuamente en lugares comunes, superficiales, sin manejo del mínimo marco teórico para poder articular la filosofía dentro del bloque histórico en el poder -que no era ya el de la oligarquía del antiguo régimen de los Habsburgos-.

La revisión de la filosofía colonial es una de las exigencias de nuestro tiempo, como ya lo hemos dicho, porque la reconstrucción de nuestro pasado, más allá de la parcial visión de liberales y conservadores, puede hacernos vislumbrar una historia ideológica desde los oprimidos, encontrando aliados en muchos sectores del pensamiento que creíamos enteramente aliados de la reacción[16].

El tercer período entonces, comienza en 1700, por indicar el fin de los Habsburgos; pero en realidad sería mucho más exacto situarlo en los 50s, cuando reina Carlos III; poco después se produce la expulsión de los jesuitas del Brasil por parte de Pombal ( 1759), y su expulsión en 1767 de América hispana; es una verdadera ruptura histórica.

Los jesuitas constituían la estructura fundamental de la hegemonía de un orden que se había venido generando en América Latina, y los Borbones, franceses, dependientes del capitalismo industrial centro-europeo, tienen un nuevo proyecto colonial para América Latina; de ahí la lucha ideológica. Los jesuitas constituyen, digo y repito, la estructura fundamental de la hegemonía ideológica del antiguo régimen que debe ser destruido por el nuevo, y ese nuevo régimen, ¿en qué consiste? Es justamente la articulación de un nuevo tipo de

dependencia en América Latina. Por primera vez, los países centrales del capitalismo industrial -ahora si ya, con capitalismo industrial- la máquina de Watt comienza a aumentar la productividad, constituyendo a España y Portugal como países semiperiféricos del capitalismo que vende productos manufacturados.

América Latina se transforma -como se ha dicho- "en periferia de un país semiperiférico", y por lo tanto se instala aquí una oligarquía comercial, que propaga su propia ideología. Esta ideología propia se confronta con la ideología y filosofía que sostenían los jesuitas. Existió así una "lucha ideológica" por la *hegemonía*; ésa es la causa de la inexplicable expulsión de América de 2.200 jesuitas. Filosóficamente es una ruptura gigantesca; estos jesuitas significan la esencia misma de la estructura de la enseñanza de la filosofía en América Latina. Esto debe ser estudiado con hipótesis contemporáneas de lectura. Lo cual nos permitirá descubrir que la irrupción de la ilustración es, más que ilustración o pensamiento empírico inglés, una filosofía que se articula con la ideología de una burguesía industrial de los centros industriales de Europa, dependientes y puramente comercial en España, ya su vez dependiente de los dependientes en América Latina.

Esta nueva filosofía da por supuesto el mundo colonial: colonialismo que va a significar mucha mayor extracción de riquezas. Todo esto coloca a Latinoamérica en una situación de suma explotación y de ahí la respuesta popular, de los indios con sus grandes rebeliones, por centenares, hasta la de Túpac Amaru, y unidos a ellos, los criollos, que comienzan a emanciparse de la concepción borbónica de colonias. Fue así éste un nuevo momento de la filosofía de la liberación.

Esta filosofía está impregnada de algunos temas de la ilustración, pero en el fondo, se originaba a partir de un proceso práctico-revolucionario; derivado de las clases oprimidas, en este caso los criollos. Aquellos grandes personajes de finales del siglo XVIII nos hablan ya de la razón de utilidad histórica de un método empírico, y no de autoridad; del escepticismo que se hace presente entre nosotros con un Luis Antonio Verney, que influye a aquella generación, que

también con la influencia de Jovellanos, llega a llamarse la "ilustración americana". Un Benito Díaz de Gamarra, o Francisco C. Alegre, y tantos otros, por sólo hablar de México. Podríamos extendernos a todos los países latinoamericanos. Esta irrupción de una nueva generación contra, justamente, la dependencia española, no todavía contra la dependencia de los países capitalistas centrales, deber ser estudiada como una filosofía que piensa desde su contexto, la educación autoritaria por ejemplo, opuesta a la nueva educación. Pero, ¿qué significa la nueva educación? ¿Significa lo mismo que para el Emilio de Rousseau? ¿Significa educar a los hombres para un nuevo estado social? En América Latina todo esto no significaba lo mismo que en Francia, porque en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, mientras que en América Latina serán sujetos aptos para emanciparse de España. Hay que ver que la misma Ilustración entre nosotros cobra un sentido histórico concreto, a veces hasta contradictorio con el europeo, porque, paradójicamente, los Borbones impregnados de la filosofía de la ilustración capitalista son rebatidos en América Latina.

En la *Elementa Recentioris Philosophiae* de 1774, Benito Díaz de Gamarra, dice "que aquellos sempiternos ejercicios, disputas, logomaquias de los universales, del ente, de la razón, de las formas sustanciales, de la unión y de todos los compuestos, y 600 obras de este género, con las que los ingenios son ciertamente atormentados y aburridos", hay que dejarlos de lado. Contemplamos el fin de la escolástica y el comienzo de una crítica a un orden vigente que, por una parte, los Borbones quieren seguir imponiendo. "Pero temo -dice Díaz de Gamarra- que en nada los haga más agudos para el estudio de la sabiduría". ¿Qué es necesario? Un nuevo tipo de educación.

Los Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), los Francisco Xavier Clavijero o Rafael Campoy son el inicio de la segunda época de una filosofía emancipatoria, ausente desde el siglo XVI.
El siglo XVIII contempló un nuevo tipo de racionalidad, pero paradójicamente, nacionalista, regionalista; son éstos los que descubren

la historia de los mexicanos, la historia de los incas; son los que vuelven al folclore nacional, y ¿cómo puede ser que la ilustración vuelva al folclore? Sí, porque al mismo tiempo era pensamiento de la emancipación. Tiempo fundamental, pero tiempo fundamental de filosofía como acto segundo, a partir de la praxis de los oprimidos, en este caso los criollos; es *filosofía de la liberación* en contra de la filosofía constituida, hispánica, europea, de dominación.

## 1.3 SEGUNDA ÉPOCA. LA FILOSOFÍA EN LA DEPENDENCIA NEOCOLONIAL (DESDE 1807)

Esta segunda época podríamos hacerla comenzar antes de 1807 en pleno siglo XVIII. Será de todas maneras la larga época en la que nos encontramos todavía la mayoría de los países latinoamericanos. Con el criterio enunciado de periodización sería la filosofía en el tiempo de la dependencia neocolonial. A partir de 1807, cuando Napoleón entra en Portugal, o en e11809, cuando invade a España, hasta hoy los países dependientes del capitalismo. Esta segunda época sería, en lo no-filosófico, la gran época del capitalismo industrial central del cual dependen nuestras naciones; el centro generador de la civilización de esta época es la industria, el capital industrial. La industria acumula capital no como en España que explotaba solamente el oro y la plata americanas; sólo "dinero". Ahora es la época en que el dinero es invertido para la producción de mercancías y esas mercancías adquieren por la circulación más dinero. Se trata en el círculo de la reproducción del nuevo fetiche del gran dios, el dinero invertido como mercancía que permite valorizar el capital gracias a la industria. Esta industria es sobre la que hablarán Sarmiento y Alberdi y tantos otros. Pero en ¿qué sentido? ¿Es posible que entre nosotros haya industria? ¿Qué pensó la filosofía en ese sentido? La llamada ilustración y el empirismo inglés fueron las filosofías articuladas a este núcleo generador histórico, donde la producción por la mediación de la máquina, y la máquina aquella de vapor primero y después las que siguieron, permiten la valoración del capital. Esas filosofías que surgieron en el corazón mismo de esta revolución histórica, no se van a reproducir entre nosotros en las mismas condiciones, donde nunca

va a surgir la industria sino prácticamente hasta fines del siglo XIX. La clase burguesa industrial no tomará el poder en América Latina sino con el "populismo" en la época de los *Fundadores* (desde 1910). Es ésta una *segunda época* donde la filosofía tiene un estilo constantemente alienado, porque nunca podrá articularse ni pensar el proceso de la producción industrial en la reproducción del capital; todo esto no podrá cumplirlo porque nunca será una "experiencia latinoamericana". ¿Por qué? Porque no tuvimos burguesía industrial en el siglo XIX. Porque España eligió el camino del capitalismo mercantil o dinerario y no industrial; porque España destruyó su temprana burguesía con Carlos Ven el siglo XVI.

Es la segunda época, de la dependencia, y al decir "dependencia" con Salazar Bondy, enunciamos que ha sido en lo esencial, inauténtica.

### 1.3.1 CUARTO PERÍODO. LA FILOSOFÍA ANTE LA PRIMERA EMANCIPACIÓN (DESDE 1807)

Querría dividir esta segunda etapa o época en algunos períodos. El primero de ellos, por ser tradicional sería el de la "filosofía ante la primera emancipación". Esta filosofía surge desde la praxis misma para justificar la voluntad revolucionaria: el uso de las armas, la libertad de comercio, el derecho de constitución de una nación y otros temas. Podríamos releer temas de actualidad en esos filósofos. ¿Por qué? Porque muchos de ellos habían sido profesores de filosofía en seminarios, en universidades, y se lanzaron a la política emancipadora, produciendo filosofía política, como en el caso de un Fray Servando de Mier, en México, de un Moreno en La Plata, de un Bolívar en la Gran Colombia y tantos otros. Podríamos encontrar en ellos una filosofía explícita. Era gente que conocía las categorías tradicionales; que podían construir un discurso filosófico. Pero este discurso surgía de la praxis. En la primera época consideramos cómo algunos justificaron el derecho de los indios a la rebelión contra la conquista. Ahora en la segunda etapa tenemos un segundo momento de la filosofía de la liberación. Algunos justifican el derecho a la rebelión contra el despotismo español y portugués -aun en el Brasil,

aunque tenga una historia distinta a pesar de que también tendrá que sufrir el despotismo lusitano-.

### 1.3.2 QUINTO PERÍODO. EL FRACASO DEL NUEVO ORDEN (DESDE 1820)

Este nuevo período, el segundo post-emancipatorio, se podría denominar "la transición liberal", pero he preferido llamarlo "el fracaso del nuevo orden". El nuevo orden debió ser el del capitalismo industrial, central, creador, autoproductivo. Pero América Latina había llegado demasiado tarde al festín industrial del capitalismo -además no tenía colonias ni neocolonias que sobre-explotar-. Emancipados de España y Portugal, sí; pero, ¿para qué? Es aquí en donde Latinoamérica se lanza a un gran fracaso histórico que atraviesa toda la segunda época que venimos describiendo. El capitalismo autónomo, autocentrado, central será ya imposible.

La filosofía del período va a ser un pensar que propone consignas abstractas, precisas: ¡hay que industrializarse! Pero no pudieron estar articuladas a ninguna clase burguesa empresarial productiva o industrial. Es muy bello escuchar lo que escribe Alberdi (1810-i884) en su *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea* (en 1842); "Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades". Esta filosofía hubiera podido ser aquella "de nuestras necesidades", una filosofía productiva. Pero Alberdi continúa: "la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto. Ardiente y profética a sus instintos; sintética y orgánica en sus métodos; positiva y realista en sus procedimientos; republicana en su espíritu y destino. Hemos nombrado una filosofía {latinoamericana) y es preciso que hagamos ver que ella puede existir". Pero Alberdi también dice en otros textos: "Los destinos futuros deberán su salvación al individualismo; o no los verá jamás salvados si espera que alguien los salve por patriotismo". En otro punto dice: "la sociedad latinoamericana estará salvada... Cuando sea el egoísmo inteligente y no el patriotismo egoísta el llamado a construir y edificar la República", en su obra *La omnipotencia del Estado*. Alberdi y Sarmiento son los que de alguna manera proponen un individualismo, un individualismo liberal, que

comienza un camino cuando ya es demasiado tarde. Ellos hablan de la industrialización, pero de una industrialización que no tuvo viabilidad. Había que construir la unidad nacional; había que producir un desarrollo técnico, pero al fin de lo que se habla es del valor absoluto de la libertad, la predicada por Bentham cuando expresa: "libertad de comercio". Nuestros filósofos liberales del período son algo así como "intelectuales orgánicos" del liberalismo europeo y, por lo tanto, los que van a permitir la apertura a la penetración europea. Al fin, la República Democrática del Nuevo Orden contra el despotismo de los caudillos. y ¿quiénes eran esos caudillos? Muchas veces eran los "Facundos" los que expresaban las autonomías regionales. Un sastre, Ambrosio López, organizó en 1847 "La sociedad de artesanos" en Bogotá, destinada en principio, a la lucha contra la importación de mercancías extranjeras. La acción de estos artesanos se inscribe dentro de un marco institucional liberal. Pero el 25 de septiembre de 1850 se crea la "Sociedad de la República" y la "Fracción Radical". Los pobres artesanos son completamente destruidos por estos republicanos liberales. Estos artesanos querían una revolución industrial latinoamericana y lucharon contra las importaciones; nunca llegaron al poder, nunca tuvieron una filosofía articulada a sus intereses; lo que hubo más bien fue la apertura hacia el extranjero y la lucha contra un así llamado despotismo interno. El caudillo Facundo, de la Rioja, es el personaje de la famosa obra de Sarmiento; al final de la obra -del mismo nombre-, para denigrar definitivamente a Facundo, copia unas proclamas de Facundo como para que se vea la barbarie de Facundo Quiroga. Cuando uno lee estas proclamas hoy, queda sorprendido y no se ve ninguna dificultad en aprobar lo que dice Facundo. Era un líder regionalista, nacionalista, en contra de lo que será hegemónico en el siguiente período.

Bilbao escribía en 1862 en *La América en peligro*: "O el catolicismo triunfa y la monarquía y la teocracia, o el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre la razón libre y la religión de la ley". Sin darse cuenta, como hemos dicho, se abría al "librecambismo", a la falsa antinomia entre "república democrática" y el "despotismo" de lo tradicional latinoamericano, la tradición

popular. En la *Sociabilidad chilena* escribía todavía: "Los hombres encabezan la revolución reflexiva, hallándose ellos mismos impotentes para organizar las creencias lógicamente relacionadas con la libertad política, y por ello reaccionaron en religión y en política con el pueblo", éste fue su error. Y continúa: "Nuestra revolución fue reflexiva en sus promotores y espontánea en el pueblo. El pueblo, que sólo había sentido la exaltación política, la conquista del derecho de ciudad, no vio en la libertad política sino un hecho solitario separado...: el pueblo quedó antiguo". Lo que quizá Bilbao no comprende es que la *primera emancipación* fue controlada por la oligarquía criolla, ella fue la que "quedó antigua", con los vicios de la dependencia colonial que será férreamente estructurada en el período neocolonial del capitalismo industrial libre cambista.

### 1.3.3 SEXTO PERÍODO. EL POSITIVISMO A LA SOMBRA DE LA EXPANSIÓN DEL IMPERIALISMO (DESDE 1880)

En el "bloque histórico filosófico", desde el origen del fenómeno denominado imperialismo (por monopolización y concentración del capital productivo y financiero en el capitalismo central, más expansión en el mundo neocolonial a fines del siglo XIX), el positivismo, muy estudiado hasta el presente, es "hegemónico", aunque coexiste con filosofías tradicionales, conservadoras, y con otras tales como el krausismo y espiritualismo[17]. El siglo del capitalismo libre cambista y de dependencia débil por parte de América Latina (1750-1870) será seguido de un siglo de dependencia férrea, articulada efectivamente ( 1870-1959)-con períodos internos, fases y crisis, como es de suponer.- El "fracaso del Nuevo Orden" del capitalismo independiente en América Latina -quizás con la excepción del Paraguay de Francia, cuyo temprano desarrollo fue destruido por Inglaterra mediante la "guerra del Paraguay" en 1870, mediando la cobardía de Argentina, Uruguay y Brasil, que destruyeron prácticamente al país sucesor de las reducciones jesuíticas-, dicho "fracaso" impulsó a cambiar de proyecto histórico. Ahora el desarrollo estribaba en articular estructuralmente la *dependencia* del imperialismo expansivo, con sus ferrocarriles, sus barcos a vapor, sus florecientes bancos, la compra de productos,

materias primas y la venta de manufacturas industriales. Inglaterra es el nuevo imperio y la metrópoli latinoamericana. Estados Unidos sólo tenía cierta hegemonía en el Caribe y el Pacífico (Puerto Rico, Cuba, Santo Domingo y las Filipinas sufrirán el frecuente dominio del nuevo estado, México lo había sufrido desde 1848 cuando perdió primero Texas, después Nuevo México, Arizona y California).

La dependencia ahora real del capitalismo se hará efectiva con el porfiriato en México desde 1876, con Roca en Argentina desde 1880 y su infame "Campaña del desierto" -por la que se mataban indios como perros para liberar a las ricas pampas de pueblos "salvajes", y poder así repartir miles de kilómetros entre los "militares de las campañas y exportar así trigo y carnes a Londres"-; la República brasileña de 1889, en fin, el triunfo del liberalismo. Liberalismo significa: "libertad" de comercio del imperio y apertura de puertos para la "libertad" benthamiana: nuestra expoliación. La filosofía de esos héroes de fines del siglo XIX fue el positivismo.

Escribía Lastarría: "Nosotros no pudimos conocer *La philosophie positive* Augusto Comte hasta 1868" -en sus *Recuerdos literarios*-. Allí están Luis Pereira Barreto ( 1840-1923), Miguel Lemos ( 1854 -1916), Gabino Barreda (1818-1881), un José lngenieros (1877-1925), del que Korn escribe en la *Generación de los 80s* "Acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer. Profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés. Absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina"[18]. Un Carlos Octavio Bunge (1874-1918) pertenece igualmente a esta generación.

Sobre el "positivismo" latinoamericano habrá todavía que trabajar mucho. Las corrientes conservadoras de los siglos XIX y XX lo criticaron por anticatólico, librepensador, etc. Ya que la izquierda latinoamericana (la socialdemocracia de un J.B. justo, por ejemplo; o en los partidos comunistas desde 1919) surgió por escisión de los grupos liberales o positivistas, como era de suponer (ya que no pudieron nacer por escisión del conservadurismo católico), se identificó

con el positivismo. Sin embargo, el juicio equidistante pertenece a nuestra generación. El "positivismo" significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertaron; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articuladas con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente -al fin del siglo XX sobre América Latina-, y en esto erraron profundamente y debemos criticarlos con dureza. Ellos fueron los responsables de una ideología de neocolonialismo, de admiración por lo anglosajón, por su técnica -en realidad sólo llevó a la "compra" de los productos y no a la instalación de capital productivo propiamente dicho-.

El imperialismo necesitaba entre nosotros una ideología que permitiera su expansión. El positivismo fue esa ideología, por ello tuvo dificultades en comprender lo popular, lo nacional, lo hispano, lo religioso tradicional, lo colonial, lo gaucho, lo indígena, lo "bárbaro "; todo ello fue bien expresado por Sarmiento en su obra *Civilización o barbarie*. Lo anglosajón era la "civilización" -lo urbano, con levita y bastón-, la "barbarie" era el campo, el hombre a caballo, con "chiripá y poncho.

### 1.3.4 SÉPTIMO PERÍODO. LA SEGUNDA “NORMALIZACIÓN”, LA AMBIGÜEDAD POPULISTA (DESDE 1910)

En México, por ejemplo, la revolución campesina ( 1910) anticipó y preparó la toma del poder de la burguesía[19]. En efecto, el debilitamiento de la oligarquía terrateniente de las haciendas deja el camino libre al nacimiento de la burguesía nacional[20]. Es el fenómeno denominado "populismo", y significa la aparición de un bloque histórico en el poder hegemonizado por la burguesía de los países periféricos en aparente alianza con la naciente clase obrera. Es el caso de Yrigoyen en 1918 en Argentina (y después Perón), de Vargas en 1930 en Brasil y tantos otros, como Cárdenas en México en 1934, etc. El debilitamiento de la metrópoli por las guerras interburguesas (desde 1914 a 1945, mal llamadas "guerras mundiales"), permite un cierto florecimiento de la producción nacional industrial periférica.

A este fenómeno se deben los populismos en la India con el Partido del Congreso, en Egipto con Nasser, en Indochina con Sukarno, anticipados quizá por Kemal Ataturk en Turkía. El fortalecimiento de un mercado nacional; la necesidad y posibilidad de un cierto proteccionismo en la industria nacional de sustitución de importaciones, produce una "vuelta a los orígenes" -pre-europeos o al menos de la etapa colonial pre-anglosajona; el neocolonial en México; el "revisionismo histórico" en Argentina; el retorno a las costumbres hindúes en la India, etc.-.

En este movimiento de "retorno" a lo nuestro y en una etapa de profesionalización más seria de la filosofía se deben situar a los "fundadores" -o ala " *segunda* normalización"-. La primera, ya lo hemos visto, fue la científica y muy seria filosofía universitaria de la época colonial hispanoamericana. Entre ellos están pensadores tan dispares como Alejandro Korn (1849-1945), José Vasconcelos (1882-1959), Farías Brito (1862-1917), José Enrique Rodó (1871-1917), Deustúa, etc. La burguesía nacional era antimperialista -le iba en ello la vida de su empresa-. Era la toma de conciencia de lo de América, como José Caos enseñara magistralmente a sus discípulos, aunque (y quizá porque) venga de España ( que no es Inglaterra), lo mismo que García Vacca en Venezuela. Es necesario enfrentarse a Europa, a lo francés, no imitar; retornar al origen. Por ello el tema de lo indígena es la novedad. Un Manuel González Prada (1848-1918) es un precursor, cuando escribe sobre "Nuestros indios", *en Horas de lucha*, (Lima 1908). El mismo Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) será uno de los connotados pensadores políticos de esta generación, "populista" en política. Ellos positivizaron lo que los positivistas negativizaron. Con Aimé Casaire (1913) o posteriormente con Frantz Fanon (1925-1961), el tema del negro recuperará su lugar central en la reinterpretación del pasado latinoamericano, la América Latina de las plantaciones.

De todas maneras, esa generación antipositivista, espiritualista a veces, influida por Ortega y Casset ( que vive un fenómeno parecido

al de algún antimperialismo anglosajón en "España de la generación del 98), usó siempre categorías "ambiguas". La "raza cósmica" de un Vasconcelos ¿no es en el plano filosófico la reproducción del proyecto nacional de un Cárdenas, que reúne campesinos, obreros y burguesía -la que subrepticiamente hegemoniza el todo político y económico interclasista-? La ambigüedad del pensador populista se articula como el "intelectual orgánico" de la naciente burguesía nacional periférica, neocolonial.

El "fracaso de la ilusión" populista, cuando Estados Unidos ha dominado sin oposición la totalidad del sistema capitalista (aproximadamente diez años después de la guerra última, en torno a 1955), el fracaso de un capitalismo nacional independiente, la caída de Vargas en 1954 (por suicidio al no resistir las presiones del embajador norteamericano en Río), de Perón en Argentina en 1955, de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez en 1957 y de Batista (que quizá no puede ser considerado populista siquiera) en 1959, es fin de período y paso, en algún caso a nueva época, y en el resto, a un nuevo período.

### 1.3.5 OCTAVO PERÍODO. LOS AVATARES DE LA CRISIS DE LA DEPENDENCIA (DESDE 1945-1955)

Nos enfrentamos ahora a la *segunda* generación de los "intelectuales orgánicos" de la dependencia. La primera fue el positivismo, la *segunda* es la de diversas escuelas o movimientos de las filosofías "universalistas" neutras, científicas (Varsavsky las llamaría "cientificistas") [21].

El "bloque histórico filosófico" se hace ahora más complejo, porque subsisten movimientos del pasado y nacen muchos otros, debido al fenómeno de post-guerra que permitió la salida de muchos estudiantes latinoamericanos a universidades europeas (primero Francia y después Alemania) o anglosajonas (en Inglaterra y principalmente Estados Unidos y Canadá).

La crisis del populismo permitió la emergencia de gobiernos, en el plano político, o doctrina económica, en el plano teórico, que se han denominado *desarrollistas*. En el plano económico se inició con la CEPAL. Lo fundamental era el "desarrollo", fenómeno universal, neutro, que podía lograrse con la ayuda de capital y tecnología extranjera. Igualmente la ciencia podía ayudar al desarrollo, y una cierta filosofía que ayudará al desarrollo científico. Llegan así filosofías cultivadas en el mundo anglosajón -aunque un Wittgenstein o Frege son de origen alemán o austríaco- tales como la lógica matemática y simbólica, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje -esta última con gran impulso francés-, y hasta el estructuralismo -de cierto valor en la antropología por ejemplo-. Junto a este movimiento que irrumpe en los 60s, deben indicarse las escuelas más antiguas -desde los 50s- tales como la axiología, la fenomenología, el existencialismo ( desde el sartreano al comienzo, permaneciendo en Heidegger, y después transitando hacia la Escuela de Frankfurt esta última entre "dos épocas" -como veremos-).

Las corrientes más cientificistas o abstractas -como la filosofía de la ciencia o lenguaje-, consideraron el esfuerzo en el período populista por descubrir el pensar latinoamericano, como falto de rigor científico, de precisión y pertinencia, como folclórico, acientífico, un historicismo anecdótico. Con una suficiencia infinita despreciaron lo alcanzado por la generación anterior y se transformaron -exceptuando muy pocas personalidades- en el 'Juicio final" acerca de la cientificidad o no de los otros discursos filosóficos. En realidad poco que nada han aportado de positivo. La corriente más filosófica, ontológica -fenomenológica, existencial, etc.-, se internó en intentos de descripciones de lo latinoamericano. Tales fueron un Mayz Vallenilla con el existenciario de la "*expectativa*", o el tema de la "invención" de América de un Edmundo O'Gorman (en realidad América ni fue "inventada" ni "des-cubierta", sino simplemente "invadida", ya que las bellas descripciones de la "invención" simplemente niegan o aniquilan a las culturas pre-europeas en América).

Lo común en general, de todos estos movimientos filosóficos, consiste en situar a la filosofía en el plano de la autonomía absoluta, sin articulación teórica ni práctica con la realidad cotidiana del continente, de su situación política, económica y cultural.

A estos grupos habría todavía que agregar ciertas minorías que a partir de los 70s cobraron gran hegemonía efectiva en la realidad latinoamericana. Filósofos de extrema derecha ( tales como Bruno Genta, Nimio de Anquín, Golbery de Couto e Silva -aunque militar-, etc. ) que legitimaron los gobiernos militares de "Seguridad Nacional", cumplidores fieles de las doctrinas del monetarismo económico de la "Escuela de Chicago". A estos movimientos deben inscribirse filósofos como Alberto Caturelli, que en su *América bifronte* asignaba a lo amerindiano la función de la pura potencia, "la materia en bruto" -decía-, ya lo europeo la función de la conciencia, "el ser".

Las filosofías de este octavo período entrarán en el siglo XX, ya que la "segunda emancipación" no habrá alcanzado la mayoría de nuestros países a fines de siglo.

## 1.4 TERCERA ÉPOCA, LA FILOSOFÍA ANTE LA “SEGUNDA EMANCIPACIÓN” (DESDE 1959)

Mientras el positivista José Ingenieros escribía en 1915: "(En Argentina vivirá una raza) compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que re trazó la formación de la raza blanca"[22]; en ese tiempo, Juan B. Justo (1865-1928) -todo lo socialdemócrata que se quiera-escribía: "El gaucho que vio su existencia amenazada e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte ( 1820) , y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran *el pueblo* de la campaña levantado contra los señores de las ciudades". Este Juan B. Justo, que mezclaba el biologismo

spenceriano con Marx -cuya teoría del plusvalor era para justo "una mera alegoría"-será muy diferente a Mariátegui (1895-1930) que, con sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (Amauta, Lima, 1928), inaugura un pensar arraigado en lo latinoamericano. Sus reflexiones sobre el indigenismo le dieron ante los dogmáticos marxistas la fama de populista. En realidad los partidos fundados en América Latina desde 1919 eran cabalmente europeistas, y decenios después comenzarán a incorporar la reflexión mariateguiana. De todas maneras, cuando justo escribía que: "el pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa, el pueblo no tuvo más parte en ella que servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento" -*El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937-, esto significa que la primera emancipación fue liderada por la oligarquía criolla, mientras que la segunda será dirigida por el pueblo mismo. Es con respecto a la praxis de libertad, con respecto al capitalismo central ( es decir: liberación nacional y popular), que un tercer momento de filosofía de la liberación emerge en América Latina -después del de Bartolomé de las Casas y tantos otros en el siglo XVI, y de los rebeldes antihispano-lusitanos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Fue filosofía de la liberación el pensar todavía arcaico pero con instrumental metódico explícito, el de obreros anarquistas afines del siglo XIX en Buenos Aires, sao Paulo, México. Procedentes de las luchas sociales de Europa en tiempos de la Restauración, obreros inmigrados originaron un pensar de liberación, popular, crítico, político, económico.

No podemos entrar en detalle de la filosofía originaria de esta tercera época y -en la que todavía no habrá que hablar de períodos, porque estaríamos sólo en el primero de esta época, el noveno de la historia de la filosofía latinoamericana. Pero no podemos olvidar que, fue Augusto Salazar Bondy (1925-1974), el primero que planteo la relación entre la filosofía y la dependencia, y la liberación latinoamericana (que hemos llamado "segunda emancipación") y la filosofía como *filosofía de la liberación*. Cuando en 1974 realizamos una semana de estudios en Buenos Aires, tuvimos la satisfacción de contar

con la presencia de Augusto, que se nos fue en la flor de la edad, y de recibir de sus labios una entusiasta aprobación por los pasos ya dados por la todavía juvenil-y por ello en ese entonces plena de ambigüedades- filosofía de la liberación tal como la practicábamos en la Argentina. Los años han pasado, las experiencias han profundizado la reflexión, pero, sobre todo, la rebelión del pueblo latinoamericano va tomando dimensiones históricas. No es ya como en 1959 la experiencia de un solo pueblo que se libera. En 1979 Nicaragua ingresa a los pueblos que han intentado la "segunda emancipación". Hoy contemplamos las luchas de los pueblos de El Salvador y Guatemala.

¿Cómo se sitúala filosofía ante estos acontecimientos continentales de resonancias mundiales?

Las filosofías de fines del siglo XX -como podemos ver al volver la vista atrás a los fines del siglo XVIII- serán juzgadas por la historia, en último término, por el grado de articulación del pensar con la praxis de liberación del pueblo latinoamericano. Las que respondieron a sus exigencias de claridad habrán sido filosofías. Las que lucieron las artimañas de la retórica o la sofística -pero no "intentaron buscar la verdad" como diría el viejo Aristóteles- quedarán obscuras en un rincón olvidado por la memoria de los pueblos.

---

**NOTAS**

1. Sólo en el Colegio de México (indicamos entre paréntesis su ubicación bibliotécnica) hemos podido consultar las siguientes obras, algunas de las que se encuentran en este importante fondo: Arturo Ardao, *FIlosofía de la Lengua Española*, Alfa, Montevideo, 1963, 176 p. (104/ A 676f); Raúl Cardiel Reyes, *Los Filósofos modernos en la independencia latinoamericana*, UNAM, México, 1964, 306 p. ( 190.82/C 2676 f); William Crawford, *A Century of Latin-American trought*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1944, 320p. (918/C899 c/1961); Harold Davis, *Latin American Leaders*, H. Wilson, N. York, 1949, 170p. (920.08/D 2621) (del mismo autor hay una *Historia de las ideas en Latinoamérica*, 1979, f/919/L 356/ No 57); José Echevarría, *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad Latinoamericana*, Unión Panamericana, Washington 1965, 140p. (107.2/E 18c.);

José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Bs. As, t.I-II, útil por la indicación de algunos filósofos latinoamericanos (Ref.. /103/F 379 d); Risieri Frondizi, "Tendencies in contemporary Latin-American Philosophy", en Inter-American Intellectual Interchange, Institute of Latin American Studies, Austin, 1943, pp. 35-38 (f/199.8/F 933 p); José Gaos, *El Pensamiento hispanoamericano,* Colegio de México, México, 1944,50 p. (308/J 88/NO. 12); Idem, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945,409 p. (CE/199.8/ G 211 p); Ramón Inzúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en hispanoamérica*, Imprenta de la Universidad, Guayaquil, 1945,203 p. (199-809/In 596 h); H. B. Jacobini, A Study ofthe Philosophy ofinternationallaw as seen in works of Latin American writers, Nijhoff, El Haya, 1954,158 p. (341/J 16 c); Francisco Larroyo, *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*, UNAM, México, 1958, 319 p. (196/L 334 f); Francisco Romero, *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Losada, Bs. As., 1944,134 p. (f/126/R/763 f); Idem, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Bs. As., 1952, 135p. (199.8 IR 7635); María del C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, Colegio de México, México, 1958,236 p. (196.9/R875 c);Juan Torchia Estrada, *La filosofía del siglo XX*, Atlántida, Bs. As., 1955,346 p. (199.82/T 676 f; Rafael H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, FCE, México, 1960, 306 p. (917.28/V 181 h); Abelardo Villegas, *Panorama de la Filosofía Iberoamericana actual*; EUDEBA, Bs. As., 1963, l11p. (199.8/V 732 p); Idem, *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Unión Panamericana, Washington, 1964, 600 p. (980. V 732 a) ; Medardo Vitier, *Del ensayo americano*, FCE, México, 1945,293 p. (H 864.9/V 844 d); Arthur Whitaker, *Latin american and the Enligtenment*, A. Appleton, NewYork, 1942,130 p. (918.1 /W 5781); Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, Colegio de México, México, 1945,78 p. (308/j 88 No 52); Idem*, Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Colegio de México, México 1949, 306 p. (980/Z 41 d); Idem, *América como conciencia,* Cuadernos Americanos 30, México, 1953, 184 p. (199.8/Z 41 ar); Idem, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México, 1956, 121 p. (196/Z 41 a). A lo cual querríamos agregar entre otros, Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958,218 p.; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* FCE, México, 1974, 240 p.: Idem, Proyecto y realización del *filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, 220 p.; Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberiam Colonies of America*, Nijhoff, El Haya, 1972, 174 p.; Jaime Rubio Angulo, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I, USTA, Bogotá, 1979,310 p.: Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978,296 p.; Idem, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969,162 p.; Ernesto Mays Vallenilla, *El problema de América*, Univ. Central, Caracas, 1959, 110 R.; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en América latina?* , Siglo XXI, México, 1969, 16óp.

De *Argentina* puede consultarse; Coroliano Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H. W. HendriockV. Berlin, 1930, 83p. (199.82/ A331 p.); Alberto Caturelli, *La filosofía en Argentina actual*, UN, Córdoba, Córdoba, 1962, 133 p. (199.82/C 369 n; además en Sudamericana, Bs, As. , 1971,374 p.); Juan Chiabra, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Impr. H. Coni. Bs, As. , 1911, 443 p. (082/B 5821/V2); además Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peuser, Bs, As. , 1958,362 p.; Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en elRío de la Plata 1536-1810*,Kraft, Bs.As. , 1952, 758p. (199.82/F9851 n); José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Talleres Gráficos argentinos, Bs. As., 1818-1920, t. I-II (982/In 46 e); Alejandro Kom, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Claridad Bs. As., 1936,231 p. (918.2/k84 i); además *El Pensamiento argentino*, Nova, Bs, As. , 1961,262 p.); Raúl Orgaz, *La filosofía en la universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Imprenta Argentina, Córdoba, 1942, 46 p. (92/E 180); además de Arturo Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1890*, Cajicá, Puebla, 1972, 590 p. y *los Krausistas argentinos*, Cajicá, Puebla, 1969,510 p.; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, FCE, México, 1965,200 p. (320,982/ R 763 d); Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Imprenta nacional, Panamá, 1959,305 p. (146.4/s 785 p.); Juan Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, 1961, 305 p. (199.82/T 676 n; Diego Pro, *Historia del pensamiento argentino*, UNC, Mendoza, 1973, 230 p. (aquí se intenta una periodización generacional, p. 14~184).

De *Bolivia* véase Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Losada, Bs. , As. , 1945,178 p. (199.84/F 826n; Idem, *El pensamiento boliviano del siglo XX*, FCE, México, 1956,170 p. (199.84/F 826 p.). Para *Brasil* consúltese Joao Cruz Costa, *A filosofía no Brasil*, Libraria do Globo, Porto Alegre, 1945, 177p. (199.81/C9571 n; con traducción castellana en FCE, México, 1957; 175 p, 199.81/C 957; e inglesa en 199.81/C 837 p); Idem, *A history of ideas in Brazil*, Univ. of California Press, Berkeley, 1964,427p. (199. 81/C9571 h): Idem, *Filósofos brasileños*, Losada, Bs. As. , 1943, 150 p. (199.81/F 826 n; lván Monteiro de B. Lins, *História do positivismo no Brasil*, Editora Nacional, sao Paulo, 1964,661 p. (146.4/L 759 h); Paulo Mercadante, *A conciencia conservadora no Brasil*, Saga, Rio, 1965, 264 p. (981.001/M 553 c); Joao Camillo de o. Torres, *O Positivismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1943,336p. (146.4/T693p.);Luis W. Vita, *A filosofia contemporanea en S•o Paulo*, Martins, S•o Paulo, 1950, 174p. (199.81/V835n; Idem, *Monólogos e Dialogos*, Comissao de literatura, S. Paulo, 1964,160 p. (104/V 835 m).

En *Colombia*: Juan D. García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico en Colombia* (1647-1761), Imprenta Nacional, Bogotá, 1955,362 p. (199.861 G2161 a); Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento Colombiano en el siglo XIX*, Temis,

Bogotá, 1964, 464 p. (199.861/J 37 p.); además de Jaime Vélez Correa (y Jaime Jaramillo) "Proceso de la Filosofía en Colombia" en revista Universidad de Antioquia, (MedeIlín), 143 (1960), pp. 869-1012.

De *Cuba* véase Félix Lizaso, *Panorama de la Cultura Cubana*, FCE, México, 1949, 155 p. (917.291/L 789 p.); Humberto Piñera LLera, *La Enseñanza de la filosofía en Cuba*, Hércules, La Habana, 1954, 38 p. (107/p 645 e); Idem, *Panorama de la Filosofía cubana*, Unión Panamericana, Washington, 1960, 124 p. (199.7291/P 6514 p); Rosario Rexach*, El Pensamiento de Félix Varela y la formación de la conciencia cubana*, Sociedad Lyceum, La Habana, 1950, 130 p. (972.91/R 4664 p); Medardo Vitier, *Las Ideas en Cuba*, Editorial Trópico, La Habana, 1938, t 1-11 (199. 7291/V 844 i); Idem, *Ese sol del mundo moral*, Siglo XXI, México, 1975, 175 p. (177/V 835 e), Idem, *La Filosofía en Cuba*, FCE, México, 1948, 211 p (199. 7291/V844f). En *Chile*, Enrique Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XXI*, Ed. Nascimiento, Santiago, 1951, 126 p. (199.83/M 722 f), tiene además un *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, Univ. de Chile, Santiago, 1952, t 1-11. En *Ecuador*, Arturo Andrés Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Univ. Católica, Quito, 1982, 194 p. Walter Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810),* Historia, Santiago, 1963, 120p. En *Guatemala*, José María Gavidia, *Panorama filosófico de la Univ. de San Carlos al final del siglo XVIII*, Univ. de San Carlos, Guatemala, 1948, 37p. ; Ramón Salazar, *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, Tipografía Nacional, Guatemala, t 1, 1897, 403p. (917.281/S 161 h).

Sobre *México* consúltese en el mismo Colegio de México: Víctor Alba, *Las Ideas Sociales Contemporáneas en México*, FCE, 1960, 473 p. (309.72/ A 325 i); Edmundo Félix Escobar, *La Filosofía en México a principios del siglo XX*, UNAM, México, 1962, 36p. (320.972/B 271 e); Varios, *Etudios de Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963, 322p. ;José M. Gallegos Rocafull, *El Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Centro de E. filosóficos, México, 1951, 427p. (109/G 166p.);José Gaos, *En torno ala filosofía mexicana*, Porrúa, México, 1952, 90 p. (082.2072/M 611/v. 11); Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1941, 199 p. (917.2/M 5386 h); Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, Colegio de México, 1948, 310 p (199.72/N 322 i); Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Univ.,México, 1943, 186p. (199. 72/RI75h); Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1950, 142 p. (199.72/R666f) Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, Colegio de México, México, 1954, 238 p. (196/R 758 f); Emeterio Valverde, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía de México*, Herrero, México, 1896,476p. (016.19/V2157b); Abelardo Villegas, *La Filosofía de lo mexicano*, FCE, México, 1960, 235 p. (199.72/V732 p); Leopoldo

Zea, *El positivismo en México*, Colegio de México, México, 1943,254 p. (l46/Z 41 p.); Idem, *La Filosofía en México*, Libro Mexicano, México, 1955, 358 p. (199.72/Z 41 f); Idem, *Dos Ensayos*, Dirección de Cultura de la Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela), 960, 158p.

Sobre el *Perú* véase; Manuel Mejía Varela, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Universidad de San Marcos, Lima, 1963, 203 p. (199.85/M 5168 f); además Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú, panorama Histórico,* Unión Panamericana, Washington, 1954, 98 p., e Idem, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, Moncloa, Lima, t. I-II, 1965, 470 p.(199.85/S 261 h) . En *República Dominicana* está la obra de Armando Cordero, *Estudios para la Historia de la Filosofía en Santo Domingo*, Arte y Cine, S. Domingo, 1962 s. t. I-II, 503 p. Del *Uruguay* no puede olvidarse Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 193 p. (199.895/ A 676 f); Idem, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, C. García, Montevideo, 1945, 177 p (199.895/ A 676 ti); Idem, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México, 1950, 287 p. (199.895/ A676a), Idem, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Publicaciones de la Universidad, Montevideo, 1962, 398p. (149.7/ A676r). En *Venezuela*, véase: Luis Beltrán Guerrero, *Introducción al positivismo venezolano*, Min. Ed. , Caracas, 1956, 31 p. (f/199.87/B 4533 i); Juan D. García Bacca, *Antología del Pensamiento filosófico venezolano*, Ministerio de Educación, Caracas, 1964, t. 1-111, 495, 305 y 310p. (199.87/G 216 a).

2. Cfr. S. Tomas, *In decem libros Ethicorum*, L. I (Ed. Marietti, Torino, 1949, p.3); "Ordo autem quem ratio considerando facit in propio actu".

3. Véase mi *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá, 1980). Nos. 4-3-4, pp. 154ss.

4. Para Hegel la primera determinación de la voluntad es la posesión de una cosa con propiedad privada: "La propiedad permite a la persona asumirse a sí misma" (Enzyklopaedie, parág. 490; Ed. Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t.10, p.307). Es evidente, que sólo en el capitalismo la propiedad puede tener tal preeminencia pero para Hegel dicha determinación primera es natural, para todo hombre, en la naturaleza misma de las cosas.

5. La esencia real de la filosofía se efectiviza en la función que cumple en su momento histórico, y muchas veces esa función es diversa de la que el mismo filósofo cree que cumple. Aristóteles, fundador de la *Lógica* como ciencia, es en su tiempo, un pensador que justifica el esclavismo. Su aporte teórico para todas las épocas (su *Lógica*) no debe separarse de la función *real* de su filosofía en su época. Todo esto debe ser debatido en nuestro congreso.

6. Hemos expuesto esto más expresamente en nuestra ponencia "Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of liberation", en *Philosophical Knowledge*, Cath. Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118.

7. La cuestión de "el Otro" (tratado ampliamente en mi *Etica*) es asunto práctico por excelencia. Frecuentemente se ha perdido la noción real de *praxis* y *práctica*. El trabajo o la producción no es práctica (ar. Aristóteles, *Etica Nicomaquea*, VI, 4, 1140 a 17: "La *praxis* y la *poiesis* son diversas). Hablar de una "práctica" teórica es contradictorio; habría más bien que decir una "producción" teórica.

8. *Política* I, 2, 1254 a 20.

9. Hemos tratado esta cuestión en el tomo IV de la *Etica* (USTA, Bogotá, 1980).

10. No pretendemos aquí dar una definición de la filosofía, tema tan trabajado desde el viejo Sócrates o Aristóteles hasta Husserl.

11. Obras excelentes como la de Miguel León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979, en realidad deberían denominarse "El pensamiento náhuatl", o aún la *sabiduría* náhuatl. León-Portilla tiene conciencia de esta dificultad: "En realidad filosofar es algo más que ver el mundo a través de los mitos", p. 55, pero el autor cree que entre los aztecas hubo en realidad "filosofar en sentido estricto", p.56. De todas maneras creo que la cuestión deberá todavía ser debatida en el futuro. El *tlamatini*azteca o el *amauta*inca será para todo latinoamericano el origen de una tradición de sabiduría que no deberíamos perder.

12. Véase entre otras la obra de Natham Wachtel, *La visión des Vain◊us,* Gallimard, Paris, 1971.

13. Es verdad que en 1538 se enseñaba filosofía en Santo Domingo, por la Bula *In Apostolatus culmine* de Pablo III, del 28 de octubre de 1538. Pero puede decirse que el nivel realmente universitario sólo se inicia con la real Cédula del 12 de mayo de 1551, por la que se funda la Universidad de San Marcos de Limay la de México.

14. Véase la obra de Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIll*, FCE, México, 1974. Figuras como la de Benito Jerónimo Feijóo (167{}.1764) o de un Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) llenan en verdad este siglo hispánico.

15. Cfr. Inmanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1979.

16. Sobre este tema véase para México, Rafael Moreno, " La filosofía moderna en la nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, pp. 145-202; para Perú la segunda parte sobre la ilustración (1750-1830) de la obra de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Ed. Universo, Lima, 1967; para el Río de la Plata, Guillermo Furlong, del capítulo 7 de la I parte, pp. 143ss. de su obra *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata* (1536-1810); una visión general en Mariano Picón-Salas*, De la conquista a la independencia*, caps. VIII-IX, pp. 175ss; además y como ejemplo consúltese para Chile, Walter Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile* (1594-1810), pp.54ss; en Brasil, Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, pp. 21 ss; en Cuba, Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, para fines del s. XVIII, pp. 49ss; en general, Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, pp. 7055.; y para una bibliografía no olvidar la obra de W, Redmond, op. cit., p. 11, dice: "El 90% de las obras -de toda la bibliografía con 1154 títulos- expone la filosofía escolástica modernizada". y no debemos olvidar que en un "75% de las obras citadas pertenece al siglo XVIII -sólo un 17% al siglo XVI y un 8% al siglo XVII-, "the forgotten century" nos dice el autor. Indica además que más importante que estar descubriendo influencias modernas europeas es "examinar el movimiento escolástico mismo" (p. 11), cuestión que ha sido descuidada por el jacobinismo liberal-que perdura hasta el presente-.

17. Cfr. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Paidós, Buenos aires, 1968; Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo,* Colegio de México, México, 1949. Sobre el krausismo y el espiritualismo véanse las excelentes obras de Arturo Roig.

18. "Influencias filosóficas en la evolución nacional", en *Obras*, La Plata, t. III.

19. Véase esta cuestión en la obra de Samir Amin, *Clases y Naciones*. Un estudio sistemático sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades, El Viejo Topo, Barcelona, 1979.

20. Cfr. Arnaldo Córdoba, *La ideología de la Revolución Mexicana*, UNAM, México, 1974.

21. Cfr. Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*, Centro Editor, Buenos Aires, 1971.

22. "La formación de la raza blanca", en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, I, 1915.

## CAPITULO 2

### *2- UNA DECADA ARGENTINA (1966-1976) Y EL ORIGEN DE LA "FILOSOFIA DE LA LIBERACION"*

Algunos creen poder hacer crítica a un pensamiento filosófico desde otro pensamiento filosófico. Es crítica *idealista* aunque a veces con pretensión de marxista, ya que no parten de la *praxis* histórico-concreta para descubrir el sentido *real* de un pensamiento, desde la realidad que le dio origen. Se creen frecuentemente ser Marx criticando a Bruno Bauer, siendo, en verdad, un Bruno Bauer que critica la filosofía *desde la filosofía*, la ideología *desde la ideología*, la idea *desde la idea*, un libro *desde otro libro*, sin mover las estructuras sociales ni económicas que determinan, nunca de manera absoluta, el surgimiento y desarrollo de todo movimiento filosófico. Esto acontece igualmente, como es evidente, en América Latina, y también con *la filosofía de la liberación*, surgida *en Argentina*, al final de los 60s., ante el desarrollo, crisis y extinción de su hontanar nacional debió articularse a otros movimientos latinoamericanos -tales como los que se desarrollan en Centroamérica y el Caribe. La historia de la filosofía latinoamericana poco ha hecho en el sentido de partir-de un análisis histórico social, económico-

político, para de allí estudiar la expresión explícita de los movimientos filosóficos[1].

La historia argentina del último siglo (desde 1880) está atravesada por la hegemonía de un grupo social que se originó en "la conquista del desierto" efectuada por Julio A. Roca y que coincide con la expansión del "imperialismo" -este último concepto en sentido técnico[2]-. La "pampa verde", húmeda, fértil, con casi un millón de km2, era arrebatada violentamente a los indios -varias etnias que se habían nomadizado por el caballo, siendo los araucanos el grupo principal-. De estas gestas nos habla el Martín Fierro; de todas maneras un mestizo que mira al indio como enemigo -y en ésto ya es, aunque nos cueste, *la negación* de nuestra primera historia argentina-. Al fin el mestizo mismo es un invasor y los primitivos habitantes fueron eliminados como animales; hasta se pagó-en la posterior expansión del capitalismo agrario en la Patagonia- algunos chelines por "cabeza de indio". Se conocen fotos de un "cazador de indios" que con fusil en mano, con una cabeza cortada de indio tomada de sus cabellos en la otra, con un pie sobre el cuerpo abatido del habitante de *las pampas*; así se hace retratar muy orgulloso.

Sobre el asesinato de los habitantes de las pampas nació la gran burguesía agraria que, inmediatamente, se articuló por las exportaciones de cereales y carne al imperio inglés. De 1880a 1930se produce el "milagro argentino" y su decadencia no ha terminado de llegar "al fondo". Es decir, el último medio siglo (1930-1980) culmina, paradójicamente, con la "Guerra de las Malvinas". El mismo imperio inglés que "fundó" la Argentina moderna y que permitió la existencia de un ejército profesional, descendiente de los estirpadores del indio con Roca en los 80s., fue abatido por "su madre patria": Inglaterra. Pero, como en realidad ya no es Inglaterra sino Estados Unidos, la nueva metrópoli, no será difícil reinterpretar los hechos para seguir cumpliendo tareas de ocupación interna -única función que ha cumplido el ejército argentino profesional desde hace un siglo; es decir: represión popular en favor de la gran burguesía agraria- habiendo, es evidente, lapsos de excepción populistas. El populismo (sea de la Unión Cívica Radical en sus cuatro etapas: la de Alem, Yrigoyen, Balbín, o Alfonsín, con su herejía desarrollista o el frondizismo; sea del peronismo, con los primeros gobiernos de Perón de 1946-'1955 o en el tercero de 1973 a 1976), aunque le pese a los liberales

o desarrollistas, ha sido el único movimiento histórico que se opuso a la gran burguesía agraria, sucumbiendo ambos y siempre ante esta histórica fracción de clase dominante (y frecuentemente hegemónica). El populismo, en ambas vertientes radical y peronista ha sido lo mejor del capitalismo subdesarrollado, débil, periférico en Argentina: nacionalista, pequeño burgués (en el caso radical) u obrerista (en el peronismo). Sin embargo, ambos, al fin, dentro de un proyecto de *capitalismo* periférico con pretensiones de autonomía. Autonomía que siempre se mostró imposible dentro del proyecto capitalista que tanto el radicalismo como el peronismo nunca pusieron en tela de juicio, y, por ello, siempre sucumbieron ante la clase dominante propiamente articulada al capitalismo y al mercado mundial: la fracción de clase *exportadora* de la producción agrícola de la pampa húmeda. No es por ello extraño que la *filosofía de la liberación* floreció fuera de dicha pampa húmeda: nació en Mendoza en las cordilleras, y se hizo firmemente presente en Neuquén, Río IV, Salta, Córdoba y otras universidades del interior, pero también en Santa Fe, Bahía Blanca y, como por asalto, llegó a Buenos Aires en las "Semanas Académicas" de San Miguel desde 1969 -que se iniciaron con 150 participantes y en 1974 eran ya 800 los que tomaron parte-, haciéndose ya latinoamericanas con la presencia de Salazar Boridy, Schwartzman, Leopoldo Zea, etc.

De todas maneras, no debe dejarse de lado el movimiento que venía produciendo en toda América Latina. Desde 1967 nos tocó ser profesor del IPLA en Quito, ello nos permitió atravesar más de veinte veces América Latina (entre 1967 a 1975), y, por ello, la filosofía de la liberación respondía a la situación global de la praxis latinoamericana, y también de las teorías y cuestiones que se venían gestando en nuestra región"[3].

## 2.1 ALGUNOS SUPUESTOS HISTÓRICOS

Desde 1880 (y aún del 1853 mitrista y posteriormente sarmientino) hasta 1930, ningún gobierno procedió de un "golpe militar". Esto no significa que los militares profesionales fueran débiles, sino que el "modelo" argentino de agroexportación hacia Londres se adaptó, pese a las crisis circustanciales, perfectamente a las exigencias del

mercado mundial capitalista. Inglaterra necesitaba alimentos (carnes, cereales, etc.) baratos para aumentar el valor adquisitivo de los salarios, y gracias a ello aumentar el plustiempo de trabajo (plusvalor entonces). Argentina ayudaba así al capital inglés disminuyendo el tiempo necesario del obrero industrial para pagar su subsistencia:

> De 1869 hasta 1914 su comercio internacional decupla su valor, sus exportaciones casi se triplican en 1900-1910. Así Argentina ocupa entonces el segundo puesto después de Estados Unidos en el hemisferio occidental para el comercio exterior y se sitúa tercero en el mundo delante de cuarenta países (incluyendo Alemania y Gran Bretaña) por el valor per cápita de sus importaciones[4].

En 1969 el 51% de la superficie de la región pampeana era explotada por el capital privado de 13 mil personas físicas o jurídicas (y el 32% en manos de 4 mil personas con establecimientos de más de 2.500 hectáreas, siendo el 1.6% de los propietarios)[5].

Esa "gran burguesía agraria" *controla* el poder argentino desde hace un siglo, y aunque entra en crisis periódicamente usa esa misma crisis frecuentemente para su beneficio, y así "la riqueza se concentra entre las manos de la minoría emprendedora que se propone a partir de 1880 introducir la civilización *europea* en la tierra de *querandíes* y de los *ranqueles*"[6]. Es evidente que la población restante (pequeña burguesía, clase obrera naciente, campesinos, marginales, etc., tanto criollos como emigrantes) se acostumbraron, gracias a la enorme extensión y productividad pampeana a un consumo (bienes importados) muchas veces por sobre el grado de desarrollo de sus propias fuerzas productivas. Esto creó unas masas populares acostumbradas a la existencia de bienes de consumo (alimento en especial, pero igualmente, vestido, casa, etc. ) mucho más alta que en otros pueblos de América Latina o el tercer mundo.

Esta estructura agroexportadora de abundancia crea una tendencia que pareciera regular la existencia argentina en el último siglo. Las exportaciones agropecuarias dan a la gran burguesía agraria la posesión de divisas (hasta el fin de la segunda guerra, dicha mundial), libras

esterlinas, y desde allí dólares. Desde 1880 la distribución de esas divisas es la sangre del sistema económico argentino -tanto de las importaciones de la naciente burguesía industrial como del consumo del asalariado-. Cuando entra en crisis el modelo, desde 1930, un peso sobrevaluado reduce los ingresos del sector agropecuario exportador y subvenciona al sector industrial y al consumo popular (política radical y principalmente peronista). Un peso devaluado aumenta el ingreso del sector exportador y contrae la industrialización nacional y el consumo popular (con lo que, de paso, aumenta las existencias de carne y cereales para la exportación) (política periódica de los golpes militares). Los partidos populistas (legalista krausista en el radicalismo, y sindicalista obrerista en el peronismo) se articulan en el fortalecimiento nacionalista de la industria (burguesía industrial nueva) y de la creación de un mercado interno fuerte (aumento de salarios, de consumo, el que por la "pequeña circulación" permite la mayor productividad de la industria nacional). Sin embargo, tanto el radicalismo (legalista) como el peronismo ( obrerista), no producen un cambio profundo e irreversible del poder de la gran burguesía agraria.

En efecto desde el gobierno de Julio A. Roca (1880-1886), hasta la fundación en 1891 de la Unión Cívica Radical (UCR), el partido socialista obrero (PSO) de Juan B.Justo, o la FORA (que nació de la FOA, antiguo sindicato anarquista), el logro de la ley Sáenz Peña (N. 8871) de 1912 llevará a Hipólito Yrigoyen al poder (1916-1922). Los movimientos populares reales (como las protestas campesinas del "grito de Alcorta" en 1912 o la "Semana trágica" de enero de 1919, o la fundación del partido comunista en el período 1918-1921) no lograrán -como lo hará la revolución mexicana de 1910- arrebatar el poder a la gran burguesía agraria articulada al imperialismo inglés.

Por ello, el derrocamiento del segundo gobierno de Yrigoyen (1828-1930), iniciando la "Década infame", por el primer golpe de estado militar del siglo XX en Argentina, bajo la comandancia de José F. Uriburu (1930), y como consecuencia igualmente de la crisis mundial del capitalismo en 1929, permitirá nuevamente el ejercicio

de la hegemonía (por persona interpuesta: los militares) de dicha gran burguesía agraria.

El pensamiento positivista[7] y la reacción antipositivista en la filosofía argentina[8] hay que situarlos en este contexto (de 1880 a 1930). La "ideología argentina" (pensando en la "Ideología alemana" de Marx) deberá dar cuenta de esta problemática paso por paso desde Alberdi, pasando por el liberalismo, el krausismo, el positivismo, hasta Korn y Alberini. Como hemos indicado en nuestra ponencia "La filosofía de la liberación en Argentina: irrupción de una nueva generación filosófica"[9], Francisco Romero -militar de origen y formación- toma la cátedra de filosofía en Buenos Aires en el momento de dos grandes golpes militares ( en 1930 y 1955), que significan el implantar en el poder a la gran burguesía agraria argentina. " A buen entendedor pocas palabras" -pero para que algunos entiendan esto son necesarias muchas más palabras-. En Morelia ( 1975), en el primer Coloquio Nacional de Filosofía mexicana, tanto Miró Quesada como muchos otros se opusieron a nuestra interpretación, de ligar a la gran burguesía agraria a Francisco Romero -no es difícil que Mario Bungue sea alumno del gran filósofo porteño-.

Lo abstracto de un pensamiento, inicialmente fenomenológico de un Romero no se contradice esencialmente con el nacionalismo de derecha de pensadores como Leopoldo Lugones que en 1923 había mantenido una conferencia sobre la "Acción" en el teatro Coliseo[10], donde se mostrará, con el tiempo, "el peligro de la democracia" -que coincidirá con el franquismo español de la época-. En el fondo ambos son capitalistas, uno librecambista y el otro nacional-proteccionista. Su enemigo común es el socialismo.

El golpe de estado, el *segundo*, que realiza el GO U el4 de junio de 1943 originará con el tiempo al peronismo. Es la etapa que va desde el17 de octubre de 1945 en que aparece la figura de Eva Perón, hasta las elecciones del 24 de febrero en que Perón derrota a la Unidad Democrática ( que incluía al PC argentino, que venía desde la doctrina frentista estaliniana y la alianza con los aliados durante la guerra,

cayendo de error en error histórico) [11], hasta la fundación del IAPI en mayo de 1946 -que controlaba todas las exportaciones de carne y cereales en manos del Estado, restricción fundamental al manejo de divisas de la gran burguesía agraria, que terminará por destruir a Perón-.

En diciembre de 1947 se funda el partido peronista. Se coapta en totalidad a la CGT, hasta la expulsión y asesinato del dirigente Cipriano Reyes en septiembre de 1948. El11 de noviembre de 1951 Perón logra el61 % de los votos en su segunda elección. EI26 de julio de 1952 muere Evita. El16 de septiembre de 1955 se produce el tercer golpe militar, ahora la "Revolución libertadora" bajo Lonardi -nuevo triunfo de la gran burguesía agraria contra la incipiente burguesía industrial que hegemonizaba el proceso dentro del populismo peronista-. La Sociedad Rural Argentina ( SRA) triunfaba una vez más sobre el capitalismo industrial y el consumo popular ( contra la CGE: Confederación General Económica, y la CGT).

El ejército argentino, en su esencia, es una mediación de los intereses de otras clases ( el mismo de origen pequeño burgués). Pasó de un "nacionalismo integrista" en el 30 a un "nacionalismo populista" en el 45[12].

Filosóficamente, la Argentina populista, (1946-1955) tuvo sus pensadores, algunos de ellos verdaderamente importantes, signados por las determinaciones, nunca absolutas, del tiempo[13].

La crisis económica argentina de 1951-1952, el triunfo de Estados Unidos sobre Inglaterra, gracias a dos guerras, la implantación de su hegemonía en el capitalismo mundial, y el comienzo de su expansión en América Latina desde 1954 (suicidio de Vargas en Brasil, golpe de estado contra Arbenz en Guatemala orquestado por la CIA, etc.) indicaba el fin de los populismos en nuestro subcontinente dependiente.

La caída del peronismo en 1955 constituyó una "Restauración Liberal", el comienzo de la articulación de la dependencia del "desarrollismo", la expansión del capitalismo transnacional (por la internacionalización del capital productivo del centro). Filosóficamente vuelve Francisco Romero a la universidad; es el lejano comienzo del positivismo lógico o la filosofía anglosajona en boga en Estados U nidos, Inglaterra y Europa. El gobierno de Frondizi en 1957, su derrocamiento por el cuarto golpe militar de 1962; su reemplazo por el radicalismo tradicional de l11ía y su nuevo derrocamiento por el quinto golpe militar en 1966 son los hitos finales de una época. Entramos entonces en tema.

## 2.2 PRIMERA FASE. EL ONGANIATO (1966-1969). PREPARACIONES[14]

La gran burguesía agraria volvía al poder gracias a Krieger Vasena, pero no era ya la situación de los años 30s:

> A principios de la década de los treinta e125% del trigo, e165% del maíz y el 38% de la carne vacuna comercializados internacionalmente provenían de la Argentina. A mediados de los años setenta, esos porcentajes habían descendido a14% para el trigo, a112% en el caso del maízyal30% con respecto a la carne vacuna[15].

La gran burguesía agraria, de una élite progresista y dinámica a fines del siglo XIX, era ahora una oligarquía tradicional, técnicamente atrasada, ideológicamente liberal, neoconservadora, articulada de manera dependiente al capital financiero norteamericano. Esta gran burguesía agrícola, quizá más de comerciantes y financieros que propiamente ganaderos, los Anchorena, Santamariana, Devoto, Bulirich, Lanusse, Mihanovich, Martínez de Hoz, dinastías de propietarios terratenientes, estaba con otras fracciones de clase o clases diferentes guardando una hegemonía falta de total dominación -ya que habían perdido capacidad de dirección, pero no poder de invalidación de sus enemigos coyunturales-.

El golpe del 28 de junio de 1966 de Onganía fue aplaudido por la Sociedad Rural Argentina (SRA), por la Confederación General Económica (CGE), por la Unión Industrial Argentina (UIA), en fin por todas las fracciones de la clase dominante. La SRA, de paso, festejaba su primer siglo de existencia -fundada en 1866-.

Después de algunos síntomas nacionalistas del ministro Salimei, Krieger Vasena (del grupo ADELA: Atlantic Community Group for the Development of Latin America) destruye sistemáticamente los "impedimentos" para una libre competencia. Su política económica es aplaudida por el Banco Mundial y el FMI. Se deprimió el nivel de los salarios y se auspició la inversión de dinero y tecnología extranjera (las transnacionales aumentaron su presencia en el mercado nacional).

**SIMPLIFICACION ESQUEMATICA DE FRACCIONES DE CLASES E INSTITUCIONES QUE LAS REPRESENTAN.**

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Clases dominantes (sector I) | Gran burguesía agraria (SRA, 1866) | | | ACIEL 1958 |
| | otros sectores agrícolas (FAA,etc) | nueva burguesía industrial (CGE,1952) | burguesía industrial tradicional (UIA, 1987) | |
| clases dominadas. (Sect.II) | asalariados urbanos (CGT 1948) | | | |
| | asalariado del campo | | | |
| pequeña burguesía. (sect.III) | profesionales, pequeños propietarios, comerciantes medios, estudiantes, universitarios, etc. (tienen la hegemonía cultural). | | | |

Cfr. J. Villareal, *El capitalismo dependiente, estudio de la estructura de clases en Argentina*, Siglo XXI, México, 1978. En 1914 el 41% de la población ya pertenecía al sector III.

Abundantes préstamos permitieron el incremento de divisas. La ley del 31 de agosto del 66 ponía a los sindicatos contra la pared: se prohibían huelgas, se obligaba en caso de conflictos laborales a recurrir a tribunales que favorecían la intransigencia patronal (ley 16.936).

Bajo la hegemonía de la gran burguesía agraria ( con su SRA, donde Onganía concurriría a sus festejos anuales con gran carruaje a la usanza inglesa), la burguesía industrial tradicional (UIA) se subordinaba sin capacidad expansiva. La *nueva* burguesía industrial ( CGE) apoyaba al gobierno pero no logrará ser hegemónica, porque la dependencia de su expansión transnacional le hará necesariamente sombra. Por su parte, los trabajadores industriales asalariados recibieron una fuerte represión. Cuando Raimundo Ongaro logró la secretaría general de la CGT -era un dirigente limpio de origen católico, democrático-, el gobierno hizo una alianza con la "vieja guardia" burocrática. El movimiento obrero se escindió: la auténtica CGT de los argentinos ( con Ongaro) y la CGT de Azopardo ( con la burocracia que hará el juego al poder de turno hasta hoy, y de importancia para comprender la división interna del peronismo y la posición de la *filosofía de la liberación*).

En la Universidad Nacional del Nordeste -donde fuimos profesor desde 1966 a 1967 de retorno al país[16] los estudiantes exigieron mejor comida en su restaurante. Comenzaron movimientos estudiantiles (pequeña burguesía que optaba contra el onganiato).

Llegó la influencia a Córdoba. El 15 de mayo de 1969 moría un estudiante asesinado por la policía en Corrientes. El 29 de mayo de 1969 estallaba el "cordobazo", el "país popular" -como lo denominó Juan C. Portantiero- mostraba una vez más su oposición a un modelo antinacional, de dependencia y de dominación (altamente beneficioso para la gran burguesía agraria y causa de disminución del consumo popular).

## 2.3 SEGUNDA FASE. CRISIS DEL MODELO (1969-1973). CONSTITUCIÓN

Desde el "cordobazo" hasta las elecciones del 11 de marzo de 1973, cuando Cámpora alcanza la mayoría absoluta como candidato del *Frejuli* (Frente Justicialista de Liberación), son los escasos cuatro años en cuyo espacio nació la *filosofía de la liberación*-que aunque nació en estas circunstancias, de ninguna manera deja de tener relación con América Latina y la situación mundial-. En 1966 se había producido en China la "Revolución cultural" en la cual la juventud había jugado un papel fundamental-que sólo muchos años después se conocerá en su sentido político real-.

En mayo de 1968 los estudiantes conmovieron a París. En América Latina los movimientos estudiantiles de ese año y el siguiente fueron notables -dentro de cuyo contexto debe situarse el "cordobazo"-.

Desde 1959, por la revolución cubana, hubo un resurgimiento de los grupos guerrilleros, intentando un aceleramiento de la revolución. La muerte del Che Guevara en Bolivia y de Camilo Torres en Colombia levantó al "foquismo" hasta el nivel de ser el modelo de imitación.

La "teoría de la dependencia" daba su diagnóstico desde 1966 sobre el "desarrollo", mostrando teóricamente su falacia. La misma iglesia católica, primero en el Concilio Vaticano II hasta 1965 y fundamentalmente desde Medellín ( 1968), daba signos de profunda renovación.

Filosóficamente fue la "Escuela de Frankfurt", gracias ala presencia de H. Marcuse en los movimientos norteamericanos contra la guerra del Vietnam, y en Alemania y Francia, la que permitió *politizar* la ontología[17]. Al mismo tiempo, un grupo de jóvenes filósofos nos reuníamos en "Calamuchita " ( Córdoba). Allí descubrimos a Emmanuel

Levinas -que nos permitió dar un paso metafísico fundamental: criticando a la fenomenología, gracias ala categoría de "exterioridad", y desde "el otro" o el "pobre", pudimos comenzar una filosofía política latinoamericana de liberación-[18].

Lo decisivo de este momento, más de diez años después, consiste en preguntarse: ¿con qué grupo social se articuló originariamente la *.filosofía de la liberación*? Se nos acusa que fue, simplemente, una expresión ideológica del peronismo[l9]; filosofía académica, pequeño burguesa, populista -claro que "populista" de todos los pelajes inimaginables: de derecha e izquierda, abstracta y concreta, etc-[20].

La ascensión del peronismo "camporista" -y posteriormente el peronismo con Perón- se "enfrentó durante su gestión de gobierno con prácticamente todos los sectores empresariales de la sociedad argentina"[21], con excepción de ciertos grupos de la burguesía industrial encuadrada en la CGE -el ministro Gelbart representaba sus intereses-.

Internamente, sin embargo, el peronismo tenía cuatro sectores frecuentemente antagónicos: dicha burguesía industrial nueva y dinámica ( enfrentada a la gran burguesía agraria exportadora), el sector político (conservador y nacionalista por su ideología), el sindicalismo obrero cono sin estructuras burocráticas ( como la CGT -Azopardo que se había aliado a los militares-) y la juventud peronista (que se dividirá posteriormente en grupos de izquierda o la "Tendencia", entre ellos Montoneros; o de derecha como "Lealtad", etc. ). El sector más activo entre 1969 a 1973, el que permitió acelerar y consumar la crisis militar y que exigió la entrega del gobierno al que ganara las elecciones del11 de marzo, fue la juventud peronista ( que, desde el 23 de septiembre de 1973, pero especialmente desde el 24 de marzo de 1976, fue el objeto principal de la masacre de la llamada "Guerra Sucia") .

El 18 de junio de 1969 tomaba el relevo de Onganía un militar especialista en inteligencia: Levington. EI16 de junio se había hallado

el cadáver de Aramburu secuestrado por el grupo guerrillero Montoneros, de reciente creación -originado dentro de grupos de la Acción Católica de Buenos Aires y no sin relación con un sacerdote conocido-. El peronismo, con el radicalismo balbinista, y otros tres pequeños partidos, forman un frente: "La hora del pueblo" en 1971. El 26 de marzo de ese año asumía la presidencia Alejandro Lanusse -ya que el gobierno de su predecedor se había tornado errático-. Bien pronto se anuncian las elecciones democráticas para marzo de 1973. En julio de 1971 se levantan las prohibiciones para formar partidos políticos. Un clima de libertad se imponía en el país. En 1970 había ganado en Chile Allende las elecciones. Un viento libertario corría por América Latina -aunque pasajero, porque los nubarrones de la Seguridad Nacional, por ahora sólo presente en Brasil desde 1964, no se habían extendido demasiado, lo que se producirá en solo tres años sepultando en su torrente a Uruguay, Bolivia, Chile, y la misma Argentina poco después-.

Por su parte desde España, Perón sólo contaba con la CGT de los argentinos de Ongaro ( desde marzo de 1968), mientras que Vandor ( de los metalúrgicos) había entablado relaciones con Onganía. Pero para recuperar el gobierno Perón se apoyará especialmente sobre la juventud -que después traicionará-. El mismo Félix Luna escribe:

> Florece la imagen de Perón también en sectores estudiantiles o intelectuales donde Perón se ha convertido, por obra de un proceso asombroso, en símbolo de liberación nacional, de revolución y cambio... Perón radicalizó su lenguaje y dio un tácito apoyo a los sectores extremos del justicialismo... Pero aquel lenguaje parece insuficiente para conferir a este antiguo militar de 77 años de edad la significación de un Mao o un Guevara que pretenden, darle los sectores juveniles[22].

Si la *filosofía de la liberación* hubiera sido una expresión exclusiva argentina, no hubiera podido dejar de cometer ciertos errores "bonapartistas" -que la juventud cometió-. Pero su vinculación con otros movimientos latinoamericanos le impidió caer en las simplificaciones de las que se le acusa; de estos críticos algunos parten de dogmatismos simplificadores -y, por ello, habiendo estado "fuera"

de la batalla que, se entablaba, no pueden juzgar desde la praxis misma-.

Mientras tanto, la pequeña burguesía intelectual conservadora, de derecha, había agotado su discurso. Surgía una nueva justificación para oponerse a la dictadura militar. Además, y en el fondo, "en la medida en que la gran burguesía agraria perdía su capacidad de *innovación cultural* se establecía un creciente distanciamiento con aquella parte de los sectores intermedios dedicados a actividades de tipo intelectual"[23]. Por otra parte, habiendo sido la iglesia uno de los apoyos fundamentales de la gran burguesía y el ejército, las prácticas de los "Sacerdotes del tercer mundo" -que desde 1968 habían sido una vanguardia política ante un país temeroso- y de ciertos grupos de la misma inspiración en la juventud peronista, significaba una fractura ideológica esencial por sus consecuencias en la coyuntura. El descubrimiento del potencial revolucionario de la *religiosidad popular* -elemento puramente argentino en el contexto latinoamericano, y ligado a la crítica del "populismo" igualmente dentro de las corrientes teológicas-[24], permitió situarse dentro del movimiento popular antimilitar y por el retorno de Perón de manera crítica, creativamente.

La imposibilidad del marxismo tradicional, y aún de su renovación althusseriana, de poder intervenir activamente en dicha coyuntura (junto a los errores del extremismo troskista como el del ERP y otros), permitió una generalizada desconfianza entre los dogmáticos[25].

Esto explica las múltiples referencias de la *filosofía de la liberación* a la juventud (opuesta a las gerontocracias o burocracias), como constituyendo el *pueblo*, ya que muchos sindicalistas se habían entregado a los militares, y la clase obrera, de hecho, carecía a veces de la posibilidad de su presencia y lucha concreta y agresiva en el retorno de Perón. Era la pequeña burguesía empobrecida, que "optaba" por las clases oprimidas, la que jugaba su función más libremente. No entender esa coyuntura bien precisa (1971-1973) es comprender mal lo que se dice en muchas obras[26]. Sin embargo, la *filosofía de la liberación* nunca jugó el papel de una ideología partidaria. Muy por el contrario,

funcionaba estratégicamente como *crítica*. Crítica a un "espontaneismo"; la filosofía era interpretada como palabra que critica el sentido de la praxis desde una cierta exterioridad -lo que fue entendido como "elitismo"-[27]. De la misma manera, el "etapismo" -primero la revolución burguesa y el cumplimiento de sus tareas, y después la revolución socialista-[28],era quizá el máximo de conciencia crítica posible dentro del movimiento popular en esos años, que, de todas maneras hablaba de socialismo como último término (lo que nunca hará el peronismo de la CGE, de la burocracia sindical o el sector "político"). Para nuestros críticos el agotamiento posterior del peronismo hubiera significado el fin de la filosofía de la liberación[29], y de ser esto verdad hace mucho tiempo que hubiera desaparecido esta corriente filosófica, que sin embargo no ha dejado de crecer en países, obras y precisiones. Lo que acontece es que se confundieron dos cosas: las condiciones *concretas* e *históricas* de originación de la *filosofía de la liberación* (Argentina a partir de 1969) no determinan absolutamente la constitución de sus categorías ni la estructura creciente de su discurso.

Pudo surgir dentro del "clima" del retorno del peronismo (un neopopulismo con enormes contradicciones, desde cuyas ambigüedades, justamente, apareció un pensar filosófico *critico*, aunque su criticidad era al comienzo mínima y se fue precisando); lo que permitió, como lo vio claramente Salazar Bondy en Buenos Aires en 1973[30], plantear la cuestión de la liberación, pero no sólo en el contexto argentino, sino igualmente de América Latina, y posteriormente de Africa y Asia[31]; sobre todo, que pudo llevar mucha agua "tradicional", de grupos que nunca se habían comprometido en una línea popular y revolucionaria -por ello procedentes no de sectores liberales ni tradicionalmente marxistas- al molino de la gran revolución de lo que llamamos la "segunda emancipación". Esta es la peculiaridad de la *filosofía de la liberación*, que no ha sido captada por ciertos críticos, que obsesionados por encontrar la "deformación" *populista* no advirtieron la especificidad del movimiento.

En segundo lugar, sea cual fuere el origen histórico de un discurso filosófico, las categorías y la lógica misma del discurso tiene

trascendencia relativa, autonomía propia, y por ello se muestra válida, pertinente, para otras situaciones latinoamericanas -como Nicaragua, El Salvador, y en general para la "revolución latinoamericana" que sólo acaba de comenzar-.

E, insistimos no es sólo una *aplicación* concreta del marxismo. Nació no como intento de concretización de un discurso filosófico ( que en parte fue el intento del althusserianismo en América Latina), sino, por el contrario, como exigencia concreta de una praxis de liberación, es verdad que ambigua (la de la juventud y del movimiento obrero más comprometido, como el de Ongaro o el peronismo "de base", y otros) -pero por ambigua, *incluyendo* también en su seno la solución adecuada que había que clarificar con el tiempo-. El discurso *teórico* no fue primero sino segundo. Fue la *praxis* la que se impuso, y fue pensada con las categorías que se tenían (tradicionales, fenomenológicas, existenciales, hegelianas, Escuela de Frankfurt, etc.).

Las categorías pudieron ser mejoradas, perfiladas (y ciertamente el acceso serio y directo a Marx ha sido un momento fundamental, pero por exigencia práctica y no dogmática), teniendo la realidad como referencia. Si "pueblo" era una realidad en el discurso político, en la realidad cotidiana, no era cuestión de descartarlo por ambiguo, reaccionario, populista, pequeño burgués. Era cuestión de clarificarlo, precisarlo. Es bien posible que los primeros intentos ( colocando "clase" como categoría abstracta -y manejada como *única categoría* por dogmáticos, por nuestros críticos) no fueran suficientes. Pero en vez de retrotraer la problemática a una simplificación academicista, abstracta, teoreticista ("clase" es la categoría única adecuada, y "pueblo" es siempre populista, etc.)[32] era necesario "constituir" la categoría pueblo.

## 2.4 TERCERA FASE. EL PERONISMO “CAMPORISTA” (11 DE MARZO AL 23 DE SEPTIEMBRE DE 1973). DESARROLLOS

Hasta el triunfo en las elecciones del11 de marzo de la candidatura de Héctor Cámpora -apoyado con firmeza, y participación amplia en el gobierno, por la juventud-, todo el pueblo ( en su 90%) había luchado unánimemente contra los militares (brazo armado de los intereses de la gran burguesía agraria, de otras fracciones burguesas, y de los intereses transnacionales en Argentina). La *filosofía de la liberación* había albergado en su seno ciertas contradicciones que no habían sido clarificadas en la praxis -desde luego algunos "esclarecidos" dicen que habían advertido las deformaciones latentes o explícitas, pero de hecho no habían intervenido hegemónicamente en el riesgo de la lucha anti-militar, antioligárquica-, que, todo lo equívoco que se quiera, había significado la cuestión política concreta del "retorno del peronismo" después de 18 años de persecución y exclusiones, de 1955 a 1973.

El período "camporista" fue muy breve, e igualmente breve el momento de una presencia de la *filosofía de la liberación* en las universidades nacionales argentinas -por medio de reuniones, cátedras, congresos, publicaciones, revistas, etc.-. Paradójicamente su presencia coincide con la de la juventud peronista (que en las manifestaciones se expresaba por el lema: "La patria socialista", ante la burocracia que más y más iría adquiriendo poder -la misma que antes se había aliado con los militares- y que gritaba: "La patria peronista"). La *filosofía de la liberación* era identificada con la juventud, aunque objetivamente, no puede ni siquiera indicársela como su teoría. Había hecho un camino junto a ella. A su lado había descubierto muchos temas. Su praxis la había inspirado. Pero su sentido la trasciende.

De todas maneras la persecución a la juventud fue creciendo. Perón, que se había fundado en la juventud para agresivamente lograr su regreso, cuando llega al gobierno con Cámpora comienza a

transladar lentamente todo su apoyo hacia el sindicalismo, el más burocrático (la Unión de Obreros Metalúrgicos, que poco después conducirá Rucci, sucesor de Vandor y sus tácticas).

Cuando Perón regresa a Argentina, en Ezeiza, el 20 de junio, se produce la matanza de la juventud por paramilitares del equipo de López Rega. Pocos días después, en la Semana Académica de San Miguel, ante la presidencia de Salazar Bondy y L. Zea, yo mismo declaraba:

> En 1968, cuatrocientos jóvenes universitarios mexicanos fueron asesinados. Octavio Paz -el de esa época-, en el pequeño librito *Postdata*, dice que: "... El 2 de Octubre de 1968 terminó el movimiento estudiantil. También terminó una época de la historia de México... El gobierno regresó a períodos anteriores de la historia: agresión es sinónimo de regresión"[33].

La referencia a Tlatelolco era simbólica. La juventud asesinada años antes en México era ahora asesinada en la coyuntura política argentina. El12 de julio renuncia Cámpora y su equipo, el más crítico, quizá el único que hubiera podido profundizar la revolución. Son intervenidas posteriormente en 19741as provincias cuyos gobernados están con la juventud (Buenos Aires, Córdoba y después Mendoza). Se nos acusa de haber estado en el "poder"[34]; de hecho, nunca.

Estuvimos en el llano luchando contra la dictadura, y cuando pudimos comenzara reformular los estudios filosóficos[35], ya estábamos nuevamente en la oposición: en oposición al peronismo de derecha, ideológicamente conservador ( el sector "político") o burocráticamente constituyendo verdaderas mafias (con asesinatos, bombas, etc.), o a los grupos de López Rega de los cuales ya se comenzaban a conocer algunos.

Eliseo Verón, y Silvia Sigal, usando en parte nuestras mismas categorías, al analizar en su trabajo "Perón: discurso político e ideología" indican:

El problema se simplifica: no lo será ya la *palabra del Otro*, sino simplemente la *existencia* del Otro. De donde se sigue que la violencia política -que Perón mismo auspiciaba contra la juventud ahora- no es tal vez otra cosa que la situación límite del mismo problema: en efecto, la manera más segura de tener la *última palabra* es reducir el enemigo al silencio"[36].

Por nuestra parte, *siempre*, insistimos que la *palabra* (léase protesta, poesía, cultura, trabajo, etc.) que debía ser "tenida por verdadera" ( dentro de la problemática kantiana o jasperiana de la "fe" racional)[37], la palabra que debe ser creída es la del "pobre", del "pueblo" y no la de un líder (sea el que fuera). Esta posición "crítica fundamental", hasta la exigencia "verticalista " de un Perón que exigía que su palabra fuera la única palabra, nunca pudo ser interpretada como no-populista por nuestros críticos -que no habiendo realizado una interpretación materialista histórica, desde la praxis concreta y cuyuntural, sino desde las teorías e ideologías, concluía lo que se había a priori propuesto concluir-[38].

Desde Ezeiza (20 de junio de 1973), para mí, la suerte estaba echada, y la filosofía de la liberación que yo practicaba se tornó más y más crítica del peronismo de derecha.

Saber leer mis tomos III, IV, y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su *propio* discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero ( en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina -y eran perseguidos, torturados, asesinados-, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas.

De todas maneras había habido un cambio histórico:

> Muchos hijos de fervorosos antiperonistas que en el 55 habían vivado a la "libertadora"[39] formaban ahora parte de las multitudes lanzadas a festejar el triunfo elector de marzo del 73... Hubo algo de ruptura generacional... Pero también esto implicaba un proceso de cambio de mentalidad en amplios sectores de la clase media... Estos jóvenes, coincidiendo en muchas de sus propuestas con los sectores obreros más politizados, constituían lo que se dio en llamar la izquierda peronista y entrarían en colisión con los grupos apegados al peronismo tradicional... Se trataba de un fenómeno importante y nuevo en la sociedad argentina, donde los jóvenes de clase media -especialmente universitarios- habían constituido casi siempre la clientela de las izquierdas tradicionales, *permaneciendo aisladas* de la clase obrera[40].

Es justamente este hecho el que se les escapa a los críticos de la *filosofía de la liberación*. Por estar articulada al pueblo, ala clase obrera, histórica, concreta, tuvo vigencia, pertinencia. Por el *contrario* grupos más estrictos, precisos, dogmáticos, aunque aparentemente más "puristas" estaban aislados y sin posibilidad de ir pensando la *praxis* en su palpitar cotidiano. Se nos critica de populistas, intentando ser populares. Se auto juzgan de "críticos" siendo quizás aislados.

## 2.5 CUARTA FASE. EL PERONISMO “METALÚRGICO” (23 DE SEPTIEMBRE DE 1973 AL 1 DE JULIO DE 1974). PERSECUCIONES

El 23 de septiembre Perón es elegido por tercera vez como presidente. El día 25 es asesinado José Rucci -secretario general de la UOM, líder del sindicalismo peronista burocrático-. EI2 de octubre (a cinco años del Tlatelolco) estalló en mi casa una bomba de alto poder, colocada por el "Comando Rucci", por "envenenar la mente de los jóvenes ton la doctrina marxista" -había comenzado la expulsión dentro del peronismo de los "infiltrados"-. Yo ni era peronista (y por lo tanto infiltrado), ni tampoco marxista (más bien, todavía, sólo hegeliano de izquierda, antihegeliano latinoamericano). Este *hecho práctico* -que a mis críticos no les interesa por tratarse de un acontecimiento anecdótico y personal-, me parece que es un signo de

*sentido real* e histórico de la *filosofía de la liberación*. Para el populismo "auténtico"[41]nuestro pensar era el principal enemigo. Era un enemigo *interior*, pero no en el seno del partido, sino en el seno del pueblo, del movimiento revolucionario. Porque partía de un pensamiento tradicional, porque me inscribía dentro de una historia popular; la filosofía de la liberación se les aparecía como infinitamente más *crítica* que los marxismos dogmáticos abstractos, que al haber calificado de antemano a todo como fascista no podían articularse de hecho al proceso concreto. Por ello, llamar a este pensar que se hace objeto de un atentado a muerte, "una nueva mistificación reaccionaria e idealista"[42] se hace, al menos, injusta, cuando no objetivamente errada y francamente no sólo insultante sino injuriosa, calumniosa a la persona misma.

Las fechas de este giro en la posición política de Perón, desde apoyarse en la juventud para posteriormente hacerlo en el sindicalismo más derechista, son las siguientes. El12 de octubre toma el poder por tercera vez Perón. El1 de mayo de 1974, casi 50 mil jóvenes dejan la Plaza de Mayo. La JP le grita a Perón: "qué pasa General, que está lleno de gorilas, el gobierno popular" -con el ritmo de las consignas multitudinarias-.

Perón, al que "nunca le agradó tolerar disidencias, visiblemente molesto, responde con violencia: "Estúpidos, imberbes...". Los militantes JP se retiran de la plaza[43].

La *filosofía de la liberación* pasa a la oposición en el seno del pueblo. "Desde el Ministerio del Bienestar Social, José López Rega impulsa la acción represiva coordinada de la policía y las bandas armadas civiles"[44]. El sindicalismo obrero más auténtico y revolucionario, como el de Salamanca y Tosco en Córdoba, o el de Ongaro en Buenos Aires, era igualmente desarticulado.

Desde un punto de vista estrictamente económico no había habido cambio fundamental-la lucha se establecía en el nivel político e ideológico-. El ministro de economía Gelbart cubrió dicha cartera

hasta la muerte de Perón. Por la ley 20538 se mantenía a raya a la gran burguesía agraria, que esperaba siempre su momento. La *CGE* tenía cierta hegemonía. El "Pacto Social" interclasista, propio del populismo, era controlado por la burocracia sindical y la burguesía industrial nueva. Esto se veía por "una sobrevaluación gradual de la moneda, un substancial aumento de las importaciones y una gran pérdida de las reservas"[45] al fin de la gestión Gelbart -medidas que ayudaban al capital industrial nacional y al consumo obrero-.

## 2.6 QUINTA FASE. LA "AVENTURA RASPUTINISTA" (1 DE JULIO DE 1974 AL 24 DE MARZO DE 1976). PENSAR ANTI-HEGEMÓNICO

Perón moría el l de julio. De inmediato ascendió al poder López Rega. La ley agraria, que limitaba la acción de la SRA, fue declarada "no peronista" porque atentaba contra la propiedad.

Apoyándose en la burocracia sindical el gobierno promulga una ley de Contratos de Trabajo con lo que se produce "la eliminación del sindicalismo rebelde. Entre agosto y septiembre de 197410s principales sindicatos independientes, o liderados por disidentes fueron eliminados. Esa fue la suerte del sindicato de mecánicos de Córdoba, conducido por René Salamanca; el sindicato gráfico, liderado por Raimundo Ongaro en Buenos Aires; el de electricistas en Córdoba, dirigido por Agustín Tosco -poco después asesinado-; Guillán perdió su posición de líder máximo de los telefónicos"[46].

En educación fue nombrado Ivanissevich, en agosto del 74, que permitió el comienzo de una derechización fascista y anacrónica de las universidades. Puiggrós debe renunciar en Buenos Aires, es reemplazado por algún tiempo por Solano Lima. El interregno posterior de Laguzzi -del que asesinan a su hijo en un famoso atentado-le sucede Ottalagano en septiembre. La ultra-derecha de la "Argentina potencia" comenzaba la estirpación de toda inteligencia crítica -hasta octubre de 1983 prácticamente-. Se desata la violencia irracional: en julio es asesinado Mor Roig; cae Rodolfo Ortega Peña,

historiador y diputado de la 1P; Silvio Frondizi es victimado por las "AAA"; etc., etc. Se inicia la *etapa* del terror, la más triste de toda la historia de la República Argentina -comparada con la cual, la historia de Rosas contada por los liberales será un pálido e ingenuo recuerdo-.

Mientras tanto, nosotros, escribíamos durante 1973 la "*erótica latinoamericana*" y la " *pedagógica*". En 1974 tocaba ya lugar a la " *política*" ( el tomo IV de la *Etica*). La tristeza y el dolor empañaba nuestra mente. Sin embargo, otros horizontes latinoamericanos nos alentaban... Pero cada vez menos. La caída de Torres en Bolivia, de la democracia en Uruguay, aquel 11 de septiembre de 1973 de Allende en Chile. Una noche oscura nos iba envolviendo y comprendíamos que tocábamos el fin de una época. Nuestras clases en la Universidad Nacional de Cuyo hasta noviembre de 1974 iban a ser las últimas por muchos años en la Argentina. Los asesinatos se acercaban; las bombas eran de escucharlas cada noche. U n amigo tiroteado; otro herido; una alumna muerta a palos... Susana Bermejillo...

El grupo de Salta, con el que no pude tener mucho contacto, es cierto, vivió estas contradicciones de manera amarga y violenta.

El grupo peronista "Lealtad" -alguno de sus componentes había sido cultor de la filosofía de laliberación- se enfrentó a otras posiciones. En esos terribles meses, de terrorismo intelectual, moral y armado, algunos comenzaron a encontrar los responsables por tamañas diferencias internas en el peronismo -donde la derecha asesinaba a su izquierda, en una "casa de brujas" desorbitada-. Por nuestra parte, salimos en diciembre para Europa, volvimos en marzo. El 31 de ese mes éramos expulsados de la Universidad en Mendoza, junto con otros17 colegas de los 32 del Departamento de Filosofía:

El 50% de los alumnos fueron igualmente excluidos. ¿Cómo? Simplemente: en la puerta de la universidad había dos "mafiosos" con armas. Las nuevas autoridades daban un carnet de entrada a la Facultad a los alumnos que les eran leales. Los otros alumnos no

pudieron entrar nunca más a la Facultad -fueron excluidos de facto, por la fuerza de las armas-. La barbarie lo había invadido todo.

"Fuera" de la universidad, vigilado y sentenciado a muerte por listas anónimas, permanecimos semiocultos hasta mayo de 1975. En ese tiempo escribimos el tomo V de la *ética*, el capítulo X sobre lo que hemos llamado" Arqueológica", el tema del Absoluto, del fetichismo. Después comenzó el exilio... Donde aprendimos nuevamente a dormir en paz las noches sin temor a que vinieran a asesinarnos... Como a tantos otros... Como a nuestro profesor de filosofía, en tiempos de estudiante, Mauricio López...

El 24 de marzo de 1976 los militares realizaran su sexto golpe de estado -diez años después del de Onganía-.

## 2.7 CRECIMIENTO, MADURACIÓN, PRECISIÓN

Se había profetizado sobre la filosofía de la liberación:

> La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía -dado su intrínseco dinamismo. intente encarnarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas[47].

Por el contrario, la filosofía de la liberación *ha crecido* lentamente durante estos años. Si es verdad que se originó a fines de los 60s; *explícitamente*, y se hizo presente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Argentina (1971)[48] -lugar donde se nucleó el grupo originario, tales como Oswaldo Ardiles, Juan C. Scannone, etc.-, creció principalmente en la Semana Académica del Salvador de 1971[49]. En dichas Semanas la de 1973 con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea, dieron horizonte latinoamericano al acontecimiento.

Cuando se produzca la persecución y el exilio (1974-1976) de muchos, y el obligado silencio en la represión interna de otros, la filosofía de la liberación emigró con ellos.

Hubo encuentros de filosofía de la liberación en la Universidad Autónoma de Toluca (1976) y en Puebla (México). Seminarios en Chihuahua (México), y se hizo presente en el primer Congreso de profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa) en 1978. Poco a poco fue en Colombia donde surgió un grupo internacional en la Universidad Santo Tomás de Aquino a raíz de los Congresos de Filosofía Latinoamericana. El primero de ellos en 1980 -con temas generales y con la asistencia hasta de 700 participantes-.

Leopoldo Zea, Hugo Assman y muchos otros asistimos a esos Congresos. El II Congreso de Bogotá fue sobre "Historia de la Filosofía en América Latina" (1982). El tercero sobre "filosofía y cultura latinoamericana" (1984). En torno a estos congresos nació la "Asociación de Filosofía de la Liberación" (AFIL), con representaciones en casi todos los países latinoamericanos y con una sección norteamericana con casi cuarenta miembros -que en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 tuvieron a cargo una Mesa Redonda-. Lo mismo hubo ponencias en el Congreso Panamericano de Filosofía en Caracas y una Mesa Redonda sobre el tema en el mismo tipo de Congresos Panamericanos de Tallahassee (Florida, USA). Ponencias sobre el tema se han dado en casi todos los congresos filosóficos en muy diversos países.

Por su parte, han aparecido traducciones al portugués en BrasiI[50], y al inglés[51]. En 1973 tuve la oportunidad de dictar conferencias en la Universidad de Dakar, Facultad de Filosofía, y pude constatar la receptividad inmediata del tema. En la Universidad del Cairo, el profesor Mourad Wahba y otros profesores de filosofía se interesaron por organizar sobre la cuestión filosófica de la liberación un diálogo entre filósofos del tercer mundo -que no se ha podido realizar aún-. El profesor William Reese, de la State University of N. York en Albany,

escribió un trabajo sobre " Analytic and Liberation Philosophy" que abre un diálogo sobre la cuestión.

En numerosas universidades latinoamericanas ( en Quito, Río de Janeiro, Maracaibo, La Paz, Medellín, etc.) se han realizado conferencias, ciclos y hasta seminarios y cursos sobre filosofía de la liberación. En un plano estrictamente académico son numerosas las tesis de licencia, maestría y doctorado sobre algunos temas de filosofía de la liberación (no sólo en América Latina, sino igualmente en Estados Unidos, Alemania, Italia, etc.).

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Desde su nacimiento en Argentina se hizo notar ya algunas de sus ambigüedades[52]. Fue Alberto Parisi, en *Filosofía y Dialéctica*[53], el primer libro que aborda de manera crítica a la *filosofía de la liberación*, indicando la ambigüedad de sus temas al ser colocados en un nivel sumamente abstracto. Por su parte Alipio Díaz Casalis, en una tesis sobre el problema pedagógico en la filosofía de la liberación[54], advirtió ya sobre la posible desviación populista.

En realidad la filosofía de la liberación acaba de nacer. Sólo ha atravesado el corto camino de sus primeros diez años, y como el proceso de liberación histórico latinoamericano, y de. tercer mundo, parece ir sólo ahora entrando en su situación más enfrentada a una dominación creciente, la filosofía de la liberación se hará más actual a medida que dicha *praxis* de la liberación vaya desarrollándose en extensión -por naciones- y en profundidad -en la radicalidad de sus proyectos revolucionarios-. Con dicha praxis la filosofía de la liberación irá igualmente extendiéndose y profundizándose.

Pero no sólo se trata de crecimiento. Hay *maduración*. Pienso que la polémica sobre el desconocimiento de Marx -aunque frecuentemente se olvida la erótica del contacto con Freud, la pedagógica en relación con Paulo Freire, etc., etc.; es decir muchos otros temas de la liberación urgente-, y por ello ciertas "ambigüedades" populistas -advertidas ya por Ardiles, posteriormente por Alipio Díaz

Casalis y ahora por Horacio Cerutti, entre muchos otros" muestran el grado de maduración que se va alcanzando. Debo indicar que desde 1976 comenzamos a atacar la cuestión del "populismo". En el Seminario de Filosofía política latinoamericana que coordino en el Colegio de Estudios Latinoamericanos ( en nivel de maestría y doctorado), en la Facultad de Filosofía de la UNAM (México), desde 1976, el primer tema que abordamos fue: "Estatuto ideológico del discurso político populista"[55], con conciencia que se debía aclarar la cuestión. Hasta mi obra *Para leer los Grundrisse*, y las que seguirán en el próximo futuro, no se clarificarán algunos conceptos y categorías fundamentales de la filosofía de la liberación tal como yo la entiendo. Pienso que la polémica es sumamente útil, porque de paso, nos permite ahora una "relectura" del mismo Marx a la luz de nuestra problemática latinoamericana -de primera mano y desde nuestra situación-; estrictamente dentro del pensar del *mismo* Marx pero mostrando algunos momentos tratados de paso o implícitamente.

De todas maneras esta maduración no sólo ha debido internarse en el ámbito de la política o la economía, hubiera igualmente debido adentrarse en la de la erótica[56], aunque en este campo poco se ha hecho; en la pedagógica, en la cuestión del fetichismo[57], etc. Una lógica de la filosofía de la liberación está bien esbozada en las magistrales páginas de Franz Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*, en el capítulo que critica a Karl Popper, pero no ya, y sólo contra la "teoría popperiana de la planificacion, la competencia y la institucionalización en general"[58], desde la *Sociedad abierta y sus enemigos*, como era de esperar, sino especialmente por su crítica a la "lógica de la investigación científica". Donde concluye: "tiene pleno sentido un proyecto de liberación que exija de las ciencias empíricas el ponerse al servicio de la realidad en vez de estar al servicio de la ilusión trascendental"[59]. Es necesario "reivindicar la realidad frente a las ciencias empíricas (tal como la entiende Popper), la acción política (antiutópica) y la sociedad entera (dominadora), en un proyecto de liberación pleno de sentido y que presupone una crítica de las propias ciencias empíricas en su referencia a su ilusión trascendental[60] -el sentido, por supuesto, de estas conclusiones de

Hinkelammert supone, al menos, la lectura atenta de las páginas 159 a 203 de su magnífica obra-.

Con el tiempo se va alcanzando mayor precisión. En efecto, las críticas -sean negativas o positivas, agresivas o constructivas, calumniosas o simpatizantes- han exigido la precisión. Pienso que al nivel político y social, económico, donde la realidad latinoamericana está determinada por la crisis agónica de nuestra "Segunda Emancipación " -si la primera fue contra el mercantilismo monopólico ibérico a comienzos del siglo XIX-, es donde dichas precisiones son más necesarias. Por ello, la cuestión de la "clase" y el "pueblo", de la "cultura popular" seguirán en el centro del debate, y, pienso que es en este nivel donde las precisiones más han avanzado -gracias a una "relectura" latinoamericana de Marx, que sólo ha comenzado"[61].

Los próximos años nos dirán sobre las nuevas rutas que se irán abriendo a la praxis de nuestro pueblo latinoamericano, y la filosofía de la liberación deberá seguir atenta a esa praxis concreta, histórica, siempre cambiante… Porque es la *Realidad* que debe ser *cambiada* y por ello *pensada*[62].

---

**NOTAS**

1. En Nuestro trabajo "La filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1983, pp. 47-56 (y en *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62), ponencia en el I Coloquio Nacional de Filosofía mexicano en Morelia en 1975, no intentaba, para nada, dar una impronta técnica a las palabras "irrupción" ni "generación" (como exageradamente lo hace H. Cerutti, *filosofía de la liberación Latinoamericana*, FCE, México, 1983, pp. 31ss.). Por el contrario pasa por desapercibido a nuestro crítico, nuestro intento explícito era indicar que "el discurso filosófico no es un nivel abstracto o independiente de la existencia humana... Por ello hemos de ver los *condicionamientos* que se ejercen en el mismo discurso filosófico hasta transformarlo frecuentemente en una justificación *ideológica*" (*Praxis latinoamericana*... p.49). Nuestro crítico Cerutti hubiera hecho mejor en estudiar apretadamente los acondicionamientos históricos que se ejercieron en el

nacimiento de la filosofía de la liberación (como lo hubiera hecho Marx al que pretende imitar), y no el realizar una crítica ideológica que de marxista se transforma en baueriana, idealista. Era necesario un "18 Brumario" y no imputaciones ideológicas.

2. Es sabido que el "esbozo popular" de Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo* (Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, t.I, s/f, pp. 690-798), donde se toma una posición exclusivamente económica) mientras que John Hobson, *The Imperialism* (1902), Ann Arbor, Michigan, 1972, había igualmente indicado un nivel político colonial (pp.133ss), será después debatido también por Fritz Stemberg, *El imperialismo*, Siglo XXI, México, 1979 (del original Alemán de 1926), donde se trabaja mucho más la cuestión del salario. El trabajo de Lenin es fundamental para la "cuestión de la dependencia" y aún para nuestro tema sobre Argentina: "Inglaterra y Alemania en el transcurso de los últimos 25 años han invertido en Argentina, Brasil y Uruguay, 4 mil millones de dólares aproximadamente; como resultado de ello disfrutan de146% de todo el comercio de estos tres países" (op. cit. p. 746). y después cita Lenin: "América del sur y sobre todo Argentina, se halla en tal dependencia financiera con respecto a Londres, que casi se le debe calificar de colonia comercial inglesa... Los capitales invertidos por Inglaterra en la Argentina, de acuerdo con los datos que suministró en 1909 el cónsul austro-húngaro en Buenos Aires, ascendían a 8.750 millones de francos. No es difícil imaginarse los fuertes vínculos que esto asegura al capital financiero... de Inglaterra con la *burguesía* de la Argentina" (Ibid, p. 762). Excelente definición de "imperialismo" en p. 764.

3. Regresaba en agosto de 1966 a Argentina, después de 10 años de ausencia en Europa y en el Medio oriente, incluyendo dos años en Palestina, como carpintero en Nazaret, en los Kibuts, donde descubrí práctica y teóricamente la cuestión del "pobre" -*Pauper* diría Marx- y la del "indio", Cfr. mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Bs. As, 1969, escrito en 1961; mi art. "Chrétiennés latino-américaines", en *Sprit* (Paris), 7-8 (1965), pp. 2-20; y el escrito autobiográfico que me pidiera Leopoldo Zea, "Liberación latinoamericana y filosofía", en *Latinoamérica,* (México), 10( 1977), pp. 83-91 ( también en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 7-20). Cerutti ridiculiza la cuestión del "pobre" (op. cit. p. 264: "mistificaciones"); ciertamente no conoce la posición de Marx al respecto ( en quien piensa inspirarse), cuando en los *Grundrisse* indica que todo trabajador asalariado es virtualmente un pobre ( en latín lo escribe Marx: *virtualiter pauper)* (Cfr. Mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985). En *El Capital*, en todo el capítulo de la "Acumulación primitiva" se toca el tema. P. e. leemos: "*Pauper ubique iacet* ( el pobre en todas partes está sojuzgado exclamó la Reina Isabel al concluir una gira por Inglaterra. En el cuadragésimo tercer año de su reinado, finalmente, no hubo más remedio que reconocer oficialmente el

*pauperismo,* implantando el impuesto de beneficencia" (L. I, cap. 24; ed. Siglo XXI, México, 1979,t. 1/3; MEWXX111, p. 749).

4. Alain Rouquié, "Hegemonía militar, estado y dominación social", en *Argentina hoy*, Siglo XXI, Bs, As, 1982 p. 13.
5. Ricardo Sidicaro, "Poder y crisis de la burguesía agraria argentina", en *Ibid*, p.52.

6. A. Rouquié, *op. Cit*. p.36.

7. Desde la obra específica de Ricaurte Soler, *El Positivismo argentino*, Imprenta Nacional, Panamá, 1959, el tema no se ha profundizado con un método materialista histórico" (Cfr. algunas obras en el cap. anterior). El "Positivismo" argentino es la filosofía que se articula, paradójicamente, al imperialismo. Es el "centro" (como diría "Gramsci) de la "Formación ideológica" del liberalismo abierto a la independencia del momento expansivo del imperialismo (lo mismo en América Latina). Es el ideal de Sarmiento: "Cien mil por año harían en diez años un millón de europeos, industriosos deseminados por toda la República, enseñándonos a trabajar, explorando nuestras riquezas y enriqueciendo al país con sus propiedades; y con un millón de hombres *civilizados* (sic: europeos), la guerra civil es imposible... " (*Facundo, civilización y barbarie*, Losada, Bs, As, 1963 p. 250). En efecto, esos europeos son hoy todavía la gran burguesía agraria argentina, que la "explotaron" -como quería Sarmiento- pero no para enriquecer al país -como soñaba ilusoriamente el prócer- sino para sí mismos, para Inglaterra primero y Estados Unidos después. Cfr. Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía argentina*, Peuser, Bs, As, 1958, pp. 55ss. (Sobre el positivismo) Cfr. Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, Sudamericana, 1971, pp. 46ss.

8. El antipositivismo, desde Korn o Alberini (a partir del gobierno populista-liberal de Yrigoyen) hasta Carlos Astrada (en tiempo del peronismo populista, desde 1946), significa de alguna manera la articulación con el "nacionalismo" de la burguesía industrial. Se cumple así el tránsito del kantismo (positivista y antipositivista) a la ontología primero heideggeriana... Por ello se puede hablar del espíritu del pueblo como proletariado (Astrada) o como tradición oligárquica ( del primer De Anquín), y desde un movimiento anti-imperial equívoco ( como el peronismo) (art. nuestro "Filosofía de la Liberación... Irrupción de una nueva generación..." ed. cit. p. 58). Véase nuestra posición siempre crítica ante el peronismo ( en 1975), que Cerutti ignora sistemáticamente -porque destruiría su tesis fundamental-. Escribíamos ahí: "El mismo peronismo posee en su seno un equívoco fundamental..." (Ibid.). Cfr. Caturelli, *op. cit.* pp. 152ss.

9. En el art. cit. en nota anterior habíamos escrito: "Romero... responde, sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas: la llamada "oligarquía ganadera de la Plata" (p. 57). Véase mi art. "Francisco romero" en Cuyo (Mendoza), VI (1970), pp. 79-86). Esta posición no fue aceptada por cierta tradición "liberal" entre los latinoamericanistas. H. Cerutti, en su obra citada en vez de entrar en el tema que propongo, que era intentar una interpretación materialista histórica donde pudiera analizarse la complicidad de la filosofía argentina hegemónica con la clase dominante (la burguesía industrial nueva o la gran burguesía agraria), me critica de "pequeño burgués" no advirtiendo que la pequeña burguesía que "optaba" por las clases dominadas ("el pueblo", era infinitamente más articulada a una posición crítico-filosófica que el pequeño burgués (desde Kom a Romero) que habían optado por las clases dominantes - cuestión que a Cerutti no le interesaba para nada-. Queda mucho por hacer, entonces, en cuanto a descubrir en los actuales grandes pensadores de la corriente latinoamericana misma, sus articulaciones de clase, "centro" de formaciones ideológicas de clase (incluyéndonos indudablemente ya nuestro crítico también).

10. Cfr. Christian Buchrucker, *Nationalismus, Faschismus und Peronismus* {1927-1955), tesis doctoral, Berlín, 1982, pp. 59): "Die politische Entwicklung Argentiniens und die Geburt des Nationalismus".

11. Cerutti ( op. cit. p. 35; pp. 235-264, etc. ) se regodea con mi "antimarxismo" de la época del comienzo de los 70's.Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de "antidogmatismo", tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc.), estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano) el "sentido" real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del "marxismo argentino" hegemónico? Sólo habiendo vuelto al *Marxismo* y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana de un Santos o Cerutti, que no aportaban en su momento *nuevos* horizontes (lo que no significa que no puedan hacerlo hoy), Cfr. Michael Loewy, *El marxismo en América Latina*, Era, México, 1980; Robert Alexander, *Comunism in Latin America*, Rutgers Univ. Press, N. Brunswick, 1957; G. D. Cole, *Historia del pensamiento socialista*, FCE, México, tomos 111 ( 1959), IV, ( 1960), V (1961); los art. de1osé Aricó y Portantiero en la *Storia del Marxismo*, Einaudi, Roma, t. IV ( 1982), pp.307-330, Boris Goldenberg, *Komunismus in lateinamerika*, Kohlhammer, Stuttgart, 1971; mi art. "Encuentro de cristianos y marxistas en

América Latina", en *Cristianismo y sociedad* 74 (1982) pp. 19-36. Lo interesante hubiera sido mostrar el cómo un antimarxismo táctico ( en realidad antidogmático) ha llegado a ser un pensar revolucionario, claro, clasista y popular.

12. Cfr. A. Rouquié. *Poder militar y sociedad política en Argentina (1943-1973)*, t, II, Emecé, Bs, As, 1982, pp. 9ss.

13. Tanto Carlos Astrada como Minio de Anquín pertenecen a este grupo, ambos "fueron becados a Alemania, tres años antes de la revolución de los 30s (Argentina). El primero estudió con Heidegger en Friburgo y el segundo con Cassirer en Hamburgo. Ambos tuvieron una expléndida formación filosófica; ambos asumen una posición ontológica" (art. mío cit., en notas supra); ambos son cordobeses, y tendrán un "talante" filosófico mucho más profundo que un Romero, por ejemplo.

14. Cfr. A. Rouquié, op. cit. t. II, pp. 99-223. También Félix Luna, *De Perón a Lanusse (1943-1973*), Planeta, Bs. As, 1972, pp. 187 ss., Marcelo Acuña, *De Frondizi a AIfonsin*, Centro Editor, Bs, As, t. II, 1984 (ver bibliografía actualizada) pp. 196 ss.; Roberto Roth, *Los años de Onganía*, La Campaña, Bs, As, 1981; Guillermo O'Donell, *El estado burocrático-autoritario*, Bs, As, 1983; D.Rok, "*Repression and revolt in Argentina*", en The New Scholar, VII, 1/2 (1978); Guido Di Tella, *Perón-Perón* (1973-1976), Sudamericana, Bs, As, 1983; Alejandro Lannusse, *Mi testimonio*, Bs, As, 1977; P. Kandel y Monteverde, *Entorno y caída*, Bs, As, 1976; 0. Landi, *La tercera presidencia de Perón*, Bs, As, 1978; J.E. Miguens, *Los neo fascismos en la Argentina*, Bs, As, 1981, etc.

15. R. Sidicaro, *art. cit*. p. 63.

16. Allí expusimos, "Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional" (publicada después en Cuyo, Mendoza), IV (1968), pp. 7-40), en una posición que se oponía al "entreguismo" del onganiato. Nuestra praxis nos colocó de inmediato contra los grupos hegemónicos en Mendoza (donde Pérez Guillut, de origen mendocino, pasaba a Ministro de Educación de Onganía). Era lo que en ese momento significaba una "Opción por el pobre" -que aunque abstracta, era perfectamente determinable por la "derecha" como su enemigo concreto (que en la Facultad de Filosofía de Mendoza eran los Comadrán, Zuleta, Martínez, Campoy, etc)-.

17. La "transición de una posición heideggeriana abstracta a una más concreta y política puede verse en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Siglo XXI, Bs, As, 1973) t.1 pp. 144ss. "El Otro como el rostro político". Todo esto en 1970. En un encuentro de sociólogos en 1969 en Buenos Aires, se habló de la

"Sociología de la Liberación", donde, inmediatamente pensé en la posibilidad de una "Etica de la Liberación" ya que ocupaba la cátedra de ética de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza (nueva acusación de "eticismo", *op.cit*. p.67 por parte de Cerutti: ¿qué quiere que hiciera si era catedrático de ética?) .Antes de leer, entonces, la obra de Salazar Bondy, en diciembre de169, nació el tema. Recuerdo que en ese año, en la Facultad de Filosofía de la Universidad (UNAM), Leopoldo Zea me invitó a dar una conferencia sobre la realidad latinoamericana que analicé desde una categorización husserliana (desde la categoría *Lebenswelt*), pero mostrando a Europa como dominadora y América Latina como dominada. El mismo Zea me dijo que meses antes Salazar Bondy había sostenido conceptos parecidos.

18. Todo esto irrumpió públicamente en el II Congreso Nacional de Filosofía de Córdoba (1971), cuando leí mi ponencia: "Metafísica del sujeto y Liberación": "La metafísica del sujeto" -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente en la dialéctica de la dominación" -aquí puede observarse ya la crítica antiheideggeriana... La filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de Liberación " ( ed. en *América Latina: dependencia y Liberación*, García Cambeiro, Bs, As, 1973; pp. 87-89)-. Allí citábamos a Salazar Bondy (p. 88), pero, tanto ahí como en la obra de Salazar, no se podrá encontrar la cuestión de una "filosofía de la liberación" *explícitamente*, sino la cuestión de la inautenticidad de nuestra filosofía. Véanse estas cuestiones cronológicas en el prólogo a mi *Introducción ala Filosofía de la Liberación*, Nueva América, Bogotá, 4a,1991.

19. Cerutti, relaciona explícitamente al "peronista" (op. cit., p. 48; 197: "... se identificó con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo agotó su discurso, aunque trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación" -pareciera que hoy, 1984, la sóla revolución centroamericana, sandinista, farabundista, es más que suficiente base de sustentación "-; p. 200, etc. ), es decir de "populistas" (*op. cit.* en toda la obra). Sobre el populismo véase al menos Lenin, *Contenido económico del populismo*, Siglo XXI, México, 1974; Y. Aleksandrovna, *El populismo ruso*, Siglo XXI, México, 1978, la excelente obra del editor Rubem César Fernandes, *Dilemas do socialismo. A controversia entre Marx, Engels e os populistas rusos* (Bakunin, Danielson, Engels, Lavrov, Mikailovski, Plekhanov, Tkatchon, Ulianov, Zasulich), Paz y Terra, Río, 1982; Octavio Ianni, *La formación del Estado Populista en América Latina*, Era, México, 1975; Aníbal Quijano y F. Weffort, *Populismo, marginación y dependencia*, Educa, Centroamérica, 1976; Emilio de Ipola, *Ideología y discurso populista*, Folios Ediciones, México, 1982; W. Altman, L. Sala de Tourón, M. Miranda, P. y M. Wincur, *El Populismo en América Latina*, UNAM, México, 1983; etc... Los trabajos de José Aricó, *Marx y América Latina*, Alianza Editorial, México, 1980, en especial

el epistolario de Marx con Danielson (desde 1968), comienzan a mostrar una nueva imagen de Marx, posterior al tomo I de El Capital, en relación con la cuestión del "populismo ruso". Las simplificaciones de nuestro crítico Cerutti ( es decir: el que usa la categoría "pueblo" es populista) no tienen sentido. Además *no construye* la categoría "populismo".

20. Para Cerutti hay "populistas" de la ambigüedad "concreta" (p. 205); de la "ambigüedad abstracta" (p. 211); otro "historicista"; por supuesto un grupo "crítico" (p. 218en el que se encuentra el autor Cerutti); de "auto imagen eticista"; "etapistas" (donde incluiría en el populismo al mismo Stalin o Mao que fueron igualmente "etapistas"); "populismos ingenuos" (y por contrapartida "auténticos", entre los que me incluiría, p. 39); etc, etc... Llevado de la mano por Germani nos acusará también de "elitismo" (p. 194). En fin, hay casilleros "populistas" para todo el mundo.

21. R. Sidicaro. op. cit. p. 79.

22. *Argentina de Perón a Lanusse*, pp. 215-216.

23. R. Sidicaro, *op. cit*. p. 76.

24. Cfr. los trabajos de Aldo Buntig. *El cat. popular en Argentina*, Bonum, Bs, As, 1969, (en nueve tomos, donde participamos escribiendo el tomo 4y 5). Uno de los temas preferidos de nuestro crítico (H. Cerutti, *op. cit*. pp. 35, 38, 39, 40, 42, -*ancil1a theologiae*-66, 67, 211, 283, etc.) es el hacer caer en una posición ingenua, simplista y porfiadamente "clerical" y "deista" (como el que calumniando a su criticado piensa quitarle todo crédito). Nos indica ideológicamente un "fideismo" y un "deismo" en el que "Dios" (difícilmente nombramos al "Absoluto" con ese nombre indoeuropeo en nuestras obras) coincide con la super categoría que su althusserianismo necesita para criticarnos después -como fundamento idealista y punto de partida de nuestra construcción ideológica-. El Otro absoluto, en él esperan (a lo Bloch mesiánico del *Prinziphoffnung)* y que mo\11iza los oprimidos en Egipto (al que se refiere Fidel Castro en su obra *La historia nos absolverá*), es irónicamente transformado en una máscara caricaturizada. Véase el tomo V de nuestra obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, USTA, Bogotá, 1980: "El ateismo de Marx y los profetas".

25. La filosofía de la liberación no fue una simple aplicación a la coyuntura peronista de categorías ya conocidas. En un momento de gran entusiasmo popular, movilización profunda, fue la ardua constitución de aquellas categorías que fueron necesarias y desde los horizontes metódicos que el grupo poseía. De allí las diversas vertientes, ambiguas que se gestaron en su seno, pero de allí

igualmente la vigencia (1972-1975) y sus posibilidades. Las declaraciones, entonces, antimarxistas (anotadas por Cerutti, op. cit. pp. 35, 36, 255, 278, etc.), que deben interpretarse como una voluntad antidogmática, ya fueron criticadas desde comienzos de los 70s. por Hugo Assmann y Osvaldo Ardiles.

26. De esta época *América Latina; dependencia y liberación* ( cit. supra), los tomos I, II, y III, de *Para una ética de la Liberación latinoamericana; Método para una filosofía de la liberación*, las Semanas Académicas de la Universidad de El Salvador (de 1969 a 1972, editadas en la *revista Stromata*, Bs, As,); y obras de conjunto tales como *Cultura Popular y filosofía de la liberación*, García C., Bs, As, 1975; *Hacia una filosofía de la Liberación latinoamericana*, Bonum, Bs, As, 1973; etc. Lo que Cerutti (*op. cit*. p. 160, p 261, etc.) ha olvidado es que el otro como la "juventud" nada tiene que ver con Marcuse o los movimientos europeos o norteamericanos del 68, sino con la corriente más crítica, de izquierda y con pretensiones de revolucionaria dentro del peronismo (la "juventud peronista"). Pensar un lugar para dicha "juventud" en el discurso filosófico es lo que se intentaba, con el riesgo de la vida -ya que el atentado de bomba que sufrimos en 1973 estará relacionado a una vinculación teórica con la Juventud"-.

27. Cerutti, *op. cit*. p. 37, 194 ss., etc., no advierte que el pretendido "elitismo" es, quizá, vanguardismo (más bien que leninista), ya que en el peronismo campeaba un "espontaneísmo" que exigía dar toda la verdad al movimiento popular en cuanto tal, negando la posibilidad de adoptar una posición articulada pero crítica. Esta "criticidad" -que permite a la filosofía separarse de la ideología político-partidista- es la que nuestro crítico nos niega: si adoptamos una posición crítica somos "elitistas"; si nos articulamos a lo popular somos "populistas" -siempre estamos en el error-. Es interesante consultar el artículo de nuestro crítico sobre "Propuesta para una filosofía política latinoamericana", en *Revista de Filosofía latinoamericana*, 1 (1975), pp. 51ss., donde se basa en obras de W. Hennis -nada crítico-, y asume el sentido negativo de ideología (p. 54) que después nos critica en nuestra ponencia de Morelia en 1975.

28. Es interesante anotar que la posición política de los PC latinoamericanos desde 1935, siguiendo la consigna de Stalin, de formar Frentes con las democracias liberales, socialdemócratas y hasta con los populistas, responde en parte a una posición teórica mecanicista, dogmática, creyendo que las "tareas" del capitalismo anteceden *necesariamente* a la revolución socialista. Pero, ya hemos dicho, es ingenuo pensar, como Cerutti, que el 'etapismo' es populista (op. cit. p. 36ss.).

29. "El sector populista se identificó con el discurso, con la doctrina peronista y con el fracaso político del mismo se agotó su discurso -dice el texto ya copiado, y sigue-, "aunque se trate de reflotarlo con bastante inautenticidad y sin base de sustentación" (op. cit. p. 197).

30. Allí Salazar llegó a indicar: "En esto me parece muy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replantamiento de la problemática tradicional con nueva óptica" ( en "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" en *Stromata*, oct.-dic. (1973, p. 397). Cerutti podría haber mostrado cómo a partir de un cierto pensamiento "tradicional" heideggeriano, fenomenológico, se comenzó un camino que hoy, en 1984, no se ha terminado. En vez de explicarlo diacrónicamente, y desde su contexto (hubiera sido una especie de ideología argentina al estilo de Marx), hizo una crítica sincrónica ( o mejor "acrónica", donde se confunden obras de diversos tiempos, con distintos sentidos, atemporalmente) (una Crítica del Nuevo Testamento de Bruno Bawer), barajando todas las cartas y produciendo oscuridad. "Como siempre -dice Marx en los *Grundrisse*- Proudhon sabe que repican las campanas, pero, no sabe dónde". Nuestro crítico sabe que hay que criticar el populismo pero no sabe cómo. En ese encuentro de Buenos Aires de 1973, Leopoldo Zea en "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" ( en Ibid; p. 399-413), llegó a decir: "por su lado, Enrique Dussel, ha planteado una necesidad semejante y, como Salazar Bondy..." (p. 406); "Salazar Bondy, Dussel, Fanon y quienes como ellos pugnan y han pugnado por una filosofía de la liberación..." (p. 408).

31. Cuál no sería nuestro asombro cuando, al dar un ciclo de conferencias en Manila en agosto de 1983, un estudiante de filosofía nos entregó su trabajo de licencia sobre la filosofía de la liberación -inspirándose en nuestros trabajos traducidos al inglés (que son muy pocos, sin embargo)-.

32. "El pueblo como sujeto de filosofar aparece clarísimamente como una alternativa al concepto marxista de clase social... La revolución nacional para superar el colonialismo y la revolución social que viene después, nadie sabe cuándo" (Cerutti *op. cit;* p. 264). Hoy, con Fidel Castro o Marx, podemos ya construir en un nivel concreto la categoría pueblo, sin contradecir ni negar, en un nivel *abstracto*, la categoría clase ( Cfr. Nuestra obra *La Producción teórica de Marx*, op. cit. cap. 18). Para esto era necesario no soltar ninguno de los dos términos de la relación, de la realidad: ni clase ni pueblo. Cerutti, en cambio, en nombre de la clase sin sujeto (althusseriana) se cree en la obligación de negar posibilidad alguna al pueblo. Error fundamental. En algún momento hasta de "tercerismo" ( *op. cit.*, p. 86) se nos acusa (ver nuestro trabajo sobre el "tercerismo" en Idoc-Internacional) (Roma).

33. Nuestra conferencia "cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular), en *Dependencia cultural y creación de cultura en América Latina*, Bonum, Bs, As, 1974, pp. 72-73. El 20 de junio fue la matanza de Ezeiza. Esas palabras las pronuncié el15 de agosto. El2 de octubre (a cinco años exactos de

de Tlatelolco) me colocaban la bomba en mi casa. Había dicho: (Hay que tener mucho cuidado, porque no va a ser que haya que adoptar una actitud filosófica crítica para ver con ojos claros qué es lo que acontece... La filosofía es racionalidad histórica y nueva, que debe saber jugarse por el pueblo de los pobres..." [Ibid; p. 73]. Si esto es pensar peronista, populista, acrítico... No conocí en la época pensar más comprometido, más riesgozo, que hubiera sido objeto real, efectivo de atentados ya en 1973).

34. Cerutti, en numerosos lugares nos acusa de haber estado en el "poder", de haber negado publicación a trabajos, etc. (op. cit. 296, 201; p. 25: "adquieren un considerable poder en las escrituras académicas" etc. ). Mientras que el sector crítico (de Cerutti) "por las limitaciones de publicación y difusión cuyas posibilidades eran inversamente proporcional a las del sector populista, no alcanzaron el conocimiento del público" (p. 26). Por mi parte, nunca ocupé ningún cargo administrativo en la Universidad; nunca se me llamó a concurso definitivo, (era interino), y así pudieron dejarme de un plumazo fuera de la Universidad en marzo de 1975); tenía sólo "semi-dedicación" y nunca pude alcanzar la dedicación completa ni exclusiva, por la persecución de los grupos derechistas en la Universidad. Esto significaría para nuestro, crítico "estar en el poder".

35. Cfr. mi art. "Filosofía, aparatos hegemónicos y exilio", en *Praxis latinoamericana y filosofia de la liberación*, p. 99-115. Y en *Revista de filosofia latinoamericana*, l (1975, pp. 13755.), "Reforma del plan de estudios de la carrera de filosofía".

36. *En Argentina hoy*, ed. cit. pp. 203-204.

37. Cerutti ( op. cit. pp. 66, 67, etc. ) pareciera ignorar toda la problemática de la "fe racional" en Kant, la "fe existencial" en Jaspers, en Levinas, etc. -El "creer" la voz del otro, del pobre, constituye un modelo de la percepción del mensaje, no tautológico específico ( Cfr. *Filosofía de la Liberación*, op. cit., toda la cuestión de la semiótica, parágrafo 4.2).

38. Está claro que debe creerse al pueblo y no al líder. Los criterios para "oír la voz del pobre" es una cuestión política fundamental "véase *Filosofía ética latinoamericana*, t. IV (USTA, Bogotá, 1979), donde expongo estas cuestiones en un texto que escribí en 1974 y que Cerutti ignora.

39. Yo mismo, como estudiante que se levantó contra Perón en 1954-1955 (Fundador de la Federación Universitaria del Oeste, y secretario general de la misma), sufrimos prisión por efectuar manifestaciones, huelgas, mitines estudiantiles en Mendoza.

40. Horacio Maceyra, *Cámpora, Perón, Isabel*, Centro editor, Bs, As, 1983, pp. 28-30.

41. Como en algún momento criticó a un colega de "populista ingenuo" -explícitamente-, Cerutti, (que debería demostrar a como diera lugar que yo era "populista") tiene la ocurrencia de indicar que simplemente intenta autodefinirse como populista "auténtico" dejando al colega en posición de "ingenuo". Es una manera rebuscada de "colocarnos" el mote de populista aunque explícitamente lo rechacemos (una nueva "imputación ideológica").

42. H. Cerutti, op. cit., pp. 293. Hemos tenido información sobre la posibilidad de que el atentado lo cumplieran elementos derechistas del peronismo ortodoxo (quizá de la Unión Metalúrgica UOM). Cfr. Juan C. Torres, *Los sindicatos en el gobierno* (1973-1976), Centro editor, Bs, As, 1983. Estos sindicatos liquidarían las ramas revolucionarias (p.e. de Salamanca y Tosco en Córdoba), asesinarían a sus propias bases de izquierda, y serán la columna vertebral no sólo de la derecha peronista, sino de los gobiernos militares posteriores hasta 1983. Cfr. Roberto Azaretto, *Historia de las fuerzas conservadoras*, Centro Editor, Bs, As, 1983. Cabe destacarse que el "Comando Rucci", asesinado secretario general de la CCT ( el grupo más fascista del sindicalismo), de la UOM, fue el que se atribuyó el atentado que sufrí. El panfleto colocado junto a la bomba decía: "Por envenenar lamente de los jóvenes con la doctrina marxista" (Cfr. el siguiente capítulo de esta obra).

43. H. Maceyra, op. cit., p. 109.

44. Cfr. Juan C. Torres, op. cit., pp.67ss.Fue en estos momentos cuando el grupo "1, P. Lealtad" comenzó a tener notoriedad (grupo derechista de la juventud peronista, y que Cerutti sufrió en Salta. Esto explicaría la behemencia de su crítica; pero en todos esos movimientos derechistas no sólo nunca tuve parte sino que sufrí mucho más que Cerutti, el embate de su irracionalidad y violencia, y mucho antes que él).

45. Cuido Di Tella, *Perón-Perón*, 1973-1976, p. 200.
46. H. Maceyra, op. cit., pp. 119-120.

47. Joaquín Hernández Alvarado, "¿Filosofía de la Liberación o Liberación de la Filosofía?, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 111 (1976), p. 399.

48. *Temas de Filosofía contemporánea*, del II Congreso Nacional de Filosofía, Sudamericana, Bs, As, 1971, mi ponencia ya nombrada sobre "Metafísica del sujeto y liberación" (pp. 27ss). (Cfr. último cap. de esta obra).

49; Con la ponencia de Hugo Assmann y otros. Cfr. "Para una fundamentación dialéctica de la filosofía latinoamericana", en *Stromata* 1-2 (1971), pp. 3-55. Al releer la p. 42 de ese ensayó, comprendo que en esos años no habríamos podido plantear -como lo puedo hacer hoy, 1984- la cuestión de la alteridad en el pensamiento de Marx (Cfr. *La Producción teórica de Marx*, op. cit.).

50. Leopoldo Zea entró a nuestro conocimiento por primera vez en la problemática de la liberación con su ponencia "La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación" en agosto de 1973 en San Miguel (art. cit. *Stromata* IV (1973) pp.399-423). En un pasaje nuestro por México en 1971 grabamos una exposición hablada en la radio de la UNAM, para un disco *Voz viva de América Latina* (UNAM, México), sobre la "Filosofía latinoamericana como pensar la praxis liberadora". Hablando con Zea debatimos por primera vez el tema en 1976. Zea teje el tema en su obra *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Barcelona, en el capítulo V de la II parte (pp. 409 ss., en especial pp. 520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, considera a Zea "Pionero de la filosofía de la liberación- ( dedicatoria p. 7) .Como ya hemos dicho, por su parte Salazar Bondy, en su obrita *¿Existe una Filosofía en América Latina?* , no habla explícitamente de filosofía de la liberación. En nuestra ponencia en Córdoba -como ya hemos indicado- citamos a Salazar, en aquello de que la filosofía había sido inauténtica y había que "cancelarla" (palabra de Salazar, p. 131), y que históricamente había "todavía posibilidad de liberación" (p.133). Por ello pienso que fue en Córdoba, en agosto de 1971, donde se habló por primera vez de filosofía de la liberación en América Latina. Salazar no emplea el término "Filosofía de la Liberación" y es consciente de no haberla originado, como lo expresó en 1973 en la Semana Académica de El Salvador.

51. La Ed. Loyola ha publicado siete tomos sobre el tema (en S•o Paulo, 1980-1984), y aparecen críticas negativas y positivas en diversas revistas.

52. En 1985 aparecerá nuestra *Pbylosophy of Liberation*, en Orbis Books, New York, lo que facilitará exponer el tema en Africa y Asia de habla inglesa.

53. P. e. *Stromata* 1-2 (1971), p. 42, cuando Osvaldo Ardiles ya advierte sobre un manejo insuficiente de Marx.

54. Edicol, 1979: "Discusión sobre la analéctica" (pp. 43ss).

55. *A Pedagógica na filosofía de la Libera◊ao*, de E. Dussel, PUC de S•o Paulo, 1979; II Parte, Cap. 2: "O confronto con Marx" (pp.136ss.). No es aquí el lugar para colocar una lista completa, que de todas maneras habrá que confeccionar en el futuro, sobre este tema, en pleno crecimiento.

56. Cfr. *Ideas y Valores* (Bogotá) 50 (1977), pp. 35-69, y en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, pp. 261-299.

57. Cfr. *Filosofía Etica Latinoamericana*, t. III, Edicol, México, 1977, Cap. 7. ( y también *liberación de la mujer y erótica latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 4a. 1990).

58. Ibid; t.V, USTA, Bogotá, 1980, cap. 10.

59. DEI, San José, 1984, pp. 16055. ,

60. lbid. p. 202.

61. Ibid; p. 203

62. Véanse las obras del autor: *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985; *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988; *El Ultimo Marx (1863-1882), y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, 1990 (Nota del editor).

CRONOLOGIA DE ALGUNAS FECHAS INDICATIVAS

1880 -1886: Julio A. Roca. Dependencia del imperialismo inglés.

1916-1922: Hipólito Yrigoyen. Primer presidente populista-liberal.

1919: "Semana trágica" de revueltas obreras.

1928-1930: Segundo gobierno de Yrigoyen.

1930: Primer golpe militar. José F. Uriburu. Comienza la "década infame". Romero profesor en la UNBA.

1943: 4 de junio. Segundo golpe militar. 24 de noviembre de 1946 primer gobierno de Perón.

1951: 11 de noviembre. Segundo gobierno de Perón.

1955: 16denoviembre. Tercer golpe militar (Lonardi). Romero es destituido de la UNBA.

1957: Desarrollismo en el poder. Frondizi presidente.

1962: Cuarto golpe militar.

*Primera fase: El onganiato (28 de junio de 1966-29 de mayo 1969).*

1966: 28 de junio. Quinto golpe militar (J.C. Onganía), primer conocimiento de las obras de Gunder Frank. La "cuestión de la dependencia".

1968: Surgimiento de la sociología de la liberación. Repercusión de los acontec. del "68".

1969: 29 de mayo. El "Cordobazo". Aumento de conciencia política.

*Segunda fase: crisis del modelo (29 de mayo 1969-11 de marzo 1973).*

1969: agosto. Primera Semana de la Universidad de El Salvador (San Miguel), y publicación en Stromata.

1971: 26 de marzo. Lanusse presidente. Agosto. II Congreso Nacional de Filosofía. Primera aparición grupal de la *Filosofía de la liberación*.

1971-1973: Gran actividad política de la *juventud* argentina. Gran movilización popular. Producción intelectual activa.

*Tercera fase: El Peronismo "camporista" (11 de marzo al 23 de septiembre de 1973).*

1973: Abril. " A modo de manifiesto" de la *filosofía de la liberación*. 20 de junio. Asesinato de muchos jóvenes en Ezeiza, agosto. Quinta Semana de El salvador (San Miguel), con la presencia de Salazar Bondy y Leopoldo Zea.

*Cuarta fase: El peronismo "metalúrgico" (23 de septiembre de 1973-1 de julio 1974).*

1973: 23 de septiembre. Tercera elección de Perón. 25 de septiembre. Muerte de Rucci (UOM). 2deoctubre. Atentados de bomba del "comando Rucci", contra "infiltrados" marxistas. 12 de octubre. Perón toma el gobierno.

1974: 1 de mayo. La "Tendencia" se retira de Plaza de Mayo. López Rega aumenta su poder. 1 de julio. Muere Perón.

*Quinta fase: La "Aventura rasputinista" (1 de julio de 1974-24 de marzo de 1976)*

1974: Inmediato aumento de violación contra los derechos humanos. Violentas contradicciones en el peronismo (hegemonía de los grupos fascistas).

1975: 31 de marzo. Expulsión de la UNC (Mendoza) de 16 profesores filósofos. Comienza el exilio.

1976: 24 de marzo. Sexto golpe militar (Videla). Comienza la "Década del terror" y la "Guerra sucia" de la Seguridad Nacional.

## CAPITULO 3

### *3- LA FUNCION PRACTICO-POLITICA DE LA FILOSOFIA**

Hoy, debía hablar según el programa sobre la política de Aristóteles y con respecto al tema de la "mejor ciudad", la *aristé politeía*. Dadas las circunstancias me he visto impulsado a efectuar un rápido comentario, sin ningún alarde de eruditismo, sino un poco como el pensar que va surgiendo de la lectura ingenua de un texto. Se trata de la *Apología de Sócrates,* que he extraído de mi derrumbada biblioteca, y que desearía comentarla con ustedes, y que, es posible, nunca más pueda comentarla como hoy porque se dan pocas veces en la vida situaciones como la que hoy estoy viviendo. ¡Este texto es tan concreto y se me manifiesta tan referido al atentado que he sufrido, tan en consonancia con mi experiencia personal!

* Conferencia pronunciada de viva voz en lugar de una clase, en la cátedra de ética de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza (Argentina), el 3 de octubre de 1973, día en el cual la casa del autor fue objeto de un atentado con bomba de alto poder realizado por elementos de extrema derecha del peronismo.

Al comienzo dice Sócrates:

> La impresión que a vosotros, atenienses os hayan producido mis acusadores, la ignoro; en cuanto a mí, hasta yo por poco me olvido de mí mismo: tan persuasivamente hablaban. Y sin embargo de verdad no han dicho, para decirlo de una vez, nada. Mas una de sus muchas falsedades me admiró más que ninguna: cuando decían que deberíais poneros en guardia para que no fuerais engañados por mí (17a).

Al leer los diarios, escuchar la radio y ver la televisión, al considerar cómo anuncian la notitia del atentado que he sufrido, todo este texto cobra para mí una actualidad inusitada. Sócrates continúa:

> Ellos en efecto, repito, no han dicho una sola verdad, a poco menos [...]. (17b). El caso es, sabedlo, que ahora comparezco por primera vez ante un tribunal, y cuento setenta años [...] (17b). Pues bien, en primer lugar será justo, atenienses, que me defienda de las primeras acusaciones falsas contra mí y de mis primeros acusadores, luego de las últimas y de los últimos. Pues he tenido ya muchos acusadores ante vosotros desde hace muchos años, y que no han dicho nada de verdad. Los temo más que a Anito y quienes le rodean, si bien también estos son temibles (18a-b). Tales, atenienses, los que esparcieron estas habladurías son, de mis acusadores, los verdaderamente temibles, pues quienes los escuchan se figuran que quienes investigan tales cosas no honran a los dioses (18c).

Aquí comienza mi glosa. En una hojita, un panfleto impreso a mimeógrafo, los que colocaron la bomba en la puerta de mi casa, me acusaban, entre otras cosas de "... envenenar la mente de los jóvenes" -pueden ver el papel, medio quemado por el artefacto ustedes-. En el instante mismo en que lo leí me dije para mis adentros: "¡Qué casualidad!, la acusación contra Sócrates". Pero la acusación que se ha levantado contra mí no es la de aquellos que redactaron este panfleto, actores concretos del atentado, "Anito", sino la de aquellos colegas y antiguos amigos que han esparcido habladurías. En este día muchos me hablaban por teléfono; he recibido su solidaridad con gusto. Pero al mismo tiempo he tenido el disgusto de recibir excusas de aquellos que propalan dichas habladurías. Es decir y con Sócrates:

> Lo más desconcertante de todo es que, excepto el de algún actor de comedias, no es posible conocer ni decir sus nombres. Mas cuantos por envidia y apelando a la calumnia intentaban persuadirlos -como quienes, quizá convencidos ellos mismos, trataban de persuadir a otros- todos éstos resultan los más difíciles de tratar, porque no es posible hacer comparecer aquí ni refutar a ninguno de ellos, y es preciso que me defienda ni más ni menos que luchando contra sombras (18d).

Es imposible luchar contra sombras, pero si fuéramos un poco más al fondo del asunto comprenderíamos que esa sombra es en realidad una estructura en nombre de la cual hablan muchos de nuestros intelectuales, simples manifestaciones del sistema. y bien, sigamos leyendo:

> Es menester sin más, atenienses, que me defienda y que intente, en tan breve tiempo, arrancar de vosotros el prejuicio imbuido durante tiempo tan largo (18e).

Acto seguido Sócrates indica cuál es la acusación fundamental:

> Retornemos la cuestión desde el principio. ¿Cuál es la acusación de la cual surgió el prejuicio contra mí, en la cual a su vez ha confiado, supongo, Meleto, al redactar esta acusación? [...] "Sócrates es culpable; se dedica, indiscreto a investigar las cosas subterráneas y las celestes, a hacer prevalecer malas razones ya enseñar a otros estas mismas cosas". Es así, poco más o menos (19a-c).

Es decir, de lo que se acusa al filósofo es el investigar el fondo, el fundamento, y lo peor aún, es el enseñar a otros. y cuando, al fin, resumirá todas las acusaciones, se explicará de la siguiente manera:

> A continuación deseo vaticinaros algo a vosotros, los que me habéis condenado. Pues piso el umbral desde donde los hombres mejor vaticinan: *Cuando están a las puertas de la muerte*. Sostengo, pues, vosotros que me habéis condenado a muerte, que poco después de mi muerte recibiréis un castigo mucho más grave que el que me habéis deparado al condenarme. Lo habéis hecho en la creencia de que sí os dispensaríais de rendir cuenta de vuestra vida, pero os resultará todo lo contrario, así lo afirmo. Crecerá el número de quienes os pidan cuentas, de aquellos a quienes he contenido hasta ahora sin

> que vosotros lo advirtíerais; serán más árduos cuanto más jóvenes y tanto más os exacerbaréis vosotros. En efecto, si creeis impedir, mediante ejecuciones, que alguien os reproche no vivir como es debido, no pensáis bien, pues tal modo de liberarse, ni es posible sin más, ni es noble [...] Esto quería vaticinaros a vosotros, los que me habéis condenado, antes de despedirme (39c-d).

Pero volvamos a la acusación. A Sócrates -era la primera acusación- se le increpa de investigar y enseñar lo que investiga, acerca de realidades subterráneas y celestes, en otras palabras: alejadas de la cotidianidad. En nuestro tiempo, se usan otras "malas palabras" para acusarnos de "investigar cosas subterráneas". En el panfleto que depositaron junto a la bomba se me acusaba de "enseñar el marxismo". ¡Es tan fácil unir un pensamiento crítico a aquello que la propaganda ha designado como lo maligno mismo! Pero los que así acusan que son de alguna manera siempre los que usufructúan el sistema -a veces pobremente, como en el caso de los operadores físicos del atentado-, se les escapa que la crítica al sistema no es necesariamente marxismo, pero aunque fuere distinto les parece siempre marxismo. "Marxista" es el opuesto al sistema.

En realidad, no se acepta la criticidad, sea cual fuere:

> Más alguno de vosotros podría preguntar: "Pero Sócrates, ¿cuál es tu ocupación? ¿De dónde han surgido esas calumnias contra tí? No habrían surgido, sin duda, de no dedicarte a algo fuera de lo común. ¿Cómo es que corren tantos rumores y tienes tal fama, si no te dedicas a algo diverso de lo que hace el común de la gente?" (20c-d).

En este texto podemos observar lo que para mí permitiría pensar la función de la filosofía, la función política de la filosofía sin ser, esencialmente, política propiamente dicha. Más adelante Sócrates va a decir, que con clara conciencia había rechazado la vocación estrictamente política, pero vemos cómo trata el tema. En primer lugar, ¿por qué se corren estos rumores políticos contra el filósofo? , ¿por qué es perseguido por ciertos políticos? El filósofo continúa:

> No me vayáis a interrumpir gritando, atenienses, aun cuando os parezca que hablo con presunción, pues no han de ser mías las palabras que diga; las referiré, por el contrario, a quien las pronunció, a alguien digno de fe para vosotros. Pues de mi sabiduría, si efectivamente hay alguna en mí, y de como ella sea, os he de citar como testigo al dios del Delfos (20 e).

Es decir, Sócrates se vuelve a los atenienses, en nombre de sus propios dioses, de los más antiguos y respetables y se vuelve contra ellos en razón de su propia tradición. Personalmente, en todos mis trabajos, siempre me he vuelto muy al origen del llamado Occidente.

Durante muchos años peregriné hasta las "fuentes". Después de haber estudiado filosofía en esta facultad a mis veintitrés años, partí a España con una beca. Iba a España con plena conciencia de comenzar un viaje que no sabía cuando terminaría. Terminó diez años después, ya que sólo en 1966 volvía a Argentina. Pero España no me satisfiso como el origen de Hispanoamérica. Fui más lejos, en el espacio y en el tiempo. Fui a nuestro Delfos, que ya no estaba en Grecia. El origen de nuestra civilización era ahora Israel. Pasé dos años allí. Trabajando de mis manos como obrero de la construcción, como pescador en el lago, pensando, rememorando América Latina desde su raíz. Debía recibir el "oráculo", el designio histórico. De aquella experiencia surgió el *Humanismo semita*, libro en el que se refleja ya el descubrimiento del pobre, del otro, del oprimido. Pero lo paradójico es que, buscando justamente las estructuras originarias de nuestra cultura, encontré en el pensamiento crítico de los profetas de Israel -leídos en hebreo y en su contexto- la posición política por la que hoy soy criticado por aquellos que se dicen defensores de una "civilización occidental y cristiana". Lo paradójico es que soy acusado por aquellos que usurpan un nombre, que asesinan a un pueblo en nombre de los principios que le sirven de motivación para su liberación. y bien, Sócrates se apoya en Delfos para comenzar su defensa, como el origen de su vocación y de la cultura griega. Pienso, como él, apoyarme en la más antigua tradición de Occidente que es la posición de los profetas de Israel. Alguien, no ya griego pero sabio también, dijo:

"¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te he enviado!". El hecho se repite nuevamente. ¡Jerusalén! Es el sistema y por ello mata al que la critica, al crítico. Cuando el sistema se repliega sobre sí mismo no puede ya aceptar crítica alguna.

Cuando Sócrates recibió el oráculo quiso cumplirlo, quiso ser fiel al origen. Investigó entre los atenienses quiénes podían todavía referir su praxis al fundamento, a los dioses. Nos dice el filósofo:

> La encuesta que acabo de relataros, atenienses, me deparó muchas enemistades, y tales, por cierto las más hondas y enconadas, que de ellas brotaron muchas calumnias sobre mí, así este nombre de sabio que me dan (22 e-23a).

Esto es lo que acontece. Trabajando, escribiendo, enseñando esa tradición es necesario ir enfrentándose con los que se creen "más sabios", colegas de esta facultad, seguramente porque se reinterpreta lo que ellos piensan de otra manera, de manera más radical, crítica. Se critica los fundamentos que ellos creían irrefutables. En nombre aún de la civilización occidental y cristiana hemos criticado lo que ellos enseñan, ya que en realidad ellos han instrumentado para fines políticos de derecha algunos principios desgajándolos de su primer sentido.

> Y por ocupación no he tenido tiempo para dedicarlo libremente a los intereses de la Ciudad en nada digno de mención, ni a mis intereses particulares; vivo, al contrario, en extrema pobreza al servicio del dios (23 b-c).

Por suerte, o por designio, no he cumplido nunca otra función que la docencia -aunque me han ofrecido otras y mejor remuneradas- nunca me dejaron realizar el concurso definitivo de profesor y sólo he alcanzado una dedicación parcial. Además, algunos se preguntan si la docencia tiene algún sentido político -me refiero ahora a los más jóvenes y comprometidos con el destino de la patria-. En el fondo de mi ser, hoy, surge como una alegría, un entusiasmo, porque ahora al menos pareciera que para los que promovieron el atentado -¡al menos

para ellos!- la filosofía es un enemigo, tiene algún peligro, algún sentido, porque sólo se combate lo que se teme y lo que se piensa que tiene alguna importancia o influencia. Un filósofo y maestro mío en Francia, Yves Jolif, nos decía que "la muerte de la filosofía es la indiferencia". El ataque manifiesta, al menos que no hay indiferencia; indica que tal filosofía vive, crece, es temible, aunque más no sea -como decía recién- en la mente de los acusadores. Esto nos confirma que el maestro todavía juega un papel en la ciudad. Nuestro filósofo continúa:

> Mas entonces quienes son examinados por ellos se irritan contra mí, no contra sí mismos, y dicen que Sócrates es un sujeto infame como ninguno, que corrompe a los jóvenes. Y si alguno les pregunta qué hace y qué enseña para corromperlos, no tienen qué decir; lo ignoran, pero para no mostrar su desconocimiento echan mano de las críticas manidas contra todos los que filosofan, diciendo "que las cosas celestes y las subterráneas", a "no creer en los dioses" y a su "hacer prevalecer malas razones" (23 c-d).

Esto es más que evidente. Ellos hablan pero ninguno de ellos se ha tomado un tiempo para leer mis obras. El otro día el hijo de un profesor amigo tuvo que enfrentarse con un colega que criticaba mi pensamiento. El joven le exigió que concretara, a partir de algún escrito. El colega terminó por reconocer que no había leído nada, pero que había oído decir ...Además, *Para una ética de la liberación latinoamericana* le había parecido un libro engorroso y no había podido avanzar en la lectura. No había logrado entender lo que se explicaba, pero podía acusarme de ser marxista. Se "dice" acerca de "lo que dicen" otros. ¡Pura habladuría!

Este colega no sólo decía que yo era marxista, sino igualmente ateo. No sólo a Sócrates, a los primitivos cristianos en el Imperio, a Fichte y a muchos otros se les ha criticado de ateos. Debe ser porque siempre digo que hay que ser ateos del sistema fetichizado. Y continúa:

> Por ello, como lo afirmaba al comienzo, me asombraría si pudiera arrancar de vosotros en tan poco tiempo los efectos de tanta y tan arraigada calumnia (24a).

Y sigue, entonces, más adelante, una gran cantidad de reflexiones que las circunstancias van dictando a Sócrates, ya condenado a muerte -¡un atentado criminal es también una condena a muerte!- Escojamos algunas de ellas, como se nos vayan presentando, así, improvisadamente:

> Es como si dijera: "Sócrates es culpable de no reconocer a los dioses" [...] (27a).

La acusación de no reconocer a los dioses, el fundamento del sistema, fue la eterna acusación contra el filósofo. Sócrates es entonces ateo, pero no porque niegue todos los dioses, sino los que en el sistema justifican al sistema como divino. Claro es que el ateísmo de Sócrates no era suficientemente crítico. De todas maneras siempre, el filósofo será ateo de todo sistema posible. Será el hombre de la sospecha radical.

> Pero quizá alguien podría decirme: "Y ¿qué, Sócrates, pues no te avergüenzas de haberte dedicado a una tal ocupación, que por ella corres ahora peligro de muerte?" (28b).

¿Qué ocupación? La ocupación de filósofo. y si he tomado en esta tan dolorosa situación a Sócrates es porque recorriendo la historia de la filosofía no encontramos otro filósofo muerto, explícitamente en fidelidad a su vocación filosófica (aunque tampoco recuerdo otro filósofo que por ser tal haya sufrido un atentado de bomba en el que pudo perder igualmente su vida). Esto significa que algo está aconteciendo en América Latina. ¿No será que está surgiendo una filosofía real? La filosofía cobra así la fisonomía de una tarea seria, demasiado seria, en cumplimiento de cuyos fines se puede correr peligro de muerte.

> A quien esto me dijera yo le opondría, con palabras justas, las siguientes respuestas: "No dices bien, amigo, si piensas que un hombre, por poco que sirva para algo, deba tomar en cuenta el peligro de jugarse la vida y no antes bien considerar tan sólo, cada vez que obra, si lo que hace es justo o no lo es, y si su acción es propia de un hombre valiente o un cobarde" (28b).

Sócrates muestra una clarividencia asombrosa, ya que lo importante no es dar la vida sino la justicia del motivo que nos mueve a darla. El juicio no es sólo el de nuestra conciencia sino el de la realidad que funda la conciencia. En este día, cuando a uno le pesa tanto lo que acontece, cuando uno ve su hogar, su casa, convertida en un campo de batalla, destruida; cuando esta mañana desde la estancia o living podía ver las personas que pasaban por la calle a través del boquete de la pared, por donde además divisaba mis libros esparcidos en medio de la vereda y hasta la calle; cuando uno contempla ese paisaje, nace la cólera, pero, de inmediato, surgió en mi mente otra expresión: "perdónalos porque no saben lo que hacen". Los actores inmediatos son meros instrumentos; los autores reales, por su parte, están enceguecidos por un caparazón ideológico que les impide comprender lo que hacen. Personalmente están perdonados. Objetivamente, sin embargo, son el sujeto mismo de la dominación y eso no puede ser perdonado; grita la venganza de la historia, la rebelión del pueblo. En este sentido, este atentado es para mí un honor, inmerecido; pero al igual es un signo que me demuestra estar en el buen camino, en el método correcto de pensar. Es una prueba práctica de la validez de una filosofía.

En la situación misma, en el atentado, me viene a la mente el hecho del justo torturado. Cuando alguien es picaneado, o crucificado -es lo mismo- y tiene la valentía y claridad de perdonar, constituye al otro como otro, como persona. No lo reduce a ser una máquina de dolor; permanece alguien ante alguien. En esos momentos límites el hombre expone toda su grandeza y es necesario saber valorar dichos instantes.

> Pues bien, yo habría obrado muy mal, atenienses, si mientras en aquellas oportunidades. cuando los jefes que vosotros elegisteis para que me mandaran en Potidea, en Anfipolis y en Delión me asignaron un puesto, me mantuve en él, como cualquiera y expuse la vida, en cambio cuando el dios me asignó un puesto, cual hube de pensar y aceptar, que debía vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a todos los demás [yo diría; y examinando la voz del pueblo oprimido para liberarlo], entonces, pues, temeroso de la muerte o de alguna otra consecuencia, hubiera abandonado la línea. Muy mal

> obraría por cierto, y en verdad, en tal caso, cualquiera podría con justicia hacerme comparecer en juicio, por no creer en los dioses, pues desobedecería la sentencia del oráculo, temería la muerte y me figuraría ser sabio sin serlo. Pues, el temer a la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio, sin serlo, ya que es imaginarse que uno sabe lo que no sabe. Nadie sabe, en efecto, si la muerte no es para el hombre, el mayor de los bienes; la temen, sin embargo como si supieran con certeza que es el mayor de los males (28 d-29b).

Cullmann un autor francés, ha escrito una obra sobre la inmortalidad y la resurrección. Nos describe el hecho de Sócrates ante la muerte, con alegría casi la enfrenta como liberación del cuerpo: la muerte del cuerpo es el nacimiento de la vida divina del alma. Por el contrario, cuando dentro de la tradición semita Jesús se enfrenta a la muerte en el Getsemaní llora amargas lágrimas y suda sangre. Hay entonces dos sentidos de la muerte: uno se afirma ante la inmortalidad y otro en la resurrección. Uno es dualista, Sócrates; otro es antropológicamente unitario en la realidad de la carne, el semita. La muerte del semita es un enfrentarse a la nada; la del griego a la inmortalidad. El primero se afirma desde la nada como creación o resurrección; el segundo como ingeneración o divinidad. No puedo prolongarme, pero de todas maneras, en momentos como éste, es necesario pensar sobre la muerte, desde la muerte, a la luz de la muerte y la vida.

> Si me dijerais pues, en contra de tal alegato: "Sócrates, por esta vez no haremos caso de lo dicho por Anito, sino que te absolvemos, bajo la condición, empero, de no proseguir tu indagación y de no filosofar más, pero si eres atrapado otra vez dedicado a ello, morirás". Si me adsolvíerais, repito, bajo tales condiciones, os diría: "Yo atenienses, os estimo y os quiero bien, pero he de obedecer más al dios que a vosotros y mientras aliente en mí la vida y sea capaz, no cesaré ni cejaré, en modo alguno de filosofar ni de amonestaros ni de haceros ver con claridad, dirigiéndole a quien quiera de vosotros que encuentre, palabras tales como las que acostumbro: " Atenienses, el mejor de los hombres, ciudadano de la ciudad más grande y de la más ilustre en las artes y por su poderío, no te avergüenzas de preocuparte, tratándose de riquezas, de cómo acrecentar lo más posible la tuya, y también, tratándose de la fama y de los honores, pero en cambio, tratándose de tu juicio, de la verdad y del alma, no te preocupas de mejorar, ni piensas ¿qué será lo mejor?" (29 c-e).

Todas estas consideraciones, aunque limitadas por la experiencia griega, de la comprensión griega, del ser, de su ontología, nos hacen pensar profundamente.

> Si corrompo a los jóvenes por decir tales cosas, si alguien afirma que yo digo otras cosas y no éstas, no dice la verdad. De acuerdo con esto, atenienses -os diría- seguid a Anito o no lo sigáis, absolvedme o no me absolváis, abrigad la convicción, no podría obrar de otro modo, aunque hubiera de morir mil veces (30 b-c).

A los que me acusan desearía que se fundaran en mis obras o en el contenido de mis clases para acusarme. Pero no lo hacen. Echan a rodar la calumnia y esperan los resultados.

> Sabed bien que si, me hacéis morir, siendo yo un hombre tal como digo serlo, no me dañaréis más a mí que a vosotros mismos pues a mí ni Meleto ni Anito podrían perjudicarme en lo más mínimo. No está en su poder hacerlo, en efecto, pues a mi entender no es dable ni permitido que el hombre bueno sea dañado por el malo (30 c-d).

El hombre que pretenda la justicia, y mientras que no permita que le corroa el resentimiento o la venganza por la venganza, no puede ser destruido por el opresor y sus mediaciones. El discurso de la totalidad no puede destruir al que se juega por la liberación, ni con su muerte. El que anuncia al sistema su fin es objeto de persecución física, porque necesita eliminarlo para que no continúe su tarea.

> Bien pueden tal vez hacerme morir, o desterrar, o privar de los derechos cívicos. Sólo que éste, quizá, y algún otro, consideran como grandes males tales cosas. Pero yo no las juzgo así, sino que considero mucho más malo hacer lo que éste hace ahora: procurar que un hombre muera injustamente [...] No faltéis en algo contra el don recibido del dios condenándome. Pues si me hacéis morir, no encontraréis fácilmente otro como yo, puesto en la ciudad por el dios -aunque éste sea un modo risible de hablar- como tábano sobre un caballo noble y grande, pero que lerdo por su mismo tamaño necesita ser aguijoneado. Así pues, como tal me parece que el dios me ha colocado en la ciudad (30 d-e).

En esto se define la función política del filósofo, que en este caso lleva a Sócrates a la muerte, cuando dice ser "el tábano" de la ciudad. Esta es, además, una definición adecuada de la filosofía; muestra su función crítico-política. El tábano aguijonea, despierta... pero puede ser objeto de la persecución y la muerte. Es como crítica que el filósofo ha sido colocado por el dios en el sistema. Es un texto maravilloso para' entender la dimensión práctico-política de nuestro pensar. La filosofía académica, por más revolucionaria que a veces parezca, en la medida que se aleja de la realidad del pueblo torna al filósofo como un contemplativo lejos de todos los peligros y los avatares de la historia. Preguntándome por el origen del atentado, esta mañana, recordaba algunas conferencias dictadas a algún grupo de jóvenes políticos, a grupos sindicales. ¿Será acaso esa persistencia en la crítica al sistema capitalista, a las burocracias...? Todo eso se va reuniendo y se transforma en una acusación. Sócrates todavía explica:

> A mí esto me sucede desde niño; surge una voz y cada vez que lo hace me aparta de aquello que estoy a punto de emprender, pero nunca me incita. Esto es lo que se opone a que yo actúe en política y, según me lo parece, con mucha razón (31 d).

Por una parte, Sócrates define su filosofía en función política, con respecto a la ciudad; pero, por otra parte, una voz desde niño lo llama a tal punto que cuando estaba por convertirse en político de profesión -como diría Weber- se separa del proceso, y tomando perspectiva como de afuera lanza nuevamente la crítica y no puede integrarse del todo a la solidaridad partidaria.

Hace poco, cuando dictaba una conferencia en la Facultad de Ingeniería de Petróleo un joven me preguntaba: " Profesor, ¿cómo actúa usted en la política argentina?" Le respondí: "como filósofo". Y me preguntó aún: " ¿Ven el peronismo? Le respondí nuevamente: "como filósofo". Lo peor que podría hacerle al peronismo era transformarme en un ideólogo del partido; porque siendo un ideólogo sólo podría justificar las consignas, mientras que guardando la distancia crítica podría mostrar, o ayudar a mostrar, la vía que a veces se torna

difícil. La filosofía agrega criticidad al proceso, pero no se confunde espontaneístamente con él.

Cambiando de tema explica todavía:

> Estas cosas, atenienses, son tan verdaderas como fáciles de someter a prueba. Pues si en verdad yo corrompo a algunos jóvenes y a otros los he corrompido, forzoso sería que, si algunos de ellos, llegados a mayor edad, hubieran advertido que yo les había aconsejado algo malo en su temprana juventud, ahora se levantaran para acusarme y vindicarse (33c-d).

En este nivel, el maestro no puede sino alegrarse de haber aceptado su vocación, cuando ve a sus alumnos unirse solidariamente contra los que le acusan. Mis alumnos de la escuela de periodismo, de antropología escolar y de esta Facultad de Filosofía, al decidir un día de paro de repudio me muestran que el camino elegido es el adecuado. Ninguno de ellos me ha acusado, que yo sepa. Me acusan los que nunca escucharon una clase mía.

> Más alguien podría decirme: "Pero Sócrates, si callaras y llevaras una vida sosegada, ¿no te sería posible vivir en el destierro?" (37 e).

En este nivel Sócrates fue muy claro y decidido, y nos enseña el camino a seguir. Para el filósofo vivir en el destierro es morir una muerte más temible que la muerte física. Es ya no poder pensar. En realidad, para nosotros, nuestra *pólis*, tiene mayores dimensiones que Atenas. Nuestra ciudad es América Latina. No querría con ello justificarme, sino expresar una convicción ya lejana en el tiempo: nuestra patria es la patria grande (América Latina) y la patria chica (para mí Argentina) es parte de la patria real, histórica. Sócrates no podría abandonar la lucha, el lugar de su compromiso. Nosotros tampoco abandonaremos el lugar de la lucha mientras sea posible. Sin la ciudad quedaba a la intemperie: no podía ya pensar.

De todas maneras, cuando uno sufre lo que hoy sufro, uno se vuelve atrás y encuentra en la memoria tantos hechos... Algunos me dicen: "¡Ves!", si tú hubieras callado". Pero, en realidad, de repetirse

la historia sería necesario hacer lo hecho de nuevo, igualmente, aunque supiéramos de antemano lo que nos acontecería.

> Pero no digo esto para todos vosotros, sino para quienes votaron mi muerte (38 c-d).

Ante los que votan la muerte del filósofo no hay justificación posible, racional sobre todo. En realidad, lo que se dice del filósofo crítico -como aquello de "marxista"-, no se dice por error, sino que se dice con fundamento. El que critica a otro es porque ya ha asumido una actitud dentro de la ciudad. Su decir expresa una opción, en la cual le va la vida y le va el usufructuar los beneficios del sistema a costa de los oprimidos. No es fácil, es casi imposible persuadir al que acusa. Lo acusan por razones estremadamente concretas, es toda su vida la que apoya la acusación.

Por ello es muy difícil aclarar la situación del atentado después de cumplido. Será necesario sin embargo explicar lo que pueda explicarse, pero es difícil; aunque más no sea para inquietar la conciencia de los culpables. Pero sólo se inquietarán, quizá, los culpables inmediatos; los verdaderamente culpables, ideólogos y políticos, seguirán durmiendo con la conciencia tranquila.

Lo que se repudia con el nombre del marxismo -marxismo que no conocen ni en realidad les interesa- es la actitud crítica contra el sistema.

Una lectura desordenada, preparada en algo más de una media hora -ya que entre remover los escombros, hacer declaraciones y aclaraciones a los medios de comunicación, y el comenzar a pensar en los albañiles para reconstruir la casa, no he tenido más tiempo- me ha sugerido lo que les he expresado. Quiero, además, darles a ustedes mis alumnos de esta clase de ética, desde lo más hondo de mi ser, un testimonio de vocación filosófica, pero filosofía como instrumento y función política de liberación.

Sería algo así como definir a la filosofía a la luz de la muerte y en compromiso con la ciudad; fue el tema de *La Apología de Sócrates*, escrito desde el vibrante recuerdo que todavía guardaba el joven Platón. Pienso que como filosofía política a la luz de la muerte es válida, aunque parcial; y aún válida para nuestra América Latina actual y sufriente.

Por otra parte, y para concluir, debo expresarles que esta experiencia del atentado ha confirmado mis convicciones filosóficas más profundas. Después de esto ya no hay más, sólo resta el próximo paso: la muerte. Ante ella debemos continuar por el camino emprendido, el de la filosofía de la liberación de los oprimidos*.

* El tono de esta conferencia, de sentido más bien subjetivista, y hasta moralista, se explica por la situación que vivía el país, donde había comenzado la persecución a los llamados "infiltrados" bajo las órdenes del entonces ministro de Bienestar social López Rega, cuya trayectoria posterior vino a confirmar sus reales proyectos.

## CAPÍTULO 4

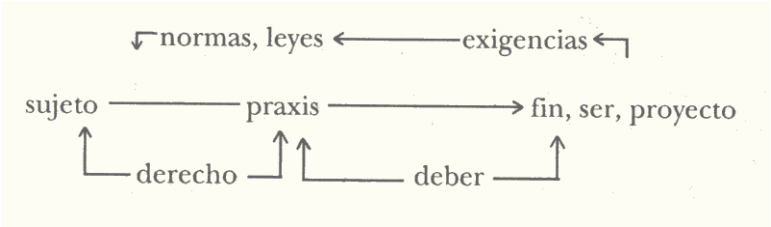
### *4 ÉTICA DE LA LIBERACIÓN*

Las *morales* clásicas de las épocas no críticas –si las hubo alguna vez, de los tiempos donde la hegemonía del Estado crea el consenso sin disidencia, sin réplica, sin oposición, tienen fundamento, exigencias, leyes, virtudes aceptadas por todos, menos por aquellos que no cumplen con las obligaciones del orden vigente, "*natural*", los que tienen, por otra parte, clara conciencia de su falta, (como los bandidos que saben que roban y que si los prenden saben que irán a la cárcel). Por el contrario, deseamos referirnos a la *ética* como el orden práctico de las épocas críticas, difíciles, en transito a nuevos órdenes, de pasaje de un sistema moral vigente a otro no-vigente. Moral será así la totalidad práctica establecida, triunfante, en el poder (y por ello con leyes promulgadas por el Estado); mientras que *ética* significará la estructura práctica que nace desde la opresión del orden vigente, de la moral en el poder, y recorre el largo camino de la constitución de la nueva totalidad práctica más justa, futura, de liberación[1].

## 4.1 MORAL VIGENTE

*4.1.1* El orden práctico vigente, como pensaban los clásicos, está Fundado o pende de un *fin*, un proyecto, el bien en su sentido pleno, el ser. Es el fundamento, la identidad, lo que explica todo lo que acontece en todo sistema dado. En esto están de acuerdo todos los filósofos de la historia, de una u otra manera; desde Aristóteles o Tomás, desde Kant o Heidegger, incluyendo a Marx o Lenin.

*4.1.2* El proyecto ontológico del sistema vigente, el fin o bien, es lo universal que funda como un imperativo las máximas particulares de la voluntad –como diría Kant-. El proyecto tiene exigencias propias como condiciones de su realización. El orden *exigitivo* o de la obligatoriedad del fin como tal está por debajo de las normas, que cuando promulgadas se denominan *leyes*. Las exigencias del fin son normadas por la ley. De esta manera las mediaciones, la praxis particular o las posibilidades que se dirigen a la realización del fin están medidas por las normas o las leyes. Se cumple así un círculo práctico.




*4.1.3* Aquello que no es normado por la ley, la praxis, es legal –si Cumple con dicha ley– o ilegal –en caso contrario–. Por su parte se tiene el deber de cumplir, una praxis particular cuando es exigida por el fin (y por ello normada por la ley). Se tiene derecho sobre algo, igualmente, cuando es una mediación necesaria para que el sujeto cumpla el proyecto que el sistema define como "natural" para sus miembros.

*4.1.4* De la misma manera, son valores o tienen *valores* aquellas mediaciones o praxis que de hecho constituyen el proyecto, lo realizan. El valor no es sino el carácter de una posibilidad o medio que *actualiter* es mediación del fin. Vale en tanto es actualmente mediación. Si deja de tener esta posición efectiva con respecto al fin, deja de tener valor. El valor por ello es la cualidad de toda mediación en tanto media –del verbo "mediar"–. Por ello la *virtud* es un valor: es el hábito concreto que me impulsa a cumplir las exigencias del fin. Es virtuoso el que habitualmente cumple con lo obligado por la ley como deber.

*4.1.5* Por su parte, la "utilidad" de la praxis queda igualmente fundada en el fin. Es *útil* aquello que realiza el proyecto. Entre lo útil y bueno existe la diferencia que separa lo efectuado de lo valioso. Lo útil es del orden de la producción (y podría decirse que el mismo fin se "produce", aunque dicha denominación no sería del todo adecuada).

Una moral utilitarista mira el lado de la efectuación o efectuabilidad de lo efectivo, de lo efectuado.

*4.1.6* Si *persona* es sólo una "substancia individual de naturaleza racional" estaría indicando sólo a los sujetos particulares del orden moral vigente. Este significado secundario y deformado, como veremos, puede ser el punto de partida del orden moral: todo sujeto de un orden práctico es lo más digno dentro de él y siempre fin para dicho orden.

*4.1.7* El mismo marxismo dogmático –que surge de una ontología renovada desde el estalinismo y que produce en el orden teórico el *materialismo dialéctico* de la *eternidad* de la materia infinita– llega al fin a fundar un orden moral vigente de los países socialistas con organización burocrática del "centralismo democrático" (al menos así denominado) en todos esos principios enunciados del 4.1.1 al 4.1.6 Ha dejado de ser una ética crítica para transformarse en una moral del orden establecido.

*4.1.8* La moral trágica de la "autenticidad" de un Heidegger, o el enunciado de Wittgenstein: "es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental (ética y estética son lo mismo)". (*Tractatus Logico–philosophicus*, 6.421 y 6.422), al fin optan por la moral vigente, porque ante la hegemonía del Estado no pueden levantar ninguna protesta, ya que "el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo" (ibid., 6.41), es decir, sólo resta la forma, el cambio parcial, el capitalismo progresista en nuestro caso.

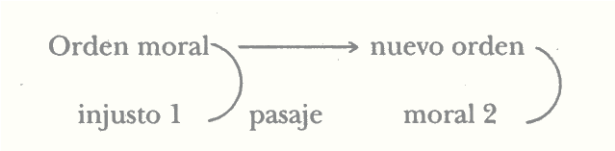
## 4.2 ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

*4.2.1* Cuando un sistema entra en crisis, crisis del todo como totalidad, como en el caso del capitalismo dependiente de América Latina –pero igualmente de África o Asia: del tercer mundo–, las Morales reformistas entran igualmente en crisis.

*4.2.2* Si el fin o el proyecto del sistema se muestra injusto, represor, no ya racional en totalidad, el seguir imponiéndolo es ahora el fundamento de toda maldad. El fin *inmoral* funda momentos ónticos inmorales. De esta manera sus exigencias son maquiavélicas, medios para reprimir. Su ley es igualmente injusta; sus valores son disvaliosos; sus virtudes son vicios; su utilidad es ineficacia; los sujetos del sistema; las personas, son las responsables de las masacres; el marxismo dogmático comienza a ser culpable de "lavados de cerebro"; la moral trágica deja su lugar a la moral guerrera, ya que dicen: "En la guerra no hay moral" y, "la moral no rige la política". El cinismo del cumplimiento de los intereses del sistema ocupa el lugar del bien, y toda represión es ahora en nombre de la "razón del Estado". No nos estamos refiriendo sólo a Von Clausewitz, sino igualmente a Kissinger o Haig, a los ataques contra los palestinos en Beirut o contra los "farabundistas" en El Salvador.

*4.2.3* En estos momentos es cuando el sistema positivo de la moral (la *sithichkeit*, diría Hegel, pero en sentido inverso para nosotros) deja

lugar a la *ética*. Para nosotros la ética es el orden práctico del pasaje de una moral injusta a una futura nueva moral más justa. Es el orden normativo durante el pasaje dialéctico de un orden moral a otro:




*4.2.4* Una *ética de la liberación* piensa y explica el sentido de la bondad práctica en el momento en que es destruido un orden moral por injusto; momento en el que el sujeto liberador queda como a la intemperie, sin resguardo ni protección en el orden moral que cae a pedazos. Sin moral, más allá de la moral, ¿qué orden práctico puede regir a los héroes o a los liberadores, aquellos que arriesgan su vida para fundar un orden más justo?

*4.2.5* El liberador, los liberadores, los héroes se levantan contra la moral, pero no a la manera del "superhombre" de Nietzche, que destruye el antiguo orden moral sacerdotal para construir un nuevo orden sobre la vida y la valentía de los guerreros, los victoriosos, los arios al fin. ¡No! Se trata, sí, de un "hombre-que-trasciende" el orden represor injusto –el de la burguesía dependiente en los países del tercer mundo–, pero al servicio de los oprimidos, los pobres, los pueblos alienados. Ese liberador, en último término, es el pueblo mismo, los pobres, el "nosotros" histórico que con su vida construye nuevos órdenes morales.

*4.2.6* El fin del sistema es juzgado como injusto, la ley como ilegal, el valor como disvalioso por parte del liberador. Pero los liberadores –los sandinistas– son juzgados por el sistema como destructores, subversivos, marxistas, bárbaros, anarquistas, el caos en la historia. En efecto, el *Otro* que el sistema no puede ser juzgado por el sistema sino

como la *nada* de sentido, como el enemigo por excelencia, como su término, su muerte.

*4.2.7* La *ética de la liberación* piensa y explica el sentido de un nuevo *proyecto* histórico, la nueva bondad, el ser fututo como utopía positiva, el interés de los oprimidos como horizonte de liberación. El nuevo momento de ser destruye al anterior, pero todavía no rige estados ni tiene leyes a su servicio, ni ha triunfado todavía. El proyecto de liberación, es así fundamento de la nueva moral, pero fundamento distinto y opuesto al antiguo proyecto. La dialéctica entre el proyecto vigente en nombre del cual se reprime al pobre, y el nuevo proyecto de liberación por el que lucha el oprimido, es el origen de toda la *ética*. La ética de la liberación no carece de fundamento por oponerse al fundamento del sistema moral presente. Lo que acontece es que tiene otro *fundamento*, utopía futura, ser, fin, bondad opuesta a la del sistema actual. En nombre de dicho fundamento se eleva un pueblo contra los intereses de las clases dominantes del sistema actual y lo declara inmoral.

*4.2.8* Esto exige un nuevo concepto de la *ley natural*. Si la *naturaleza* es el hombre, y si el hombre es por naturaleza histórico, la esencia natural humana es histórica. Es decir, y como explica bien Zubiri, la esencia humana manifestará todas sus notas cabalmente al fin de la historia, cuando la potencialidad efectiva de sus posibilidades esenciales hayan llegado a su plena actualidad. No es que le esencia se realiza en la historia, sino más bien que manifiesta sus notas en el transcurso de la historia. Si esto es así, la *ley natural* manifestará sus "contenidos" reales totales al fin de la historia igualmente. Cada proyecto *nuevo* histórico es una *nueva* manifestación de la ley natural (sea en el feudalismo, en el capitalismo, en el socialismo, y lo que vendrá después, etc.).

El nuevo proyecto, si supera momentos negativos del proyecto antiguo es más natural que el superado. El nuevo proyecto histórico, si es el adecuado y justo, cumple la ley natural en el sentido de alcanzar fines mayores, más racionales, más humanos. Sería antinatural querer

eternizar un estado de cosas (por ejemplo: el capitalismo dependiente) sin dejar lugar a su superación más justa.

*4.2.9* En el momento del acto liberador, cuando la moral vigente está en el poder y el héroe en la clandestinidad, su acto *ilegal* se levanta sin embargo como la legalidad suprema. Es ilegal ante las exigencias del proyecto vigente que cumple con los intereses de los dominadores injustos, pero es legal ante las exigencias de un proyecto futuro utópico más justo. El héroe sufre la ilegalidad, la cárcel, la tortura y hasta la muerte con plena *conciencia ética*. Sabe que su praxis mide a las *cárceles* y a los torturadores, a sus tribunales de justicia y sus gobiernos (y hasta sus sacerdotes y litúrgicos) como lo perverso, malvado, que no puede inflexionar su compromiso. Sufre la injusticia de la ilegalidad injusta con la valentía del que con extrema temperancia afronta el dolor por la bondad. Su *conciencia* "ética" (fundada en el proyecto de liberación) juzga a la *conciencia* "moral" del que lo tortura (y su conciencia "moral" está tranquila como los disciplinados subordinados de Hitler o Haig) con sabiduría: "Perdónalos porque no saben lo que se hacen". Su conciencia moral ciega les oculta el sentido ético de su praxis objetivamente perversa, ya que torturan al justo, al héroe, al liberador.

*4.2.10* La ética de la liberación justifica al liberador y le explica por qué su *virtud* de valentía es juzgada por el sistema como cobardía, subversión, pura destrucción malvada, comunista, es decir, el vicio supremo. Para la virtud vigente sus acciones son viciosas; pero debe saber que sus acciones son la virtud que juzga a los defensores del sistema como los viciosos, los Pinochet, los Somozas. La ética de la liberación invierte el sentido de las virtudes, pero al contrario que Nietzche-una vez más-. Nietzche adora las virtudes conquistadoras de los guerreros dominadores; la ética de la liberación justifica las virtudes del servicio al pobre, al oprimido; es una ética de misericordia, de bondad. La guerra justa, el empuñar el arma, la entrega de la vida son posibles si son medios adecuados para defender al pobre, para organizar un nuevo sistema. Siempre en la justicia, no haciendo al opresor lo que ellos hacen con los oprimidos. El comandante Borge, en Nicaragua, sólo dio treinta años de prisión al que lo había

torturado personalmente; y sólo treinta años dieron al torturador que había primero violado a una comandante sandinista para después llevarla a la muerte en horribles torturas. La ecuanimidad del liberador es proporcional a su magnanimidad. No odia a los dominadores como personas; odia las funciones y estructuras de dominación que debe aniquilar para que se libre al opresor. Debe por ello usar medios adecuados para destruir las estructuras de dominación y así liberar al dominador de su función de dominador y al dominado de su posición de oprimido. Destruyendo el orden moral antiguo destruye las funciones estructurales del mismo.

*4.2.11* la ética de la liberación, por ello, supone una antropología y una metafísica de la sensibilidad. "Tuve hambre, y me disteis de comer" es un criterio absoluto con respecto al sistema que produce el hambre del oprimido y con respecto al proyecto de la liberación que lucha por dar de comer estructuralmente al pobre. El "hambre" es un momento de la carnalidad negada, de la corporalidad sufriente. El hombre es *carne*-basar en hebreo, que nada tiene que ver con el *soma* o "cuerpo" griego, dualista, material, dualismo perverso-. Porque el hombre es esencialmente carnalidad, carnalidad inteligente, es que la moral vigente de la dominación niega la sensibilidad en nombre de los valores eternos. En nombre del valor eterno del "orden" se destruye la "carne" de los subversivos de los disidentes. Torturar la carne, quitarle la vida, no es *nada* para una moral dualista de los valores; en nombre de los valores la vida sensible no tiene valor alguno -o es sólo un valor material, el último en la jerarquía de los sublimes valores schelerianos-.

*4.2.12* "Dar de comer al hambriento" supone destruir un orden injusto vigente y construir otro a su servicio. Por ello decía Berdiaeff: "Mi hambre es material; el hambre del otro es espiritual". En efecto, el *espíritu* es la autonomía y libertad de la carne consciente que es capaz de arriesgarse por el otro oprimido hasta el límite de entregar la vida por él. "Dar de comer al hambriento" histórica y estructuralmente, a través del Estado y las leyes, es decir, cumplir sus intereses cabalmente, es obre del espíritu, es un acto espiritual, es el

acto por excelencia de la ética de la liberación. Es servir al Absoluto (rendirle culto) al ofrecer al hambriento el pan de la justicia.

*4.2.13* La ética de la liberación así entendida es una destrucción parte por parte, sistemática e íntegra, de la moral vigente, y la justificación y explicación de la bondad y justicia de la praxis de la liberación de los oprimidos, de los pobres, del pueblo, en los tiempos límites del pasaje de un sistema histórico a otro nuevo, todavía futuro. No es una ética relativista. Por el contrario, la moral vigente del sistema en el poder tiende a eternizar los principios vigentes como los principios humanos, sin más. Produce una moral "natural" como universalización de su propia moral: esto es, relativismo absoluto, ya que la moral relativa a su tiempo se la pretende elevar a la moral sin más. Por el contrario, la ética de la liberación es humilde, concreta, realista. Vale para el pasaje presente de este sistema vigente a aquel sistema concreto utópico. Se agota en dicho pasaje. Deberán surgir nuevas morales y nuevas éticas. Pero *hic et nunc* es la "única" posible que justifique y explique los principios absolutos de toda moral o ética futura.

*4.2.14* El principio ético absoluto -y siempre concreto- de todo orden práctico en la justicia es, negativamente: "¡Liberémonos, nosotros los oprimidos!". Es decir, en un estado de opresión, de sufrir la injusticia, el principio siempre vigente será el enunciado -negativamente-. Positivamente se enuncia: "¡El otro es lo digno por excelencia!". El Otro es el rostro del libre más allá del horizonte de mi mundo. El Otro es la *persona* en su sentido originario: "rostro" (*pnim* en hebreo) de otro libre. La persona, como dijimos, no es substancia individual racional, porque de esta manera podría ser el sujeto de opresión de la moral vigente, y en ese caso es lo digno, sino lo indigno por excelencia. *Persona es el otro*, el rostro del otro, el otro que aparece en mi mundo pero como otro, como trascendencia, como lo que no puedo colocar como mediación de mi proyecto. El otro tiene sus intereses que yo debo servir. Si es oprimido, si es pobre, significa

que ha sido destituido de su dignidad de persona-otro, para comportarse como cosa, instrumento, mediación: ha sido alienado (hecho otro que sí). La alineación del otro se presenta como momento negativo con respecto a su dignidad intrínseca.

*4.2.15* *Respeta* al otro como otro, libera al otro oprimido –como exigencia a una conciencia; respetémonos como otros que todo sistema, liberémonos nosotros los oprimidos, son los principios prácticos históricos, concretos y sin embargo absolutos de la ética de la liberación.

*4.2.16* La ética de la liberación es así la ética *absoluta*, sin embargo siempre *concreta*; *la moral de dominación es una moral universal* -para el sistema vigente sólo, pero abstracta- ya que excluye en su abstracción a los dominados que produce dentro del sistema que normativiza.

*4.2.17* La ética de la liberación es dialéctica, ya que tiene siempre presente dos momentos en tensión: el orden moral antiguo injusto y la utopía futura de liberación. La moral vigente es reformista, ya que considera -como *Popper* en *La sociedad abierta y sus enemigos*- a la utopía como irrealizable y por ello como el peor mal para todo el sistema; lo que resta es mejorar lo mejorable y nada más. La moral reformista es optimista, a veces (porque la crisis no es visualizada), o trágica (cuando se es suficientemente inteligente como para prever el fin del sistema). Pero optimista o trágica la moral vigente es dominadora, y desmoralizadora del que necesita liberarse porque es pobre y oprimido. Si lo ético cae entre "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (Wittgenstein, op.cit., 7), es necesario que el campesino salvadoreño calle del *napalm* que se le arroja para impedir su liberación. Es posible que la aristocracia vienesa -a la que pertenecía el gran lógico- pueda ser escéptica y hablar de pocas cosas. Pero este escepticismo se vuelve éticamente cínico cuando es necesario gritar -no sólo hablar- al

Sistema sobre su horrible perversidad, y formular positivamente lo Necesario para la liberación.

Notas

1.Véase mi obra, *Para una ética de la liberación* op. cit., 1973, tomos I y II; tomo III; *Liberación de la mujer y erótica latinoamericana* y *La pedagógica Latinoamericana*, Nueva América, Bogotá, 1990-1991. Edicol México, 1977, tomos IV y V, USTA, Bogotá 1979-1980.

## CAPITULO 5

### *5- DEL DESCUBRIMIENTO AL DESENCUBRIMIENTO. EL CAMINO HACIA UN DESAGRA VIO HISTORICO**

Al acercarnos al quinto centenario del acontecimiento de la llegada de Colón a una de nuestras islas del Mar Océano, no podemos dejar de pensar aquel momento fundacional. La ocasión es tanto más propicia ya que, se 'quiera o no, la interpretación presente de aquel hecho pasado tiene consecuencias para el futuro.

Y, como siempre; echar una mirada hacia el pasado no deja de tener implicaciones actuales. Que España, y hasta un gobierno socialdemócrata, haya lanzado la idea de la conmemoración no deja de hacernos pensar. y que nosotros, grupos muy diversos y de distintas naciones, vayamos tomando posiciones de las más variadas no deja de tener consecuencias tanto teóricas, culturales o académicas, como políticas.

* Publicado en el semanario de El Día, México, D.F., dic. 9-1984

## 5.1 LA INVENCIÓN DE AMÉRICA (FENOMENOLOGÍA DESDE LA SUBJETIVIDAD EUROPEA)

Hace ya casi treinta años, en una hermosa obra de Edmundo O'Gorman, se postuló la tesis de la Invención de América[1]. La tesis, de inspiración heideggeriana y con influencia del pensamiento de Caos, tiene todas las virtudes de una interpretación ontológica que supera las anécdotas superficiales.

Para que un ser en el mundo descubra algo debe tener alguna conciencia de su pre-existencia. Es decir, la idea de "descubrimiento", aún el casual descubrimiento de Colón, "es el resultado final e ineludible de un desarrollo hermético condicionado por la previa idea de que América es un ente investido desde siempre, para todos y en todo lugar de un ser predeterminado... una cosa en sí (p.ll). O'Gorman, en una de las más bellas páginas del pensamiento latinoamericano va mostrando, inteligente y eruditamente, como, en realidad, desde el mundo ( en el sentido heideggeriano) de Colón, o Américo Vespucio, las cosas acontecieron. El "ser americano" va apareciendo en el dicho mundo concreto desde el "ser asiático" de las islas y tierras encontradas. En realidad Colón nunca sobrepasó al horizonte del "ser asiático" de las tierras encontradas. y por lo tanto, para O'Gorman ni siquiera descubrió América (en el sentido tradicional de la palabra). Pero aun cuando se conoció el "ser americano" de las tierras halladas, aproximadamente en 1507 y gracias a la *Cosmographiae introductio* y otras obras de ese año, tampoco ese acto fue un descubrimiento.

> Cuando se dice que América fue descubierta tenemos un modo de explicar la aparición... de un ente -escribe O'Gorman- ya constituido en el ser americano, pero cuando afirmamos que América fue inventada, se trata de una manera de explicar a un ente cuyo ser depende del modo en que surge en el ámbito de aquella cultura ( occidental)... El ser de América es un suceso dependiente de la forma de su aparición... como resultado de un acontecimiento que, al acontecer, constituye el ser de un ente. [De esta manera la cultura occidental tiene] la capacidad creadora de dotar con su propio ser a un ente que ella misma concibe como distinto y ajeno.

## 5.2 EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA (FENOMENOLOGÍA TODAVÍA EUROPEA)

Para Heidegger, el dotar de sentido al objeto significa un encuentro de dos momentos:

> Ser verdadero quiere decir ser descubridor[2]. Con el estado de descubiertos se muestran los entes justamente como entes que ya antes eran... semejante comprender entes en las relaciones que tienen bajo el punto de vista del ser sólo es posible sobre la base del estado de abierto, es decir, del ser descubridor, del ser-ahí[3].

Construir el sentido del "ser americano" de lo encontrado por-Colón, evidentemente no consiste en incluir en el mundo de Colón lo ya-ser-americano. Pienso que para Heidegger hay realmente "descubrimiento" de América y no "Invención" -o el "ser en bruto" de Alberto Caturelli- habría si el ente que aparece no trajera consigo ninguna realidad, consistencia, resistencia. En este caso no sólo habría constitución de sentido, sino "llenamiento" de realidad. Sería algo así como un idealismo absoluto.

Pienso que lo que tan admirablemente describe O'Gorman, como pasaje del sentido del "ser asiático" al "ser americano", es estrictamente "descubrimiento". Se constituyó el sentido europeo al ente encontrado: lo encontrado ya real no estaba en el mundo (pero era real); entró en el mundo europeo pero con consistencia propia. Esta realidad resistente, el ente, fue interpretado desde la totalidad europea de sentido. No fue inventado sino desocultado.

## 5.3 LA INTRUSIÓN EXTRAÑA (VUELCO COPERNICANO A LA SUBJETIVIDAD NUESTRA)

La limitación metafísica de la ontología heideggeriana consiste en que, aunque habla del "ser-con"[4], siempre parte del mismo, del Dasein ( ser-ahí) como centro del mundo. Por ello la interpretación de la "invención de América" toma, en primer lugar, a Colón y el ser-ahí europeo como centro del mundo. Y, en segundo lugar, toma a lo

encontrado en el Mar Océano como ente. Esto es exacto en la historia, y en la realidad de los hechos. En efecto, el hombre europeo consideró a lo encontrado como un ente, una cosa. No lo respetó como "el Otro", como otro mundo, como el más allá de toda constitución de sentido posible desde el mundo colombino. Planteó por ello, magistralmente, el comienzo de un discurso, pero no continuó su despliegue.

Si con la misma fenomenología heideggeriana nos situamos ahora desde el ser -ahí habitante de este continente, el hombre que mora en este espacio nuestro, la descripción no sería simplemente la inversión de la anterior, sino que sería constituir de sentido distinto a cuanto aparece en el horizonte de su mundo propio.

Túpac Amaru, en el bando que se encontró en su bolsillo en el momento de su arresto, había escrito:

> Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al cielo, en el nombre de Dios todopoderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas dichas, pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos"[5].

Del latín *intruo* (meterse violentamente al interior), intrusión significa penetrar a un mundo, el del otro, sin derecho, sin permiso, entrometerse. Para aquel gran rebelde inca los europeos eran en nuestro continente: "intrusos". Desde Europa en posición. extrema, se da la creación de América (invención); desde nuestro continente se da la "intrusión" en nuestro mundo *ya dado*, con su sentido propio, sus derechos, su dignidad.

Desde el mundo nuestro pre-hispánico, el recién llegado desde el este, irrumpió intruso, arrogante, agresivo, amenazante. Si el europeo

llegaba a esta "cosa" *explotable* para el originario morador de este espacio (no *nuevo sino propio*, y por ello hablar del nuevo mundo es ya europeismo) el *desconcierto* fue su posición existencial hasta la extrañeidad de la intrusión divina. En el mundo propio del morador originario ( que no era indio porque este es ya falso nombre que se le puso en ese descubrimiento del "ser americano" desde el "ser asiático") lo anormal, lo enorme ( en cuanto que supera justamente lo normal), lo extraordinario era divino:

> En verdad infundían miedo cuando llegaron. Sus caras extrañas. Los señores los tomaron por dioses... Tonatiuh (el sanguinario Alvarado) durmió en la casa de Tzumpam [6].

Extrañeidad de Moctezuma ante el intruso Cortés, ya que "consultando a los suyos -escribe José de Acosta- dijeron todos que sin falta, era venido su antiguo y gran señor Quetzalcóatl, que había dicho volvería y, que así venía de la parte del oriente"[7]. El originario morador no "descubría" ni "inventaba" al recién llegado. Lo admiraba en su intrusión y, de todas maneras, al igual que los europeos, los constituía en su sentido dentro de su mundo. Si para el europeo lo encontrado fue interpretado primero en su "ser asiático" y posteriormente en su "ser americano", para el originario morador el intruso era igualmente interpretado como dios que aparecía. En el primer encuentro hubo expectativa, desconcierto, admiración. Pero duró poco.

## 5.4 LA VISIÓN DE LOS VENCIDOS (LA SUBJETIVIDAD DERROTADA)

El *cara-a-cara* que desde Europa descubría y que desde nosotros expectaba al extraño intruso fue cuestión de horas, de días:

> Viendo el Almirante y los demás su simplicidad -nos dice Bartolomé-, todo con gran placer y gozo lo sufrían; parábanse a mirar los cristianos a los indios, no menos maravillados que los indios dellos, cuánta fuese su mansedumbre, simplicidad y confianza de gente que nunca cognoscieron... parecía haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán"[8].

Pero:

> Luego que las cognoscieron, como lobos e tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos (se arrojaron sobre ellos)... y otra cosa no han hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día no hacen sino despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos y destruirlos por las extrañas y nuevas y varias de nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad[9].

En efecto, el originario morador vivió desde su mundo de manera espantosa la intrusión de esos seres divinos:

> El II Ahuau Katun, primero que se cuenta, es el Katun inicial, Faz-del-nacimiento-del-cielo. fue el asiento del Katun en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron! Del oriente vinieron cuando llegaron a esta tierra los barbudos, los mensajeros de la señal de la divinidad, los extranjeros de la tierra... i Ay! Entristezcámonos porque vinieron, porque llegaron los grandes amontonadores de piedra... los falsos ibteeles de la tierra que estallan fuego al extremo del brazo [10]. ¡Ay! i Muy pesada es la carga del Katun en que acontecerá el cristianismo! Esto es lo que vendrá: poder de esclavizar, hombres esclavos han de hacerse, esclavitud que llegará aún a los Halach Uiniques, jefes de los Tronos de los días[ll]. Temblorosos, trémulos estarán los corazones de los Señores de los pueblos por las señales duras que trae este Katun: Imperio de guerra, época de guerra, palabra de guerra, comida de guerra, bebida de guerra, caminar de guerra, gobierno de guerra. Será el tiempo en que guerreen los viejos y las viejas; en que guerreen los jóvenes por los honrados Batabes, Los-del-hacha[l2].

La gloriosa conquista es el acto ético más perverso de la historia de nuestro continente, porque fue el mal originado y la opresión estructural que la historia nos legará de maneras distintas hasta el presente. Los originarios moradores, entonces, tuvieron desde su mundo una percepción propia de este acontecimiento que sucede al descubrimiento. Descubrimiento-conquista desde el mundo opresor, extraño, intruso; desconcierto-intrusión-servidumbre desde nuestra propia subjetividad. Un mismo hecho, dos sentidos, dos efectos diferentes.

## 5.5 ¿ENCUENTRO DE DOS MUNDOS?

Un "encuentro" es, exactamente, el cara-a-cara de dos personas como realización de un movimiento de ir hacia el otro en la libertad, el afecto, y esto mutuamente. Cada uno va hacia el otro sabiendo que el otro viene hacia uno, en el reconocimiento del otro como otro y en el respeto de su exterioridad digna[13]. Pero si el encuentro es desigual, en el sentido que uno va hacia el otro con la intención de constituirlo como "ente-explotable", ya no puede haber "encuentro" y hay que encontrar la palabra apropiada para tal acontecimiento:

> Dios tuvo por bien elegirme, -dice Bartolomé para procurar volver por aquellas universas gentes que llamamos indias, poseedores de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen[14].

Para Bartolomé, entonces, aquello no fue un encuentro. Fue un choque, un "enfrentamiento" en su sentido antropológico y militar. "Enfrentamiento": darse de frente, en la frente, pero también afrentar, humillar, agraviar, como escribe Bartolomé.

Cuando hay un "enfrentamiento" o un "encuentro" desigual, uno considera al otro como el "ente explotable" (poseedor de riqueza, de oro...) y actúa en consecuencia: lo inmoviliza, lo desarma, lo desapropia de sus "reinos, tierras", riquezas. No va en realidad al encuentro del otro como otro; por el contrario, va a las cosas del otro que tienen sentido en el propio mundo europeo. Esta "codicia" o deseo desmedido de la riqueza del otro imposibilita tener un "encuentro". Es un "enfrentamiento" posesor de lo ajeno: es robo, rapiña, disolución del mundo indio. Al de allá se le llama viejo, al de acá nuevo, en realidad el mismo, aunque contra la voluntad del conquistador se irá haciendo también otro.

El originario morador desposeído deberá tributar trabajo primero o vender su trabajo por miserable dinero. De todas maneras su

objetividad, su corporalidad misma será la pobreza radical, la desnudez absoluta, la impotencia del vencido (pero no definitivamente derrotado).

## 5.6 RESISTENCIA Y EMERGENCIA

Desde la reflexión de lo que debería significar la conmemoración de aquel lejano 12 de octubre a fines del siglo XV en estos fines del siglo XX, el morador originario de estas tierras se va transformando en el sujeto en torno al cual gira el asunto.

Desde España, como es obvio, ellos van releyendo y re-estructurando su siglo XV. Así nos "des-cubrirán" o "inventarán" de nuevo. Desde ellos de nuevo, desde fuera, producirán en nosotros de nuevo la extrañeza intrusa.

Pero nosotros mismos, los hijos mestizos del conquistador y la india, de Cortés y Malinche, somos ya el procreado de aquel "enfrentamiento". Pareciera que el ausente en todo esto es el principal protagonista del acontecimiento conmemorativo. Nos dice el artista:

> Marina grita: Oh, sal ya, hijo mío, sal, sal, sal entre mis piernas... sal, hijo de la chingada... adorado hijo mío, sal ya... cae sobre la tierra que ya no es mía ni de tu padre, sino tuya... sal, hijo de las dos sangres enemigas... sal, mi hijo, a recobrar tu tierra maldita, fundada sobre el crimen permanente y los sueños fugitivos... ve si puedes recuperar tu tierra y tus sueños, hijo mío, blanco y moreno... Hay demasiados hombres blancos en el mundo y todos quieren lo mismo, la sangre, el trabajo y -escribe Carlos Fuentes- el culo de los hombres oscurecidos... Contra todos deberás luchar y tu lucha será triste porque pelearás contra parte de tu propia sangre... (Sin embargo) tú eres mi única herencia, la herencia de Malintzin; la diosa, de Marina, la puta, de Malinche, la madre... Tú mi hijo, serás mi triunfo; el triunfo de la mujer... Malinxóchitl, dios del alba... Tonantzin, Guadalupe, madre... [15]

Si nuestra madre, si la madre del mestizo, del latinoamericano es el mundo del originario morador, los Aztecas, los Mayas, los Muiscas y los Incas, los Tarahumaras, los Otomes, los Caribe, los Arahuaks, los Araucanos o los Diaguitas... ya los tenemos en el olvido:

> Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo. Mi madre me lo dijo... exígele lo nuestro... el olvido en que nos tuvo, mi hijo, cóbraselo caro[16]. Me vuelve a la mente, tras de largo olvido... debe estar guardada en alguna parte con el retrato de mi madre... [17]

La conmemoración es tiempo de recuerdo, de des-olvido, de historia para la acción. Lo primero que no hay que olvidar es que los tales vencidos no fueron derrotados. Los primitivos habitantes de estas tierras resistieron. La categoría de "resistencia" quiere indicar una manera de "estar" siendo, subsistiendo, en el silencio mimético del vencido a la espera. Sabemos sin embargo, que no hubo año ni en la colonia ni en el siglo XIX o XX en que algún grupo o etnia de los originarios moradores no se hayan rebelado. Las así llamadas "rebeliones indígenas" son un hecho desde hace poco estudiado pero todavía no con la amplititud que se merece. Allí descubriríamos que vencidos, pero nunca derrotados, diezmados pero sobrevivientes, en todos los rincones de nuestro continente, en Argentina o Chile, en Brasil o en el Caribe, por no nombrar el área andina y la centroamericana-mexicana, ellos perviven y es necesario no olvidar.

La "resistencia" de cinco siglos casi estuvo entonces siempre dialécticamente entrelazada con la "emergencia". "Emergían" en rebeliones, en su obstinación por seguir siendo distintos. Hoy en Guatemala, como en tiempos de TúpacAmaru, se rebelan nuevamente y otra vez más son masacrados por los mestizos y los blancos, sus hijos que tienen a su madre en el olvido.

Bartolomé escribía que él había sido llamado para "liberarlos de la violenta muerte que todavía padecen". y esto podemos repetirlo también hoy sobre el medio milenio de la intrusión en estas tierras de los descubridores extraños. Todavía hoy padecen "violenta muerte". Pero han triunfado en un momento esencial de la existencia; viven, todavía viven, han resistido, ahora emergen y su emergencia liberadora es responsabilidad también de su hijo, del mestizo, del latinoamericano. Esto sí podría celebrarse, han sobrevivido para salir del olvido, para recuperar la memoria, para emerger del en-cubrimiento desde tiempo

del des-cubrimiento. Debería producirse así el des-encubrimiento del lugar en la historia y en la realidad actual de un pueblo que crece desde los moradores de estas tierras. El quinto centenario es una oportunidad de ese des-encubrimiento de su realidad pasada y presente, para vislumbrar el lugar que deben ocupar en la sociedad futura liberada.

Si Bartolomé se indigna de los muchos "agravios" que los descubridores conquistadores hicieron a los originarios moradores de estas tierras, es ya el tiempo del desagravio.

Agravio significa ofensa que se hace en la honra y fama de alguien contra su derecho. En realidad el descubrimiento y lo que le siguió no es sólo agravio, sino práctica opresión, servidumbre estructural, explotación de su trabajo, despojamiento de sus bienes, muerte de sus cuerpos, destrucción de sus dioses... Es mucho más que agravio, pero también fue esta ofensa, agravio, humillación, falta de respeto al otro en su dignidad.

Desagravio significa, al menos y tan a trastiempo, reparar la ofensa hecha a otro, dando al humillado satisfacción cumplida, compensar el perjuicio causado. ¿ Podemos hacer esto? ¿ No es utópico? ¿Cómo desagraviar el mal irreparable que se les ha hecho y se les sigue haciendo?

Muchas veces se habla del "día de la raza". Y me pregunto: ¿de la humillada raza indígena o de la intrusa raza blanca europea? ¿Qué festejamos: el agravio a los nuestros o la agresividad de los que aquí llegaron? Este tipo de continuas contradicciones nos muestran que es necesario un cierto sentido ético para tener la valentía de querer conmemorar algo.

## NOTAS

1. FCE, México, 1957.

2. *Sein und Zeit*, Parágr. 44, B (Ed. Caos, FCE, México, 1968, p. 240, Max Niemeyer, Tubingen, 1963, p. 219.

3. ibid., C (pp. 248-249; pp. 227-228).

4. Ibid; Parágr. 26. véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, parágr. 13-15.

5. B. Lewis, *La revelión de Túpac Amaru*, Sela, Bs, As, 1967, pp. 421.

6. *Memorial de Sololá, anales de los cakchiqueles*, II, 1948, FCE, México, 1950, p. 26.

7. *Historia natural*, VII, cap. XVI, BAR, Madrid, t. 1,1954. p. 277.

8. *Historia de las Indias*, I. cap.40; BAR, Madrid, t. I, 1957 p. 42.

9. Bartolomé de las casas, *Brevísima relación de la destrucción*, en *Obras*, Ibid, t, V. p. 137.

10. *EI libro de los libros de Chilam Balam*, II, 11 Ahuau; FCE, México, 1948, pp. 124-125.

11. Ibid. p. 126.

12. Ibid p. 137.

13. Cfr. Michael Theunissen, *Der Andere*, Cryter, Berlin, 1965, el concepto de "encuentro" (begegnung) en pp. 259ss.

14. *Testamento* (1564), en *Obras*, Ibid. t. V. p. 539.

15. "Todos los gatos son Pardos" en *Los reinos originarios*, Barral, Barcelona, 1971, p. 114-116.

16. Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, FCE, México, 1971, p.7.

17. Alejo Carpentier, *Pasos perdidos*, Orbe, Santiago, 1969, pp. 35-36.

## CAPITULO 6

### 6- *¿EXISTEN "DOS MORALES" EN ARGENTINA? (UMITES ETICOS DE UNA ORDEN OFICIAL SUPERIOR)* *

Cuando el usurpador Herodes, colaborador de la ocupación romana de la antigua Palestina, se enteró que había nacido un descendiente del rey David -auténtico heredero entonces del trono que Herodes ocupaba contra toda justicia-, quiso asesinarlo matando a muchos niños en Belén (Mateo 2,16-18), represión política que exigió a la familia de Jesús a exiliarse políticamente en Egipto. Los soldados que asesinaron a los niños de Belén, ciertamente, podrían aducir haber recibido orden oficial superior y por ello hubieran sido inocentes.

De la misma manera el tribunal de los Aliados en 1945 en la ciudad de Nurenberg, escuchó de los nazis colaboradores de Hitler el mismo argumento: somos inocentes porque recibimos orden superior oficial.

* Navidad de 1984

Sin embargo los encontrados autores de actos recriminables fueron ejecutados, colgados muchos, por la justicia occidental y cristiana de post-guerra.

Leo en el *Día Internacional* del 17 de diciembre de 1984 (p.14), que la "Comandancia del ejército de Córdoba reivindicará la orden oficial que alentó la represión, es decir, "revindicará la legitimidad de la orden gubernamental dictada en 1975".

En la página 16 leemos todavía que el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas califica al teniente de navío Alfredo Astiz como uno de los "correctos aplicadores de la ley".

La cuestión deseamos tratarla al nivel de la moral, como el orden fundamental que sustenta lo jurídico mismo y usando argumentos que puedan ser comprendidos por los miembros del ejército argentino. Si el ejército que es una institución de la Nación en el interior de ella, tuviera su propia moral autónoma absoluta, independiente, se trataría de un organismo fuera del país y por sobre sus normas. El ejército argentino sería algo así como una comunidad humana por sobre la Nación Argentina. Como es evidente nadie -ni en el ejército, ni fuera de él- podría aceptar esta posición descabellada en filosofía, en derecho o en el mero sentido común. Es decir, el ejército, como todas las demás instituciones de un Estado, debe encaminarse al bien común de la Nación. Es una cuestión de justicia y derecho que el "bien" de las partes se ordene al "bien común" -*bonum commune* lo 4enomin","ba Santo Tomás-. El ejército debe subordinarse al bien común de la Nación.

Sin embargo, se aduce que todo acto de obediencia a un superior es bueno por cuanto es de virtud, de disciplina, "así como el soldado obedece al jefe del ejército en todo aquello que pertenece a la guerra" (*Suma Teológica*, II-II, IO4, 5, cuerpo): Si esto fuera así siempre y sin otras variables la cuestión sería muy simple y los militares torturadores, el teniente Astiz, y los que asesinaron a millones de inocentes en

nombre del nacismo bajo Hitler serían todos inocentes, justos, virtuosos, obedientes. Pero la realidad es más compleja.

El sentido común indica que deben haber situaciones en donde se produzcan conflictos entre lo que se ordena en una institución con respecto a otro orden de exigencias. Por ello, el mismo Tomás se pregunta si "quizá el súbdito deba obedecer en todo a sus superiores". A lo cual responde que no siempre:

> ..Potest contingere quod subditus suo superiori nom tenatur in omnibus obedire. Uno modo, propter praeceptum maioris potestatis (Ibid, II-II, 104-5, cuerpo).

En castellano se traduciría que "puede acontecer que el súbdito no deba obedecer en todo a su superior. Un modo (de desobediencia) se produce cuando hay contradicción con una orden de una potestad superior". Siendo que el ejército no es la totalidad de la Nación, cuando hay contradicción entre una orden oficial en el ejército y una ley promulgada por el pueblo de una Nación, no se puede obedecer la orden del ejército.

Pero además de la potestad nacional, hay una potestad del derecho natural ( ciertamente superior a toda institución positiva, como el ejército). Por ejemplo, torturar a una persona es un acto contrario a la ley natural, a las normas del derecho de gentes, o internacional; es un acto perverso en cuanto tal que nada ni nadie podrá nunca justificar o legitimar. Mucho menos en nombre de una "orden oficial superior".

La "orden oficial superior" tiene mucho menor "imperio (imperium)" o mando que las exigencias de la ley natural o divina - si es que el militar indicado tiene algún respeto a la Divinidad-. De aceptarse ese principio se establecería una doctrina de la "doble moral": "Todo acto es bueno en cuanto obedece una orden superior, aunque contradiga los dictámenes de la moral natural, divina, positiva y tenida por la mayoría de una nación, por todos los hombres

honestos". Pero, además sería la destrucción de todo el orden moral, ya que el que obedece una orden inmoral superior, debería conculcar las exigencias de su propia conciencia moral. Si un superior me ordena maldecir a Dios, asesinar a mi madre, escupir la bandera de mi patria, etc. , ¿ lo haría tan tranquilo y sin ningún remordimiento de mi propia conciencia-moral? ¿Es que el individuo no tiene normas morales personales que no puede conculcar ante nadie ni nada? ¿Es que la responsabilidad personal queda absolutamente borrada ante una orden oficial de un superior? De aceptarse estos principios el orden moral íntegramente se destruiría en su propio fundamento. Si los militares argentin6selevaran la obediencia a una orden superior como *principio absoluto* de la moral habría caído en una ceguera ética total. Mostraría así lo peligroso de su praxis no sólo represiva de los llamados por ellos subversivos, sino peligrosos de lesa majestad *contra la patria en su totalidad*. Se habrían elevado ellos mismos, cual Leviatán infinito que ocuparía el lugar de Dios, absoluta fetichización de la fuerza en sí misma, como principio absoluto de moral universal. Habrían negado la posibilidad de todos los héroes -comenzando por San Martín y Belgrano, por Bolívar o Hidalgo-, que no obedecieron las Leyes de las Indias por principios éticos superiores a la obediencia inmoral, indigna de una orden superior. Lo que estos militares no comprenden, como enseña Santo Tomás, es que un acto de obediencia a una orden oficial inmoral o ilegal (secuestrar sin orden de un juez o torturar a una persona humana) es tan inmoral e ilegal como la misma orden.

Según la filosofía más tradicional, y la teología de todos los tiempos, se exige desobediencia ante una orden injusta. No puede alegarse ninguna razón de disciplina del ejército, ya que la disciplina del ejército no es un principio absoluto de moral y menos una norma que fundamente la nacionalidad argentina. Se ha llegado a la inversión total y nos extraña que el superior gobierno de la nación, el mismo presidente, no advierta que al declararse legítima una acción inmoral o ilegal como la tortura se está colocando al ejército *por sobre la Nación.*

Si hay disidentes en los países de socialismo real; si hay un Walesa en Polonia; si el almirante Canaris se opuso a la orden oficial de Hitler, su superior, aunque en ello le fuera la vida, todos estos ejemplos muestran que la *conciencia personal* y la *responsabilidad propia* son intransferibles a un superior. Cada uno debe dar cuenta de *sus propios actos*, entre cuyos atenuantes puede estar la de haber cumplido una orden superior, pero jamás transformará el acto inhumano de la tortura o el secuestro sin requisitos legales formalmente de acto "perverso" en acto "bueno", "legítimo".

Es que estos militares que se han acostumbrado a golpear, torturar, matar al que juzgaba las cosas de otra manera que ellos, y tienen la pretensión de elevar a *principio absoluto* su propio querer, su propia orden, su propia voluntad. Y, al fin y al cabo, si todos los obedientes son inocentes por haber obedecido, entonces, racionalmente, no cabe sino culpar de todo el crimen a los responsables superiores. Pero, en este caso, el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas se declara incompetente. Esto, además de irracional, es ridículo. Estos militares creen que el poder bruto de las armas tienen de su lado la moralidad, la racionalidad, la legitimidad. Es el colmo de la inmoralidad. En conclusión, según la ciencia moral de todas las épocas, la obediencia de una orden oficial superior no elimina las consecuencias de un acto perverso ni la culpabilidad ni la responsabilidad personal. Por lo tanto la pena debe atribuirse teniendo en consideración la gravedad objetiva del acto cumplido por el sujeto humano acusado. Puede, como hemos dicho, que el hecho de haber obedecido sea un atenuante pero jamás una legitimación.

Espero que la iglesia como responsable del orden moral, colega de ética de las universidades argentinas, y todos aquellos que puedan aportar elementos teóricos y prácticos sobre esta cuestión moral, los hagan conocer para mostrar la gravedad contra todos los principios humanos de elevar como *fundamento del orden moral universal* y nacional las órdenes oficiales de un superior ante la cual no cabría desobediencia, disidencia u oposición.

Por último, y como cuestión de principio racional, el llamado "fuero civil" -en oposición al militar- no es un tribunal paralelo o de menor importancia que el militar. Muy por el contrario, el "fuero militar" por ser específico y dentro de la Nación (y no por sobre ella) debe estar absolutamente subordinado al fuero del país como totalidad: el fuero llamado civil, en realidad nacional. Si el Consejo Supremo se declara incompetente, es la mejor ocasión -de oportunidad y por principio moral- de enviar las acusaciones contra los ciudadanos argentinos militares al más alto y respetable tribunal de una Nación: al fuero que tiene el respaldo de la totalidad de la Nación (y no una "parte" de ella, aunque sean los militares): al fuero de la civilidad de los tribunales civiles.

## CAPITULO 7

### *7- RETOS ACTUALES A LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION**

Contra lo que se había pensado en algún momento la filosofía de la liberación, como discurso filosófico articulado a una praxis de liberación es antigua ya en nuestro continente latinoamericano. Al menos podemos descubrir tres momentos históricos en los cuales la filosofía cobró una significación político-social de justificación a la acción emancipadora de muchos americanos. Dividiremos la exposición en tres partes. Un bosquejo histórico de la filosofía de la liberación; una indicación de algunos retos más urgentes que la realidad práctica lanza a la filosofía; y, por último, informaremos sobre el despliegue de este movimiento filosófico en los años recientes.

*Ponencia presentada al III Congreso Nacional de Filosofía, Guadalajara, México, Nov. 8 de 1985

## 7.1. TRES ETAPAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

En tres momentos bien determinados de nuestra historia ha surgido una reflexión crítica, con categorías filosóficas propias de las épocas en que nacieron, que se articularon como filosofía a procesos continentales, entre los cuales estamos viviendo en nuestros días quizá el más importante de ellos.

### 7.1.1 LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTE LA CONQUISTA (1510-1553)

El pensamiento crítico nace en nuestro continente casi con la misma conquista -con la "invasión " o "intrusión " europea-. Pero al mismo tiempo nace igualmente el discurso que justifica la nueva dominación establecida. El amerindio, que tenía un pensamiento de alta cultura, no produjo filosofía en sentido estricto, pero sí un discurso crítico y simbólico "de los vencidos"[1] palabra de protesta, de indignación, pero de una subjetividad que debe resignarse "por ahora" -pero nunca del todo- a postergar su futura liberación.

Tres entonces fueron las formaciones ideológicas concretas: la del amerindio, la de los vencedores y la de los críticos de la conquista. Tanto la filosofía de la dominación de un Ginés de Sepúlveda o un Fernando de Oviedo ( en este segundo caso más implícita), como la filosofía de la liberación de un Bartolomé de las Casas -y aún de un Francisco de Vitoria, José de Acosta, etc.-, usaron el instrumental filosófico de la segunda Escolástica, con sus conocidas categorías de substancia, accidente, relación, etc. (aristotélicas y tomistas, renovadas desde el siglo XV). Sin embargo, las opciones prácticas definieron discursos filosóficos radicalmente opuestos. Por ser una cristiandad colonial, la filosofía era un instrumento lógico de las argumentaciones esencialmente teológicas. Pueden detectarse, sin embargo, discursos filosóficos propiamente tales, ya que, como hemos dicho, la filosofía constituía parte de la formación de la clase intelectual (burocracia, juristas, clérigos, etc). De todas maneras, en esta primera etapa, la filosofía de la liberación, dentro de la complejidad del "bloque histórico-filosófico", hace su aparición en la defensa de los derechos

del indio, la afirmación de su plena racionalidad, humanidad, el esencial estatuto libre de su vida política, etc. Era, principalmente una filosofía político-social, crítica de la opresión y en favor de los recientes dominados. Fueron auténticos "intelectuales orgánicos" de una etnia y de un pueblo explotado. El tema deberá ser ampliado en el futuro.

### 7.1.2 LA FILOSOFÍA DE LA EMANCIPACIÓN COLONIAL (1750-1830)

Desde que la filosofía se "normalizó" en las universidades coloniales (1553), vino a cumplir dentro del bloque dominante la función central en la formación ideológica hegemónica de la vida hispanoamericana ( en menor medida en el Brasil, pero siempre presente indirectamente). Es por ello que a mediados del siglo XVIII irrumpe con fuerza un movimiento intelectual (también filosófico) crítico, que la nueva y redoblada dominación borbónica había producido como su contradicción interna. Todo el pensamiento burgués europeo (la ilustración francesa y la filosofía del empirismo y de la economía inglesa, escocesa) repercutió fuertemente en nuestro continente, pero fue recibido dentro de una problemática totalmente diversa de aquella que le había dado origen. Por ello no debe pensarse que fue una pura y simple "imitación", sino que respondió a la realidad de la praxis de la liberación de nuestra primera emancipación (la emancipación colonial de España y Portugal).

El proceso emancipatorio colonial, que comenzó en el 1776 con las colonias británicas de Nueva Inglaterra y terminará después de la llamada Segunda Guerra Mundial hasta el 1965 (por dar una fecha aproximada y válida para el M rica y Asia), generó un discurso crítico político que podemos llamarlo la segunda etapa de la filosofía de la liberación en América Latina.

Dichafilosofía[2], no pudo sino tener en gran valor el industrialismo anglosajón -que se lo comparaba con el atraso hispánico-, y con ello la afirmación de la república contra la monarquía, la democracia contra el despotismo, el libre comercio contra el monopolio, la libertad de conciencia contra la inquisición. Desde España un Benito

Jerónimo Feijóo (1676-1764) o un Gaspar Melchor de Jovellanos (1741-1811) habían sido anticipaciones europeas. En nuestro continente un Benito Díaz de Gamarra con su *Elementa Recentioris Philosophiae* (1774), un Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), Francisco Xavier Clavijero -que sufrió el exilio- o Rafael Campoy, son ejemplo de este movimiento crítico que se anticipó a la emancipación. El fin del siglo XVIII contempló un nuevo tipo de racionalidad, paradójicamente nacionalista, regionalista. Ellos descubren la historia de los mexicanos, de los incas, vuelven al folklore nacional. Un Fray Servando de Mier es puesto en prisión en 1794 por un modo nacionalista y crítico de predicar la virgen de Guadalupe -predicación simbólica de la liberación criolla ante España-.

La filosofía de un Mariano Moreno en el Plata, aprendida en Chuquisaca, de un Manuel Belgrano -estudiante de Salamanca-, de un Miranda, Bolívar o de un Miguel Hidalgo- implícita en sus proclamas políticas o en sus escritos teológicos-, como la de tantos otros héroes e intelectuales de aquella época son claramente emancipatoria. Filosofía político-social, con propuestas económicas en la línea revolucionaria de la burguesía de comienzos del siglo XIX.

### 7.1.3 LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN ANTE LA SEGUNDA EMANCIPACIÓN

Mientras el positivista, y liberal paradójicamente, José Ingenieros escribía en 1915 que en Argentina viviría una "raza compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que re trazó la formación de la raza blanca"[3]; un Juan B. Busto (1865-1928) traductor del tomo I de El Capital en castellano- escribía:

> El gaucho vió su existencia amenazada, e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte (1820) y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran el pueblo de la campaña levantado contra los señores de las ciudades.

En esta línea crítica de reivindicación de lo americano contra el positivismo burgués debe situarse a Mariátegui (1895-1930) con sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (Lima, 1928). Sus reflexiones sobre el indigenismo, lejos de todo dogmatismo -que le valiera ser criticado de "populista"- inauguran un discurso que la filosofía de la liberación actual debe asumir. La tarea actual es la Segunda Emancipación, por ello 1.B.1usto nombrado, tiene palabras duras con respecto a la primera emancipación: "El pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa: el pueblo no tuvo más parte en ella que la de servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento"- escribía en su obra *El Realismo inguenuo*, Buenos Aires, 1937-.

Fue filosofía de la liberación implícita aquella de los movimientos obreros, frecuentemente anarquistas de S3.o Paulo, Buenos Aires, Montevideo, México, que desde fines del siglo XIX, procedentes de las luchas sociales de la Europa de la época de la Restauración, originaron un pensar popular, crítico, político y económico de liberación.

La actual filosofía de la liberación, siguiendo este proceso histórico, surgirá después de las crisis del populismo y del desarrollismo de post-guerra, y después de la crisis capitalista de 1967 y de los movimientos estudiantiles del 68. Teóricamente, la "cuestión de la dependencia" permitió desarrollar un nuevo discurso a las ciencias sociales. La filosofía -gracias ala pregunta lanzada por Salazar Bondy (1925-1974) de si es posible una filosofía en una sociedad subdesarrollada y dependiente- como filosofía de la liberación, surgió posteriormente a todo ésto hacia el fin de la década de los 60s, e intentando articularse primero a los movimientos populares que surgían en el Cono Sur, para después referirse más y más a 10s procesos revolucionarios del Caribe y Centroamérica.

Es un movimiento "abierto" cuyo destino será el de la Segunda Emancipación que desde 1959 ha dado un paso adelante, y muy especialmente desde 1979 en Nicaragua.

## 7.2 ALGUNOS RETOS URGENTES

Queríamos, en pocas palabras, sugerir para la discusión algunos de los retos más urgentes que deberían ser tratados teórico-filosóficamente en América Latina por una filosofía de la liberación. Son sólo algunos, pero los creemos pertinentes.

### 7.2.1 ESENCIA DEL CAPITAL, LA DEPENDENCIA Y LA ECONOMÍA TRANSNACIONAL

Como problema estrictamente filosófico, en cuanto la. determinación del ser del capital es una cuestión ontológica, es necesario pensar al valor valorizándolo como el fundamento de las vidas cotidianas de los participantes del llamado mundo occidental, del cual América Latina es parte -aunque sea parte dominada-. El trabajo humano, ocupación del mayor tiempo de la existencia, se objetiva en sus productos: vida humana hecha realidad en la mercancía. Esa vida se acumula como plusvalor en el capital -cuyas determinaciones tales como el dinero, el trabajo asalariado, el medio de producción, etc., no son más que fenómenos o apariencias de su ser fundamental: el valor que crece como ganancia- es vida humana alienada, perdida, éticamente desposeída a sus naturales propietarios.

En los países periféricos, por la competencia de los capitales globales nacionales de los países centrales desarrollados con respecto a los subdesarrollados dependientes, se produce un segundo proceso: desapropiación de vida humana por transferencia de plusvalor al capital central -de maneras y con indicadores muy diversos que no es el momento de describir-. Es el problema ontológico más grave de nuestro tiempo -desapropiación del ser de pueblos enteros-, problema ético por excelencia -robo y victimación de vida humana-.

Por su parte, y como corolario de los dos hechos anteriormente anotados, el capital trasnacional se apropia del plusvalor, plusvida, tanto del capital periférico ( con menos desarrollo) como del restante capital nacional central (con salarios más altos). Extrae plustrabajo,

por competencia con la periferia y en el centro mismo, de todos los otros capitales.

Este problema filosófico, aunque pase desapercibido define nuestra época, y es sobre la estructura de estos hechos ( capital, dependencia y capital transnacional) desde donde una filosofía de la liberación puede comenzar un discurso pertinente[4].

### 7.2.2 DEUDA EXTERNA, ARMAMENTISMO Y LUCHA POR LA PAZ

Pueden parecer temas que nada tienen que ver con la filosofía. Sin embargo, si la filosofía piensa la realidad éstas son realidades que pesan sobre la humanidad de los países periféricos y de manera muy especial sobre América Latina. Por primera vez en la historia de la Humanidad como especie y en la evolución de la vida como fenómeno del planeta tierra, el hombre podría destruir tanto a la Vida como a la Humanidad en una guerra total atómica de aniquilantes resultados. Es quizá el tema filosófico más angustiante, no de la periferia, sino de todo el mundo. Vida y Muerte enfrentadas como posibilidades a la mano. Una filosofía de la vida y de la paz es imprescindible en este momento en América Latina.

De la misma manera, y relacionada con todos los temas ya indicados, la deuda externa de los países pobres, se produjo por la necesidad de los países ricos de entregar dinero para que pudieran comprar su propia sobreproducción. La deuda era fruto de la crisis del capital central que paga el capital periférico. Se trata, nuevamente de un problema ético por definición, pero que permite al ser del capital enseñorearse de manera despiadada sobre las vidas de los países pobres, subdesarrollados. Si en 1969 Augusto Salazar Bondy se preguntaba si era posible una filosofía auténtica en el mundo dependiente, ahora esa pregunta tendría todavía más sentido. Como en aquel momento responderemos: Sí, es posible una filosofía con la condición que sea una filosofía de la liberación, es decir, que piense explícitamente la dominación en general y en concreto que pesa sobre el horizonte real desde donde la filosofía emerge.

### 7.2.3 DEMOCRACIA Y DICTADURA.

No sólo como problema político, sino existencial y cotidiano, la participación o no de los pueblos en las decisiones de los gobiernos se torna condición de posibilidad para toda filosofía auténtica. ¿Cómo pensar en regímenes dictatoriales sin la mínima libertad para la crítica? El problema de la democracia, como libertad del pueblo y posibilidad de participación, se ha tornado central en la reciente historia de América Latina. Aunque desde mediados de los 80s la democracia, sumamente débil, ha retornado en buena parte de América del Sur, la dictadura sigue siendo ejercida por muchos estados como su forma de gobierno establecida. .

El espacio de libertad política es connatural a la filosofía, cuando es crítica. Por ello el exilio de los filósofos debe recordarnos su necesaria articulación con la democracia.

Esta lucha por la democracia, debe indicarse, es connatural con el socialismo. Por ello, la estructura de una planificación sin participación popular en muchos socialismos realmente existentes nos habla de la necesidad de un progreso también en estos ámbitos geopolíticos.

### 7.2.4 LIBERACIÓN DE LA MUJER Y FEMINISMO

La mitad de la humanidad, en muchas partes y frecuentemente, sufre otro tipo de dominación que es necesario situar como objeto de reflexión de una filosofía de la liberación. La mujer sufre la opresión de la ideología machista y de la praxis de dominación del varón, en los niveles sexuales, culturales, económicos, políticos, etc. -Los movimientos feministas han generado una filosofía de la liberación de la mujer-. Esta filosofía es parte integrante natural de la filosofía de la liberación, se haya o no articulado su vinculación concreta entre ambos movimientos.

Es evidente que el feminismo de los países centrales y periféricos -como pudo observarse en el Congreso reciente de Nairobi- tiene sus diferencias. No ocultándolas, sino reflexionándolas, es como una filosofía de la liberación femenina en América Latina seguirá haciendo su camino. Es una urgencia, una necesidad. La erótica de la liberación es un campo poco transitado.

### 7.2.5 AUTOAFIRMACIÓN DE LA JUVENTUD

Desde la reforma universitaria de Córdoba de 1918 hasta el Tlatelolco mexicano del 68, la juventud ha dado muestras de su presencia y creatividad. Por naturaleza también el joven es el futuro filósofo, el actual estudiante, el hombre y la mujer que con idealismo desean un mundo mejor, más justo, más parcitipativo. La vida del sistema, la crisis actual del capitalismo con su crisis de desempleo en el centro y con la miseria en la periferia, le enseñará muy pronto de la dureza de la realidad. El tiempo de la vida juvenil, como un "entre paréntesis" fenomenológico, como en el “juego” del *Homo ludens*, es en su apragmiticidad el tiempo de la admiración, del pensar metafísico -decía Jaspers-, del no compromiso con la corrupción. La filosofía de la liberación es un mensaje de esperanza para esa juventud que tan generosa se mostró cuando pudo manifestar su valentía como en el reciente terremoto del 19 de septiembre. Se volcó a las calles en el servicio. Bien pronto fue llamada al "orden", a la cotidianidad legal, aburrida, irresponsable, desocupada. Liberación de la juventud para la realización de una América Latina más desarrollada y justa es la propuesta.

### 7.2.6 EL INDOAMERICANO ANTE EL V CENTENARIO DE LA “INTRUSIÓN”.

Con el triunfalismo de ayer muchos en España están preparando las festividades del V centenario del "descubrimiento" de América. Como si el continente no hubiera sido descubierto por los primitivos emigrantes del Asia que pasando por Alaska, llegaron a América unos treinta o cuarenta mil años antes de Cristo. Los Aztecas y los Incas, los

Muiscas y los Tupiguaraní ya están aquí cuando llegaron los europeos por el oriente, los "intrusos europeos" Como les llamó Túpac Amaru en sus proclamas de 178L

La filosofía de la liberación, ya iniciada por Mariátegui en sus reflexiones sobre el indigenismo, debe desarrollar un discurso filosófico sobre la naturaleza del amerindio, sobre su pensamiento mítico-racional, sobre su lugar en la historia posterior a la conquista. Como hecho ético debería propugnar por un desagravio histórico del indio américano en 1992: cinco siglos de dominación, genocidio y muerte. Sin embargo allí están y reclaman sus tierras, su dignidad, su libertad, su autonomía política y cultural. ¿No sería esta una ocasión propicia para avanzar filosóficamente estos temas de la filosofía de la historia americana?

### 7.2.7 LA SOBRE- EXPLOTACIÓN DEL TRABAJO

Junto a los oprimidos, al campesino, al indio -a la mujer ya la juventud en otros niveles- el trabajador asalariado de los países periféricos sufre una sobre-explotación (cuestión planteada teóricamente por Mauro Marini) de proporciones feroces. La transferencia de plusvalor de los capitales periféricos al centro es compensada por una sobre-explotación que sufre el obrero. Bajos salarios, que sólo posibilitan una alimentación, vestido, habitación, educación, etc., miserables. Pero, en el mismo trabajo mayor intensidad, velocidad, ritmo en el proceso productivo. La "clase obrera" sufre sobre sus hombros todas las desventuras. La filosofía de la liberación debe saber pensar ontológicamente, desde el ser del capital y la dependencia, la realidad del trabajador latinoamericano. Y, éticamente, debe elaborar una teoría moral que explique y haga conocer la maldad de esta sobre-explotación que sufre esta clase social.

### 7.2.8 LA “CUESTIÓN CULTURAL”

Junto a los otros tipos de dominaciones -lo que indica que es necesaria

una liberación- existe igualmente la hegemonía cultural que ejercen los países desarrollados sobre los nuestros, las clases dominantes sobre las dominadas, las ideologías vigentes sobre la juventud, el machismo sobre la mujer, etc. La "cultura", como la totalidad de todos esos fenómenos, nos manifiesta otro campo central de la reflexión filosófica actual. La filosofía de la liberación piensa la realidad de una cultura nacional ante la cultura de los países centrales ( que se nos impone por medio de la televisión, radio, cine, publicaciones, satélites de comunicación, etc. ), la realidad de una cultura popular ante la cultura ilustrada de grupos hegemónicos de nuestros países dependientes. y ante una cultura de la sociedad de consumo capitalista será necesario justificar la existencia de una cultura nacional popular revolucionaria, tal como se intenta en la pequeña Nicaragua.

Es decir, la cuestión de la "cultura popular" es un tema central y difícil que debe afrontar la filosofía actual.

### 7.2.9 LA “CUESTIÓN POPULAR”

En filosofía política, ante categorías tales como "clase" o "nación", la primera determinada dentro de la totalidad de un modo de producción ( determinación por ello real pero abstracta) y la segunda nacida desde la necesidad de explicar las totalidades de países con Estado propio moderno, surge la necesidad de otra categoría que permita explicar la continuidad de una formación social histórica (nación) a través de la ruptura de los procesos revolucionarios de los modos de producción ( que disuelven las antiguas clases y constituyen otras nuevas ). Antes de un proceso revolucionario, en él y después de él lo que permanece en una formación social es el "pueblo". Dado que ha sido usado, la realidad de este organismo social y la categoría que lo expresa por los populismos latinoamericanos (proyectos de burguesía nacional en los países periféricos con unidad de miras con la clase obrera naciente), muchos han pensado descartar la categoría "pueblo" de la agenda de los cambios sociales. Sin embargo, líderes desde Castro a Ho-chi-Min, todos los líderes revolucionarios del tercer mundo usan continuamente, después de realizadas las revoluciones, la categoría “pueblo”. En un sistema vigente “pueblo” es el bloque

social de los oprimidos -clases, sectores, etnias, marginales, etc.-. En el momento de la disolución de un orden dado, los "pobres" -como los denomina Marx: *pauper*- son expulsados fuera de las clases oprimidas ( como los siervos salieron de los feudos y se transformaron en masas de pobres hambrientos), son también el pueblo. Cuando se reconstituye el nuevo orden, los pobres forman parte de las nuevas clases; y serán pueblo los miembros de las nuevas clases oprimidas.

En fin, es un tema central al igual que los anteriores de una filosofía de la liberación hoy.

## 7.3 RECIENTE DESPLIEGUE DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La filosofía de la liberación intenta ser un movimiento, que no se arroja la exclusividad ni la hegemonía del pensar el tema de la liberación. Solo tiene conciencia de presentar de manera explícita la necesidad de articular el discurso filosófico con la praxis de liberación histórica. La filosofía es un acto segundo; la praxis de liberación es el acto primero. Pero es de recordar, explícitamente también, que un discurso crítico y hasta revolucionario pueda tomarse dogmático y de dominación si no se articula actualmente a la praxis de liberación concreta, histórica. De esta manera en América Latina el proceso revolucionario centroamericano deviene un momento central de la filosofía de la liberación, ya que allí se juega un momento crucial de la historia continental.

Joaquín Hernández Alvarado escribía en 1976 que:

> La filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía -dado su intrínseco dinamismo- intente encarnarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas[5].

Pareciera que la profecía no se ha cumplido. La filosofía de la liberación ha crecido lentamente durante estos años. Si es verdad que se originó al final de los 60s; en un movimiento al que pertenecíamos, se hizo presente por primera vez explícitamente en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1971[6]. El grupo originario (formado entre otros por Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fomari, etc.) se fue nucleando en las Semanas Académicas del Salvador desde 1969, en especial en la Semana de 1971[7]. En dichas Semanas fueron invitados Salazar Bondy y Leopoldo Zea en 1973)[8], lo que dio al tema una presencia latinoamericana. Cuando se produzca la persecución y el exilio de los filósofos de la liberación del Cono Sur ( desde 1975), esta filosofía emigró a muchos países latinoamericanos. Con Víctor Martín a Venezuela, con Horacio Cerutti al Ecuador, con Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi y otros a México.

En la Universidad Autónoma de Toluca se organizó un Simposio sobre filosofía de la liberación en 1976; conferencias en la Universidad Autónoma de Puebla; seminarios en la Universidad de Chihuahua. Se hizo presente en 1978 en el I Congreso de Profesores de Filosofía de Centroamérica (Tegucigalpa). Poco a poco surgió un fuerte grupo en Colombia. La Universidad Sto. Tomás (USTA) organizó congresos de filosofía latinoamericana cada dos años, apoyando este esfuerzo con una colección de obras sobre filosofía de la liberación, así como la Editorial Nueva América por su parte.

En el I Congreso de 1980, con cientos de participantes -como en las Semanas de San Miguel en Buenos Aires en los 70s-, estuvimos presente con Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros. Hubo mesas redondas sobre filosofía de la liberación. En torno de este congreso surgió la "Asociación la Filosofía de la Liberación", que en 1984 cambió su nombre por" Asociación de Filosofía y Liberación", remitiéndose como a su carta fundamental a la "Declaración de Morelia" de 1975 que firmaron en este orden: Enrique Dussel, F. Miró Quesada, Arturo Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea[9].

La Asociación se hizo presente en múltiples Congresos, como el Interamericano de Caracas ( con una ponencia de Víctor Martín) o con una mesa redonda en el Interamericano de Tallahassee (Florida, 1982) , o en el Congreso Mundial de Filosofía de Montreal de 1983 (igualmente con una mesa redonda), rematando con el Foro Nacional de filosofía de la liberación realizado por la facultad de Filosofía en Guadalajara en Abril de 1986.

Obras aparecidas originalmente en castellano se han traducido ya al portugués ~n Brasil[10] y recientemente al inglés[11]. Desde que en 1973 tuve la oportunidad de dictar unas conferencias en la Facultad de Filosofía de Dakar (Senegal) pude comprobar la receptividad del tema en Africa. En 1984 y en agosto de 1985 he estado en la India y he podido comprobar lo mismo en el Asia. Sería conveniente organizar un diálogo intercontinental sobre el asunto. En la Universidad del Cairo, el profesor Mourad Wahba está interesado en el mismo. Por su parte el profesor William Reese, de la State University de N. York en Albany, ha escrito un trabajo sobre "Analitic and Liberation Philosophy". La coordinadora de AFYL en Estados Unidos, María Christina Morkovsky podrá informarnos sobre trabajos existentes sobre el tema en el país del norte[12].

Numerosas Universidades Latinoamericanas (en Quito, Maracaibo, La Paz, Medellín, Piracicaba cerca de s•o Paulo, etc. ) han organizado conferencias, semanas, cursos sobre filosofía de la liberación. En el plano estrictamente académico hay tesis de licencia, maestría y doctorado sobre el tema, no sólo en países latinoamericanos, sino igualmente en Estados Unidos, Italia, Alemania, etc. -Tenemos una copia de una tesis de licencia, defendida en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Manila por Alan G. Alegre sobre "Two moments in the philosophical foundations of Liberation Philosophy", Loyola Heights, Quezon City, febrero de 1983.

Es evidente que las críticas no se hicieron esperar. Osvaldo Ardiles indicaba desde Córdoba en 1971 un manejo insuficiente del pensamiento de Marx[13]. Fue Alberto Parisi, en *Filosofía y Dialéctica*[14],

quien indicó en primer lugar la ambigüedad de los temas al ser tratados de manera sumamente abstractos. Por su parte Alipio Díaz Casalis, en su tesis sobre la problemática pedagógica[15], advirtió ya sobre la posible desviación populista. Horacio Cerutti, por su parte[16], que conocía al movimiento desde dentro, pero visto desde la perspectiva del Departamento de Filosofía de la Universidad de Salta (Argentina) escribe el primer trabajo de conjunto. Tiene el mérito de indicar la desviación populista en muchos miembros del movimiento. Por mi parte he ya respondido a la cuestión[17].

Sin embargo, todo esto, es todavía bien poco. La filosofía de la liberación deber mostrar su sentido articulándose a su gran proceso de la Segunda Emancipación de América Latina, cuyo agigantado paso se vislumbra en Centroamérica. Desde allí un Franz Hinkelammert ha dado a conocer su *Crítica a la razón utópica*, que entra de lleno en la discusión de las alternativas futuras más allá de la sociedad capitalista dependiente en la que vivimos, regida hoy por una economía de corte monetarista que aumenta el sufrimiento del pueblo latinoamericano como en tiempo de los Borbones al fin del siglo XVIII. Como decía un colega brasileño: "Si no hubiera filosofía de la liberación, habría que inventarla".

---

**NOTAS**

1. Véase entre otras la obra de Nathan Wachtel, *La visión des Vain◊us*, Gallimart, Paris, 1971. Existen otras versiones.

2. Como contexto considérese la obra de Juan Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974; para una bibliografía mínima por países latinoamericanos consúltese el capítulo I de esta obra.

3. "La formación de la raza blanca", en *Revista de Filosofía* (Bs, As,) I (1915), p.7.

4. Esto hemos comenzado a intentarlo en nuestra obra, *La producción teórica de Marx*, op. cit.

5 " ¿Filosofía de la liberación, o liberación de la filosofía?", en *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, III (1976), p. 339. En 1973 apareció mi obra, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, op. cit., bajo el título de *Filosofía ética latinoamericana*, publicada por Edicol, México, 1977; t. IV y V, fueron publicados por USTA, Bogotá, 1979 y 1980. La obra *Filosofía de la liberación* apareció en Edicol, México, 1977 (2da. Ed. UST A, Bogotá, 1980; 3a. Ed. Aurora, Bs, As, 1985). La Editorial Bonum, Bs, As, publicó varias obras del grupo de filosofía de la liberación entre 1972 a 1975; lo mismo la Revista *Stromata* (desde 1969, Bs, As). En Bogotá la *Revista Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, publica artículos sobre el tema desde 1981.

6. Véase mi ponencia "Metafísica del sujeto y liberación", en *Temas de Filosofía Contemporánea*, Sudamericana, Bs, As) 1971. pp. 27-32.

7. Con ponencias de Hugo Assmann, O. Ardiles, J.C. Scannone, etc. Cfr. "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* 1-2 (1971), pp. 3-55.

8. Cfr. nota 50 del cap. 2 de esta obra.

9. Cfr. Arturo Roig, *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981. pp. 95-101. Arturo fue ciertamente uno de los iniciadores del movimiento, del que se retiró con plena conciencia.

10. La Editorial Loyola de sao Paulo ha publicado entre 1980-1984 cinco tomos sobre el tema. En la revista *Reflex•o* (Campinas) han aparecido artículos, lo mismo que en otras revistas filosóficas.

11. Cfr. nota 52 del cap. 2, Supra.

12. En los Boletines de AFYL (Asociación de filosofía y liberación) hay información continua sobre el tema.

13. Véase la crítica de Osvaldo Ardiles en *Stromata* 1-2 (1971) p. 42, al regreso de su estadía en Frankfurt.

14. Edicol, México, 1979; : "Discusión sobre analéctica" (pp. 43ss).

15. Cfr. nota 55, cap. 2, Supra.

16. *La filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

17. "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación ", ponencia al III Congreso de filosofía latinoamericana, Bogotá, 9-13 de julio de 1984 ( reproducido también en el Anuario Latinoamérica 17 ( 1985), pp. 77-126; y en otras publicaciones; son respuestas a esta crítica los capítulos 17 y 18 de la obra ya nombrada en nota 4, así como el cap. 2 de esta obra. Cabe destacarse que desde 1976 trabajaba sobre el populismo como puede verse en el trabajo "Estatuto ideológico del discurso político populista", publicado en varias revistas (Cfr. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit, pp.261-298). Niego, por lo tanto, la acusación de populismo que se hizo contra mi pensamiento -pruebo en estos trabajos mi crítica explícita a las posiciones anticlasistas del populismo-, pero afirmaba y afirmo la importancia de la categoría "pueblo".

18. DEI, San José, 1984, Deseo todavía indicar algunas actividades recientes. En julio de 1986 se efectuó en Portoalegre y Pelotas (Brasil) un Encuentro de la filosofía de la liberación. En ese mismo mes se reorganizó un grupo en Argentina, que adelantó una Semana de estudio en mayo de 1987. En el III Congreso Nacional de Filosofía, en México (dic. 1985) hubo dos mesas muy concurridas sobre "filosofía de la liberación". Lo mismo en el Congreso Interamericano de Filosofía (en Guadalajara, después del Congreso mexicano). En octubre de 1986 se organiza igualmente un panel sobre "filosofía de la liberación" en el Encuentro de LASA (Latin American Studies Association, Boston). En octubre tendrá lugar un Encuentro Nacional de Estudio de Filosofía de la Liberación en Guadalajara (México), durante tres días. Gracias al diálogo con el Prof. Odera Oruka de Nairobi (Kenya), se realizará un papel sobre "Identidad y liberación" en el próximo Congreso Internacional de Filosofía en 1988 en Inglaterra. En dicho Congreso Internacional por primera vez, una sección oficial del Congreso se ocupará de "Filosofía de la Liberación". Se han defendido algunas tesis, además de las ya nombradas sobre este tema, caben nombrarse las siguientes: Germán Marquínez Argote, Interpretación del "Cogito" cartesiano como momento de hermeneútica latinoamericana, Universidad Sto Tomás, Bogotá, 1980, 151 p. (maestría); Francisco Muguerza Ormazabal, La ética de la filosofía de la liberación latinoamericana, Universidad católica, Quito, 1982, 129 p. (licencia); Juan Alegre, From exteriority to liberation, Ateneo of Manila University, Loyola Heights, Quezon city, 1983, 55 pp. (licencia); Roberto Segundo Goizueta, Domination and liberation: and Analysis of the anadialectical method, Marquette University, Milwaukee, Wisconsin, 1984, 298 p. (doctorado); Edgar Moros-Ruano The Phylosophy of Liberation: ¿An alternative to Marxism in Latin America?, Valderbilt University, Nashville, 1984, 143 p. (doctorado); Jesús Jiménez-Orte, Fondements Ethiques d'une philosophie latinoamericaine, Université de Montreal, 1985, 146 p. (licencia); Emma Pazmiño, Filosofía de la Liberación Latinoamericana, Univ. Católica, Quito, 1985,269 p. (licenciatura); Roque Zimmermann, América Latina. O seu negado, sao Paulo, 1986, 339 p. (maestría).

**CAPITULO 8**

## *8- FILOSOFIA DE LA LIBERACION: DESDE LA PRAXIS DE LOS OPRIMIDOS**

Hace veinte años, a finales de la década de los 60s, surgía en América Latina la filosofía de la liberación -en Argentina, al comienzo, y lentamente en todo el continente, posteriormente en algunos lugares del mundo periférico y aún de países centrales-.

Puede considerarse como la primera filosofía de la liberación, implícita, la crítica de la conquista (1510-1553). La segunda, fue la justificación filosófica de la primera emancipación (1750-1830). La tercera filosofía de la liberación se articuló ahora a la segunda emancipación (a partir de 1969). Sus antecedentes pueden buscarse desde el pensamiento de un Mariátegui en los años 20s, o en el de la revolución cubana en 1959. La primera fase, explícita, transcurre

*UAM/UNAM, México, 1990

desde 1969 a 1973 -etapa de constitución-[1]; la segunda etapa acontece desde dicha fecha hasta 1976- etapa de maduración-; la tercera, hasta 1983 -etapa de persecución, debate y confrontaciones-; la cuarta hasta el presente -de franco crecimiento y de respuesta a nueva problemática[2]-

En efecto, durante estas dos décadas han acontecido muchas novedades, sin embargo, las hipótesis originarias no sólo no se han modificado sino que se han profundizado; por otra parte, no han sido contradichas; más bien han sido ignoradas -la táctica no-racional de la dominación-. Mientras tanto, en América Latina la filosofía analítica y epistemológica positivista han ido perdiendo mucho de su élan religioso y sectario[3]; el estalinismo marxista ha desaparecido; la filosofía historicista latinoamericanista ha debido nutrirse de un mayor rigor metodológico. Todo ello alienta la "tradición" filosófica en la que se originó la filosofía de la liberación, por lo que hoy puede crecer con mayor claridad que antes, en la últimas década del siglo XX. Y, sobre todo, la *realidad* desde la cual surgió dicha filosofía, es hoy más acuciante que nunca, en continua y desesperante espiral de subdesarrollo: la *miseria*, la pobreza, la explotación de los oprimidos de la periferia mundial ( en América Latina, Africa o Asia), de las clases dominadas, de los marginales, de los "pobres" en el "centro" y los negros, hispanos, turcos, etc. Hay que agregar a la mujer "objeto" sexual, a los ancianos acumulados sin "uso" en la miseria o en los asilos, a la juventud explotada y enviciada, a las culturas populares y nacionales silenciadas..., a todos los "condenados de la tierra", como expresaba Frantz Fanon, que esperan y luchan por su liberación.

## 8.1 DEMARCACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: MÁS ALLÁ DEL EUROCENTRISMO DESARROLLISTA

El "Lenguaje" filosófico de la filosofía de la liberación, en su origen, debe inscribírselo desde la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Se partía del "último Heidegger"[4], lo que comportaba tomar como referencia al Husserl de la "*Lebenswelt* (mundo de la vida cotidiana)" y de la *Krisis*[5], todavía demasiado en

consideración el dentro del "paradigma de la conciencia". El propio George Gadamer o Merleau Ponty, y aún el Paul Ricoeur de la época, debían inscribirse en esta corriente. Herbert Marcuse nos permitió "politizar" la ontología[6], Ernest Bloch abrió el horizonte futuro y utópico ( que, sin embargo, no será exactamente un "proyecto" [*Enfwurft*] de liberación todavía). Pero fue a partir de la crítica de la " *dialéctica negativa*" ( desde Hegel[7] hasta Adorno), en parte desde el redescubrimiento del concepto mismo de "dialéctica" por lean Paul Sartre[8], que pudimos comprender la importancia de la posición del "viejo Schelling", el que supera la "dialéctica negativa" hegeliana, desde la *positividad* de la exterioridad del "señor del ser"[9]. Fue así como la reflexión de una "comunidad de filósofos" (argentinos, a finales de la década de los 60s)[10], que situándose desde dentro de la sociedad reprimida por la dictadura militar periférica, militantemente articulada con movimientos populares (y también populistas) que luchaban por su liberación, hizo comprender la importancia del pensamiento de Manuel Levinas, no sólo ni principalmente en aquello del "otro" como *lenguaje* (aunque siempre también), sino esencialmente como *pobre*: como el miserable que sufre traumáticamente en su *corporalidad* la opresión y la exclusión de los "beneficios" de la totalidad[11]. *El pobre* como "el otro": como América Latina periférica, como las clases oprimidas, como mujer, como juventud...

Veinte años después, por desgracia "la realidad" se ha tornado dramática y contradictoriamente acentuada en su injusticia. La " comunidad de los filósofos" europeo-norteamericanos han abordado otros temas, y la filosofía de la liberación no puede evitar la confrontación con ellos. Ahora, "el otro" es la "otra<ara" de la modernidad[l2], No somos ni pre-, ni anti-, ni-postmodernos; y, por ello, no podemos "realizar" plenamente la inacabada modernidad ( como intenta optimistamente Jüergen Habermas)[13], porque, como el esclavo (ante "el señor" del esclavismo) hemos "pagado" en nuestra miseria, en nuestro "no-ser" ( desde el 1492 como mundo colonial, primero, y desde el 1810 como mundo neocolonial, después), el "ser", la acumulación primitiva y la superación de las sucesivas crisis del capitalismo "feliz" central, y aún tardío (la "nación "desarrollista" de

*Spaetkapitalismus*, encubre "el capitalismo explotado" -y por ello subdesarrollado- de la periferia).

Las críticas a la modernidad de los "post-modernos" pueden ser sumamente útiles a la filosofía de la liberación, como lo fueron las críticas de Martín Heidegger o de Wittgenstein contra la metafísica moderna[14], pero no son suficientes. De Richard Rorty, por ejemplo, es útil -y de hecho, inspirándonos en Heidegger y Levinas, habíamos criticado a la modernidad por imponer una filosofía de la "luz", de la "representación", de la "subjetividad" del *cogito*[15]-la de- construcción integral del "estilo" del pensar analítico (desde el siglo XVIII), epistemológico (desde Frege, Carnap o Popper), positivista, "desde dentro" de la propia tradición anglosajona. Michel Foucauld -en especial en su genial *L´Archéologie du savoir*[16]-, que no se propone ya la "com-prensión" sino más bien la "des-trucción" arqueológica de la subjetividad, donde no se intenta ver la "falsa continuidad" sino más bien las "fracturas", puede servirnos, por ejemplo, como camino, como método para "des-andar" la historia del "eurocentrismo" o la de la "falacia desarrollista", presente aún en él y en toda la filosofía moderna, y para describir el origen de nuestra conciencia periférica desde la "fractura" de la exterioridad (ya que la filosofía de la liberación es una de esas "rupturas" históricas).

Lo mismo puede decirse del intento de Jaques Derrida[17], de un Jean-Fran◊ois Lyotard[18] o de un Gianni Vattimo[19]. Como Friedrich Nietzsche[20], nos ayudan como "de-structores", pero poco como "re-constructores", y la liberación es praxis siempre "constructiva'. de la novedad (racionalidad prudente, utopía realizable, negatividad esperanzada en la posibilidad de lo "nuevo": ¿Cómo puede el hambriento no *esperar* comer mañana?).

De la misma manera, la crítica de la metafísica de un Popper o Wittgenstein -en especial el "segundo"-, exigiendo una necesaria precisión dellenguaje[21], que niega el ultrapasar ciertos límites que la metafísica ingenua había superado, es compatible con la tarea de-constructiva de la filosofía de la liberación. Pero, nuevamente, ni sus

argumentos, ni su "puerta cerrada" a toda realización de una utopía realizable puede ser tenida seriamente en cuenta por nosotros. Por el contrario, la epistemología que presupone ya-siempre *a priori* una "comunidad de los científicos" -como la de Peirce o Kuhn-, *reasumida y transformada radicalmente en manos de Karl O. Apel* puede ser un punto de partida válido para la etapa presente de la filosofía de la liberación (teniendo en cuenta que ahora, la "comunidad de comunicación" debe extrapolarse no sólo a la humanidad en su conjunto, sino al sujeto histórico del proceso de liberación: el "nosotros" [que es un "vosotros" exterior al "nosotros" dominante], del "pueblo" como bloque social de los oprimidos, la mujer, la juventud, etc.; y, por ello mismo, la "pragmática trascendental" debería ser superada y asumida, subsumida, en una "económica trascendental", como veremos más adelante).

Por su parte, la defensa de la modernidad de un Habermas -en la obra citada, y en otras- es igualmente útil, porque nos evita el caer en un irracionalismo populista, folclorista, fascista[22]; pero tampoco es suficiente. La ambigüedad de una tal "realización " de la modernidad, por parte de la "sociedad abierta" del "capitalismo *tardío*", se encuentra limitada por lo que llamamos la "falacia del desarrollismo". Es decir, pretender un extrapolar, un imponer el modelo (y la filosofía que parte de él) del capitalismo "central " y "tardío", en una línea recta de "desarrollo" sin discontinuidad, al capitalismo periférico (del Asia, Africa y América Latina; es decir, a más del 80% del capitalismo mundial, si tenemos en cuenta su población numéricamente), subdesarrollado, y en dicha "ideología *desarrollista*": "atrasado". El "atraso" del capitalismo periférico es un "antes" con respecto al "después" del capitalismo "tardío", Lo que no se tiene conciencia, en esta ideología eurocéntrica, es que no hay tal "antes". Desde 1942 esa periferia no es un "antes" sino un "abajo": lo explotado, dominado, origen de riquezas robadas y acumuladas en el "centro" dominador, explotador. Repetimos: la "falacia desarrollista", piensa que el "esclavo" es un "señor libre" en una etapa juvenil, como un niño ("rudo o bárbaro"), no comprendiendo que es la "otra-cara " de la dialéctica de la dominación; el desde siempre la "otra-parte" en la relación de

explotación. El mundo periférico no podrá nunca ser "desarrollado", "central" ni "tardío"; su camino es otro, su alternativa distinta. La filosofía de la liberación expresa filosóficamente esta "distinción"[23].

Desde la caída del muro de Berlín (noviembre de 1989), y gracias al proceso de la "perestroika", las alternativas "democráticas" de un socialismo de liberación en la periferia se manifiestan como una necesidad aún más claramente que antes. Aunque la periferia del capitalismo sufre un embate mucho mayor del imperialismo, más necesaria que antes, se dibuja en el horizonte la utopía crítica contra un capitalismo inhumano, injusto, donde "el libre mercado" permite, en la competencia del "homo homini lupus", triunfar sólo al más fuerte, desarrollado, militarizado, violento. La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista ( cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la filosofía de la liberación.

## 8.2. FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN Y PRAXIS. CATEGORÍAS Y MÉTODO

La filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica o el "pasaje", que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho "pasaje" dialéctico entre un orden y otro orden, y toda la problemática compleja de la ruptura con el " *antiguo momento*" ( 1), como sistema de dominación de la *praxis de liberación* misma ( 2), y del momento constructivo del *nuevo* orden ( 3), su edad clásica.

Antiguo orden (1) ->pasaje de la liberación (2) ->nuevo orden(3).

No interesa por ello tanto la "reforma" de la "sociedad abierta" (la "totalidad" vigente), como su "superación" liberadora. De allí la necesidad de definir claramente la categoría *negativa* -con respecto a la dicha "totalidad" vigente (1)- que permita el acto de "superación" que la liberación implica.

Es la situación, la "realidad " latinoamericana de miseria, de clases y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc., el *punto de partida* y el *criterio* para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el *método* y aquellas *categorías* pertinentes para una reflexión filosófica sobre una "tal realidad". En nuestra obra *Filosofía de la liberación* hemos intentado una descripción de algunas de las categorías esenciales (proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación, liberación, etc.)[24], que a nuestro juicio son las mínimas y las necesarias para analizar la realidad de la "praxis de liberación " de los oprimidos.

En tanto debe tomarse en serio la "totalidad" (como toda ontología), y la "institucionalización " de las mediaciones ( tanto tecnológicas, como científicas o cotidianas), la filosofía de la liberación no puede negar el lugar determinante de la "racionalidad" -aún en el sentido habermasiano-. En este punto, no puede ser post-moderna. En cuanto dicha institucionalización pueda ser dominadadora, negadora del ser de la persona, la crítica de la totalidad es, ahora sí, un momento esencial de la filosofía de la liberación. Sin embargo, es necesario saber "desde-donde" se efectúa dicha crítica. No debe ser nihilista ni sólo volver a los orígenes del pasado ( como en el caso de Nitzsche), o negar simplemente toda la racionalidad (como Rorty). Como Schelling, no se partirá desde "el otro que la razón", sino desde " el otro " que la razón *dominadora*, opresora, totalizada totalitariamente. Es decir, no se partirá desde el momento dominador de dicha racionalidad. Además y cuando la "crítica " parte desde la " exterioridad " del "pobre" explotado y excluido ( excluido de la distribución *de la vida*), desde la "mujer" objeto sexual, etc., (es decir, desde la "positividad" de la *realidad* del otro que para el sistema es el "no-ser", el que se niega), dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación ( dialéctica *negativa*), sino que es la *afirmación* de la exterioridad del Otro, "fuente" ( *quelle*) -y no el fundamento ( *Grund*)- "desde-donde" se parte, ( del "trabajo vivo" ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del -eros y no como

"objeto"; como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular como creadores de "nueva" ideología, etc.). Desde la "positividad" de dicha *afirmación* es que se puede "negar la negación". La filosofía de la liberación, en este sentido, es una filosofía *positiva*. A este movimiento más allá de la mera "dialéctica *negativa*" lo hemos denominado el " *momento analéctico*" del movimiento dialéctico-esencial y propio de la liberación como afirmación de un "nuevo" orden, y no meramente como negación del "antiguo"-[25].

Por ello, la utopía no es el fruto de una mera "imaginación creadora" desde la Totalidad ( desde Marcuse a Bloch), sino, aún más, la afirmación de lo que "no tiene-lugar (*ouk-tópos*)"; el "pobre", la mujer "castrada", el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etc. Dichas "ouk-topías" (los que no tienen lugar con la totalidad dominadora), son los "no-ser", que, sin embargo tienen *realidad*. No hay que crear futuros proyectos fruto de la fantasía, imaginación, "posibles" para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la exterioridad trascendental del oprimido la "presencia" vigente de la utopía como realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del otro, imposible para el sistema de dominación. De allí el sentido de la "analogía" del nuevo orden de liberación futuro -que no es simplemente una "metáfora" de lo dado, como diría Ricoeur, sino una imposibilidad "analógica"[26] para la Totalidad sin la mediación de irrupción del Otro-; de allí se deriva el sentido específico del "proyecto de liberación "[27].

## 8.3 HORIZONTES Y DEBATES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La filosofía de la liberación afirma que la ética (y por ello la política, como su primer horizonte) es la *Prima Philosophia*. La filosofía comienza por la *realidad*, y la realidad humana es práctica, es siempre-ya *a priori* relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y la vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetivamente). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra ya siempre el Otro -vital y pragmáticamente-.

El primer horizonte práctico comunicativo de constitución lo hemos denominado la "política"[28]. Por "política" entendemos la relación persona-persona al nivel de igualdad, de fraternidad, de solidaridad. Todo "sistema" (Niklas Luhmann) político es una Totalidad de instituciones que tienden a situarse como naturales:

> La distribución *natural* no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Estos son hechos *meramente naturales* -nos dice John Rawls-[29],

Para John Rawls es "natural", no "histórico", el nacer burgués o asalariado. Confunde el mero "nacer" (que ciertamente es natural) con el nacer "burgués" propietario de un capital "inicial". Esta propiedad heredada es una "institución" histórica y puede ser perfectamente "injusta". Ya Marx había analizado este "paraíso de los derechos humanos" cuando escribió:

> Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* [anticipándose a los contractualistas del presente] es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica común. *Igualdad*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente [...]. El único poder que los reúne y los pone en relación es el *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus intereses privados. y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por *el otro*, ejecutan todos, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta la obra de su provecho recíproco[30].

Marx ha anticipado, hasta en los detalles, la argumentación liberal de Rawls. Sabe muy bien que las dos partes del contrato se encuentran en una situación de radical diferencia, de no equivalencia: una está violentamente compelida a tener que venderse, alienar su propia corporalidad, personalidad, por un cierto tiempo. La otra, en cambio, compra y usa al Otro como mediación de su proyecto (valorizar el valor). Injusticia histórica "inicial". Este es un "sistema"

político, práctico, que determina la vida social de los ciudadanos, de la democracia.

La filosofía de la liberación se preguntará siempre, primero, quién se sitúa en *la exterioridad del sistema* y en el *sistema* como alienado, oprimido. Dentro de los regímenes de democracia "formal" -burguesa, y dentro del capitalismo "tardío" del centro- se preguntan por los derechos de las "minorías". En realidad, las clases oprimidas, los marginales, las etnias y muchos otros grupos, constituyen el mayoritario "bloque social de los oprimidos", el *pueblo*, en las naciones de capitalismo periférico, subdesarrollado y explotado. Ese "pueblo" ( como categoría política) es el excluido de las democracias "formales" (y es la mayoría manipulada por una institucionalización del Estado que descarta de hecho la voluntad popular). El "politicismo" (como el que se intenta en la "modernización" de las naciones periféricas, imitando miméticamente las propuestas de un Habermas, por ejemplo) no entiende la importancia de lo económico (no como un "sistema" yuxtapuesto, sino como un constitutivo esencial de la *Lebenswelt*, de lo político y social). El fracaso de las meras "democracias *formales*" ( como las de Alfonsín o Menem en Argentina, Alán García en Perú, etc; a partir de 1973 en América Latina), muestra que la política "democrática" sin conciencia "económica" es una formalidad ficticia de falsa y reductiva "racionalidad".

De la misma manera, el "populismo" usa la categoría "pueblo" para afirmar lo "nacional" periférico, pero hegemonizado desde los intereses de las burguesías nacionales -y, por ello, dentro del capitalismo mundial, pretendiendo alguna "autonomía" nacional bajo el control de la "burguesía nacional" periférica-. Dicho proyecto ha fracasado - la burguesía de los países centrales ha organizado la transferencia estructural de valor de la periferia al centro ( usando como mediación las mismas burguesías de los países periféricos)-. La filosofía de la liberación rechaza el "populismo" (varguista, peronista, cardenista, ibañista, etc.) -que, por otra parte, es lo mejor de la burguesía periférica, y el único ejemplo democrático y nacionalista- en favor de lo "popular". Una política hegemonizada por el "bloque social de los

oprimidos" (clase obrera y campesina, pequeña burguesía radicalizada, marginales, etnias, etc. ), y a partir de tal "sujeto" histórico cuando el "bloque social" se organiza y deviene "sujeto"), solo ella puede ser de liberación. La filosofía de la liberación ha debatido largamente esta cuestión central[31].

La crisis económica del socialismo real, y su democratización política a través del proceso de la "perestroika", abre nuevas posibilidades a una praxis de liberación. La alternativa de un socialismo democrático es ahora posible. El sandinismo -que no es leninista ni en su "centralismo democrático", ni en su ideología sobre lo nacional, lo popular, lo religioso, y tampoco estalinista sobre el manejo del mercado competitivo, aunque haya sido temporalmente derrotado en las urnas-, es igualmente una "referencia" de la filosofía de la liberación (y principalmente de la liberación un "sujeto" histórico político particular en América Latina) [32].

El segundo horizonte práctico (y no segundo porque después, sino siempre sincrónicamente coexistente), es la relación mujer-varón, la "erótica"[33]. Ahora el otro de la Totalidad machista es la mujer. El *ego* constituyente es un "ego fálico" -como diría Lacan-. Freud puede ser releído como el que analiza y diagnostica la "totalidad" machista, al decir que la sexualidad es lo masculino pero no lo femenino; la oposición se enuncia: "genitalidad masculina o castración [...]. Lo masculino comprende el sujeto, la actividad y la posesión del falo. Lo femenino integra el sujeto y la pasividad"[34]. Freud nos aporta categorías que hay que saber de- y re-construir. De todas maneras, la erótica latinoamericana de liberación es mucho más compleja que la del Edipo europeo. La masculinidad conquistadora ( que en la simbólica es Hernán Cortés) viola la mujer india (Malinche); el Edipo es el hijo mestizo latinoamericano. La falocracia se hace conquista, plutocracia, dominación social. Cultura machista de la hipocracia y la mistificación de la dominación de la mujer. Por ello, la liberación de la mujer fue uno de los primeros y centrales temas de la filosofía de la liberación desde el comienzo de la década de los 70s. Sin embargo, hay retractaciones que efectuar, sobre todo teniendo en cuenta en esta

materia el conservadurismo de la conciencia latinoamericana en general, y, en particular, la existente al comienzo de la década indicada en nuestro continente.

Un primer tema central es el del aborto. En esta situación límite, la filosofía se encuentra ante un auténtico dilema racional: dos derechos absolutos se enfrentan. El derecho de la mujer sobre su propia persona, su carnalidad, su corporalidad (y sobre lo que acontezca en "su cuerpo", como, por ejemplo la concepción de un feto). Y el derecho del nuevo ser, el niño, a vivir. Ante tal dilema, que racionalmente no puede resolverse *a priori*, se adopta la antigua doctrina del "mal menor". En cada caso, bien definidas las circunstancias, será un acto de libertad responsable de la mujer decidir dicho "mal menor". La separación del feto del útero materno es un acto ético cuya responsabilidad es atribución del "sujeto" humano mujer, cuyo cuerpo propio es su ser. Evidentemente hay criterios éticos (tal como que la persona nunca es un medio sino siempre un fin) que la misma mujer debe respetar -pero es ella la que debe responsablemente decidir en justicia, en equidad-.

En segundo lugar, el grave problema de la homosexualidad. Nuevamente una conciencia conservadora impedía ver la cuestión con claridad. La persona humana cuya sexualidad se dirige al mismo sexo ( dejando de lado aquí la causa, si es natural, psíquico-pedagógica o físico-patológica) debe ser respetada en la dignidad de su propia persona. La ética erótica debe sobrepasar el sexo para llegar a la persona misma del Otro. Una relación sexual es justa si se respeta, en justicia, la persona del Otro -y en la relación homosexual no es imposible tal respeto-. Una filosofía de la liberación que piensa y propone la liberación de la mujer en la Totalidad machista, que aliena al Otro mujer, y por ello exalta la heterosexualidad como plena relación de complementaridad, solidaridad, amor en la dis-tinción y la justicia, no puede dejar de establecer la posibilidad de un respeto al otro aún en el caso de la relación erótica del mismo sexo (homosexualidad en la hetero-personalidad). Nuevamente, como en el caso anterior, se trataría, en el peor de los casos, de una situación

de "mal menor" que sólo la conciencia de los participantes debe responsablemente decidir. Una ética que por salvar ciertos principios "tradicionales", sin fundamentación racional, inmola millones de personas cuya homosexualidad no ha sido todavía adecuadamente diagnosticada en sus causas, consistiría en realidad en una mera moral "objetivista" que por salvar las pretendidas costumbres (que en verdad son relativas e históricas) destruiría a la persona (sería un criterio antiético y puramente moralista).

Estas dos retractaciones muestran la coherencia de la filosofía de la liberación. Ya que si la persona del Otro es el criterio absoluto de la ética y la liberación, es necesario mostrar en ambos casos (la dignidad de la mujer y el derecho sobre su cuerpo; la dignidad de la persona por sobre su determinación sexual) la vigencia del criterio, aunque las situaciones sean cultural y socialmente nuevas.

El tercer horizonte práctico es el de la "pedagógica". La relación de igualdad política persona-persona y la relación erótica mujer-varón se cruzan ahora desde el adulto, los padres, las instituciones, el Estado, los medios de comunicación, etc., respecto al niño, la juventud, el pueblo como *sujeto de cultura*. Es toda la cuestión de la reproducción cultural. Ahora, la totalidad educativa hegemónica puede igualmente dominar al Otro, como objeto "bancario" (Paulo Freire) que simplemente repite o "rememora" (Sócrates) lo antiguo. Toda rememoración es pedagógica de la dominación; porque lo "nuevo" que trae al "mundo" el joven no puede recordarse sino descubrirse en el respeto a la novedad del Otro. Pedagógica de la liberación es revolución cultural, y en los países periféricos del capitalismo (América Latina, Africa y Asia) *revolución de la cultura popular*, donde lo ancestral y propio (amerindio, africano, asiático, etc.) debe desarrollarse en una cultura moderna (aunque no de "Modernidad"). Ni folclorismo ni racionalismo eurocéntrico; razón liberadora ( *liberationis ratio*) que descubre nueva "objetividad", que debe aunar la "tradición" histórica del pueblo con el necesario desarrollo tecnológico (adecuado) y científico (según las exigencias reales de la nación y no simplemente imitando modelos ajenos)[35].

Un cuarto horizonte práctico, íntimamente ligado a los anteriores, es el que hemos denominado de "antifetichismo" -la tradicional cuestión del Absoluto (p.e, en Hegel) o la Teodicea ( en Leibniz)-. La filosofía de la liberación afirma que toda totalidad se fetichiza (la política: como los Imperios o el Estado, manifestación histórica de la divinidad; la erótica: como machismo fetichista; la pedagógica: la ideología vigente pasa por ser revelación del Absoluto, como la "civilización occidental y cristiana" de la *american way of life*). Toda crítica, entonces, debe comenzar por negar la divinidad del absoluto fetichista que niega la posibilidad de realización humana. El ateísmo como negación de la negación de la persona (Feuerbach) es la tesis primera de la filosofía de la liberación. Pero, desde un punto de vista racional (y desde las culturas populares de las naciones periféricas), puede sin embargo, afirmarse el Absoluto solo en el caso que fundara, justificara o diera esperanza (Bloch) a los oprimidos en su proceso de liberación. Simbólicamente el "dios" faraón justificaba la dominación; el "Yahveh" de los esclavos de Egipto conducidos por Moisés daba motivos de liberación. Esas estructuras simbólicas ( en aquello de Ricoeur; "¡los símbolos dan que pensar!") son metáforas de un discurso racional: si hay un Absoluto debe ser otro que todo sistema histórico ( de lo contrario dicho sistema sería irrevasable: sería el fin de la historia). La negación de la divinidad de toda Totalidad (antifetichismo de Marx con respecto al capitalismo), como negación de la negación de la persona humana, es el momento negativo y correlativo de su afirmación: si hay Absoluto no puede sino ser Otro que todo sistema, como aliento de vida de los vivientes[36]. En este caso la religión se transforma en un momento fundamental de la praxis de liberación: no es necesario negar las religiones populares del mundo periférico (en especial en M rica y Asia, pero igualmente en América Latina); es necesario negar en ella los momentos que niegan a la persona, y desarrollar los momentos que justifican la liberación. Es una tarea hermenéutica ( de la "tradición ") por discernimiento ( de lo introyectado por los dominadores en dichas "tradiciones") para liberar esas religiones de sus elementos recesivos y potenciar los creadores de la afirmación humana. Si hay un Absoluto no puede sino

afirmar y desarrollar a la persona en la justicia y la autonomía, en la libertad.

Evidentemente, en este punto la filosofía de la liberación se inscribe dentro de las tradiciones populares del mundo periférico, y en la escuela filosófica de un Hammann, Schelling, Schleiermacher, Dilthey, Gadamer, Ricoeur o Levinas, sin dejar de lado Soeren Kierkegaard, Karl Marx o Bloch. Hermenéutica del símbolo, política y económica como culto; esperanza utópica como horizonte de la praxis popular de liberación. Todo un pro-yecto nuevo para la "mayoría" de la humanidad presente ( que está en el sur: que danza en Africa, que contempla sufriente en Asia y que venera sus tradiciones en América Latina). La secularización era el nombre falso del fetichismo; y el ateísmo de las izquierdas era un primer momento dialéctico, cuyo segundo momento era una afirmación del Absoluto como liberación -el olvido del segundo momento alejó las izquierdas de los pueblos que explican cotidianamente sus vidas, en la *Levenswelt*, con símbolos, ritos y cultos-.

## 8.4 PERTINENCIA DE LA "ECONÓMICA"

Hablamos de la "económica" y no de la economía, como el momento en que la praxis y la poiesis, en síntesis concreta, se articulan para constituir el nivel práctico-productivo por excelencia[37].

Si la filosofía de la liberación parte de la realidad de la miseria, la pobreza, la explotación, dicha relación persona-persona (práctica) se institucionaliza y reproduce históricamente siempre y *a priori* desde una estructura económica ( como presupuesto práctico [relación social] y productivo [ tecnológico]). El "economicismo" estaliniano entendió el nivel económico como la base infraestructural que determinaba la supra estructura (lo político y lo ideológico). El "politicismo" ( de tipo habermasiano, por ejemplo) da prioridad absoluta a la relación social o política sobre la economía (relegada a un "sistema" yuxtapuesto y secundario), imaginando que la "democracia", la legitimación y otros niveles esenciales de la

convivencia humana son los fundamentales. Sin embargo, se ha olvidado que la corporalidad (la que tiene hambre, está en la miseria, en la injusta distribución y peor productividad de la "mayoría" de la humanidad en la periferia) dice relación a "productos" del trabajo tecnológico, que como "satisfactores" cumplen con la necesidad de la vida. Somos "vivientes que tienen *lógos*"; es decir, el *lógos* es una función de la vida y no viceversa. La *vida humana*, de su corporalidad, no solo es la condición de la posibilidad sino el ser mismo y la existencia humana en cuanto tal. La razón ( *lógos*) es un momento de la *vida humana* -y no la vida de la razón-. Y bien, ser corporalidad, tener necesidades ( de comer, beber, vestirse, tener casa, necesitar cultura, tecnología, ciencia, arte, religión y algunas cosas más) es un momento práctico (porque *a priori* somos parte de una comunidad, "relación comunitaria" o "social") y productivo (porque se come "pan", se viste un "vestido", etc., producto del *trabajo humano*). Esta articulación de lo práctico-productivo es lo económico, como ontología, ética, realización antropológica por excelencia. Marx expuso todo esto con una claridad y pertinencia nunca igualada -y hoy más necesario que nunca para la "mayoría" de la humanidad que yace en la miseria, la pobreza, en el mundo periférico, donde el capitalismo ha fracasado (mucho más que el socialismo)-.

Si el "paradigma de la conciencia" ( de Descartes a Husserl) fue ser subsumido por el "paradigma del lenguaje" ( como lo muestra Apel); este paradigma, por su parte, debe ser subsumido en el "paradigma de la vida", vida de la comunidad humana (momento práctico prudencial, fundamento de la política) como "participación" y "comunicación" del producto del trabajo social (producción, distribución, intercambio y consumo). Nuevamente en este nivel, la Totalidad (p.e. El capital) puede excluir (como *pauper*, diría Marx), o explotar alienándolo, al otro: al "trabajo vivo", la persona del pobre en su corporalidad necesitada, hambrienta. En la exterioridad, el Otro, el "trabajo vivo" acepta un contrato de venta de su "fuente creadora de valor" desde la nada del capital, por ejemplo, y es subsumido (alienado) en el sistema de salario, como creador del plusvalor. Liberación es aquí, no solo subvertir la relación práctica social (acción comunicativa, institución

política, injusticia ética), sino igualmente situarse de otra manera en la relación productiva del trabajo mismo (revolución tecnológica subsecuente y necesaria). En ningún otro momento las categorías de la filosofía de la liberación pueden ser manejadas con tanta claridad y pertinencia. Además, en esta "vía larga", la filosofía describe ( en un nivel ético, antropológico, ontológico, trascendental) la "realidad" de la miseria en la que yace el pueblo latinoamericano. Tiene la "económica" una pertinencia insustituible, ya que en ella se *concretizan las relaciones prácticas* (política, erótica, pedagógica, antifetichista) y *productivas* ( ecológicas, semiótico-pragmáticas, o linguística, poiético-tecnológicas o de diseño: estéticas o del arte).

Los reclamos justos y urgentes de la ecología, pueden unirse al reclamo de justicia de la explotación de las personas. La tierra y la humanidad pobres son explotadas y destruidas simultáneamente (por un capitalismo cuyo criterio de subsunción de la tecnología fue el "ascenso de la tasa de ganancia", y un estalinismo productivista cuyo criterio fue el "ascenso de la tasa de producción"; ambos sistemas antiecológicos y antihumanos). Es tiempo de recuperar, desde Marx, el sentido ecológico (ni la tierra ni la persona humana tienen "valor de cambio" alguno, porque una, la primera, puede producir valores de uso, y, la segunda, de uso y de cambio, pero ambas no son "producto" del trabajo humano, única substancia o fuente creadora del valor de cambio). La " dignidad" de la tierra y la persona son los dos puntos de referencia del ecologismo de la filosofía de la liberación (y de Marx). La tecnología destructiva de la naturaleza es un momento del capital ( relación social que tiene como único fin la valorización del valor). Frecuentemente, los movimientos ecologistas del centro no advierten la relación esencial entre ecología y capitalismo ( o estalinismo productivista, que la "perestroika intenta superar) [38].

## 8.5 LAS SENDAS QUE SE ABREN EN EL PRÓXIMO FUTURO

La filosofía de la liberación tiene tareas urgentes; deseamos indicar algunas de ellas, que deben ser cumplidas en el próximo futuro.

Tiene por ahora bien fundadas dos columnas argumentativas, que se desarrollan desde la filosofía "continental" de tradición fenomenológica, ontológica, hermenéutica, en primer lugar, y desde el pensar "económico" en la vertiente trabajada por Marx mismo, en segundo lugar. Debe ahora trabajar más precisamente el "paradigma del lenguaje exigido por la praxis de *liberación*. En esta tarea están empeñados algunos filósofos (como Sirio López Velazco en Brasil-Uruguay). Y, en la misma línea de desarrollo, será necesario continuar el debate con la "filosofía de la comunicación" (de un K O. Apel 01. Habermas), desde la exterioridad del otro, del "pobre", del que no se le asigna lugar alguno en dicha "comunidad" (por haber sido antes excluido de su participación en su corporalidad material, con alimentos, vestidos, con educación, en la "comunidad humana" en la justicia (no sólo en la argumentabilidad). Será necesario describir una "económica trascendental" (más allá de la "pragmática trascendental").

Políticamente, tomando en la gravedad de la situación latinoamericana (crisis aumentada por la derrota electoral del sandinismo, en febrero de 1990), se debe clarificar y profundizar filosóficamente la necesidad de la revolución nacional, social, cultural y económica, desde una democracia real, que tenga en cuenta la estructura de transferencia de valor que origina el capitalismo periférico (al que hay que saber superar como *conditio sine qua non* de toda liberación futura posible).

Después de la " caída del muro de Berlín “, en noviembre de 1989, la filosofía de la liberación, más allá del post-marxismo (pero volviendo a Marx "mismo") y de la post-modernidad (desde la "otra cara" de dicha modernidad), construye un discurso *positivo* desde la miseria (desde donde se niega su negatividad) y en vista de la *afirmación* del real y necesario proceso de liberación de la gran mayoría de la Humanidad actual.

## NOTAS

1. Véase al respecto Eduardo Demenchonok, "*La filosofía de la liberación latinoamericana*", en *Ciencias sociales* (Moscú), (1988), pp. 123-140; Horacio Cerutti, "Actual situation and pespectives of latinoanlerican philosophy of liberation", en *Philosophical Forum* (N.York), 1-2, (1988-1989) pp. 43-61; considérense igualmente mis artículos: "Retos actuales a la filosofía de la liberación en América Latina", en *Liberta◊ao/liberación* (Porto Alegre), 1(1989), pp. 9-29 (publicado también en *Lateinamerika* [Rostock], 1 (1987), pp. II-25, donde hemos expuesto la periodización incluida arriba en el texto; además, el cap. 2 de esta obra y para situar1afilosofía de la liberación dentro de la historia de la filosofía latinoamericana, el cap.l de esta misma obra, también mi trabajo "Praxis and Phylosophy, Provisional Thesis for a Phylosophy of liberation" en *Philosophical Knowledge*, Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118; igualmente en *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, op. cit., pp. 21-45; el punto 1, "origen de la filosofía de la liberación"; en "La introducción a la *Transformación de la filosofía* de K.O. Apel y la filosofía de la liberación" (1989), a publicarse en varias lenguas, en particular en un número especial de *Phylosophycal Forum* (New York); y en "Historie et praxis ( orthopraxis et objectivité", en *Revue de L'université d'Otawa*, 4 (1985) pp. 147-161.

2. XVIII Congreso Mundial de Filosofía (Brighton) (1988) se organizó un panel sobre "identidad y liberación:" con participantes de Africa y Asia. En Abril de 1991 se organiza un primer coloquio internacional norte-sur en Nápoles (Italia), para realizar un diálogo en torno de la filosofía de la liberación en el centro y la periferia. En Estados Unidos coordina la profesora M. Ch. Morkovsky y en Europa (coordina Doménico Germolino y Raúl Formet Betancourt). Hay muchos participantes de AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación). En Lovaina se está preparando una "Enciclopedia filosófica latinoamericana" inspirada desde la filosofía de la liberación.

3. Críticas como las de un Richard Rorti o Feyerabend tienen mucho que ver con esto.

4. Véase *Para una ética de la liberación latino-americana*, op. cit. t. I cap. 1-2.

5. Véase *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y tiempo, Mendoza, 1972.

6. En especial *El hombre unidimensional*, de tanta repercusión en los movimientos del 68.

7. Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Sígueme, Salamanca, 1974.

8. En especial por la *Critique de la Raison dialectique*, Gallimart, Paris, 1960.

9. Es la tesis de fondo de nuestra obra nombrada en nota 7 anterior *Método para una filosofía de la liberación* (Sin saberlo anticipadamente contra Habermas).

10. Véase por ejemplo la obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación*, Bonum, Bs, As, 1973.

11. Véase esto en el Cap. 3 del t. I de mi *Para una ética de la liberación latinoamericana.*

12. Véase el punto 1.1 de la "*Introducción de la Transformación de la filosofía* de K.O. Apel...": "La *modernidad* y la *falacia desarrollista*: el eurocentrismo".

13. En su excelente obra *Der philosophische diskurs der moderne*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988. Es interesante que a propósito de "Ein anderer Ausweg" ( cap. XI, pp. 334ss.) nos habla de la obra de H. E. Boehme, *Das Andere der Vernunft* (1983), del excluido. Por el contrario "el otro de la filosofía de la liberación" no es sólo el otro "de la razón", sino "el otro de la comunicación de la vida", el que en su corporalidad sufre el ser "pobre", pero, además no es un "otro" irracional sino opuesto a la razón dominante" ("hegemónica" diría Gramsci y que instaura una *razón* liberadora, razón futura, nueva), No podemos aceptar ni la razón opresora del "terror", ni el irracionalismo nihilista: el "pobre" debe ser "inteligente" ( como los sandinistas agredidos cotidianamente por el imperio "democrático"; como el ratón entre las patas del gato, que al mínimo error "irracional" su sobrevivencia está en peligro; el gato puede ser "nihilista" como G. Vattimo, escéptico, como R. Rorti, 'Juguetón" como "los *juegos* del lenguaje", *Homo ludens*; mientras que el que grita: "Tengo hambre", "¡No me tortures!"... no juega, ... *muere* en su corporalidad traumatizada pero debe planificar, con *frónsesis, racionalmente* cómo comer mañana, cómo estructurar un sistema donde la tortura desaparezca). Sea bienvenido el "racionalismo" habermasiano, apeliano, pero no como razón "opresora" eurocéntrica.

14. Como tan ejemplarmente lo muestra K.O. Apel en *Transformación de la filosofía*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1963, T.I-II.

15. Pensamos en *Phylosophy and the mirror of nature*, Pinceton University Press, New Yersey, 1979; *Consecuences of pragmatism*, University of Minnesota

Press, 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Por nuestra parte, véanse estos temas en *Filosofía de la Liberación*, 1.1.5; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap. 3, parágrafo 36, t.II. pp. 156ss: "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". Donde escribíamos: "El otro está más allá del pensar, de la com-prensión, de la luz, del lógos; más allá del fundamento, de la identidad: es un *an-arjós* (p. 161).

16. Sobre todo en *L'Archeológie du Savoir* (Gallimard, Paris, 1969), donde lo que le importaba son los conceptos de "discontinuidad, de ruptura, de umbral, de límite, de transformación". De alguna manera "el Otro" es el principio de la "discontinuidad"; es el origen del cambio y las transformaciones. La filosofía de la liberación, aunque criticándolo, puede aprender de Foucauld.

17. De Jackes Derrida véase *La voix et le phénomene*, PUF, Paris, 1967; *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967*; De la grammatologie*, Seuil, Paris, 1967.

18. De Jean Francois Lyotard véase *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979.

19. De Gianni Vattimo, *La fine della Modernita*, Garzanti, 1985.

20. Véase sobre Nietzsche en nuestra obra *Para una ética de la liberación*, y en *Para una de-strucción de la historia de la ética*, ya citadas, donde no podemos dejar de relacionar el pensamiento del gran nihilista con un retorno eurocéntrico, a la pretendida autenticidad aria, guerrera, de dominación.

21. Véase la obra de filosofía de la liberación de Franz Hinkelammert *Critica de la razón utópica*, San José (Costa Rica), 1984, en especial enderezada contra Popper, y al mismo tiempo contra Hans AIbert, en su capítulo V: "La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización", donde concluye: "Así pues, Popper no supera la utopía ni logra una crítica de ella. Lo que hace es transformarla de una utopía de liberación del hombre -de una utopía de la praxis- en una utopía del proceso técnico: no hay metas que este proceso técnico no pueda alcanzar. Traslada la fuerza utópica de la tecnología a la inercia objetiva de su progreso, y lo hace actuar así en contra de la libertad humana. El cielo en la tierra no lo promete precisamente Marx; es Popper quien lo promete, integrando incluso su mito de la inmortalidad en esta hipótesis del capitalismo tardío de hoy" (p.191). La crítica de Hinkelammert, ciertamente, es mucho más profunda y construida que la de K.O. Apel, al que, sin embargo, tenemos como ejemplar en este punto.

22. Ver ahí lo valioso de la crítica, por otra parte deformante, de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., (Sobre esta obra véase "Filosofía de la liberación en América. Diez años después", en *Cristianismo y sociedad,* 80, (1984), número dedicado al tema).

23. Véase la categoría de "dis-tinción" en mi *Filosofía de la Liberación* 2.4.3-2.4.4, 4.1.5.5; en *Para una ética de la liberación*, cap. 6; parágrafo 37, t.II. En cuanto al análisis de la "ideología desarrollista", véase el trabajo de Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, CEREM, Santiago de Chile, 1970.

24. Véase *Filosofía de la liberación*, cap. 2. Lo mismo puede considerarse en *Para una ética de la liberación*, a lo largo de estos cinco libros ( ed, Siglo XXI, Bs, As, t.I-II, 1973; t.III, Edicol, México, 1977; t.IV-V, USTA, Bogotá, 1979-1980). La *totalidad*, desde Aristóteles (*to holón*), Tomás (*ordo*), Hegel (*Totalitaet*), Marx, Heidegger, (*Ganzheit*) hasta Luckács, punto de partida de toda ontología, es puesta en cuestión primeramente por Schelling, y posteriormente desde la "proximité" o "exteriorité" de Levinas, posición que después radicaliza la filosofía de la liberación. Contra Levinas, esta filosofía afirma la posibilidad de una "política de liberación" más allá de los horizontes de la "Totalidad" (es decir la institucionalización" de una "Nueva" Totalidad Futura, aunque sea éticamente ambigua; es decir, inevitablemente ya la larga, un nuevo sistema de dominación).

25. Desde la miseria latinoamericana, el machismo opresor de la mujer, etc., desde la superación de Schelling (ciertamente teniendo en cuenta los románticos en especial Hammann, etc. ) con respecto a Hegel ( desde las lecciones de Schelling de 1841 sobre la "filosofía de la revelación"; véase mi obra *Método para una filosofia de la liberación*, pp.155ss), se abre un camino que seguirán y profundizarán un Feuerbach, un Kierkegaard, o un Marx; y, en otra tradición, un Franz RosenZ1veig, un Martín Buber, un Levinas; y, como confluencia de ambos, y desde la periferia, la filosofía de la liberación. Los antecedentes europeos de la filosofía de la liberación, como puede verse, son "antihegemónicos", diría Gramsci; marginales, periféricos, "edificantes" los denominaría Rorty.

26. Véase mi artículo "Pensée analétique en Philosophie de la liberation", en *Analogie et Dialectique*, Labor et Fides, Geneve, 1982, pp. 93-120.

27. Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, cap. V, parágrafo 30, lo II, pp. 97ss... Es toda la cuestión del "pro-yecto meta-físico" o "trans-ontológico" (que ni Heidegger, Habermas, o Levinas pueden plantear). No es el "pro-yecto" ni de la "comunidad de comunicación real" ni "ideal" de Apel, sino la "histórico-

posible", como mediación entre ambas. No es el "ser futuro" de la Totalidad construida en el proceso mismo de la liberación.

28. Véase *Filosofía ética latinoamericana*, T.IV op. cit., dedicado al tema; es el capítulo 3.1 de la *Filosofía de la liberación*.

29. *Teoría de la justicia*, trad, cast; FCE, México, 1979, p. 125. Dice todavía: "Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, ésta no es la razón, por supuesto, para ignorar y mucho *menos para eliminar* estas distinciones" (p. 124). Es evidente que ningún recién nacido, puede merecer nada, porque evidentemente "no era" nadie. Pero esto no significa que las diferencias iniciales no sean injustas y por ello pueden eliminarse *a posteriori*. Es un ridículo conservadurismo liberal en nombre de la razón "hegemónica".

30. *El Capital* I, ed. 1983, cap. 4 (MEGAII, 6, p. 191; ed. Cast. Siglo XXI, II 1, p. 214).

31. El debate en torno al "populismo": Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti, y otros tantos brasileños, etc.

32. Véase sobre una crítica del socialismo real, en su utopía de planificación perfecta la obra de F. Hinkelammert, op. cit. en el cap. IV: "El marco categorial del pensamiento soviético" (pp. 123 ss).

33. Véase *Filosofía ética de la liberación*, cap. VII, "La erótica latinoamericana " (Edicol, México, 1977, pp. 50-123). Hay otras ediciones en Nueva América, Bogotá, 1990; La Aurora, Buenos Aires, 1988; traducción al portugués (Loyola, sao Paulo, 1982), etc.

34. *Drei Abhandlungen zur Sexual-theorie*, 1905, II (*Obras completas,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1967, t. I, p. 703; S. *Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V, p. 88).

35. Véase la "pedagógica latinoamericana", en *Filosofía ética de la liberación*, cit. supra. t. III, pp. 126ss; y en *Filosofía de la liberación*, cap. 2-3, donde se trata toda la cuestión del Edipo/Electra, los hijos de la pareja.

36. Sobre este tema véanse mis artículos "Cultura latinoamericana y Filosofía de la liberación", en *Latinoamérica* (México), 17 (1985), pp. 77-127 (y en *Casa de las Américas* (La Habana), (1986), 155-156, pp. 68-73).

37. Sobre el tema hemos escrito mucho. Véase *Filosofía de la Liberación*, cap. 4.4; en *La filosofía ética de la liberación*, hay en cada capítulo una económica; la economía erótica (parágrafo 45), la economía pedagógica (parág. 51), la economía política (parág. 57), la economía antifetichista (el culto) (parág.64). Además mis obras de comentarios sobre Marx: *La producción teórica de Marx*, *Un comentario de los Grundrisse; Hacia un Marx desconocido. El Marx definitivo* (*1863-1880*). En todos ellos hemos efectuado la "vía larga" de laque habla Ricoeur, pero no de la linguística sino de la económica. En el debate con Apel véase el punto 4.3: "De la comunidad de comunicación del lenguaje a la comunidad de comunicación de vida", en la *Introducción a la "Transformación de la filosofía" de K.O. Apel y la Filosofía de la Liberación*.

38. Véase mi obra *Filosofía de la Producción*. Nueva América, Bogotá, 1987; y la edición e introducción de los *Cuadernos tecnológico- históricos* de Karl Marx de 1851 (Universidad de Puebla, Puebla, 1984).

# SEGUNDA PARTE

## ESTUDIOS SOBRE MARX

## CAPITULO 9

### *9- SEMEJANZAS DE ESTRUCTURAS DE lA LOGICA DE HEGEL Y EL CAPITAL DE MARX**

> Cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres... dieron en tratar a Hegel... como un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá en el capítulo acerca de la teoría del valor con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él, quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella (*El Capital*, prólogo a la segunda edición).

Marx leyó la Lógica de Hegel en Londres al escribir los *Grundrisse* (véase mi obra: *La producción teórica de Marx*. *Una introducción a los* : *Grundrisse*), y hasta se entusiasmó en escribir un folleto popular para

* Ponencia presentada en el Simposio de Filosofía de la UAM-lztapalapa, sobre "Kant, Hegel y las ciencias sociales", entre e1 6 al 8 de marzo de 1985.

explicar a los militantes la importancia de la obra hegeliana. Aquí, brevemente, deseamos indicar (no exponer ni justificar) una hipótesis de trabajo: la extraña semejanza de la estructura de la *Lógica* de Hegel y de *El Capital* de Marx.

Dicha semejanza se nos ha ido imponiendo en las repetidas lecturas personales. Desearíamos igualmente, al final, indicar la radical diferencia entre el discurso hegeliano y el marxista, en cuanto a la problemática metafísica de la exterioridad.

## 9.1 EL SER Y EL VALOR

Iremos indicando, para ser cortos y claros, en primer lugar la posición de Hegel y seguidamente la de Marx, en cada uno de los pasos dialécticos de ambos discursos. El método va "de lo abstracto a lo , concreto"", y por ello partiremos como ambos de lo abstracto por excelencia.

a) "La doctrina del ser" (*Lógica*. l, sec.l, cap. 1, A)[1]. La filosofía tiene un "comienzo" (*Anfang*)[2]: arranca desde el fundamento absoluto, es un comienzo abstracto": "Aquí el ser es lo que comienza"[3], Es el ser lo inmediato indeterminado, sin contenido, lo universal; sólo en sí, no desplegado, no exteriorizado: ningún ente, es decir: la nada.

b) "El valor" (“*El capital”* sec.l cap. 1)[4]. Es evidente que en El Capital, las señas de los descubrimientos previos quedan frecuentemente borradas. En los Grundrisse puede verse cómo Marx pasó del "comienzo" a partir del dinero -contra Proudhon- al colocar al valor como "comienzo" abstracto absoluto de su discurso: "La forma de valor... es sumamente simple y desprovista de contenido"[5]; Es igualmente el inicio: "Todo comienzo (*Anfang*) es difícil"[6], El valor -que es la "productualidad", la "utilidad" y la "intercambiabilidad" de la cosa-mercancía-, el valor como valor ( *als Wert*), no es valor de uso ni el valor de cambio; ambos son "formas" de aparición del valor como tal. Todos confunden la "forma de valor y el valor mismo"[7]. Veremos,

de todos modos, que una cosa es la "sustancia" del valor y otra su "agnitud"[8].

### 9.1.1 EL ENTE DETERMINADO Y LA MERCANCÍA

Para Hegel el "ente" (*Dasein*, que no puede traducirse por "existencia", ya que es una determinación mucho más desarrollada de la esencia) corresponde con la "mercancía" de Marx.

a) "El ente" como "ser-ahí"(L, Ibid; cap.2,a)[9], Del devenir del ser-nada se desarrollan o culminan en la exteriorización del "algo" (*Etwas*), el "ser-puesto-ahí" (no como metáfora espacial sino como exterioridad óntica): *Da-sein*, La determinación del ser, su limitación, configuración, finitización, lo constituye como "algo que está frente a un otro, es mudable y finito"[10],

b ) "La mercancía" (G, ibid) [11], La mercancía es el comienzo óntico (el valor el ontológico o su horizonte de comprensión), en tanto es "un objeto exterior, una cosa". Es verdad que "cosa" (*Ding*) no es para Hegel lo mismo que "ente"(Dasein) -es decir, una determinación mucho más desarrollada de la esencia[12], De todas maneras está claro que la mercancía es el lugar o el ente donde el valor se expresa, se manifiesta, su "forma":

> Nuestro análisis ha demostrado que la forma-de-valor o la expresión-de-valor de la mercancía surge de la naturaleza del valor...[13].

Si se "comienza" el discurso desde el "ente" mercancía es porque en él se expresa el ser (el valor); por ello es un nivel concreto (con respecto al abstracto ser), pero al mismo tiempo es lo abstracto (en cuanto separado, analizado, abstraído del todo concreto del sistema capitalista o del modo de producción: totalidad a la que se asciende: totalidad concreta entonces),

### 9.1.2 LA CUALIDAD Y EL VALOR DE USO

Tanto para Hegel como para Marx, la primera determinación del ente o la mercancía ( en este caso la determinación material o *substractum*) es la "cualidad".

a) "La cualidad" (*L*, ibid,:b)[14]. En primer lugar, "en el ente a) en cuanto tal hay que distinguir ante todo su determinabilidad b) de su cualidad ( *Qualität*) "[15]. No podemos extendernos para explicar este asunto, como los siguientes, pero lo cierto es que la "cualidad" la primera determinación del ser, ya que lo constituye justamente como ente; es su contenido.

b) "El valor de uso" ( G, ibid)[16]. Es demasiado conocido el texto de Marx:

> Toda cosa útil... ha de considerarse... según su cualidad ( *Qualität*)... la utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso... los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza...[17].

El valor de uso es la expresión o la forma material (por tener un contenido determinado con respecto a una necesidad humana también concreta) del valor en el ente-mercancía.

### 9.1.3 LA CANTIDAD Y EL VALOR DE CAMBIO

Para Hegel y para Marx la segunda determinación del ente es la cantidad.

a) " *la cantidad*" (L, ibid, sec.2) [18]. Citemos a Hegel:

> La cualidad es la primera inmediata determinación. La cantidad es la determinación que se ha vuelto indiferente al ser, es un término que al mismo tiempo no es tal, es el ser-para-sí que es en absoluto idéntico con el ser-para-otro[19].

No nos extenderemos aquí sobre la "cantidad", el "cuanto" o "la relación cuantitativa" -se podría mostrar paso por paso su influencia en Marx-, pero solo queremos indicar el lugar de la cuestión en la estructura del discurso.

b) "El valor de cambio" (*C*, ibid)[20]. De la misma manera Marx indica desde el comienzo que "toda cosa útil... ha de considerarse... en arreglo a su cantidad (*quantitiät*)[21]. Es decir:

> En la relación misma de intercambio entre las mercancías su valor de cambio sé nos puso de manifiesto como algo por entero independiente de sus valores de uso... El desarrollo de la investigación volverá a conducirnos al valor de cambio como modo-de-expresión (*Ausdrickweise*) o forma de manifestación (*Erscheinungsform*) necesaria del valor[22].

De otra manera, la cantidad (no solo como un "quantum" del ente para-sí, sino para-otro; es decir, como "relación cuantitativa") de la mercancía en relación con otra es un fenómeno del ser de la mercancía como tal: es decir, "expresión " del valor. Cuando se habla de la "sustancia" del valor se indica su "causa"; cuando se habla de su "magnitud" se habla de su "cantidad". El trabajo tiene que ver con ambos aspectos pero en respectos diferentes. Es tanto la "substancia" del valor (como "fuente") pero al mismo tiempo su "regla" (por el "tiempo" de trabajo).

### 9.1.4 LA MEDIDA Y EL DINERO

Donde la semejanza comienza a tornarse sorprendente -y por lo tanto no tan hipotética- es en el siguiente paso discursivo. Tanto para Hegel como para Marx la "medida" (relación de cantidades) es el tercer momento.

a) "La medida" (*L*, *ibid*, sec.3)[23]. Nos dice Hegel:

> La medida (*Mass*) es ante todo unidad inmediata de lo cualitativo y cuantitativo[24]... es la exterioridad que se refiere a sí misma[25].

Es lógico que la relación de cantidades sitúe a una como regla o medida específica ya la otra como lo medido o especificado. En el para-sí de la medida se funda la posibilidad del para-otro como medida; de la misma manera el para-sí de lo medido funda el para-otro de lo medido. Todo esto fue leído atentamente por Marx -junto al tratado de la justicia en la *Etica a Nicómaco* y el libro I de la *Política* de Aristóteles-.

b) "El dinero" (*ibid*, cap.3)[26], Marx escribe:

> En cuanto medida de valor ( *Wertmass*), el dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo[27],

El tiempo de trabajo ~s la regla que mide la magnitud o cantidad de valor. El carácter de medida universal (medida por el tiempo de trabajo) de una mercancía, o "la forma específicamente relativa de valor de la mercancía dineraria "[28], permite expresar el valor medido como precio. Marx reflexiona aquí sobre una relación ( entre valor relativo y equivalente) de una relación (entre tiempo de trabajo y valor de la mercancía). Lo único que pretendemos mostrar aquí es que, tanto Marx como Hegel, tratan el tema de la "medida" posteriormente de la "cantidad" -como es lógico-.

### 9.1.5 EL PASAJE AL NIVEL SUPERIOR DEL DISCURSO

Llegado a este punto, fin del libro I de la *Lógica* y del capítulo I y II del primitivo plan de El Capital ( en los *Grundrisse* y los *Manuscritos del 61-63*, donde el capital es el capítulo III), se pasa a otro nivel dialéctico.

a) "El pasaje (*Uebergang*) a la esencia" (*L*, ibid; cap. 3, C)[29]. Para Hegel todo "pasaje" de una categoría a otra es el despliegue de "lo mismo" pero desarrollado; es el camino del concepto hacia la Idea,

Cada umbral es un salto hacia lo nuevo pero ya potencia en lo antiguo. Del ser se-pasa se sobre-pasa ( *Ueber-gang*) a la Esencia, que es el ser que se refleja como el fundamento.

b) "Transformación" ( *Verwandlung*) del dinero en capital" ( G, I, sec. 2, cap. 4)[30]. Este "pasaje" o transformación del dinero en capital acontece porque el ser ( el valor) pasa de uno ( el dinero como dinero) al otro ( al capital como trabajo asalariado). Pero, a diferencia de Hegel, el "pasaje" del dinero al capital no es de lo mismo (ser) a lo mismo ( esencia); sino de lo uno ( el dinero acumulado) a lo desigual, distinto, no-equivalente: el trabajo vivo (substancia creadora de valor). Ya veremos que en esto consiste la ruptura metafísica del discurso de Marx con respecto a Hegel. Para poder "pasar" del dinero al capital era necesario:

> ...descubrir dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente (*Quelle*) de valor... y por tanto creadora de valor (*Wertschoepfung*)[31].

Lo que para Hegel es la esencia, analógicamente, es para Marx el capital: la totalidad concreta de múltiples determinaciones a la que asciende desde el valor (la categoría simple y abstracta, como el ser).

## 9.2 LA ESENCIA Y EL CAPITAL

El discurso empieza por lo inmediato (el ser, el valor), pero después se pasa a su fundamento, a lo mediado, lo que está "detrás": la esencia, el capital.

a) "La doctrina de la esencia" (*L* II, introd.)[32]. Hegel se detiene al comienzo un momento sobre la esencia misma en relación con el ser:

> La esencia procede del ser, por consiguiente no existe inmediatamente en sí y por sí, sino que es un resultado de aquel movimiento[33].

b) La fórmula general del capital" ( *C*, ibid, sec. 2 cap. 4)[34]. En último término el valor ( el ser) es el sujeto y el fundamento último del capital (la esencia):

> El valor se convierte aquí en el sujeto de un proceso en el cual, cambiando Continuamente las formas de dinero y mercancía... se autovaloriza (*Verwertet*)[35].

El capital es un proceso, un movimiento, y por ello "el valor se vuelve valor en proceso... y en ese sentido capital[36]. La totalidad concreta de las múltiples determinaciones ( dinero, trabajo asalariado subsumido, medio de producción, producto, mercancía) es el ciclo a través de los cuales su ser, el valor, circula (ontológicamente).

### 9.2.1 EL NIVEL FUNDAMENTAL Y LA PRODUCCIÓN

Aquí pasamos a una cuestión de fondo en esta hipótesis que venimos presentando.

a) "La esencia como reflexión en sí misma" (L, ibid, sec. 1)[37]. Hegel distingue tres niveles:

> I. Como esencia simple, que se da en el interior de sí misma .II. Como ( esencia) que sale como ente, o sea según su existencia y como fenómeno (*Erscheingung*). III. Como esencia, que es una misma con su fenómeno, es decir, como realidad (*Wirklichkeit*)[38].

Se trata, exactamente, de tres niveles de profundidad que Marx tendrá en cuenta para las tres partes principales de su tratado sobre el capital en general, en su esencia universal más abstracta.

En el primer nivel, la esencia se comporta como la identidad ante las diferencias, como fundamento (y fundamento absoluto) ante 10 fundado (sea formal o realmente), lo condicionado.

b) "El proceso de producción del Capital" ( *C*, ibis; sec.3-5)[39]. Para Marx hay dos niveles: el plano superficial, fenoménico de la

circulación, y el plano profundo, misterioso, fundamental de la producción:

> Abandonemos esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a *todos los ojos*, para dirigirnos... hacia la oculta ( *verborgne*) sede de la producción... Se hará luz sobre el misterio que envuelve *la producción* del plusvalor[40].

Para Marx el proceso de *producción capitalista*, como forma capitalista de la producción de mercancías (proceso de *valorización*) es la identidad originaria, el fundamento del sistema capitalista como totalidad concreta real: su esencia simple, interior a sí misma. y no, como para Proudhon o los economistas capitalistas, el proceso de *circulación*.

### 9.2.2 EL NIVEL FENOMÉNICO Y LA CIRCULACIÓN

Tanto Hegel como Marx distinguen un plano fundamento o profundo y otro superficial, fundado o fenoménico: *el mundo*.

a) "El mundo fenoménico" (*L*, ibid, sec. 2)[41]. El "fenómeno" es lo que aparece. La totalidad de lo que aparece es el "mundo". Sin embargo, Hegel distingue todavía dos mundos:

> El mundo *fenoménico* tiene en el mundo *esencial* [42] su unidad negativa, en la que perece y vuelve como su fundamento. El mundo esencial es también el *fundamento* que pone al mundo fenoménico[43].

Sería largo explicar estos niveles en Hegel. Pero reténgase solamente estos dos planos: el mundo fenoménico (10 contingente que aparece) y el esencial (las leyes necesarias).

b) "El proceso de circulación del capital" ( *C*, *libro* II). Tomemos por ejemplo esta expresión:

> La relación de capital durante el proceso de producción sólo sale a luz (aparece) porque existe [44] en sí en el acto de circulación...[45].

Marx habla frecuentemente de "el mundo de las mercancías ( *Warenwelt*) -la circulación de las mercancías-"[46]. Este es el segundo nivel, de la "existencia (*Existenz*) " y de la "apariencia (*Erscheinung*) " como decía Hegel en su *Lógica*, texto ya citado. Para Marx la palabra "forma" es "forma de aparición", de manifestación, fenómeno, superficialidad, lo que se ve empíricamente a simple vista, lo ideológico, lo inmediato.

### 9.2.3 LA UNIDAD DE LA ESENCIA Y LA EXISTENCIA Y LA REALIZACIÓN DEL CAPITAL

La tercera sección de la *Lógica* en su doctrina de la esencia, y el tercer capítulo primitivo del capital de Marx, Libro III definitivo, trata de la "realidad ( *Wirklichkeit*) " en Hegel y de la "realización ( *Verwirklichung*) " en Marx.

a) "La realidad es la unidad (*Einheit*) de la esencia y la existencia" (*L*. ibid, sec. 3)[47]. Para Hegel real es lo que existiendo se refiere a la esencia, reflexión de lo exterior a la interior, de la posibilidad y necesidad que se cumple acabadamente en la absoluto. La relación de la esencia hacia la existencia, por el contrario, es la relación de sustancialidad, de causalidad -concepto fundamental, por otra parte, para Marx, ya que el trabajo es la *sustancia* del valor, como veremos-.

b) La realización del capital como unidad del proceso productivo y circulante ( *C*, libro III). Escrito por Engels, y sin conocer nosotros el texto mismo de Marx en su primitivo manuscrito, se nos dice:

> En el primer libro se investigaron los fenómenos que presenta el proceso de producción capitalista... El proceso de circulación constituyó el objeto de las investigaciones del libro segundo. Allí se reveló, especialmente en la sección tercera..., que el proceso capitalista de producción, considerado en su conjunto, es una *unidad (Einheit*) de los procesos de producción y circulación[48].

En el tomo III, en realidad no se trata ni la competencia ni el capital en un enfrentamiento con otros capitales. Se trata exactamente

de ver el "movimiento real (*Wirklichen*) " del capital en tanto el nivel superficial o fenoménico de la ganancia se lo refiere reflexivamente hacia su fundamento: el plusvalor. Los economistas nada entendieron porque confundieron en una sola categoría la ganancia-plusvalor, considerada solo en el nivel superficial y exterior de la pura circulación. Marx en cambio diferencia la cuestión del valor como tal que se valoriza en el nivel de la esencia como tal. En este nivel fundante, esencial, profundo, se da la *producción* de plusvalor. Y en un segundo nivel superficial, fenoménico, se da la circulación del valor que solo se realiza en tanto se "enrosca" sobre sí mismo: en cuanto el producto-mercancía "retorna " a ser dinero. La realización se cumple en el "más-dinero" final de la ganancia, pero se funda en la producción del plusvalor. Esta *unidad*, esta reflexión de la tasa de ganancia a la tasa de plusvalor, explica la realización del capital, que acumula como ganancia el plusvalor. La exterioridad (la circulación) retorna al interior de la esencia ( el capital). La "ley" del descenso tendencial de la tasa de ganancia juega el papel del "mundo esencial" con respecto al "mundo fenoménico" o "mundo de las mercancías" concreto, caprichoso, empírico.

## 9.3 LA RADICAL DIFERENCIA ENTRE HEGEL Y MARX

Pensamos que la diferencia metafísica fundamental que establece Marx con respecto al discurso ontológico hegeliano, su materialismo productivo radical, se establece en el diferente "pasaje", "sobre-pasarse" o "transformarse" del ser en esencia o el dinero en capital. Hegel y la economía política capitalista establece un "pasaje" de identidad, "lo mismo" permanece "lo mismo" es un despliegue de la potencia al acto. Para Marx, en cambio, y en total identidad con las propuestas de la filosofía de la liberación, el "pasaje" significa en realidad un salto: de "lo mismo" hacia "el Otro". Nos explicamos.

Para Hegel "la verdad del ser es la esencia "[49]; "la esencia procede del ser" [50]. Es un despliegue de lo mismo, es desarrollo en la identidad del Todo.

Para la economía política de Smith, Ricardo y tantos otros, el dinero que se expresa en el salario paga con igualdad el trabajo vivo usado en la producción del valor del capital. Hay igualdad. Trabajo objetivado pasado (salario) idéntico al trabajo objetivado presente ( trabajo vivo usado en la jornada de trabajo). El pasaje del dinero al capital es de identidad.

Para Marx, en cambio, el pasaje del dinero (que se usa en el salario) y el capital ( que es trabajo acumulado ) no es igual, idéntico, de la misma naturaleza. Ha habido un salto metafísico y no un despliegue ontológico. Lo ontológico es el despliegue del ser en su mismidad (aunque se desarrollen diversas figuras). La metafísica, como indica "meta", es "más-allá", es trascendencia. Para Marx el valor contenido en el dinero es menos que el valor que tiene el producto al fin del proceso productivo. Ese más-valor, ese nuevo valor no tiene por causa al capital (aunque en su pretención fetichista pretende causar en sí *ex nihilo*-gusta decir Marx en latín- dicho nuevo valor). Marx distingue claramente entre producción y creación de valor. Es "producción " de valor cuando se objetiva lo ya dado; es " creación " de valor cuando la substancia efectora del valor no se funda en el *fundamento* del capital (trabajo ya objetivado), sino que des-fondando el fundamento es una fuente "creadora" de valor. El ser es el fundamento como esencia. El trabajo es la fuente como exterioridad de la esencia del capital. Aquí reside todo. El capitalismo (y Hegel en su ontología) consideran como lo "mismo" trabajo y capacidad productiva, y capacidad productiva y salario, porque no distinguieron trabajo vivo (fuente creadora de valor, trascendencia metafísica del capital) con la capacidad productiva (potencia fundada en el valor del capital).

Marx pone de cabeza a Hegel no porque haya afirmado -nunca lo hizo-, que el cosmos material eterno produce la idea o la conciencia como un epifenómeno en la dialéctica de la naturaleza. Marx pone de cabeza a Hegel porque en el discurso dialéctico afirma una positividad no incluida ya en el proceso dialéctico del dinero ni del capital. El dinero se convierte en capital, porque el trabajo vivo ha sido subsumido

(formal y realmente, según los casos) en dicha dialéctica. Esta subsunción introduce en la realidad del capital una fuente creadora de valor simplemente enajenada a su sujeto mismo. El trabajador, como "substancia" -y este concepto sí es hegeliano, pero aquí usado como "fuente" en el sentido de Schelling-[51], es en el seno del capital la misteriosa surgente de más-valor, creador de valor, exterioridad metafísica, el Otro que e. capital. Esta es la tesis fundamental del materialismo. ¿Por qué? Porque desde la positividad analéctica- si por esa palabra se entiende el "más- allá" ( *anó*) de la "fuente" con respecto al "fundamento"- o la subjetividad creadora de valor del trabajador es puesto el *contenido* del capital: el valor que se valoriza. Todo el materialismo es referencia última a la *corporalidad* creadora de valor:

> Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporalidad (*Leiblichkeit*), en la *personalidad* viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole[52].

El trabajador, el sujeto de trabajo es así "fuente de valor... creación de valor"[53], *exterioridad* "más-allá" del fundamento del capital[54].

---

**NOTAS**

1. Citaremos en primer lugar la *Lógica* (= L) editada en castellano por Rodolfo Mondolfo, Hachette, Bs, As, 1968, pp. 77ss; y en segundo lugar la edición alemana de E. Moldenhauer-K. M. Michel, en *Theorie Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 5, I (1969), pp 82ss.

2. P. 68; p. 72.

3. P. 65; p. 68.

4. Citaremos en primer lugar *El Capital* (= *C*) de la edición castellana de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, t.l/l (1975), pp. 4355; y en segundo lugar del alemán MEW, t. XXIII (1962), pp. 49ss.

5. Prólogo a la primera edición (p. 6; p. 11-12), Hegel dice del ser "... ganz form ohne allen inhalt...". Marx escribe: "Die Wertform... inhaltlo55 und einfach". El mismo Hegel habla igualmente de la simplicidad del ser: "das Unmittelbare... einfach" (L. p.72; p. 79).

6.*C*.Ibid.,p.5:p.ll.

7. Ibid; nota 17; p. 61; p. 64.

8. "... al análisis de la sustancia y magnitud del valor" (Ibid. p. 5; p. 11).

9. Pp. 99ss; 115ss.

10. Ibid; Véase mi obra *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974, pp.89ss.

11. C. Ibid, pp. 43ss.; pp. 49ss.

12. Cfr. L. II 5ec 1, cap. 1, A, B y C.

13. Ibid; p. 74; p. 75. La expresión: "wertform" es aquí equivalente a "Wertausdruck".

14. Pp. 100ss; pp. 177ss.

15. Ibid.

16. C. Ibid.

17. Ibid. pp., 43-44; 49-50.

18. Pp. 103ss; 209ss.

19. Ibid.

20. C. Ibid; textos ya indicados desde el capítulo 1.

21. Ibid; pp. 43-44; 49.

22. Ibid., pp.47; 53.

23. Pp. 285ss.; 387ss.

24. Ibid., p. 288; 391.

25. Ibid., p. 285; 387.

26. C., Ibid., pp. 115ss; 109ss.

27. Ibid., p., 115; 109.

28. Ibid., p. 116; 110. Expresión igualmente hegeliana: "la cantidad específica " (L I, sec. 3, cap. 1).

29. Pp. 334ss; 456ss.

30. Pp. 179ss; 161ss.

31. Ibid. p. 203; 181. El concepto de "fuente" ( *quelle ) más-allá* del "fundamento (Grund) o del ser, como "creador del ser" es una categoría de Schelling y no de Hegel (Cfr. mi *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 166ss.) Schelling, como Marx, usa la fórmula "aus Nichts "(*ex nihilo*)" (Cfr. p.e. *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke*, V (1959), pp. 327-332), y también, "fuente de conocimiento (*Erkenntnissquelle*) " (*Philosophie der Offenbarung*, en *Ibid*, VI, p. 398).

32. P. 339ss.; tomo II (1969), p. 11ss.

33. Ibid., p. 343; 17.

34. Pp.179ss; 161ss.

35. Ibid., p.188; 169.

36. Ibid., p. 189; 170.

37. Pp.343ss; 17ss.

38. Ibid., p. 341; 16.

39. Pp. 215ss.; 192ss.

40. Pp. 213-214; 189.

41. pp. 421ss.; 124ss. La expresión "mundo fenoménico" se encuentra en el capítulo 2, B.

42. "*... erscheinende... wesentlichen...* "

43. p. 447; 159.

44. La expresión "existiert" nos refiere al concepto hegeliano de "existencia: (*L* II, sec. 2, cap. 1): "lo que existe tiene un fundamento y está condicionado". Es decir, en Marx, la circulación es la "existencia" de la producción; el carácter propio de lo que aparece en el mundo.

45. C. II, sec. I cap. I (II/4, p. 38; XXIV, p. 37).

46.1bid., sec. 3. cap. 18 (II/5, p. 430; p. 352).

47. Pp. 467ss.,186ss.

48. *C*.111, sec. 1, cap. I (III/6, p. 29; XXV, p. 33).

49. *L* II, inicio (p. 339; II,p. 13).

50. Ibid. (p.343; 17).

51. Como hemos indicado más arriba Schelling supera positivamente la negatividad del ser hegeliano como esencia o fundamento desde el concepto de "fuente": la causa efectora más allá del ser. Para Schelling como Dios creador; para Marx como el trabajador creador de valor, pero en ambos como superación de la ontología (Cfr. mi *Filosofía de la liberación*, op. cit., 2, 3, 4, 5.2: "Crear significa poner en la realidad sin antecedentes, desde lo que no está todavía constituido, desde fuera del "sistema". Es en este sentido metafísico exacto que Marx usa la noción "creación del valor", es decir, producción de valor desde más allá del capital; desde la "fuente" trabajo vivo, exterioridad metafísica del ser del capital.

52. C I.sec.l cap. 4 (I/1.p. 203, XXIII, p.181). Cfr. mi art. "La exterioridad en Marx", *El Buscón* (México) en 1985.

53. Ibid.

54. Cfr. mi obra *Filosofía de la liberación*, 2. 4.6.2: " En cuanto otro incondicionado, exterior, el otro como otro consiste en un no-ser". Marx expresa claramente en los Grundrisse al trabajo libre como "no-capital", como "no-ser". Siguiendo a Schelling en su crítica a Hegel, pero aplicada a la economía política podríamos decir que el capitalista trata sólo del valor de la mercancía pero nada dice de su existencia real, es decir: de la sustancia creadora de la realidad del valor

como exterioridad, y solo en este sentido puede llamárselo idealismo absoluto a diferencia del idealismo relativo (Cfr. mi *Método para una filosofía de la liberación*, p. 122).

203

**CAPITULO 10**

## 10- *TRABAJO VIVO Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA* *

Intentaremos demostrar que el concepto de trabajo vivo (y la categoría del mismo nombre) es el más simple, el punto de partida, el "desde-donde" Marx despliega todo su discurso. Al mismo tiempo coincidiría con la categoría de exterioridad y pobre tal como fue definida por la filosofía de la liberación latinoamericana. De ser así, no podría afirmarse que es la categoría de *totalidad* el momento fundamental del desarrollo dialéctico de Marx, sino que el "trabajo vivo" como *exterioridad*, que es subsumido por el contrato de trabajo asalariado en el capital, incorporado a la esencia del capital como una determinación interna, debería ser definido como la contradicción absoluta (desde la anterioridad de la exterioridad) al capital como totalidad constituida por solo trabajo objetivado. Desde ya queremos

* Ponencia presentada en el Congreso de Filosofía, Santa Clara {Cuba), noviembre de 1987.

indicar que "trabajo vivo" es algo diferente a "capacidad de trabajo (*Arbeitvermoegen*) ", "fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*), "proceso de trabajo", "fuerza productiva", "trabajo asalariado", que, de todas maneras, pueden ser o aparecer como momentos del "trabajo vivo".

El concepto de trabajo vivo lo encontramos por primera vez de manera sistemática ( es decir, en el lugar "lógico" del discurso definitivo de Marx) en los *Grundrisse*. Este "lugar" lógico en el que se presenta el concepto de trabajo vivo será exactamente el mismo en el *Urtext*, en los *Manuscritos del 61-63, en los Manuscritos del 63-65*, y en el libro I de *El Capital*. Veamos entonces estos cinco momentos cronológicos de manera resumida.

## 10.1 EL "TRABAJO VIVO" EN LOS "GRUNDRISSE" (1857)

En los *Grundrisse* las palabras "trabajo vivo ( *lebendige Arbeit*) " aparecerá por primera vez de manera técnica y definida con exactitud en su sentido definitivo cuando Marx escribe:

> El valor de cambio [como capital] se pone a sí mismo sólo como valor de cambio mientras se valoriza ( *Verwertet*) [...]. El trabajo ha modificado su relación con su condición de objeto: también ha regresado a sí mismo. Este retorno consiste en que el *trabajo objetivado* ( *Vergegenstaendlichte Arbeit*) en el valor de cambio pone al *trabajo vivo* como medio de la producción de ese valor (203,21-31; 174,39-175,3)[1].

Aquí queda definido con precisión el asunto, pero no tratado en detalle. Este tratamiento se realizará páginas después, pero no ya en el contexto del "capital circulante" como permanencia y proceso ontológico del valor ( que fue, paradógicamente, la primera definición de capital en los *Grundrisse*, pero que en *El Capital* ocupará el libro II), sino, estrictamente, en el "pasaje" o "transformación" del dinero en capital. En efecto, para Marx la diferencia esencial entre la categoría "dinero" y "capital" estriba en que la primera es sólo trabajo "objetivado", mientras que la segunda subsume o incorpora al trabajo "vivo" como su determinación esencial:

> Lo único diferente al trabajo *objetivado* es el trabajo *no-objetivo* [subraya Marx], que aún se está objetivando, el trabajo como *subjetividad (Subjektivitaet*) [...]. Por cuanto debe existir como algo temporal, como algo *vivo (lebendige*) sólo puede existir como *sujeto vivo*, en el que existe como capacidad, como posibilidad, por ende como trabajador. El único valor de uso, pues, que puede constituir una contradicción ( *Gegensatz*) con el capital, es el *trabajo* y precisamente el trabajo que crea valor [ *wertschaffende*] o sea trabajo productivo (213,1-11; 183,6-18).

Ya tenemos aquí algunos momentos claros de lo que es "trabajo vivo": la *subjetividad* misma del trabajador, que temporalmente *presente* se opone al trabajo pasado; el *sujeto vivo* mismo como lo realmente contradictorio al capital como tal; es el trabajo "creador de valor". En ningún texto el concepto aparecerá con tanta claridad como aquel en el que Marx se expresa de manera genial:

> La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo puesto como *no-capital (Nicht-Kapital*) [...].
>
> 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente [...]. En cuanto tal es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto [...], el *trabajo vivo* existente como abstracción [...], este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia *puramente subjetiva* del trabajo como pobreza absoluta (*absolute Armut*): la *pobreza* no como carencia sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también en cuanto es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una objetividad no separada de la *persona (person*); solamente una objetividad que coincide con su inmediata *carnalidad (Leiblichkeit*) [...].
>
> 2) Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente o negatividad que se relaciona consigo misma: es la existencia no-objetivada, es decir, inobjetiva, o sea *subjetiva* del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como *actividad*; no como autovalor, sino como la *fuente viva del valor* (*lebendige Quelle des werts*)[...]. La *pobreza absoluta* como objeto [...] es la posibilidad universal de la riqueza como *sujeto* y como actividad [...] (235,34-236,29; 203,8-42)[2]. ,

Este texto, cuyo comentario nos llevara demasiado espacio, es el más claro que sobre nuestro tema hemos encontrado en todo Marx. El "trabajo vivo" es, por una parte, el "pobre" (*pauper* ama escribir Marx), y, por otra parte, "fuente" (*Quelle* y no fundamento: *Grund*) "creadora" de valor. Como "pobre" es el efecto de la disolución del sistema anterior: *Pauper ante festum*; o puede ser, por el aumento de productividad (a aumento de la tasa de plusvalor relativo), un desocupado: *pauper post festum*. Ya había expresado en los *Manuscritos del 44:*

> El trabajador tiene [...] la desgracia de ser un capital *viviente y necesitado* (*lebendiges und beduerftiges*), que en el momento que no trabaja pierde sus intereses y con ello su existencia, *su vida* [3].

Ahora en los Grundrisse escribe nuevamente:

> En el concepto de trabajador libre está ya implícito en que él mismo es *pauper*: *pauper* virtual. Con arreglo a sus condiciones económicas es mera capacidad *viva* de trabajo, por cuyo motivo está también dotado de necesidades vitales. En su calidad de *necesitado (Beduerftigkeit*) en todos los sentidos [...]. El obrero está ligado a condiciones que para el obrero son *fortuitas, indiferentes*[4]a su ser orgánico. Por tanto *virtualiter* es un *pauper* (110,9-24; 497, 28-498,1).

El trabajo vivo, *negativamente*, siendo la persona misma o la subjetividad del trabajador como actividad, no sólo *no posee nada*, sino que le ha sido coactivamente robada toda objetividad fuera de su propia " carnalidad". Pobreza y subjetividad creadora se le aparecen a Marx simultáneamente como momentos indivisibles del "trabajo vivo" en su originaria manera de presentarse en el "mundo de las mercancías": en el mercado del trabajo de los que todavía no han vendido su misma *persona*. Es por ello que el "trabajo vivo" es el trabajo real como subjetividad, como la persona del trabajador en su posición de lo absolutamente contradictorio en el capital en cuanto tal. Es en este contexto que Marx descubre el plusvalor por primera vez en su vida:

> Ello es sólo posible cuando el trabajo *objetivado* en el precio del trabajo es menor que el tiempo *de trabajo vivo* que ha sido comprado con él (262-20-23; 227,27-30).

Desde este momento, desde el momento en el que el "trabajo vivo" deviene capital, queda determinado como un "ente (*Dasein*)", como una determinación del capital. Pierde su "exterioridad" que gozaba ( en cuanto *pobre* era negatividad, pero al mismo tiempo *libertad*, exterioridad con respecto al capital):

> Esta fuerza natural vivificante (*belebende*)del trabajo [...] se convierte en *fuerza del capital* no del trabajo (303,21-28; 263,21-28).

El "trabajo vivo", antes de alienarse en el capital, en la exterioridad, se pertenece a sí mismo. Cuando se objetiva en y para el capital "pone esta objetividad como su propio no-ser (*Nichtsein*) o como el ser de su no-ser (*das Sein ihres Nichtseins*)" (415,8-10; 358,10-11). No podemos seguir paso a paso todos los momentos en que aparece el "trabajo vivo" en el discurso de Marx. En realidad lo hace ante cada determinación -para desfetichizarla-. Así por ejemplo:

> En la máquina el trabajo *objetivado* se enfrenta materialmente al *trabajo vivo*. como poder que lo domina y como *subsunción* activa del segundo sobre el primero, no por la apropiación del trabajo vivo, sino en el mismo proceso real de producción (220,3-7; 585,23-27).

Ya al final del discurso, vuelve siempre a aparecer:

> La tasa de ganancia no está determinada sólo [...] por la proporción según la cual el trabajo objetivado se intercambia por *trabajo vivo*, sino por la proporción que en general media entre *trabajo vivo* empleado y el trabajo objetivado [...] (300,33-36; 650,9-13).

Para Marx, como vamos viendo, el "*trabajo vivo*", no es el trabajo en general, sino el trabajador mismo como subjetividad, como persona, ante el trabajo objetivado, cosificado, devenido valor, mercancía, dinero, capital*: trabajo muerto* [5].

## 10.2 EL "TRABAJO VIVO" EN EL "URTEXT" (1858)

Al terminar los *Grundrisse*, y cuando Marx cree poder emprender la redacción de su obra, nos enfrentamos por segunda vez, en el mismo "lugar" *lógico* -en el pasaje del dinero al capital- con la cuestión del "trabajo vivo":

> La única contradicción (*Gegensatz*) que se opone al trabajo *objetivado* es el *no-objetivado*. en contradicción con el trabajo objetivado, el trabajo *subjetivo* [...]. En cuanto trabajo existente temporalmente y así mismo n0-0bjetivo [...] el trabajo sólo puede existir como capacidad, como posibilidad, facultad, como capacidad del trabajo del *sujeto vivo*. Sólo la capacidad viva de trabajo puede constituir la contradicción con el capital en cuanto trabajo objetivado (212, 30-39; 942, 19-29).

En este texto, no en el que tiene como referencia de los *Grundrisse*, el "trabajo vivo" incluye (aunque no se identifica) la "capacidad de trabajo (*Arbeitsvermoegen*). En efecto, "trabajo vivo" como "posibilidad de" o "creadora de" valor puede ser: la persona o subjetividad misma del trabajador (sentido fuerte y definitivo), o la "capacidad" o "fuerza de trabajo" que necesita el valor del salario para su reproducción. Por ello, el trabajo vivo es la contradicción absoluta del capital:

> En cuanto capital, el dinero sólo está en relación con el no-capital, la negación del capital, y sólo en relación con la cual es capital. Lo que es efectivamente no-capital es el *trabajo mismo* (215,31-32; 945, 2-3). [De todas maneras], no es el intercambio entre el dinero y el trabajo, sino entre el dinero y el dinero y la *capacidad viva de trabajo* (217, 16-17; 946,13-15).

## 10.3 EL "TRABAJO VIVO" EN LOS "MANUSCRITOS 61-63"

En el mismo "lugar *lógico*", en la transformación del dinero en capital, y copiando los textos de los *Grundrisse*, Marx vuelve a tratar el tema del "trabajo vivo" en estos *Manuscritos*:

> La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo [hasta aquí Marx copia exactamente]. Como no- capital, no-trabajo objetivado [...]. La capacidad de trabajo como *pobreza absoluta* [...]. La objetividad que la capacidad de trabajo posee es la *carnalidad* misma del trabajador [...]. Positivamente, no-trabajo objetivado, la existencia del mismo trabajo n0-0bjetivo. El trabajo, que por un lado es la pobreza absoluta como objeto, por otro es la posibilidad universal de la riqueza como *sujeto* y actividad [...] (MEGA 1I,3,147,40-148,17).

Antes había expresado:

> Lo único que se contrapone ante el trabajo *objetivado* es el trabajo no-objetivado, el *trabajo vivo*, no está en el pasado, el otro en el *presente*; uno es valor de uso incorporado, el otro se da como *actividad* humana en proceso y es comprendido en el proceso de estar objetivándose; uno es valor, el otro es *creador de valor*. Se intercambiará valor dado por la *actividad creadora* de valor (30, 24-30)[6].

Como en los *Grundrisse* el enfrentamiento primero del trabajo vivo con el trabajo objetivado como dinero poseído por el futuro capitalista, aparece como pobreza:

> Como tal, según su concepto, es el pobre (*Pauper*) como personificación y portador de esta capacidad para sí, aislada de su objetividad (35,22-24). [...] su viviente *corporalidad* (32,25). La *substancia* creadora del mismo valor de cambio (37,9-10). La realización de la capacidad de trabajo, su real uso es el trabajo *vivo* mismo ( 48,5-6).

De tal manera que para Marx "trabajo vivo" es la subjetividad o persona del trabajador, y aún la capacidad de trabajo, *antes* de ser subsumido el trabajo en el capital, pero es igualmente "trabajo vivo" una vez incorporado o subsumido, alienado:

> El trabajo vivo deviene un medio del trabajo objetivado, para conservarlo y acrecentarlo (99,37-38).

El capital como "no-trabajo" (102,21) subsume como una mediación al trabajo vivo: en ésto consiste el pasaje del dinero en

capital. Todo lo demás son corolarios, conclusiones. Podríamos ir siguiendo paso a paso el discurso de Marx, porque la cuestión del trabajo vivo aparece siempre. Sólo queremos detenernos en un asunto central. Es desde el "trabajo vivo" que se realiza la "crítica", si recordamos que Marx efectúa la "crítica" de la *economía política* y la "crítica" del *fetichismo*. Toda la cuestión reside en el hecho de que:

> En la realidad de la producción capitalista lo mismo que en su teoría, el *trabajo realizado* se manifiesta como lo opuesto a sí mismo, al *trabajo vivo* (1410,4-5).

El fetichismo y la totalidad de la teoría económica capitalista se funda en una inversión: el tomar como real al trabajo objetivado y no al trabajo vivo:

> El que el *trabajo vivo* se enfrente el trabajo pasado, la *actividad* al producto, el *hombre* a la cosa, el *trabajo* a sus propias condiciones objetivadas como sujetos ajenos, independientes y autónomos, como personificaciones del trabajo mismo, que se lo apropian en lugar de ser apropiados por él [...]. El capital, como premisa de la producción [...] es la contradicción en la que el trabajo se encuentra *como trabajo ante sí mismo* ajeno y en el que él mismo se presenta como propiedad ajena al trabajo. (1473,34-1474,9).

Como puede observarse el concepto de ”trabajo vivo” abarca más significado que los meros conceptos de capacidad de trabajo, fuerza de trabajo, trabajo productivo, proceso de trabajo, etc. Es el nombre que incluye desde la persona y la subjetividad del trabajador hasta el punto de referencia metódico para efectuar el proceso de desfetichización o de desarrollo crítico del concepto de capital.

## 10.4 EL "TRABAJO VIVO" EN LOS "MANUSCRITOS DEL 63-65"

Los dos tomos de estos manuscritos (MEGA II, 4-1-2), por editarse desde 1988 en la Dietz Verlag de Berlín, contienen el "*capítulo VI*" *inédito, el Manuscrito I* del libro II de *El capital*, y el *Manuscrito principal* (I) del libro III. El concepto de "trabajo vivo" sigue presente en todo el discurso, en especial en lo correspondiente al libro I. Así se dice que:

> El dominio del capitalista sobre el trabajador es la dominación de la cosa sobre el hombre, el trabajo *muerto (todten*)sobre el *vivo*, el producto sobre el productor [...] la mercancía sobre el trabajador (64,33-37).

El "trabajo vivo" (p.e.39, 3-4; 56, 22-23; 58,12; 63,22; 66,42; etc.) es un Concepto muy usado por Marx en este "*capítulo VI" inédito*. En el Libro II, por su propio contenido, el Concepto aparece Con menor frecuencia. En el Libro III vuelve a ser usado Con frecuencia, pero mientras no se publique el *Manuscrito principal*(I) 1864-1865) no se podrá trabajar Con seguridad. Engels frecuentemente cambia "capacidad de trabajo (*Arbeitsvermoegen*)" por "fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*)", aunque pareciera que respeta el Concepto de "trabajo vivo"[7]. Ténganse en cuenta textos como éste:

> [...] El plusvalor se convierte y adopta la forma de la ganancia, no es más que el desarrollo ulterior de la inversión de sujeto y objeto que se verifica durante el proceso de producción. Ya hemos visto allí cómo todas las fuerzas productivas subjetivas de trabajo [Engels] se presentan como fuerzas productivas del capital. Por una parte, ya la inversa, el obrero aparece como una fuerza de trabajo [Engels] meramente objetiva, como una mercancía (III, 2; III-6,p.52: NEW XXV, p.55)[8].

## 10.5 EL "TRABAJO VIVO" EN EL TOMO I DE "EL CAPITAL"

Llegamos así al texto definitivo sobre la cuestión. En esta obra, sin embargo, los textos fundamentales han sido redactados para un público que exigía, según el parecer de Marx y Engels, una exposición más simple. Por ello, los textos explícitos de los *Grundrisse* y los *Manuscritos del 61-63*, casi desaparecen. Quedan sólo restos indicativos. En el "lugar" *lógico* es donde el "trabajo vivo", Como exterioridad subsumida, permite al "dinero" transformarse en "capital", el capítulo 2 ( cap .4 de la segunda edición), parágrafo 3: "Compra y venta de la fuerza de trabajo". Del famoso texto sólo queda lo siguiente:

> [...] Una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser fuente de valor ( *Quelle von Tauschwerth*); cuyo consumo efectivo mismo, pues,

> fuera objetivación de trabajo, y por tanto *creación de valor (Werthschoepfung*). y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la capacidad de trabajo o fuerza de trabajo [duda Marx, ¿cuál de ambas denominaciones adoptará?]. Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo [¿nuevamente?] entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la *carnalidad (Leiblichkeit*), en la *personalidad viva (Lebendigen persoenlichkeit*) de un ser humano (1-1, p.203; MEGA II, 5, 120, 15-24). La segunda condición [...] es que deba ofrecer como mercancía su fuerza de trabajo misma (*A1beitskraft*) [ahora Marx se ha decidido terminológicamente], la que sólo existe en la carnalidad *viva* que le es inherente (Ibid.; p.205; 121, 14-16).

El "trabajo vivo" antes de ser subsumido, permanece en la exterioridad del capital -10 absolutamente contradictorio-; posteriormente, permite, en el acto por el que se transforma en mediación de la valorización del dinero, por primera vez ahora capital, que el puro trabajo muerto ( el valor del dinero) se intercambie por la fuente creadora de valor en el mismo capital:

> Al transformar el dinero en mercancías que sirven [...] como factores del proceso laboral, al incorporar (*einverleibt*) la *fuerza viva* del trabajo (*lebendige Arbeitskraft*) a la objetividad muerta (*todten*) de los mismos, el capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, *muerto (todte*) en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que comienza a trabajar como si tuviera dentro del cuerpo el amor (I-l, p.236; p.144).

## 10.6 DIVERSOS CONTENIDOS DEL CONCEPTO "TRABAJO VIVO".

Después de lo expuesto podemos concluir que "trabajo vivo" tiene múltiples significaciones en el pensamiento de Marx. Es un concepto amplio que se refiere, sin embargo, a una estructura originaria de su pensamiento, aunque de manera implícita. El concepto de "trabajo vivo" Marx lo usa frecuentemente pero sin conciencia explícita de ser una categoría fundamental. Viene a su pluma sin haber sido constituida claramente. Es la categoría más absolutamente simple desde donde brotan todas las demás (sea por afirmación de un aspecto, sea por su negación).

MÚLTIPLES CONTENIDOS DEL CONCEPTO DE "TRABAJO VIVO"

| **TRABAJO VIVO** | **TRABAJO OBJETIVADO** |
|---|---|
| 1. Como vida subjetiva. | Como vida exteriorizada |
| 2. como la persona misma o el hombre mismo | como cosa autonomizada |
| 3. como la subjetividad o el sujeto que trabaja | como la objetividad o el objeto trabajado. |
| 4. como la corporalidad (sensibilidad) del trabajador. | como la cosa sensible |
| 5. como presente en el tiempo | como pasado en el tiempo |
| 6. como sustancia | como efecto. |
| 7.como capacidad de trabajo | como dinero, salario, etc. |
| 8. como actividad (in actu) o fuerza de trabajo. | como producto, mercancía, medio de producción, etc. |
| 9. como trabajo subsumido en un sistema no-capitalista | como producto, etc. no-capitalista. |
| 10. como pobre, procedente de la disolución de un sistema anterior (*Pauper ante festum*) | |
| 11. como trabajo subsumido, alienado en el capital (trabajo asalariado, trabajo productivo, etc. | como trabajo objetivado, valor producto, dinero, etc.: como capital |
| 12. como fuente creadora de valor. | como valor |
| 13. como "sin" valor. | como lo "con" valor. |
| 14. como desocupado, (*Pauper post festum.* | |
| 15. como exterioridad ( exceptuando 9 y 11). | como totalidad, (capital: incluyendo 9 y 11). |
| 16. como "lugar" desde donde se ejerce la "crítica". | como fetichizado, cuando el valor se refiere a sí mismo y no al "trabajo vivo" |
| 17. como "trabajo vivo": forma real, no fetichizada de la persona "como persona"; "como cosa" en la posición fetichizada. | como persona, inversión fetichizada: la cosa es considerada "como persona" |

Con las palabras "trabajo vivo" Marx dice en sus escritos muchos contenidos conceptuales, pero todos tienen un núcleo significativo esencial. En último término la referencia es la siguiente:

> La fuerza de trabajo de un hombre existe, pura y simplemente, en su carnalidad viviente (*lebendigen Leiblichkeit*) (*Salario, precio y ganancia*; MEW, XVI, p.131).

Como hemos visto desde los *Grundrisse* en adelante y aún desde los *Manuscritos del 44*, es la "carnalidad", la "corporalidad" concreta de la subjetividad de la persona del trabajador mismo el "*en-donde*" la capacidad o fuerza de trabajo se da, "la-que" ( corporalidad) realiza el proceso de trabajo, "la" fuente creadora de valor, lo que "no tiene" valor (mientras que la "capacidad" o "fuerza de trabajo" tienen valor), el "pobre" ( en tanto subsumido) de aquello que se le opone como su contradicción radical: el trabajo objetivado (y sólo cuando el mismo trabajo vivo le sirve de mediación): el capital.

El "trabajo vivo", si nuestro análisis es acertado, sería así el *concepto* {y también la *categoría*) más simple, más originaria, la supuesta en todo el discurso dialéctico de Marx. Si el "desarrollo del concepto del capital" es la tarea de la crítica dialéctica de Marx, a través de la sucesiva y arqueológica constitución de un sistema de categorías, todo ese despliegue supone, anteriormente y como su punto de partida: *el desarrollo del concepto de "trabajo vivo*". Desde el "trabajo vivo" en su sentido más radical: como la subjetividad misma de la carnalidad de la persona del trabajador, Marx inicia su tarea crítica. La tarea de constituir las categorías necesarias para describir el concepto del capital. La primera de todas y como su opuesto total: ante el "trabajo vivo" el "trabajo *objetivado*". Todo lo que no es trabajo vivo es de alguna manera trabajo *objetivado*. Todo el discurso de Marx puede resumirse en una expresión bien simple: la totalidad de los entes económicos (valor, mercado, dinero, capital, etc.) no son sino diversos modos de trabajo objetivado (o sus relaciones) que como su nombre lo indica sólo es un modo de "externación", del "trabajo vivo". Nunca ningún economista había colocado tan en el centro de la reflexión filosófica-

económica a la subjetividad humana como persona concreta, como carnalidad que juzga a toda objetivación, cosificación, valor, precio, mercado, capital... como efectos de la existencia subjetiva humana.

## 10.7 “TRABAJO VIVO” Y LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

La filosofía de la liberación había expresado que "el otro es alteridad de todo sistema posible, más allá de lo *mismo* que la totalidad. El ser es, el no-ser es todavía o puede ser el otro, diríamos contra Parménides o la ontología clásica"[9].

Después de estudiar los *Grundrisse* agregamos a la *Filosofía de la liberación* el número 2.4.4.4: "El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro {absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca al justo intercambio -pero que será sin embargo engañado” [10]

La categoría de exterioridad, del otro, de alteridad vienen a tener en Marx un lugar central -aunque expresado, claro está, con otra terminología, pero con el mismo concepto-.

Escribíamos hace años en esa obra nombrada, en el parágrafo 2.5.5.1:

> El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad (y deberíamos ahora agregar con Marx: su viviente corporalidad personal), no ha sido respetado; no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien algo; es hacerlo pasar a otro posesor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro"[11].

Habíamos distinguido frecuentemente entre el otro como exterioridad { que para Marx sería el "trabajo vivo " todavía no alienado),

y el otro como dominado ( que sería el "trabajo vivo " como subsumido en el capital). Y en todo esto habíamos coincidido sin saberlo con Marx.

América Latina misma, como la totalidad del "trabajo vivo" de la clase obrera del continente -que alienadamente es la determinación "trabajo" del capital global latinoamericano-, tiene entonces esa doble posición: en cuanto tal es exterioridad; en concreto frecuentemente es una masa de "pobres", aún sin capacidad de ser subsumidos por el capital periférico y subdesarrollado latinoamericano -en los países capitalistas del continente-, y cuando es subsumido, es trabajo asalariado explotado, alienado, dominado en la totalidad del ser del capital. Pensamos entonces que las categorías avanzadas hace tiempo por la *filosofía de la liberación* eran perfectamente compatibles con las de Marx.

---

**NOTAS**

1. Citaremos en primer lugar de la traducción al castellano de Siglo XXI, México, t. 1-111, 1980; en segundo lugar de la edición alemana de Dietz, Berlin, 1974, en un solo tomo.

2. Véase un comentario en mi obra *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*, op. cit., pp. 137ss.

3. Ed. Alianza, Madrid, 1968, pp. 123-124 (NEW, EB I, p. 523).

4. En los *Manuscritos del 44* usó las mismas palabras: "[...] gleichgueltigen [...] zufaelligen [...]".

5. Desde los *Manuscritos del 44* hasta *El Capital* ama Marx usar la expresión: "la muerte" es lo cósico, lo objetivado, lo alienado: el capital.

6. Véase la traducción castellana de este texto en *Dialéctica* (Puebla), X, 17 (1985), pp. 107-121 (trad. Juan Sánchez -Sandra Kuntz).

7. Por ejemplo en MEW, XXV, 41,27-28; 51.17; 55.7ss; 96,28; 154,26; 155,16; etc.

8. Citamos de la ed. castellana de Siglo XXI, México 1982, en primer lugar; y en segundo la edición del MEW. Toda la cuestión de los *Manuscritos del 61-63* la hemos trabajado en *Hacia un Marx desconocido*, op.cit. En cuanto al tercer y cuarto Esbozo de *El Capital* (*Manuscritos del 63-65* y posteriores obras y manuscritos hastae11880) véase mi obra *El Marx definitivo* (1863-1882), op. cit. El 19 de junio de 1987 discutíamos estas cosas, "trabajo vivo" en el Instituto Marxista Leninista de Berlín (DDR), con los investigadores Hannes Skambraks y Jüergen Jungnickel. Estas líneas son resumen de nuestro diálogo y anticipo de nuevas investigaciones sobre el tema.

9. *Filosofía de la liberación*. 2.4.4.1; La Aurora, Bs, As, 1985, p. 55.

10. *Ibid*. p.56.

11. *Ibid*., p. 66.

**CAPITULO 11**

## 11- *LAS CUATRO REDACCIONES DE "EL CAPITAL" (1857-1880). (HACIA UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO DE MARX)**

El primer siglo posterior a la muerte de Marx (1883-1983) transcurrió bajo la autoridad de Engels, primero, posteriormente bajo la hegemonía de la II Internacional (Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburgo, etc..). El período leninista de la III Internacional fue breve, y rápidamente cayó bajo el dominio del stalinismo. El segundo siglo de Marx (1983-2083), ha comenzado con la "perestroika", con la apertura del socialismo real en la Europa del este, y con la edición masiva de manuscritos hasta ahora desconocidos. Marx, en su segundo siglo, será algo muy distinto que en su primer siglo. Será un Marx cuyo pensamiento crítico estará en manos de la Humanidad-crítica del capitalismo y, de manera positiva (para abrir su etapa democrática y creadora), del socialismo real-. Estamos quizá más cerca de Marx que

* UAM-I, UNAM, México, 1990,

nunca. El mismo Engels confundía demasiado en su "nosotros", (Marx y yo ), lo que era de Marx y lo que había puesto Engels. Además, por un explicable sentido defensivo, no podía tener de los descubrimientos teóricos de Marx una visión arqueológica, nítida, como podemos tenerla ahora, gracias a los descubrimientos a los que nos referiremos en este artículo. Kautsky, Lenin y tantos otros marxistas posteriores tuvieron aún menor acceso a los textos que ahora conocemos.

Se trata entonces de una relectura completa de Marx, con nuevos ojos. Como latinoamericano, desde la miseria creciente del mundo periférico, subdesarrollado y explotado del capitalismo a fines del siglo XX. Marx es en la periferia, hoy, más pertinente que en la Inglaterra de mediados del siglo XIX.

## 11.1 INTRODUCCIÓN

Marx fue interpretado durante cinco decenios desde el stalinismo, deformación tan evidente que no es necesario ni siquiera anotarla. Por su parte, el llamado "marxismo occidental" ( desde el 1923 de Lukacs y Korsch, hasta un Kosik, Marcuse, Althusser, Colletti o Habermas), trabajó filosóficamente el 'Joven Marx" con preferencia -aunque Lukacs es la excepción, especialmente en su obra madura sobre *El ser social*-. De todas maneras, se contaba al comienzo con los materiales editados por Engels y Kautsky. Cuando se publicaron los *Manuscritos del 44*, que Marcuse supo comentar tan acertadamente, se produjo un redescubrimiento de Marx. Los *Grundrisse* -publicados en 1939 y 1954- no causaron ya el mismo efecto. El libro de R. Rosdolsky (1968) fue la primera "recepción" importante de dicha obra. Algo modificó la visión tradicional de Marx, pero no fundamentalmente - el "hegelianismo d~ Marx, propuesto ya por Lukacs, será negado por Althusser o Colleti, contra toda evidencia-.

Por nuestra parte, comenzamos en 1977 en la UNAM, exiliado de Argentina donde comenzaba la represión peronista de derecha y militar como en el 1933 en Alemania, un seminario donde releímos

cronológicamente, "arqueológicamente" la obra central de Marx: desde los preparativos más lejanos hasta los más cercanos en vista de la publicación de *El capital*. Fruto de ese seminario han sido los tres tomos que hemos publicado sobre el tema (DusseI1985, 1988 y 1990).

Habiendo iniciado una lectura completa, con la intención de descubrir *diacrónicamente* la constitución de las categorías en Marx, desde sus exámenes de bachillerato en 1835 (donde se descubre la importancia del concepto "vida" o "sacrificio [*opfern*], por ejemplo), hasta su tesis doctoral de 1841, sus artículos del 1842-1843, y el comienzo de su exilio. Estudiamos detenidamente los trabajos de París y Bruselas, constatando que a fines de 1843 comienza Marx con sus estudios de economía, los que se continúan en todos esos años hasta 1849. Esta parte de su vida ha sido suficientemente estudiada por la filosofía contemporánea -en especial por la polémica de la "rupture epistemologique" de Althusser-. A nosotros se nos mostró, en cambio, más interesante la etapa posterior .

En efecto, en 1849 Marx parte para Londres. Allí, diariamente desde 1851, en la biblioteca del Museo Británico, realizará una gigantesca tarea de "lectura" (de la que nos ha dejado testimonio en los más de cien "Cuadernos" de notas que serán más de cuarenta tomos en la sección IV del MEGA, editado por el Instituto Marxista-Leninista de Berlín-Moscú). Hasta ahora tenemos sólo los siete primeros tomos (MEGA IV,1-7). Pero no es esta sección del MEGA la que nos interesa principalmente.

En efecto, releyendo cronológicamente estos materiales de Marx llegamos al 1857, en el indicado seminario de la UNAM, y, de inmediato descubrimos -ya que era un trabajo en equipo con estudiantes formados en una lectura estricta de Marx-, la presencia masiva de Hegel en el llamado *Grundrisse* (Marx 1857). Finalizada la lectura y el debate supimos de otros manuscritos (Marx 1861) que acababan de ser editados en Berlín. Los estudiamos en equipo, "arqueológicamente", observando cómo Marx "desarrollaba el *concepto* de capital" a través de la "constitución de nuevas *categorías*". En noviembre y en diciembre de

1857 Marx descubrió la categoría de plusvalor (Dussel 1985), cap. 7, pp.137ss.) ; de noviembre de 1862 a enero del 63 termina de constituir, de manera definitiva, la categoría "precio de producción" (Marx 1861, del *cuaderno XV* en adelante; Dusse11988, cap.12, pp.239ss. Tomábamos así conciencia que se trataba de la segunda redacción de "*El capital*", es decir, los *Manuscritos del 61-63*. Terminada la obra, nos lanzamos a conseguir los materiales siguientes. En el archivo de Amsterdan, en el Instituto Marxista-leninista de Berlín -donde fuimos recibidos, y se nos abrió las puertas para usar el material-, descubrimos la existencia de los *Manuscritos de1 63-65* (Marx 1863), ya en 1987.

Habíamos así cerrado el círculo y podíamos ahora enfrentar la "cuarta redacción" de *El Capital* (Marx 1867), que Marx emprendió en enero de 1866, obra por la que toda la tradición había comenzado a leer a Marx -y era, exactamente, la última que Marx había escrito, en particular, como veremos, el famoso capítulo I, "introductorio" (Marx 1873, cap.1)-. Teníamos, por primera vez, una visión completa -si agregamos los manuscritos inéditos del libro II y III, a los que haremos alusión más adelante-. Podíamos, solo ahora, intentar una interpretación propia ( que no dependiera necesariamente de las otras interpretaciones europeas existentes, y que respondiera a los "intereses" concretos, históricos de la miseria latinoamericana, ya la necesidad de un proceso revolucionario de la periferia del mundo capitalista a fines del siglo XX y comienzo del XXI).

Pienso que este Marx no será sólo el "Marx de la perestroika", sino el Marx del segundo siglo (1983-2083), el del filósofo y economista, que deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente, en una visión democrática donde el individuo participante y responsable se realiza plenamente en la comunidad solidaria. Lo importante es describir la matriz crítica "desde-donde" Marx criticó al capitalismo, ya que desde dicha matriz puede criticarse también "todo sistema económico futuro *posible*".

## 11.2 LAS CUATRO REDACCIONES DE EL CAPITAL (1857-1880)

Veamos en primer lugar, de manera puramente externa, la problemática que presenta para la "interpretación" de la obra de Marx, el hecho de que haya escrito "cuatro veces" *El Capital*.

### 11.2.1 PRIMERA REDACCIÓN DE "EL CAPITAL" (1857-1858)

Cuando el 23 de agosto de 1857 Marx comienza un *Cuaderno* de apuntes más ( *Cuaderno M*), uno de tantos, no tenía ciertamente conciencia que iniciaba los diez años de su vida más creadores de producción teórica ( exactamente de 1857 a 1867): Contra los que se imaginan una total ausencia de "problemática filosófica" en Marx, y aún hegeliana, escribía unos meses después, en enero de 1858.

> Por pura casualidad había vuelto a hojear la *lógica* de Hegel. Freiligrath ha encontrado algunos libros de Hegel que habían pertenecido antes a Bakunin y me los ha enviado como regalo (MARX, MEW 29, p.260).

Hoy sabemos, además, que Marx releyó nuevamente la *Lógica* en 1860 (Malley 1977; véase además en el archivo de Amsterdam el manuscrito B 96, donde está el apunte de puño y letra de Marx mismo); y hasta quizo escribir un panfleto popular para mostrar la importancia de la *Lógica* (DusseI1990, cap. 9). Es desde un paradigma filosófico, que invierte (pero que usa sin embargo *en todas sus partes*) el "núcleo racional" hegeliano (Marx 1873, p.709, 28-29; english I, p.20), desde donde Marx comienza a desarrollar el concepto económico de capital (DusseI1985, pp. 79ss).

De pronto (Marx 1857, p.59, exactamente en la línea 16), Marx inicia el desarrollo de su "propio" discurso, y abandona el estilo literario del comentario, apunte o crítica contra el proudhoniano Marimon. Es el "Marx definitivo" y ante el cual todos los momentos anteriores de su vida (1835-1857) fueron preparatorios "científicamente" (según el concepto "de ciencia" que Marx tenía;

Dusse11988, cap.14, pp.285-310). Desde ese octubre de 1857 hasta la publicación de *El Capital* en 1867, el discurso dialéctico de Marx no tiene pausa -sino en unos pocos meses entre 1859 al verano de 1861-: irá construyendo, constituyendo una por una sus categorías.

En los *Grundrisse* Marx expone ya, de manera genial e inesperada -quizá para él mismo, pero manifestando con ello la "lógica" racional de su discurso- el "orden" casi definitivo de *El Capital* Hay algunas diferencias. Por ejemplo, la discusión sobre el dinero (Marx 1857, pp. 35-162; *Cuaderno I y II* hasta el folio 12 del manuscrito), le permite descubrir la problemática distinta (y hasta ese momento de ninguna manera el propósito de su investigación): del capital. Es en el ir construyendo dialécticamente el concepto de dinero que Marx descubre por primera vez en su vida la importancia del concepto de capital, como "permanencia" (conservación) y "proceso" (movimiento) -el sentido del ser" en Hegel (la "*Bewegenheit*" que estudió Marcuse en su tesis doctoral sobre la ontología hegeliana)- del "valor". El dinero "como dinero", no es lo mismo que el dinero "como capital". Marx descubre el capital pero primeramente como "capital circulante" (Marx 1857, pp.166-177). Desde la "apariencia (*Erscheinung*)" de la circulación vuelve hacia el "fundamento ( *Grund*) " de lo que "no-aparece": la "esencia (*Wesen*)".

Llegado ahí, y es mi interpretación, -y teniendo ahora en cuenta las "cuatro redacciones"-, Marx "vuelve atrás" sobre lo que será la "condición absoluta de posibilidad" de la existencia del capital: la cuestión de "la transformación del dinero en capital" ( cuestión que tratará en primer lugar en 1861, en 1863 y en 1866, porque Marx comenzará la redacción definitiva por el "capítulo 2" [Marx 1866] que después será la "sección 2" [Marx 1873]). El inicio radical de todo "*El Capital*" -y esto es ya una conclusión interpretativa de fondo, en discordancia con toda la tradición y especialmente con Lukacs o Marcuse, que no consideran la "exterioridad" como punto de partida, sino "la totalidad" (Jay 1984)-, es enunciada de la siguiente manera:

> La disociación entre la propiedad y el trabajo se presenta como ley necesaria de este intercambio entre capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) trabajo n0-0bjetivado, concebido negativamente [...]. Este trabajo vivo (*lebendige Arbeit*) [...] este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente *subjetiva* [...]. El trabajo como *pobreza absoluta (Absolute Armut*) [...] no separada de la persona: solamente una objetividad que coincide con su inmediata corporalidad (*leiblichkeit*) [...] .2) Trabajo no-objetivado [...] concebido positivamente [...] esto es, existencia subjetiva del trabajo mismo. Trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, finos como la *fuente viva del valor* (*lebendige Quelle des Werts*) (Marx 1857, p.203 [castellano pp.235-236] (Cfr. Dusse11985, cap.7, pp.137ss.).

Este texto, presente al inicio de los *Manuscritos del 61-63* (Marx 1861, pp. 147-148; y en p.30: "actividad creadora de valor *[Werlhschaffenden Thaetigkeit]"*), (Cfr. Dusse11988, cap. 3, pp. 62 ss), que debió estar igualmente presente en los *Manuscritos del 63-65* (p.e. Marx 1863), estará también en el mismo lugar lógico-dialéctico en *El Capital* "definitivo", cap. 2.3 de la edición de 1867.

Desde la "exterioridad" del "trabajo vivo" ( que no es la "capacidad de trabajo" ni tampoco la "fuerza de trabajo", denominación que Marx no usa hasta 1866 con seguridad), desde la pobreza ( el "*pauper"* como usa escribir Marx) de la persona, subjetividad, corporalidad, del trabajador como "Not-capital" (*Nicht-capital*), trascendental entonces a la "totalidad" del capital, el "trabajo vivo" es "subsumido" (la "Subsumtion" es el acto trans-ontológico por excelencia que niega la exterioridad e incorpora al "trabajo vivo" en el capital) en el "proceso de trabajo". Es desde este horizonte que Marx, rápidamente, se plantea el problema de cómo aparece "más valor (*Mehr-wert*) ", y por ello descubre por vez primera en su vida, la cuestión del "plusvalor":

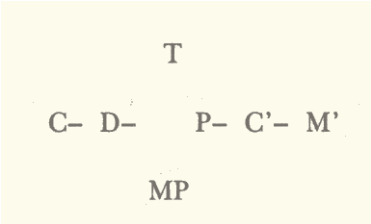
> El plusvalor que el capital tiene al término del proceso de producción [...] es mayor que el existente en los componentes originarios del capital (Marx 1857, p.227). [castellano, p.262] (Cfr. Dusse11985, cap. 8, pp. 160ss).

En primer lugar, se interna en la descripción del plusvalor que llamará posteriormente "relativo", para luego tener clara la categoría

de plusvalor "absoluto" (Dussel 1985, caps. 8-9). Marx tratará aquí de manera sui-generis toda la problemática de la "desvalorización" del capital (DusseI1985, cap. 10), que nunca posteriormente la enfocará con tanta claridad. La realización del capital, por último, es la "des-realización" del trabajo vivo: su "No-ser" (Ibid, cap.ll ).

Igualmente en los *Grundrisse* Marx expone, de manera ejemplar, la descripción de los "modos de apropiación" precapitalistas ( destruyendo los esquemas unilineales y necesarios de la sucesión; modos de producción primitivo, esclavista, feudal, capitalista, socialista; tan ajenos al espíritu de Marx) (Ibid, cap. 12).

Desde ahora, Marx puede comenzar a descubrir el concepto de cada "determinación" del capital: Mercancía (M), Dinero (D), Capacidad de Trabajo (T), Medios de producción (Mp), Producto (P), etc.:




Desde el movimiento del capital en su momento productivo, pasa posteriormente a describir el proceso en el capital circulante (Dussel 1985, cap. 13-14). Algunas páginas sobre el futuro libro III se ocupan en exponer todo el problema de "El Capital y ganancia" (Ibid, cap. 15). La riqueza de los *Grundrisse* no pueden ser ni siquiera sugeridas en estas cortas líneas.

Lo cierto es que Marx termina en junio 57 los *Grundrisse*. Un año después, entre agosto a noviembre de 1858 escribió el *Urtext* ("Texto originario" de *El Capital*), donde Marx expone un corto texto sobre la mercancía, el dinero y comienza el "capítulo 3" sobre el capital. Pero lo abandona (Véase Dussel1985, cap. 16.3;pp. 329ss).

## 11.2.2 SEGUNDA REDACCIÓN DE "EL CAPITAL" (1861-1863)

Debemos considerar a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx 1859) como el comienzo de los *Manuscritos del 61-63* (Marx 1861). En efecto, Marx escribe el capítulo sobre la mercancía primero, y el del dinero, posteriormente (véase un comentario línea por línea en Dussel 1988, cap. 1-2), pero se detiene, y promete para el futuro escribir el "capítulo 3" sobre el capital. Es la primera redacción definitiva de la futura sección I de *El Capital* (Marx 1873). Tiene interés, porque puede verse el desarrollo con respecto a los *Grundrisse* y la inmadurez con respecto a la redacción del 1867y 1873. Cabe destacarse que durante 8años (de 1859a 1867), Marx no volverá sobre el tema, lo que mostrará en 1867 -en el momento de decidirse a escribir el capítulo I [de la edición de 1867]-un no haber avanzado mucho teóricamente en dicha temática durante esos años. Por ello, la segunda redacción del capítulo I de *El Capital* en 1873 (que sólo en este momento se denominará "sección" 1) tendrá muchas variantes, y de importancia.

Lo cierto es que, sólo en agosto de 1861 (con una pausa de dos años, entonces), Marx toma nuevamente la pluma para emprender, de un sólo impulso, un período muy creador teóricamente (desde dicho agosto de 1861 hasta abril de 1867, ahora sin pausas demasiado importantes, aunque con algunas menores debido a enfermedades que siempre atacaban al Marx londinense). Escribir 23 cuadernos de apuntes ( que denominaremos *Manuscritos del 61-63*), publicados por primera vez íntegramente, y sin modificaciones engelsianas o kautskianas, entre 1977 a 1982 (MEGA II, t.3, vols. 1-6, 2384 editadas, de los 1472 folios manuscritos de Marx). Gigantesco material que no ha merecido hasta el presente mayor atención de los estudiosos de Marx (DusseI1988, comentario línea por línea de todos los manuscritos).

La estructura de los *manuscritos del 61-63* pueden dividirse, para simplificar, en tres partes: la primera, del cuaderno I al V, texto cuasi-definitivo sobre la transformación del Dinero en Capital, sobre el plusvalor absoluto y relativo (DusseI1988, cap. 3-5, pp.55-107).

Una vez que Marx tiene claro estos problemas -es decir, habiendo constituido lo esencial de dichas categorías de manera "definitiva"-, puede ahora enfrentar la historia de la economía para preguntarse lo que sobre el tema han dicho los economistas, y para, por confrontación, observar si su marco categorial "resiste" la crítica. *No es una historia* -y por ello nada tiene que ver con un IV libro de *El Capital*-, y ni siquiera lo más importante es la historia. Lo que en realidad interesa -y es lo que hemos expuesto en nuestro comentario (DusseI1988, cap.6-13 pp.109-281)- es el desarrollo de su marco categorial. Es decir, al enfrentar en el *Cuaderno VI* -en marzo de 1862- a Steuart, por ejemplo, lo más importante para el lector del manuscrito no es sólo ver simplemente en qué lo critica, sino en qué medida comienza a "desarrollar" *nuevas categorías*.

La creación de nuevas categorías no está prevista en el plan de Marx -ya que sólo es un marco formal histórico-. Hay que leer el texto, entonces, "oblicuamente". No ver sólo lo que se critica, sino "cómo" se critica, con cuáles categorías se critica, cuáles aparecen. Es decir, se necesita una "atención" epistemológica en primer lugar "terminológica". En este caso las "palabras" cuentan (y las traducciones al inglés o al castellano, cuando existen, y muchos de estos textos no están traducidos a ninguna lengua diferente al original alemán, traicionan a Marx).

Se trata entonces de "perseguir" no sólo las palabras, sino sus "contenidos" semánticos. Frecuentemente la palabra es la misma, pero no su contenido (su concepto); otras veces las palabras cambian (por ejemplo "precio de costo" o "precio de producción"), pero su concepto es idéntico. Estas fluctuaciones, variaciones, transformaciones, indican un estado "inmaduro" en la "constitución" o "construcción" de unas categorías. Cuando Marx ha terminado de "construir" una categoría usará, definitivamente, "un" nombre para "un" concepto. El caso más paradigmático es el siguiente:

> Todos los economistas incurren en la misma *falta*: en vez de considerar el *plusvalor* puramente en cuanto tal, lo hacen a través de las *formas* particulares de *ganancia* o *renta* (Marx, 1861, p.333.2-6; castellano 1,33).

Es decir, el "nombre" *plusvalor* (uno) tiene "un" concepto (tal como ha sido descrito en los primeros *Cuadernos*). Su "forma" fenoménica de aparición en el "mundo de las mercancías superficial y más complejo, son: *ganancia o renta* (que tienen "dos" conceptos distintos, que con el de plusvalor, serían ya "tres" conceptos). Sin embargo, los economistas los "confunden" en "un" sólo concepto. Se trata entonces de "separar", "distinguir" conceptos y "ponerles" denominaciones diversas para evitar confusiones. Toda una "teoría" de la constitución de las categorías deberíamos desarrollar aquí -pero para ello hemos escrito los tres tomos de comentarios-.

Quizá el momento más creativo es cuando trata la cuestión de la renta -que partiendo de la posición de Rodbertus, y en su crítica, desarrolla el concepto de composición orgánica, monopolio, etc.- (DusseI1988, cap.9). La categoría fundamental que Marx descubre en los *Manuscritos del 61-63* es la de "precio de producción", lo que le permite afirmar que, por sobre el precio de producción, la agricultura puede sostener un precio mayor desde donde se paga dicha renta. Estos temas, por ejemplo, no corresponden ya con el libro I, sino con la parte del discurso dialéctico que se expondrá en el libro III de *El Capital,* desde el horizonte más concreto de la "competencia". Sin programa previo, un tema igualmente tratado frecuentemente es el de la cuestión de la "reproducción" (DusseI1988, pp.1S3ss, 197ss, 247ss, 274ss; etc.).

El manuscrito termina ( *Cuadernos XIX al XXIII*) sobre cuestiones de los libros II y III (capital mercantil, ganancia, etc.), y también referentes al libro I (donde por vez primera aclara la cuestión de la "*subsunción real*" del trabajo vivo) (Dussel1988; cap.12 y 13).

## 11.2.3 LA TERCERA REDACCIÓN DE "EL CAPITAL" (1863-1865)

En julio del 63 Marx termina los indicados manuscritos, y en ese mismo mes comienza los *manuscritos del 63-65* (Marx, 1863; Dussel 1990) , más de 1220 folios manuscritos, que han comenzado a editarse en el MEGA en 1988 (11,4,1), donde se incluye el famoso "Capítulo VI inédito". Se trata de la única vez en la vida de Marx que escribió por entero los tres libros de *El Capital*. Es, además, el único texto completo (aunque en ciertas partes sólo un esbozo) de los libros II y III. Debe tenerse en cuenta que el libro I, excepto algunas páginas dispersas y el llamado "Capítulo VI, inédito" (folios 441 a 495 del manuscrito) se ha perdido. Pienso que era de tal manera parecido al texto de la "Cuarta redacción", que Marx lo fue destruyendo al terminar de modificarlo o copiarlo en la redacción definitiva de 1886.

Los materiales que han quedado del libro I han sido editados en alemán recientemente (Marx, 1863; comentario detallado en Dussel, 1990, cap. 1). El libro tuvo 495 folios manuscritos, dividido en seis capítulos:

1. Transformación del dinero en capital.
2. Plusvalor absoluto.
3. Plusvalor relativo.
4. Combinación de ambos plusvalores y el problema del salario.
5. La acumulación.
6. El resultado del proceso del capital.

Como puede observarse, no había en este momento la idea de incluir un capítulo introductorio -ya que el tema había sido expuesto en 1859 en la *Contribución* (Marx 1859). Aquí trata Marx el problema de la "subsunción (*subsumtion*) formal" y "real", cuestión que quedará insuficientemente tratada en la "Cuarta redacción " por la eliminación de este Capítulo VI inédito" del 1863-1864.

En el verano londinense de 1864, hasta diciembre ~e ese año, Marx comienza la redacción del libro III (Marx 1863; Dussel 1990,

cap.2). Los textos manifiestan una gran cercanía a la temática del libro I, es decir, el pasaje del plusvalor (nivel esencial profundo, simple) a la ganancia ( su forma de aparición fenoménica, superficial, compleja). Textos magníficos, de gran precisión hegeliana -Marx se va "hegelianizando" más y más hasta el 1880-, en pleno dominio de su fenomenología, de los planos de profundidad, de los niveles de abstracción, de la "sistemática" dialéctica de las categorías, en fin, de una "exposición" plenamente "científica" -si por "ciencia" se entiende el pasaje del fenómeno, de lo visible a la conciencia, a la esencia, a lo invisible-. Marx usa siempre "capacidad de trabajo (*Arbeitsvermoege*) "; Engels corregirá en la edición de 1894 por "fuerza de trabajo (*Arbeitskraft*) ". Se trata del *Manuscrito Principal* ( o "Manuscrito I") del libro III, completo, bajo la numeración en el Instituto de Amsterdam de *A 80*, con 575 folios manuscritos (y todavía inédito en alemán).

Por diciembre de 1864, ciertamente desde enero de 1865, Marx interrumpe la redacción del libro III, y escribe de un sólo tirón el libro II (*Manuscrito* I; Marx 1863; Dussel 1990, cap.3). Unos piensan que abandonó la redacción no antes del folio 256 (Wygodski, 1982), mientras que Otani, con firme argumento demuestra que debió abandonar la redacción después del folio 182 y antes del 243 (Otani, 1983). Marx incluye al final, en el parágrafo 5 del capítulo 3, el problema de "La acumulación mediando dinero", cuestión no propuesta -ni como posible- en la edición de Engels posterior (Engels ignoró este manuscrito, no sabiendo que era el único completo). Toda la problemática del libro II ( con este y los restantes manuscritos sobre los que hablaremos después) puede ahora tratarse realmente, y por primera vez, en la historia del marxismo.

A mediados de 1865, después de haber terminado el libro II, Marx vuelve al libro III, en el momento en que pronuncia su discurso sobre "Salario, precio y ganancia", y donde puede observarse los temas que le están faltando escribir, cuando dice:

> La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial no son más que otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes del plusvalor de la mercancía (MEW 16, p.137).

El libro termina en su capítulo 7 (DusseI1990; cap.4-5) sobre los "réditos", es decir, sobre la cuestión del fetichismo -donde recurre a muchas de las reflexiones efectuadas al final de la llamada *Teoría sobre el plusvalor*deI1863-. Hemos indicado el inmenso interés de todo esto en nuestro comentario pormenorizado.

En diciembre de 1865 tiene Marx, por primera vez en su vida, los tres libros de su obra ante sus ojos, "como un todo orgánico". Es la primera parte de cuatro (las restantes: la competencia, capital crediticio y accionario), de seis tratados (los restantes: la renta, el salario, el Estado, la relación entre los Estados, el Mercado mundial). Todo esto -contra Rosdolsky, lo hemos probado en nuestros comentarios- sigue siendo el "Plan" fundamental de toda su obra. *El capital* es solo un comienzo.

### 11.2.4 LA CUARTA REDACCIÓN DE "EL CAPITAL" (1866-1880)

"Arqueológica", diacrónicamente, sólo ahora podemos abrir las primeras páginas de *El Capital* definitivo. Pero no, en realidad, Marx comenzó la redacción por el capítulo 2: "La transformación del dinero en capital" (Marx, 1866) que después será la sección 2: (Marx 1873). Desde la exposición en la Internacional en el año anterior, Marx está ahora convencido que lo que había escrito en 1859 había sido totalmente olvidado. Era necesario escribir un capítulo "introductorio" sobre la mercancía y el dinero -el tema no lo había tratado durante los últimos 8 años, pero de todas maneras dejó dicho capítulo para el final en 1867-. Y esto no es sin importancia. *El Capital*, su discurso dialéctico, lógico, esencial, comienza por la "transformación del dinero en capital". En esto estribará lo fundamental de nuestra pretensión de reinterpretación total del discurso dialéctico de Marx. Marx empezó en las cuatro redacciones por el "capítulo del capital" ("capítulo" que se transformó en una sección, en un libro, en tres libros, y por último en cuatro libros, en tres tomos). La cuestión de la mercancía y el dinero eran supuestos necesarios para la "explicación (es decir, para saber qué es el dinero: trabajo vivo "objetivado"), pero *El Capital* comienza cuando desde la circulación, y como contradicción,

el "trabajo vivo ( *lebendige Arbeit*) " es "subsumido" en un proceso de trabajo que es la originación primera del capital por la negación del dinero como dinero ( en el pago del primer salario):

> [...] Una mercancía cuyo valor de uso poseyera la peculiar propiedad de ser *fuente de valor* [...], y por tanto *creación de valor (Welthschopfung*). Y el poseedor del dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: *la capacidad de trabajo (Arbeitsvermoegen) o fuerza de trabajo (Arbeitskraft*) (Marx, 1967, p.120; castellano p.167) (Cfr.Dussel 1990, cap. 4).

Como puede observarse Marx duda, titubea en usar "capacidad de trabajo o fuerza de trabajo"-tres veces en una página pondrá ambas denominaciones y aún invirtiendo su orden-. Por último, se decidió, al escribir estas páginas, por la denominación "fuerza de trabajo" -decisión terminológica tomada en enero de 1866, por primera vez en su vida-. "Capacidad de trabajo" quizá expresaba mejor que "fuerza de trabajo" el contenido conceptual del asunto.

**CRONOLOGIA DE LA REDACCION DEL LIBRO I DE "EL CAPITAL"**

1. De enero de 1866 a comienzos de 1867: capítulos 2 a16.
2. Posteriormente: capítulo I (texto 1).
3. De abril a julio de 1867: Apéndice sobre la "Forma de valor" (texto 2).
4. El 17 de julio de 1867: el "Prólogo" a la primera edición.
5. De dic. de 1871 a enero de 1872: algunas páginas para correcciones de la 2a ed. (en Marx 1873) (texto 3).
6. De 1871 a 1873: segunda edición (texto 4) r "Epílogo".
7. Hasta 1875: correcciones a la edición francesa (importantes para la discusión con los "populistas").

---

Los capítulos 2 al 4 (la transformación del dinero en capital, el plusvalor absoluto y relativo) no ofrecían dificultad, ya que desde 1861

el asunto había cobrado claridad cuasi-definitiva. Sin embargo, de pronto, en la cuestión de la 'Jornada de trabajo" se extiende mucho más de lo planeado y la obra va cobrando proporciones inesperadas. Lo mismo acontecerá con el capítulo sobre la "Maquinaria y gran industria", que ascienden a niveles más concretos -al igual que el parágrafo del salario, necesario para comprender el plusvalor, pero materia de la parte de la circulación o del tratado respectivo después de la renta.

El capítulo 5 es más complejo (Dussel 1990, cap 5.5). En él, de manera todavía un tanto confusa, se plantean diversos problemas -como puede observarse en los sucesivos "planes" de esta parte-. Incluye aquí temas tales como el del trabajo productivo e improductivo, subsunción formal y real, fetichismo, "precio de la fuerza de trabajo", etc. Este capítulo 4 se dividirá en 1873 en dos secciones (la 5 y 6). El capítulo 6 sobre la acumulación cierra el libro.

Al terminar el manuscrito, Marx debió escribir el capítulo 1 ( texto 1; Marx 1866). Al terminarlo y al leer *Kugelmann* el texto, éste le sugirió a Marx exponer la cuestión de la "Forma de valor" (Apéndice, Marx 1866), donde Marx aclara la cuestión de la forma "relativa" y "equivalente" del valor de cambio. En nota 9 del capítulo 1, Marx anota que II cuando empleamos la palabra *valor* sin otra determinación adicional, nos referimos siempre al *valor de cambio*" (Marx, 1866, p.19, 40-41). Esta nota desaparece en 1873, porque Marx, por primera vez en su vida (al menos 1872) distingue entre "valor" y "valor de cambio" (Cfr. Dusse11990, cap. 5.7c).

Ahora puede trabajarse detalladamente este famoso texto, el último de la obra publicada por Marx ( es decir, el parágrafo 4 del capítulo 1 sobre el fetichismo de la mercancía; Marx 1873). Por el que muchos comenzaron a leer a Marx, es, exactamente, el final de su obra editada donde Marx introdujo quizá, la cuestión del fetichismo ( que debía ocupar su lugar natural al final del libro III), anticipadamente, al ir tomando conciencia de que los libros restantes muy posiblemente nunca los terminaría para ser publicados)-. Creemos

que ahora, por primera vez en la historia del marxismo, se podrá comenzar un estudio detallado de esta constitución del "texto" -con sentido diacrónico, sincrónico, semántico, etc.-.

**CONFLUENCIA DE TRES TEXTOS ANTERIORES EN EL DEFINITIVO de 1873**

| | | |
|---|---|---|
| Texto 1<br>Capítulo 1<br>(1867 | Texto 3<br>páginas 1871-1872 | Texto 2<br>Forma de valor<br>(1867) |
| | texto 4<br>capítulo 1 (1873)<br>1.1-1.2<br>1.3<br>1.4 (Nueva redacción ) | |

Terminado el libro I, Marx venía trabajando el libro II y III. A manera de resumen -cuestión que hemos tratado en detalle y comentado en cada manuscrito (DusseI1990, cap. 6 y 7)-, incluimos en este artículo dos cuadros con todos los manuscritos de dichos libros -que Engels recibió en dos paquetes organizados por Marx con "10 perteneciente al libro II", y "Lo perteneciente al libro III" -manuscritos todavía inéditos, que esperamos sean pronto editados en el MEGA II-.

Marx, después de la edición del libro I, trabajó relativamente poco en los manuscritos de los libros II y III. En cambio, se lanzó a una investigación enorme sobre el problema agrario en Rusia y muchos otros temas -que hemos expuesto en Dussel 1990, cap. 7.2-7.4; además hemos colocado allí un apéndice temático con todos los *Cuadernos* desde 1868 a 1882 relativos a estos temas, guardados en el Archivo de Amsterdam-. Lo cierto es que Marx, retado por los jóvenes populistas rusos, en primer lugar por Danielson, debe realizar un "viraje"

**MANUSCRITOS QUE PERTENECEN AL LIBRO II**
**(Zu Buch 2 gehoeriges)**

| clasificación | fecha de elaboración | contenido | Folios | Otras |
|---|---|---|---|---|
| II SG ANTIGUA<br>Nueva | | | | |
| | 1863-1865 | Manuscrito I<br>(MEGA II,4,1,pp.137ss.) | | |
| A 64 A 50-52<br>A 65 A 43<br>A 63 A 42-43 | 1865-1867<br>vern.1867<br>1868-1870 | Manuscrito III<br>Manuscrito IV<br>Manuscrito II | 88<br>58<br>202 | 70<br>34<br>133 |
| A 66 A 45-47<br>A 67 A 49<br>A 68 A 48<br>A 70 B 132b<br>A 69 B 130 | 1877<br>26.X.1877<br>2.VII.1878<br>III.1878<br>post 1878 | Manuscrito V<br>Manuscrito VI<br>Manuscrito VII<br>Sobre Malthus<br>Manuscrito VIII | 61<br>17<br>7<br>4<br>76 | 44<br>17<br>6<br>3<br>77 |

(Dussel 1990, palabras preliminares III)

**MANUSCRITOS QUE PERTENECEN AL LIBRO III**
**(Zu Buch 3 gehoeriges)**

| clasificación | fecha de elaboración | contenido | folios | otros |
|---|---|---|---|---|
| II SG Antigua Nueva | | | | |
| A 80 A 54 | 1864-1865 | Manuscrito principal MEGA II,4,2 inédito) | 575 | 373 |
| B 115 A 58b-f | 1863-1870 | Renta diferencial,etc. | 49 | 49 |
| A 71 A 58d | 1867-1870 | La ley de la tasa de ganancia,etc. | 9 | 8 |
| A 76 A 59e | 1867-1870 | La ley general de la tasa de ganancia,etc. | 30 | 26 |
| A 79 A 57-58A | 1867-1870 | Notas sobre Malthus. | 2 | 2 |
| A 78 A 59 | 1867-1870 ss. | Diferencia entre tasa de ganancia, etc. | 40 | 40 |
| A 77 A 77 | V.1875 | Cálculos matemáticos. Tasa de plusvalor, etc. | 131 | 135 |
| A 72 A 83c | 1870-1880 | Cálculos de la tasa de ganancia, etc. | 2 | 1 |
| A 75 A 57 | 1870-1880 | Manuscrito IV | 1 | 1 |
| A 74 A 56 | 1870-1880 | Manuscrito III | 8 | 7 |
| A 73 A 55 | 1870-1880 | Manuscrito II | 7 | 7 |
| A 113 | 1881-1882 | Reforma agraria en Rusia | 21 | 21 |
| A 81 | XII.1881-III 1882 | Tasa de ganancia | 1 | 1 |

(DUSSEL 1990, Palabras preliminares III)

fundamental en sus investigaciones. En respuesta a las críticas de Mikhailovski en 1877, escribe:

> El capítulo sobre la acumulación primitiva pretende solamente trazar el camino por donde, *en la Europa Occidental*, el sistema económico capitalista surgió de las entrañas del sistema feudal (Shanin 1983, pp.57ss).

Y en respuesta a Vera Zasulitch, en 1881, es todavía más claro:

> El análisis de *El Capital* no ofrece ninguna razón, en pro o en contra de la vitalidad de la comuna rural (rusa), pero el estudio especial que he realizado, para lo cual busqué materiales en fuentes originales, me ha convencido que esta comuna es el punto de apoyo *(fulcrum*) para la regeneración social de Rusia (Shanin, 1983, p.124).

*El Capital* deberá ser desarrollado, en niveles más concretos, no sólo en los países centrales del capitalismo (Inglaterra y la Europa Occidental), sino en los países periféricos ( desde Rusia en el siglo XIX, hasta América Latina, Africa o Asia en el siglo XX; (Cfr. Dussel 1990, cap.7.3-7.4).

Hemos entonces llegado al final de la descripción, puramente externa, de las "cuatro redacciones ( *drafts*) " de *El Capital*. El "corpus" del *texto* está a nuestra disposición. Habrá que irlo trabajando en los años iniciales d~ este segundo siglo de Marx (que ha comenzado en 1983). Por primera vez tenemos ante nuestros ojos la totalidad de los materiales necesarios para comprender lo que "Marx" intentó expresar teóricamente.

## 11.3 ALGUNAS POSIBLES HIPÓTESIS INTERPRETATIVAS

Ante la totalidad de los manuscritos preparatorios y definitivos de *El Capital*, pensamos que podemos plantear algunas "hipótesis" para comenzar el debate sobre la "interpretación" de tan magna obra que ha conmovido en sus cimientos la historia mundial desde fines del siglo XIX.

## 11.3.1 "TRABAJO VIVO" VERSUS "TRABAJO OBJETIVADO". LA LÓGICA DE "EL CAPITAL"

El movimiento lógico dialéctico de *El Capital* comienza en la contradicción radical de "trabajo vivo" y "trabajo objetivado" como capital. En el *Urtext* (1858) expresa Marx:

> La única contradicción que se opone al trabajo objetivado (*gegenstaendliche Arbeit*) es el *no-objetivado*; en contradicción con el trabajo *objetivado* [...]. El trabajo como *capacidad ( Vermoegen*), posibilidad, facultad [...]; la capacidad de trabajo como *sujeto vivo*. Solo la capacidad viva de trabajo puede constituir la contradicción absoluta con el capital como trabajo objetivado (Marx, 1857, p.942, 19-29; en castellano III, p.212).

No es el trabajo abstracto y concreto, ni la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, la distinción fundamental de todo el pensamiento de Marx. Es, en cambio -y sin que el mismo Marx tuviera conciencia-, la diferencia entre "trabajo vivo" y "trabajo objetivado":

> El que el *trabajo vivo (lebendigen Arbeit*)se enfrente al *trabajo pretérito(vergangne*), la actividad al producto, el hombre a la cosa, el trabajo a sus propias condiciones objetivas como sujetos ajenos, independientes y autónomos como personificaciones del trabajo mismo, que se lo apropian en lugar de ser apropiados por él [...] (Marx 1861, p.1473, 34ss).

El "trabajo vivo" como un punto de partida *absoluto* del discurso dialéctico, anterior a la existencia del capital y como "fuente creadora del valor" desde la nada del capital, es persona, subjetividad, corporalidad inmediata. Pero al mismo tiempo, el "trabajo vivo" es pobreza absoluta, el *pauper* por excelencia (DusseI1985, cap. 17.1d; Ibid, 1988, cap.3.2; Ibid; 1990, cap. 5.2). Sin embargo dicha "fuente creadora" es *subsumida*, incorporada, puesta en el capital, "fundada" como "mediación" para la valorización del valor del capital. La "fuente" se pone desde el "fundamento" como instrumento:

> El capital se comporta ante el plusvalor como si fuera él el fundamento (*Grund*) [..]. Se comporta a la vez como fundamento de sí mismo en cuanto

> fundado (*Begruendetem*) [...}. El plusvalor no aparece por su relación simple e inmediata con el *trabajo vivo* [... El capital] se comporta consigo mismo como valor que se aumenta a sí mismo, esto es, se comporta con el p1usva1or como puesto y fundado por él (Marx, 1857, p.631, 22ff; en castellano II, p.278).

Marx distingue entonces el "trabajo vivo" como "fuente" (que debe distinguirse del "fundamento": el valor como el "Ser" del capital) anterior y en la "exterioridad"; como fuente "creadora" que no es lo mismo que "productora" (se "produce" *desde* el valor del salario en el "tiempo necesario"; se "crea" *desde* la "fuente creadora" *más allá* del "fundamento", del valor; se crea desde el "plus-tiempo-de-trabajo" por el "plus-trabajo" desde la nada del capital al "plus-valor") (Dussel, 1990, cap.9, con numerosas citas probatorias).

El "trabajo vivo" (el no-ser anterior a la "totalidad" de Lukacs y descripta por Martin1ay 1984) es la categoría generadora de todas las restantes categorías de Marx. La no referencia al "trabajo vivo" de cualquier categoría constituye el carácter fetichista de cada una de ellas:

> El trabajo vivo [...] cede su fuerza creadora (*schoepferische Kraft*). El tiene que empobrecerse ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza de capital, se establece frente a él como *poder alienado*. Enajena (*entaussert*) el trabajo su fuerza productiva de la riqueza (Marx 1857; en castellano, I, p.248).

En la acumulación, esta alienación o negación, des-realización del trabajo vivo se consuma:

> El trabajo se constituye objetivamente en el producto, pero establece su objetividad como su no-ser (*Nichtsein*) o como el ser ( *Sein*) del no ser ( *das Sein ihres Nichtseins*); el ser del capital (Marx, 1861, p.2239, 20-21).

El "desarrollo" del *concepto de capital* a través de la "construcción" de *categorías* -que es el trabajo dialéctico de Marx en *El Capital*-, se cumple, paso a paso, partiendo del "trabajo vivo" y desplegando posteriormente todos los momentos del "trabajo objetivado": valor,

plusvalor, etc., culminando en la acumulación, primer círculo; en la reproducción, segundo círculo; en la distribución por clases del plusvalor ( como "ganancias" o "réditos"), en el tercer círculo. Estos tres círculos, como una espiral, constituyen los tres libros de *El Capital* -que hemos expuesto detalladamente en los tres tomos de comentarios, Dusse11985, 1988y 1990-. De su "plan" Marx logró publicar sólo la 1/72: solo la "producción del capital" (primera de tres partes, de las cuatro partes del tratado del capital; primero de los seis tratados proyectados: 3x4x6=72). Esto nos da clara conciencia de la importancia de conocer bien el método que Marx usó en el "comienzo" de su exposición para poder posteriormente -nosotros- "desarrollar" su discurso dialéctico en niveles más concretos (como, por ejemplo, el del capitalismo periférico latinoamericano).

### 11.3.2 CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA. UNA "ETICA" TRASCENDENTAL

La "inversión" del "núcleo racional" de Hegel consistirá en un comenzar por el "No-ser" (el "trabajo vivo") como "fuente creadora" (como Schelling) "desde la nada" del "ser" (el valor y plusvalor) del capital (véase Dusse11990, cap.9). Una vez subsumido, el trabajo vivo deviene una *determinación* del capital: la fuerza de trabajo que se consume en el proceso productivo del capital. Ahora la "lógica" hegeliana "funciona" perfectamente. Sin embargo Marx permanece siempre un hegeliano en el uso de la dialéctica ontológica en la "totalidad", pero, al mismo tiempo, infunde en dicha "totalidad" una "novedad" que le viene siempre al capital "de afuera", desde la *trascendentalidad creadora* del "trabajo vivo". Porque, aunque el trabajo vivo ha sido subsumido, sigue "creado" desde la nada del capital: desde su subjetividad que puede producir "valor más allá de su salario (más allá del "ser": del valor pagado).

En agosto de 1862, cuando Marx estudiaba la cuestión de la renta en los *Manuscritos del 61-63* descubrió por primera vez en su vida la importancia de la "ley del valor". Escribe a Engels el9 de dicho mes:

> Lo único que yo intenté probar es la posibilidad de la renta absoluta, sin negar la ley del valor [...] Ricardo niega dicha posibilidad; yo lo afirmo (MEW 30, p.274).

La "ley del valor" indica que ningún valor de cambio puede tener otra fuente que el "trabajo vivo". Ni la tierra ni ninguna otra cosa, excepto la persona humana, puede producir "valor de cambio". -La tierra puede producir "valor de uso"-. Pero, tanto la persona o la subjetividad del "trabajo vivo" como la tierra, por no ser productos del trabajo, no pueden tener valor de cambio alguno -pueden tener valor de uso, o aún, pensando hoy en la cuestión ecológica contemporánea, pueden tener "dignidad", "valor ecológico u "ontológico", como dirán los clásicos, pero no pueden tener "valor de cambio" económico, que es al que se refiere Marx-. Por ello, y esta es la primera conclusión de la diferencia entre "trabajo vivo" y "trabajo objetivado", el "trabajo vivo" no puede tener valor de cambio (y un "precio del trabajo" es una categoría sin contenido), porque es la substancia o la causa efectora del valor, mientras que la "capacidad" o "fuerza de trabajo" tiene valor de cambio, porque puede consumirse y reproducirse.

La "ley del valor" unifica y da solidez al desarrollo del concepto ya la constitución de las categorías, refiriéndolas todas al "trabajo vivo" como a su "fuente creadora" única. De allí el interés de la cuestión de la renta en los *Manuscritos del 61-63*, no tanto por la solución, sino por la "intención" racional en toda la tarea teórica de Marx. De lo que se trata es de demostrar la coherencia, fundamentalidad, articulación *racional* de todo el sistema de las categorías supuestas en la Economía Política burguesa, pero negada de hecho por su incoherencia, irracionalidad, contradicciones constantes. Se trata entonces de "the general criticism of the *total system* of the categories of the economics" (Marx 1861, p.1385, 21).

Marx entonces "intenta" una *crítica (kritik)* de la economía efectiva y de la ciencia económica burguesa. Una "crítica desde la trascendentalidad ( *a priori* porque es del supuesto temporal y lógico de la existencia del capital; cuestión desarrollada en la problemática

de la "transformación del Dinero en Capital", como lo hemos mostrado) del "trabajo vivo" *ante festum* -como suele escribir Marx-.

"Trascendentalidad" *consecutiva* al desarrollo mismo del movimiento dialéctico; ya que el "trabajo vivo", en cada momento del desarrollo (efectivo como proceso de trabajo, acumulación, reproducción, distribución, etc.; o teórico dialéctico, como exposición científica del sistema de las categorías) sigue manifestando su "más allá" del valor "produciendo plusvalor". En este caso no es ya "exterioridad" *a priori*, sino "trascendentalidad *interna* " consecutiva, *in festum*.

Pero, y por último, es trascendentalidad *a posteriori, post festum*, como trabajo inútil, del desempleado, o como trabajo que se libera del capitalismo para constituir otro modo de producción (por ejemplo, el del socialismo real, donde *será* "subsumido" dentro de otra lógica, pero no por ello menos "subsumido", y con un nuevo tipo, no el mismo, de alienación).

Y bien, desde dicha "trascendentalidad" (ante, en y post) al capital, Marx realiza su "crítica". Crítica trans-ontológica (si la ontología trata sobre el "ser"); "crítica ética", si por ética se entiende la crítica trascendental de toda moral constituida, efectiva, como la "moral burguesa" que Marx tanto criticó (DusseI1990, cap. 10.4: "El Capital es una ética"):

> No tiene sentido hablar aquí, como hace Gilbart, de justicia natural [...]. Podemos decir que [el] contenido es justo en cuanto corresponde al modo de producción, en cuanto es adecuado a él. Es injusto cuando se halla en contradicción con él. La esclavitud, dentro del modo de producción capitalista, es injusta, como lo es también el fraude en cuanto a la calidad de la mercancía (Marx, 1863, Libro III, *Manuscrito Principal*, MEW 25, pp.351-352; en castellano, III, p.435).

Es decir, Marx distingue la "ética" de lo que llamaré la "moral". La "moral" (y por ello la "moral burguesa", así como "la moral azteca", la "moral feudal" o la "moral del socialismo real") es una totalidad de

praxis, relaciones, ideologías justificatorias, etc., "efectivas", concretas, históricas, (lo que Hegel llamaría la "*Sittlichkeit* [costumbres]"). Mientras que llamaré "ética" a la praxis, relaciones, costumbres, etc., y la teoría que *crítica* "trascendentalmente" a las morales. De esta manera "Marx criticó" (y *El Capital* es una "crítica [*Kritik*] " de la Economía Política y no meramente una "Economía Política" positiva) a la economía burguesa (la economía efectiva y su teoría pretendidamente "científica", que en realidad cae en el fetichismo) de-construyendouna por una sus "categorías", y "re-constituyéndolas" en un "sistema" donde aparecen las contradicciones "éticas" ocultas ( como por ejemplo el plusvalor como "trabajo *impago*"). Lo de "impago" del trabajo que produce el plusvalor como plustrabajo es invisible a la "moral" burguesa. Pero no es invisible a la crítica (a la "ética" trascendental) de Marx. Marx tiene entonces una referencia trascendental a la totalidad del capital y su moral, desde donde puede "criticar" a dicha Totalidad desde la Exterioridad del "trabajo vivo". Marx escribe:

> La economía clásica se contradice a veces [...]. Esto se deduce necesariamente del método analítico con que estos economistas se ven obligados a hacer la *critica (kritik)* ya trazar sus conceptos. No están interesados en desarrollar genéticamente (*genetrisch zu entwicklen*) las diversas formas, sino en reducirlas a una unidad analíticamente, puesto que parten de ellas como de presupuestos dados. Ahora bien, el análisis es el presupuesto necesario al *proceso de las figuras (gestaltungsprocesses)* en sus diferentes fases. La economía clásica falla, por último, y revela en ello sus defectos, al no enfocar la *fO1ma fundamental (Grundform)* del capital, la producción encaminada a la apropiación del trabajo ajeno, como una forma histórica, sino como una forma natural de la producción social (Marx, 1861, p.1499. 4-17; en castellano, III p.433).

El "trabajo vivo" categoría fundamental de todo el "desarrollo dialéctico", es presupuesto como una "determinación" *natural* del capital. La "subsunción " desde la exterioridad se ha negado ( el momento "ético" o "crítico" por excelencia) y se parte desde un capital "ya-desde siempre-constituido".

La exposición de todas estas hipótesis se desarrollan en mis tres obras nombradas (DusseI1985, 1988, 1990), a las cuales debemos

remitirnos para fundar acabadamente, con textos probatorios numerosos y lógicos, lo que avanzamos en este corto artículo, que se propone, no exponer el tema, sino indicar un camino posible a ser recorrido en la de- y re-construcción necesaria del pensamiento de Marx.

## 11.4 PERSPECTIVAS

Ante la "perestroika", la "apertura" de la Europa del este, el recrudecimiento de la guerra imperialista en América Central, en el Africa y el Asia, el marxismo necesita volver a sus "fuentes", y, más allá del post-marxismo, *reinterpretar la totalidad de la obra de Marx* para hacer frente a una nueva crítica del "capitalismo tardío", del "socialismo democrático" del este, y de los movimientos de liberación nacionalistas, populares y revolucionarios marxistas de la periferia capitalista pobre y explotada. La superación del materialismo dialéctico ingenuo y staliniano, el economicismo simplista, el historicismo teleológico izquierdista, el dogmatismo como posición teórica, exige un necesario continuar la "tarea" teórica de Marx "desarrollando", con su propio método, un discurso coherente y radical que nuestro tiempo espera. Se trata de un "volver al texto mismo de Marx", para dar cuenta de la "realidad" cambiante a finales del siglo XX y comienzos del XXI -el "segundo siglo" de Marx-. Las "cuatro redacciones" por primera vez disponibles a los investigadores en la historia del marxismo, nos brinda la posibilidad -ante el entusiasmo de la juventud, al saber que todo *no está sabido*- de caminar por "sendas perdidas en el bosque" nunca transitadas. Aunque parezca pretencioso, la herencia teórica de Marx está todavía en gran medida en *el futuro*, y no es difícil comprender por qué es en la periferia del capitalismo -que vive en su piel torturada y en sus cuerpos masacrados las contradicciones de dicho capitalismo del centro- de donde vengan las propuestas con mayor sentido histórico. Para nosotros la revolución no es una hipótesis; es una necesidad que clama el pueblo en su hambre, en su dolor. Si los teóricos la decretaran imposible, los pueblos probarán en su praxis su perentoria necesidad como exigencia de vida. La teoría sigue a la praxis, no la anticipa. La "crítica" sigue al "hambre", y

justifica teóricamente la utopía del "desear comer". La "esperanza" del comer vence a todas las "dietas" que la disciplina de los obesos se imponen en su abundancia, procedente de la injusticia que es el fundamento de la muerte de los pobres -y, porque "pobre" {*pauper* escribía Marx)- condición de posibilidad de la reproducción del capital mundial (central y periférico).

---

## OBRAS CITADAS


*1. El "Corpus" de las cuatro redacciones de "El Capital".*

*1.1 Primera redacción de El "Capital"*

1857. Marx, Karl, *Gmndrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)* [Grundrisse], Dietz, Berlin, 1974, (3a. ed.). En castellano: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858,* Siglo XXI, México, t. I-III, 1971-1976.

*1.2 Segunda redacción de "El Capital"*

1859. *Marx, Karl, Zur Kritik der politischen Oekonomie*, en MEGA II, 2, Dietz, Berlin, 1978. En castellano: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1980.

1861. Marx, *Karl, Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1861-1863) [Manuscritos del 61-63]* (en MEGA II, 3, vol. 1-6, Dietz, Berlin, 1977-1982). En castellano *Teorías sobre la plusvalía*, FCE, México, t. I-III, 1980. También *Progreso técnico y desarrollo capitalista,* Siglo XXI, México, 1982.

*1.3 Tercera Redacción de "El Capital"*

1863. Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie (Manuskript 1863-1867) [Manuscritos del 63-65]* (en MEGA II, 4, 1; y el resto está todavía inédito). Los editores del MEGA indican como fecha final del manuscrito el 1867, porque hay alguno que llega a esta fecha. Por nuestra parte eliminaremos los Manuscritos del libro II, posteriores del *Manuscrito I* (por ello ponemos como fecha término 1865). Del Libro III, en la edición corregida de Engels, véase en alemán MEW 25. En castellano del libro 1, *El Capital, Libro I, Cap. VI, (inédito)*, y libro III/&8, Siglo XXI, México, 1981-1983.

*1.4 Cuarta Redacción de "El Capital"*

1867. Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, en MEGA II, 5, 1983. En Castellano el cap. 1 y la forma de valor, en *El Capital*, Siglo XXI, México, 1979, 1/3, pp. 971-1042.

1873. Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, en MEGA 11,6, 1987. En castellano *El Capital*, Siglo XXI, México, t. 1/1-3, 1979, con modificaciones de Engels de la tercera y cuarta ediciones.

1865-80. Marx, Karl, Manuscritos del Libro II y III, en tabla incluida en el texto. Algunas páginas de los Manuscritos del libro 11, en K. Marx, *Capital II*; en MEW 24. En castellano *El Capital*, t. I1-/ 4-5, Siglo XXI, México, 1980; con el *Manuscrito IV*, en pp. 641-684.

2. *Comentarios completos del "Corpus" de las cuatro redacciones de "El Capital"*

1985. Dussel, E. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los " Grundrisse"*, Siglo. XXI, México, 422 p.

1988. Dussel, E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI. México, 380 p.

1990. Dussel, E. *El Marx definitivo (1863-1882). Un comentario a la III y IV redacción de "El Capital"*, Siglo XXI, México, 420 p.

*3. Otra Bibliografía Citada*

1979. Ceconik, Josef, "Theorie und Theoriegeschichte der politischen Oekonomie bei Marx in den Jahren 1857 bis 1867, en *Arbeitsblaetter zur Marx-Engels-Forschung*, 9, pp. 33-58.

1986. Jahn, Wolfgang, "Zur Entwicklung der Struktur des geplanten oekonomischen Hauptwerkes von K. Marx", en *Arbeitsblaetter zur Marx-Engels-Forschung*, 20, pp. 6-44.

1983. Jahn, W. Mueller, M., ed., *Der zweite Entwurf des "Kapital". Analysen. Aspekte. Argumente,* Dietz, Berlin.

1984.Jay, Martin, *Marxism and totality*, Berkeley Univ. Press.

1977. Malley, J.O. Schrader, F., "Marx´s precis of Hegel's doctrine of being", en *International Review of Social History*, XXII, p. 423-431.

1985. Miskevítsch, L. Wygodski, W., "Ueber die Arbeit von Marx am II. Und III. Buch des Kapitals in den Jahren 1866-1867" en *Marx-Enge1s Jahrbuch*, 8, pp. 198-212.

1978. Mueller, Manfred, *Auf dem wege zun "Kapital"*, Akademie Verlang, Berlin.

1983. Otani, Teinosure, "Zur Datierung der Arbeit von K. Marx am II. und III. Buch des Kapita1s", en *International Review of Social History*, XXVIII, pp. 91-104.

1968. Rosdolsky, Roman, *Génesis y estructura de El Capita1 de Marx*, Siglo XXI, México, 1978.

1983. Shanin, Th., *Late Marx and the Russian Road*, Monthly Review Press, N. York.

1968. Tuchscheerer, Walter, *Bevor "Das Kapita1" entsand*, Akademier V., Berlin.

1978. Wygodski, Witali S. *Das Werden der Oekonomische Theorie von Marx*, Dietz, Berlin.

1965. Wygodski, W. S. *Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Myal, Moscú.

1982. Wygodski, W. Miskewitsch, L. Ternowski., M.-etalia, "Zur periodisierung der Arbeit von K. Marx am Kapital in den Jahren 1863 bis 1867", en *Marx-Engels Jahrbuch*, 5, pp. 244-322.

# TERCERA PARTE
## ANTIGUOS TRABAJOS INEDITOS

**CAPITULO 12**

## 12- *LA DOCTRINA DEL FIN EN MAX SCHELER*
## HACIA UNA SUPERACIÓN DE LA ÉTICA AXIOLÓGICA *

I. ¿Una ética de *Sein und Zeit*?
2. El fin moral en Kant.
3. Valor, bien y cosa en Scheler.
4. Tendencia, objetivo y fin.
5. Fin y moralidad en la ética axiológica
6. El fin como com-prensión del ser.
7. *Ethos* como manera de morar en el mundo.

Martín Heidegger nos cuenta que "poco después de la aparición de *Sein und Zeit* un amigo le preguntó: ¿cuándo escribe una ética? ...El deseo de una ética -comenta el filósofo- impulsa imperiosamente su realización tanto más cuando el desquicio del hombre, sea el que se muestra y no menos el oculto, va creciendo y sobrepasando toda

* Conferencia dictada en la "Sociedad Cuyana de Filosofía", en Mendoza, 1969.

medida. En un tiempo en el que el hombre de la técnica ha sido librado a ser una mera esencia colectiva pudiendo solo alcanzar una estabilidad asegurada por el colectar y ordenar sus diversos planos y comportamientos según esta técnica, se debe dar todo el cuidado a la reunión a través de la ética"[1]. Heidegger muestra, entonces, que una de las tareas importantes del pensar contemporáneo es la de fundamentar una ética. El hombre será unitariamente com-prendido en su praxis sólo a partir de una ética-ontológica, ya que la técnica es un pensar calculador que no puede re-flexionarse sobre el mismo fundamento. La técnica no puede pensar la esencia del hombre[2], y no puede partir de esta esencia para comprender el sentido de la praxis, es decir, la realización efectiva y auténtica del ser del hombre, su *télos*. Es necesaria otra actitud y por ello sólo el que "piensa la verdad del ser como elemento original del hombre en tanto ex-sistente está ya en la misma ética original ( *ursprüngliche Ethik*) "[3].

12.1 ¿Cómo replantear en nuestro tiempo la vuelta al *fundamento* en ética? ¿Cuáles han sido las últimas etapas del pensar ético que habrá de superar para que se abra nuevamente el olvidado fundamento?

El conocedor más superficial de la historia de la ética, que no es sino una manifestación de la misma historia del ser, no desconoce que la filosofía ha expresado en su devenir cuatro grandes éticas: la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles antes del 322 a.C., la segunda parte de la *Suma Teológica* y el comentario a la ética de Aristóteles de Tomás de Aquino antes de11275, la *Crítica de la razón práctica* de Kant en 1788, y, por último, la *Etica* de Max Scheler que influenciará decisivamente la obra de N. Hartmann, la primera comenzaba a publicarse en 1913 y la segunda en 1925, hace ya medio siglo. La ética scheleriana es el fruto del movimiento fenomenológico iniciado por E. Husserl. Hasta el presente, en el campo de las investigaciones éticas, no han sido superadas las últimas nombradas. Es decir, todavía no se ha elaborado una ética que tenga como fundamento *Sein und Zeit*. La ética de los valores no ha sido todavía criticada y fundada en una ontología existencial. ¿Qué sentido tiene esta cuestión? De otra manera: ¿Qué significa la fundamentación ontológica de la ética? Para Kant una

fundamentación metafísica de la moral era imposible; el conocimiento de lo *an sich* es *noumenal* es inalcanzable para nuestro entendimiento finito; falta una *wesenschauungo* mejor una *Verstandeswesen (noumena)*[4] El hombre no puede por una intuición intelectual ( *intellektuelle Anschauung*) alcanzar el plano propiamente metafísico, Es evidente, entonces, que la ética deber partir de un *Faktum a priori* de la razón misma: la ley moral[5], Marx Scheler, había entrado tempranamente en crisis acerca de esta posición fundamental kantiana, y, por ello, en el encuentro para él trascendental con Husserl en 1901 en la *Kant-Gesellschaft*, planteó ya al fundador de la fenomenología la posibilidad de una intuición categorial o intelectual. Husserl acababa de exponer en sus *Logische Untersuchungen*[6], esta posibilidad de una intuición categorial. A Scheler le tocaba ahora aplicar en ética los descubrimientos husserlianos -claro es que a su manera-, En efecto, *Der formalismus in der Ethik un die materiale Wertethik* es en verdad la ética de las *Logische Untersuchungen*. Nuestro filósofo se propone una ética objetiva y material, pero niega la posibilidad válida de una ciencia de la conducta exclusivamente formal *a priori* ( como en el caso de Kant), o de bienes y fines ( en lo que concuerda con el mismo Kant). Es sabido que Scheler no pretende oponerse a los fundamentos de la ética kantiana[7], sino más bien concluirla plenamente, ya que no "ha sido tocada en sus bases más profundas"[8]. Una fundamentación ontológica de la ética supone no sólo llegar a una crítica de la ética scheleriana, sino a la misma ética kantiana en sus bases fundamentales mismas. Es decir, es necesario retomar la crítica de Heidegger al mismo Husserl[9] y re-fundar la ética a partir de la analítica existenciaria del hombre en el mundo.

¿En qué coinciden Kant y Scheler? No ciertamente en la fundamentación misma de la moralidad, ya que para uno es la ley *a priori* el fundamento mientras que para el otro la materialización de los valores igualmente *a priori*. Coinciden, en cambio, en una común oposición a una ética de bienes y fines. Es decir, es muy posible que la crítica radical a uno y otro signifique el des-cubrimiento del auténtico sentido de la cuestión del fin, del *télos* en ética, y ésto solo sería posible

por un retorno al fundamento ontológico. Se trataría de una ética fundada en la *aprioridad* del fin.

El tema del fin se muestra todavía más importante cuando se advierte que el mismo Hartmann se opone igualmente a una ética teleológica [10]. La cuestión del fin es una de las pautas esenciales por pensarse para una superación de la ética axiológica, pero situada dentro de un horizonte interpretativo existencial.

12.2 La experiencia moral de Kant, el pietista y racionalista de Könisberg, es toda ella un pensar la posibilidad de una "pureza de intención del sentimiento piadoso" ( *die fromme Gesinnung*) que descarta por lo tanto todo otro resorte o motivo en el obrar bien. Nada debe *mover* a la voluntad en la moral kantiana sino el solo deber[11] que obra por la máxima universal [12]. Por ello "La ley moral es el único motivo determinante [*Bestimmungsgrund*] de la voluntad pura. Pero como es meramente formal...hace abstracción de toda materia [ *von aller Materie* ] y, en consecuencia, de todo objeto del querer [ *von allem objekte des Wollens*] "[13]. Es decir, "la autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de todos los deberes que les convienen"[14], y por ello es "independiente de toda materia"[15]. En *Kritik der praktischen Vernunft* hace Kant un esquema de todas las determinaciones fundamentales de la voluntad y los divide en *subjetivos* ( extrínsecos e intrínsecos: entre estos últimos se encuentran el sentimiento del placer o felicidad [ *Glückseligkeit*; confundir ambas nociones tiene graves consecuencias en moral] ) [16] y *objetivos* (la perfección como mera habilidad [*Geschicklichkeit*][17] y Dios). Todas estas determinaciones materiales son descartadas como insuficientes para fundamentar la moralidad en su sentido estricto. ¿Y el fin?

Se ha dicho frecuentemente que la ética kantiana no es finalista. Sin embargo, y como veremos, Kant acepta una *cierta* finalidad, pero que nunca alcanza el orden *noumenal* o de lo *an sich*. La fundamentación de un uso categorial sin intuición intelectual imposibilita el conocimiento por saber (*Wissen*) de un *télos* efectivamente "real". Un texto central en esta cuestión es el siguiente:

> La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación ( *Vorstellung*) de ciertas leyes. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse. Ahora bien, fin (*Zweck*) es lo que sirve ( *dient*) a la voluntad de fundamento objetivo ( *objektiven Grnnd*) de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto (*gegebenwird*) por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales... El fundamento subjetivo del deseo (*Begehrens*) es el resorte (*Triebfeder*); el fundamento objetivo del querer (*des Wollens*) es el motivo (*Bewegungsgrund*). Por eso se hace distinción entre los fines subjetivos (*s. Zwecken*) que descansan en resortes y los fines objetivos ( *O. Zwecken*) que van a parar en motivos y que valen para todo el ser racional. Los principios prácticos son *formales* cuando hacen abstracción de todos los fines subjetivos; son *materiales* cuando consideran los fines subjetivos y, por tanto, ciertos resortes... pero suponiendo que haya ( *es g•be etwas*) algo cuyo ser en sí mismo ( *dessen Dasein an sich selbst*) posea un valor absoluto (*absolute wert*), algo como (*als*) fin en sí mismo (*Zweck an sich sellst*)... sólo en ello estará el fundamento de un posible imperativo categórico. Ahora bien: el hombre, y en general todo ser racional existe (*existiert*) como (*als*) fin en sí mismo... Los seres racionales llámense personas (*personen*)... (y) son fines objetivos[18].

Como puede verse, los fines subjetivos se fundan en resortes tal el caso del placer. Mientras que la persona humana, por su dignidad, es un fin objetivo y vale como fundamento de las leyes prácticas. El finalismo o personalismo kantiano se expresa entonces en la siguiente fórmula:

> El imperativo práctico será, pues, como sigue: obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin ( *als Zweck*) y nunca solamente como medio[l9].

Todo esto nos hace ver que el formalismo kantiano posee matices que deberán todavía estudiarse con mucha atención. Scheler ha esquematizado la doctrina kantiana como si fuera un "formalismo vacío e infructuoso"[20]. Confirma nuestra hipótesis contra la simplificación scheleriana la importancia que ha dado Kant a la cuestión del fin:

> Toda máxima tiene efectivamente: I. Una forma (*form*) que consiste en la universalidad... como (*als*) si debieran valerse de leyes universales naturales

(*Naturgesetze*). 2. Una materia (*Materie*), esto es, un fin (*Zweck*), y entonces dice la fórmula: que el ser racional debe servir como fin... 3. Una determinación integral (*eine vollst•ndige Bestimmung*) de todas las máximas por medio de aquella fórmula, a saber: que todas las máximas por propia legislación, deben concordar en un reino *posible* de fines ( *einem m✱glichen Reiche der Zweck*) como un reino de la naturaleza *( als einem Reiche der Natur*) -aquí agrega Kant la siguiente nota-: la teleología considera la naturaleza como un reino de fines... un reino de los fines es una *idea* teórica para explicar (*zu Erkl•rung*) lo que es. Aquí es una idea práctica para realizar (*zu Stande zu bringen*) lo que es, pero puede ser real por muchas acciones y omisiones, y ello de conformidad con esa idea (*Idee*)[21].

Kant compara el reino de los fines al reino de la naturaleza. Piensa uno y otro reino como reinos que son objeto de fe racional hipotética o por convicción; uno, para poder así *explicar* los fenómenos naturales; otro, para *realizar* acciones morales. No debe olvidarse que Kant había dicho que "por reino entiendo el enlace sistemático ( *systematische Verbindung*) de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan los fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y así mismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines en enlace sistemático... Un reino de fines, desde luego que sólo es un ideal ( *Ideal*) "[22]. Como puede verse los fines no pueden situarse al nivel trascendental del saber, sino dentro del ámbito del mundo inteligible.

El reino de los fines morales no es objeto de intuición intelectual sino sólo como objetos de una fe con convicción. No pasa lo mismo con los fines naturales:

> Que las cosas de la naturaleza sirvan unas a otras como ( *als*) medios para fines (*Zwecken*), y que su posibilidad misma sea suficientemente comprensible solamente mediante esa clase de causalidad, es cosa para la cual *no tenemos fundamento* en la idea universal de naturaleza como conjunto de objetos de los sentidos[23]. Sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente (*wenigstens problematisch*), se emplea con derecho en la investigación de la naturaleza ( *naturforschung*) ...El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es, pues, al menos, un principio más ( *wenigstens ein prinzip mehr*) para traer a reglas los fenómenos mismos[24].

No existe, entonces, para Kant un orden de fines naturales que pueda ser objeto (le ciencia, sino que los fines se comportan como hipótesis de trabajo útiles para una pura comprobación de la experiencia, a fin de descubrir ciertos aspectos de la naturaleza.

> La finalidad intelectual ( *intellektuelle Zweckm•ssigkeit*), sin embargo, aunque es objetiva (no como la estética subjetiva), se deja según posibilidad (*M✱glichkeit*) concebir muy bien, aunque solo en general, como meramente formal (no .real [*nicht reale*]); es decir, como finalidad, sin que sea necesario para ello, poner a su base un fin y por tanto una teleología (*téléologie*) [25] En mi propio modo de representar ( *Vorstellungsart*) lo que me es dado (*gegeben wird*) desde el exterior, sea ello en sí (*an sich*)lo que se quiera, introduzco yo la finalidad (*die Zweckm•ssigkeit hineinbringe*); es decir, no soy empíricamente instruido por ésta, por lo dado...[26].

No queda entonces ninguna duda. El reino de fines, los de la naturaleza, es un reino que sirve para conocer la naturaleza pero que, en sí no es *real*. El fin es como ( *als*) si fuera real, pero, en verdad, solo lo es hipotéticamente o como problemático. Víctor Delbos dice acertadamente que "un reino de fines se concibe por analogía del reino de naturaleza. ¿Pero la naturaleza es acaso un reino (real)?"[27].

El formalismo kantiano, como hemos podido ver, no recibe ninguna disminución, limitación o fundamentación *real* por parte de su doctrina de los fines. Sus fines, aunque objetivos y debiéndose los utilizar con derecho ( *mit Recht*), son ideales. En Kant se da una teleología postulada en la moral. Sólo la ley moral es un *Faktum*, el *Urfaktum* moral[28], y la libertad su postulado fundamentante[29]. El mundo inteligible de fines es un supuesto de fe.

Refiriéndose al finalismo kantiano nos dice K Jaspers que "vemos *como* realidad natural a los organismos vivos, plantas y animales. Los seres orgánicos son cosas *como* fines naturales. Pensamos su finalidad por proyección de nuestras propias realizaciones en función de fines, en razón de la realidad de esas cosas, *como* si las hubiera producido una idea finalista"[30], pero todo esto no alcanza el nivel real. No así, sin embargo en el orden moral, cuya convicción objetiva es más firme.

12.3 Marx Scheler, como veremos, no niega esta doctrina. Su ética no se apoyará en los fines, pero tampoco en la ley moral como el *a priori* fundamental. Sin embargo, es un discípulo de Kant y la ética ontológica, si quiere ser tal, deberá tener en cuenta que el punto de partida scheleriano está ya comprometido y necesita ser superado.

En efecto, Kant niega la posibilidad de conocer la cosa en sí; Scheler por su parte prescinde de las cosas como realidades, tanto de los bienes como de los fines, para fundar la moralidad del acto en los valores, objetivos y materiales, y que poseen en su particular independencia una fenomenicidad *a priori*. Scheler, a partir de las investigaciones lógicas de Husserl, acepta la posibilidad de una intuición de esencias, y en el nivel moral, la posibilidad de una intuición sentimental o intencional extrasensible o supraexperiencial. Para Kant todo lo material era conocido exclusivamente por una intuición empírica y por ello *a posteriori*. Los valores son para Scheler *a priori* como las "esencias-reducidas" de Husserl para la conciencia trascendental: "designamos como *a priori* todas aquellas unidades significativas ideales ( =valores)... que prescindiendo de toda clase de posición y de su real configuración natural ( recuérdese de la *naturliche Einstellung* de Husserl)... llegan a ser dadas por sí mismas y mediante el contenido de una intuición inmediata ( *unmittelbaren Anschauung*) "[31]. Los valores son, entonces, objetos de una intuición que Kant no conocía. Esto permitirá a Scheler distinguir entre cualidades de valor ( *Wertqualitaten*) y los bienes ( *Guten*) que portan ( *tragen*) dichas cualidades:

> Las auténticas y verdaderas cualidades de valor representan un dominio propio de objetos ( *ein eigenes Bereich von Gegenst•nden*), y los cuales tienen sus particulares relaciones y conexiones... y si tal es el caso pueden tener entre ellas un orden y una jerarquía independientes de la existencia de un mundo de bienes (*einer Güterwelt*)... Respecto a la experiencia de ese mundo de los bienes, los valores son *a priori* [32].

El dominio propio de los valores no es sino el dominio *reducido* y trascendental de Husserl de esencias en sí, posterior a la puesta entre

paréntesis. Scheler no distingue sólo entre valor y bien, sino entre ambos y cosa siguiendo la lógica de su doctrina:

> Cada bien ( *Gut*) manifiesta ya una pequeña jerarquía de valores ( *von Werten*); las cualidades de valor que entran en el bien se hallan diversamente matizadas en un ser-así ( esencia = *Sosein*) intuible... El bien se comporta respecto a la cualidad de valor lo mismo que la cosa (*Ding*) se comporta respecto a las cualidades que cumplen sus propiedades. Con ésto quiere decirse que debemos distinguir entre los bienes, es decir cosas valiosas ( *wertding*). Los bienes no están fundados (*fundiert*) sobre las cosas, de modo que algo hubiera de ser primeramente cosa, para poder ser bien[33].

Con ésto podemos ya indicar que se dan tres reinos: el de las cosas, simples cosas *reales*; el de los bienes que son el *sentido* que pueden las cosas cobrar: sentido estético, moral, técnico...; y los valores que se jerarquizan *dentro* de los bienes. "Resalta con toda precisión la diversidad de las unidades de las cosas (*Ding*) y de bienes ( *Gütereinheiten*) en que, por ejemplo, un bien puede destruirse, sin que por ello se destruya la cosa que representa el mismo objeto real; tal una obra de arte, un retrato, cuando palidecen los colores. Tampoco es idéntica la variación de los bienes con la variación de los mismos objetos reales como cosas ni inversamente. En los bienes es donde únicamente los valores tórnanse reales ( *wirklich*). No lo son aún en las cosas valiosas. Pero en el bien es el valor objetivo (lo es siempre) y al mismo tiempo real. En cada nuevo bien acaece un verdadero crecimiento del valor en el mundo real ( *der wirklichen welt*). Por el contrario, las cualidades valiosas son objetos ideales ( *ideale objekte*), tal como lo son los colores y las cualidades del sonido "[34]. Como puede observarse es la aplicación ética de las distinciones que Husserl ha propuesto en sus investigaciones fenomenológicas. Los bienes están dentro de un mundo donde las cosas cobran sentido. Scheler quiere sin embargo garantizar un conocimiento universal que no deba depender de los bienes cambiantes de los diversos pueblos y épocas, ya que los bienes tienen determinadas jerarquías de valores. Lo importante es entonces llegar a describir adecuadamente "un dominio material de valores *( materialen Wertreihe*) y un orden dentro de él, dominio y orden que son enteramente independientes ( *unabh·ngig*) del mundo de los bienes y de sus

cambiantes complexiones, e igualmente a priori frente a éste"[35]. Es en ésto en lo cual Kant se equivocó, dice Scheler, al pensar que no existe "ninguna filosofía acerca de los valores"[36].

Esta distinción que podría pensarse del todo positiva en ética, en verdad arrebata al hombre su auténtica dignidad intrínseca, es decir, al hombre como tal, en su ser. La cosa, la persona, es solo un *portador* del valor intrínsecamente desvalorizado. "El pensar que se opone a los valores ( *die werte*) no pretende que todo lo que se declara como valor sea sin valor ( *wertlos*). Por el contrario, se trata de reconocer que es justamente por el hecho de caracterizar algo como valor que se despoja de su dignidad a aquello que ha sido así valorizado"[37]. Pero antes de continuar con esta crítica volvamos a Scheler y estudiemos la distinción que propone entre valor y fin.

12.4 Ante todo "me encuentro -dice nuestro ético- en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por percepción y pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error en mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un orden justo y objetivo en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo y de que sea posible imprimir a mi ánimo este "*ordo amoris*"[38]. ¿De qué manera juega este mundo de tendencias, apetitos e inclinaciones ante el mundo objetivo de los valores y los fines? Para responder a esta pregunta es necesario explicar, aunque sea resumidamente, el aparato psíquico que expone Scheler en sus diversas obras.

Primeramente, debe recordarse un conocimiento de los sentidos y de su facultad sensible apetitiva (*Gefühlen*) que está organizado y localizado en el cuerpo, ya que no puede desvincularse de los sentidos sensoriales correspondientes que carecen de referencias a la persona ( *obne jede personbeziehung*); es exclusivamente actual, puntiforme,

carece de duración. Hay otro sentimiento, no intencional propiamente dicho, denominado *Lebensgefühle*, que comprendería el campo vital: *Seelischen gefühle* (facultad anímica), que se diferencia del *geistigen gefühle* (sentimiento espiritual): por ejemplo la paz.

La tendencia (*Streben*) es una facultad cuasi-intencional que se dispara a metas u objetivos (*Zielstrebens*). Por último, la facultad propiamente intencional, que denominó Scheler *Fühlen intentionale* (intuición sentimental), que se constituye: en primer lugar por la intuición pura del valor (*Fühlen*), por la preferencia ( *Vorziehen*) o la postergación (*Nachsetzen*) que se refiere a la jerarquía de los valores de un bien, y, por último por el amor o el odio que ensancha o estrecha dicho mundo de la intuición.

Como facultades propiamente espirituales se encuentra la inteligencia (kantiana), cuyo acto propio es representar ( *Vorstellen*), y la voluntad ( *Wille*) -ciega a los valores ( *Wertblind*) -que tiene por objeto los llamados "fines de la voluntad" (*Zweckwillens*) (es una facultad realizadora como lo era para Kant).

El que nos propongamos un fin como por realizar dice Scheler no es un acto primero u originario, sino que, muy por el contrario, se trata de un momento que concluye en un movimiento complejo y que se apoya en diversos elementos constitutivos. El primer momento del acto que concluirá, o no concluirá en el fin por realizar, comienza por ser un "algo que aspira en nosotros (*Etwas in uns aufstrebt*) "[39]. Es ya un movimiento de una tendencia (*Streben*) sin ser todavía "una referencia a algo" sin tender todavía a un objetivo (*Ziel*). Un segundo modo de "tendera" es la "tendencia de salida" ( *Weg-oder Fortstreben*)[40]. Un tercer modo es la tendencia fijada ya en una cierta "dirección " ( Richtung), sin poseer todavía un "contenido de imagen" (*Bildinhalt*), ni una materia de valor ( *Wertmaterie*) y mucho menos una representación de estos contenidos ( *eine Vorstellung solcher lnhalte*) .Como por ejemplo cuando decimos: "Tengo hambre", sin expresar "de qué".

Por su parte la "intuición sentimental" (*Fühlen*) capta los valores, independientemente de las tendencias. Solo cuando la tendencia que se ha fijado en una dirección se dispara hacia un valor que colma dicha dirección, se dice que anhela ( *Verlangen*)[41].

> Una dirección de esta clase no es precisamente, en primer lugar, dirección hacia un contenido peculiar representativo o significativo, sino que es una dirección de valor ( *Wertrichtung*) [42].

De tal modo que el fin representado no es el objetivo de la tendencia y dicho objetivo no es tampoco un valor. La tendencia puede dispararse hacia un objetivo que contrariando al valor estimado lleve a un "engaño estimativo" (*wertt·uschung*). Tal es el caso del resentimiento, que toma por dis-valioso algo que simplemente está dado en la contratendencia: subestima ( *untersch·tzen*) los valores que ama el otro por impotencia de apetecerlos y aún puede transformarlos en valores negativos merced a un proceso de ilusión[43].

12.5 Para la tendencia es primario el estar lanzada a un objetivo. Es fundamental para que se transforme en una tendencia moral que su objetivo porte un "componente de valor" ( *Wertkomponente*). Ese objetivo ahora coloreado de valor puede, secundariamente, doblarse de un "contenido de imagen" (*Bildkomponente*); se trata no sólo de "anhelar hacer el bien", sino "anhelar el dar una limosna a un pobre". El componente de valor del objetivo es una "materia de valor" ( *Wertmaterie*); el componente de imagen tiene por su parte un "contenido de imagen" (*Bildinhalte*: lo que se anhela)[44].

Pasemos ahora a la cuestión del fin. Kant había ya dicho que el "fin ( *Zweck*) es el objeto ( *Gegenstand*) del libre arbitrio ( de una esencia racional), cuya representación ( *Vorstellung*) determina a la voluntad para realizar por una acción el objeto mismo"[45]. Scheler se mueve exactamente en la misma antropología fundamental:

> Los fines de la voluntad ( *Willenszwecke*) son, en primer término, contenidos de objetivo (*Zielinhalte*) representados (*Vorgestellte*) de cualquier manera

> variable, en las apeticiones... Lo que se llama fin de la voluntad supone ya la representación (*Vorstellung*) de un objetivo"[46]

Es decir, la tendencia que se dispara hacia un objetivo (póngase el caso que contenga ya el contenido de valor y de imagen) no ha sido todavía "representada" por la inteligencia (acto propiamente espiritual) y por ello no ha sido entregada a la voluntad como "por realizar" (*Zu realisierender*)[47]. ¿Cómo describe Scheler el pasaje del mero objetivo al fin? De la siguiente manera, En primer lugar debe ser elegido (*ausgew·hlt*) uno de entre los múltiples "contenidos de imagen" dados en la tendencia y en la "conciencia de algo" en general aun indiferenciada, depositario de la materia de valor. Es por esto que el fin de la voluntad surge de un acto de elección (*Wahlakt*)[48]. Este acto electivo se funda en la preferencia ( *Vorziehen*) previa de un valor y de la imagen correspondiente. Se da un paso decisivo entonces de una mera conciencia tendencial (*Strebendes Bewusstsein*) hacia una conciencia representativa ( *Vorstellende Bewusstsein*), ya que la inteligencia puede representar como por realizar lo ya elegido. Si por indecisión realizadora lo elegido (10 deseado: (*ein blosser Wunsch*) no fuera representado como por realizar en la esfera del querer efectivo ( *Wollens*) el acto no llegaría a constituir un fin. Para resumir leamos lo que nos dice el mismo Scheler:

> Ante todo, los objetivos de la tendencia se distinguen clarísimamente de los fines de la voluntad[49]. Es decir, lo que distingue al fin del mero objetivo dado en la tendencia misma y en la dirección de ésta, es que cualquier contenido de objetivo (es decir, un contenido que está dado ya como objetivo de una tendencia) se toma representable (*vorstelling*) en un acto peculiar. La conciencia de fin realízase únicamente en el fenómeno del relegar ( *Zurücktretens*) desde la conciencia tendencial a la conciencia representativa y al aprehender representativo ( *vorstellenden Erfassen*) del contenido de objetivo dado en la tendencia... Nada puede llegar a ser fin sin que fuera antes objetivo. El fin está fundado sobre el objetivo[50]. [Y esto porque] los objetivos de la tendencia no están representados ni juzgados (*beurteilt*), están dados en la tendencia misma o en la intuición sentimental (*Fühlen*), simultánea o precedentemente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia[51]. [Por el contrario] lo que se llama fin de la voluntad supone ya representación ( *Vorstellung*) de un objetivo[52]. [Ahora debe agregarse que] la representación

del contenido de objetivo (*Zielinhaltes*) y el deber ser real (*Realseinsollen*) deben estar dados en el fin de la voluntad [53].

Todo esto podría esquematizarse aproximadamente del siguiente modo:

<table>
<tr><td colspan="5">1) TENDENCIA — DIRECCIONES:</td></tr>
<tr><td rowspan="2">2) Fühien (intuición)</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">3)Vorzieh en (preferencia): elección</td><td colspan="2">Conciencia representativa</td></tr>
<tr><td>4) Inteligencia (representa)</td><td>5) Voluntad (propone o sustrae el fin)</td></tr>
<tr><td>Valores</td><td>Contenidos de imagen</td><td>lo elegido</td><td>lo representa-tado</td><td>fin por realizar</td></tr>
<tr><td colspan="2">Contenidos de objetivo de la tendencia</td><td colspan="3"></td></tr>
</table>

Hemos incluido el *impulso* realizador que se encuentra en la obra de madurez *El puesto del hombre en el cosmos*, para que represente este esquema la doctrina del fin y del valor en Scheler desde 1913 hasta su prematura muerte. Todo esto le permite mostrar como "los valores no dependen de los fines ni se abstraen de los fines, sino que van incluidos en los objetivos de la tendencia, como su fundamento, y tanto más en los fines que están fundados a su vez sobre los objetivos"[54]. Y, por esto, y contra Kant, "nuestro querer es *bueno (gut)* si es que se elige el valor más alto radicante en las inclinaciones. El querer ( *Wollen*) no se rige por una ley formal (*formalen gesetze* de Kant) que le sea inmanente, sino por el conocimiento de la altura de las materias valiosas dadas en las inclinaciones, conocimiento que se presenta en el *preferir*"[55]. Es decir, la moralidad del acto no depende de la ley moral *a priori* que no dice relación alguna con el objeto material de las tendencias (consideradas por Kant un negativo eudemonismo hedonista experiencial), sino que dicha moralidad se

juega en la relación establecida entre el valor preferido como el mejor ( que es contenido en el objetivo de la misma tendencia) y elegido, y el efectivamente representado y propuesto por la voluntad como fin por realizarse. Si hay coincidencia, el acto es portador y manifiesta el valor bueno; si no hay coincidencia ( es decir, si se propone como por realizar un valor postergado), el acto manifiesta el valor moralmente malo. Scheler supera así el *formalismo* kantiano, afirmando un apriorismo *material* del valor. Pero concuerda con Kant al hacer del fin una *representación elegida* por el libre arbitrio. Es decir, *Scheler y Kant niegan que el fin se encuentre primeramente dado en la tendencia*, y en esto está igualmente de acuerdo Hartmann[56]; el fin no es el fundamento de la moralidad.

12.6 Una ética ontológica deberá mostrar cómo el fundamento de la ética es el hombre que, al ser comprensor del ser o desplegante de un mundo, tiene al fin como lo que enfrenta *primeramente* a las tendencias: dicho fin es el mismo *Ser* del hombre, es el propio y auténtico com-prenderse del *ser-ahí*, que de ningún modo puede ser diferido a ser objeto de una elección representativa, sino que, y muy al contrario, es a partir de *la com-prensión del propio fin como pro-yecto* que se debe fundar tanto la ley moral como los pretendidos valores ( decimos "pretendidos" ya que al ser adecuadamente fundados dejan de ser objetos puros de una intuición sentimental *a priori*). Se trataría no de una ética *formal* ni de una ética *material a priori de los valores*, sino de una *ética-ontológica del fin* -que no es sino el *mismo ser* del hombre que lo encuentra ya como dado y con la posibilidad de realizarse o frustrarse por mediación de la praxis-. Esto exige algunas explicaciones.

No se trata de que el hombre posea una intuición sentimental con la que pueda descubrir valores para después representar el ser mismo de los entes que le hacen frente "a la mano" dentro del mundo.

Las cosas, dentro del horizonte significativo del mundo, se manifiestan al hombre en cuanto es un *lógos* com-prensor. Por su parte, el ser del hombre tiene una incuestionable pre-eminencia ontológica, porque es el ser *del hombre*, como compresión del pro-yecto

ex-sistencial[57], el que condiciona la com-prensión de todo cuanto nos hace frente dentro del mundo. Esta com-prensión no es meramente intelectual ya que, como se sabe, com-prender ( *Verstehen*) es des-cubrir un pro-yecto de posibilidades propias del hombre. Se com-prende el ser de las cosas, cuando éstas son integradas y pro-yectadas en el interior de nuestras posibilidades históricas; se interpretan entonces los entes en función de las posibilidades mundanas de ex-sistencia del hombre mismo. La com-prensión del ser tiene como fundamento la com-prensión del proyecto, es decir: del *télos*, del fin[58].

Si nos refiriéramos a la noción griega de *fysis* como aquello que "tiene poder originario sobre la movilidad de este móvil a partir de sí mismo y en dirección a sí mismo" como la describe Heidegger en *Die physis bei Aristóteles*[59], se comprendería que el fin es el despliegue de la misma *fysis*, pero dicho despliegue o pasaje ( *metabolé*) supone la libertad en el caso del hombre, y, por lo tanto, la comprensión (ese dejar estar [*Sein-iassen*] el ser es el sosiego del pensar) [60] del mismo fin en el mundo. El fin como *télos* es la *enteléjeia*. Heidegger nos dice todavía que "fin no es el mero aquietarse del movimiento cumplido, sino el arranque (*Anfang*) de la movilidad como permanencia y salvaguarda del movimiento. La movilidad de un movimiento de lo que es movido, se relanza en su fin, *télos*, y, en tanto que así se está relanzando se *posee* en el fin: *en télei éjei: enteléjeia* (poseer- se-en-el-fin). Como sinónimo de esta palabra que el mismo Aristóteles inventó usa él también *enérgeia*. En este término en lugar de *télos* se habla de *érgon*, la obra, en el sentido de lo que se debe pro-ducir (*Her-stellen*) 0 es producido"[61].

En este sentido: fin ( *télos*) es algo radicalmente diverso a cuanto describe Scheler. Para Scheler un fin es un objetivo elegido y representado como por realizar. En verdad es un "medio-para" elegido en vista del *télos* del que aquí Heidegger nos habla en su pensar meditativo sobre la *Física B,1* de Aristóteles. El fin aquí no es meramente elegido ( como puede serlo el fin de la *téjne*, es decir, no es un mero *eídos proairetón*; se trata de un *eídos fysikón o deútera fysis*); es, por el contrario, un *a priori*, pero nunca dado como totalidad, a tal

punto que la muerte alcanza al hombre *no como fin* sino simplemente como término: en ese momento finiquita[62].

El *primum factum (Urfaktum)* consiste en que el hombre es en el mundo. Cuando cobra autoconciencia de ese su estar ya en el mundo debe aceptar la prioridad de su ser mundano. Las cosas hacen ya frente a nuestros ojos dentro del mundo. El hombre cuando se pone a pensar, a elegir, a obrar se enfrenta ya con su propia comprensión, con su proyecto ex-sistencial mundano de sí mismo. Se encuentra libre pero sin libertad absoluta; su finita libertad está ya condicionada a la aprioridad de su fin, de su pro-yecto, el que podrá realizar o frustrar, postergar o evitar pero, su ser, su fin le antecede siempre. Además, el hombre no es en el mundo en el mero presente de las presencias; su mundo trasciende el presente porque asume actual y existencialmente el pasado acaecido y el futuro que nos preocupa. La ex-sistencia auténtica[63] no es algo meramente dado: el hombre auténtico adviene ( *Zu-kunft*). Ad-viene, es decir viene hacia sí desde su futuro. *El hombre es llamado por su fin*; el fin en su propia esencia ad-venidera; su ser es su vocación, el "llamado" de su conciencia que reafirma la com-prensión auténtica del pro-yecto mundano. Esta vocación no es sino el modo como el hombre es acuciado a efectuar realmente su com-prensión en el mundo. En el ex-stasis de la temporalidad ad-viene al hombre, como horizonte posibilitante, la realización de su pro-yecto (*Entwurf*) existencial. El transcurso de nuestra vida, de nuestro ex-sistir, se cumple en la temporalidad; su ritmo es humano y no meramente físico. Esto nos muestra que el ser del hombre no está totalmente dado como el de una piedra. *Se va dando*, pero no como va creciendo naturalmente una planta o un animal. El *se va dando* del hombre es radicalmente diverso; es un ex-sistencial. Cuando una planta llega a su madurez produce un fruto, llega a su plenitud, a su fin natural. El hombre, en cambio "mientras es un ente que es, no ha alcanzado nunca su totalidad (*hat es seine Gaenze nie erreicht*)[64]. El hombre como totalidad realizada es imposible, porque su fin se le escapa de las manos como un horizonte que va siempre delante de sí, más allá de sí y es inaprensible. El hombre es un poder-ser (*Sein-koennen*)[65], un ser *abierto*, que se trasciende a sí

mismo, que está delante de sí: *Da-sein*. La cura o pre-ocupación es justamente el modo fundamental o existencial de *pre-ser-se*, un estar avanzando pro-yectivamente o com-prensivamente su propio ser que adviene[66]. El hombre no es una totalidad dada, es una apertura a la totalidad. En este sentido el fin le *antecede* al hombre y al mismo tiempo el hombre es su fin en cuanto su propio ser es su fin, su propio pro-yecto ex-sistencial como com-prensivo de su *vocatio* mundana; pero no es un fin dado como concluido o cerrado, mucho menos un hombre centrado sobre su mínima finitud. Muy por el contrario, es una *metabolé*, un pasaje siempre actual (*enteléjeia o enérgeia*) que busca la manera cotidiana, auténtica o inauténtica, de su plena realización nunca totalmente efectuada. Ese fin es un *a priori*. Ese fin lo encuentro ante mis ojos cuando cobro autoconciencia de mi ex-sistir. Mi fin es mi propio ser, me ha sido *dado*, no lo pongo; mi pro-yecto ex-sistencial como com-prensión de mi *vocatio* en el mundo me es igualmente *dado* (puedo modificarlo o negarlo pero debo partir de él); estoy ya arrojado al mundo cuando caigo en cuenta que ya, desde siempre que soy, estaba en él, debo descubrir mi misterio, me toca asumir propia y auténticamente, resueltamente mi destino dado o simplemente negarlo[67]. Si por mi condición humana cadente me pierdo en lo meramente dado, en lo obvio ( *Selbstverst·ndlich*) me dejo llevar por los modos engañosos del "se" ("se" dice, "se" cree, "se" compra), entonces no viviré ya una aventura humana sino que me aproximaré a la necesaria y automática manera de actuar de las bestias:

> El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el hombre que se trasciende ( *Uebermensch*), una cuerda sobre el abismo. Un peligroso pasaje hacia el otro lado, un peligroso viaje, un peligroso retorno sobre sus pasos, un peligroso permanecer en el mismo lugar. Lo grandioso del hombre es que no es un fin (realizado) (*Kein Zweck ist*) sino un puente [es decir: un fin realizándose, agregaría yo]; lo que puede ser amado en el hombre es que es un pasaje trascendente ( *Uebergang*) o una decadencia ( *Untergang*)[68].

La condición humana le prescribe al hombre la continua trascendencia, el ir siempre más allá de sí, de lo contrario vuelve al estado de naturaleza, a la animalidad de un irse perdiendo entre las cosas: cosificándose, masificándose.

12.7. Por ello Heidegger nos propone todo un programa cuando dice que "si, en conformidad Con el sentido fundamental de la palabra ●*thos*, la ética debe indicar que esta disciplina piensa el habitar habitual del hombre, se puede decir que este pensamiento que piensa la verdad del Ser Como el elemento original del hombre en tanto ex-sistente es *ya* la misma ética original"[69]. La ética no es sino la parte del pensar filosófico que se vuelve al hombre en el mundo para describir fenomenológicamente, es decir, para enunciar lo que se manifiesta del hombre en su horizonte habitual fundamental, la manera o los modos en que el hombre a partir de su propia com-prensión en el mundo, de la com-prensión de su ser o pro-yecto, su fin, lo realiza efectivamente, auténtica o inauténticamente, considerando Como punto de apoyo la estructura ontológica fundamental o la unidad de todos los existenciales.

La morada habitual del hombre es su mundo; lo habita según sus modos fundamentales de su morar: corporalidad, ser-para-la-muerte, des-cubridor, temporalidad, intersubjetividad, etc... los existenciales dados en unidad ontológicafundamental[70]. Los ex-sistenciales son los modos originarios o esenciales de vivir en el mundo, de ser en el mundo. El ●*thos*, en cambio, es un modo habitual pero *fundado* en la ex-sistencia Como estructura de existenciales. Por eso Heidegger dice que la ontología fundamental es ya una ética fundamental, o, mejor, el fundamento radical de toda ética. El hombre mora ante el ser, es el pastor del ser, es en el horizonte del ser. El descubrir el ser es la esencia del hombre y su vivir auténticamente de él y ante él es su bien. El bien no es sino la efectuación auténtica que realiza la praxis del ser del hombre, para lo que es necesario que previamente se re-vele la verdad del ser. El ●*thos* no es sino la manera Concreta de habitar el mundo; no es la mera corporalidad sino el *modo* como vive habitualmente esa su corporalidad: sea temperada o intemperadamente por ejemplo. No es solo el ser-para-la-muerte, sino el *modo* como vive habitualmente ese su ser-para-la-muerte: lúcida o despreocupadamente. No es el mero ser-descubridor, sino el *modo* verídico o falso (hipócrita, jactante, afán de novedades, habladurías...) Como se vive el ser-des-cubridor. No es la temporalidad, sino el *modo* esperanzado o trágico de vivir lo

ad-venidero. No es la intersubjetividad { o más exactamente el ser-con), sino el *modo* solidario o egoístico, justo o injusto como se vive la relación constituyente con el otro. El pro-yecto o com-prensión de sí mismo en el mundo es el fundamento de todos los modos { ⬢*thos*) de los modos de ex-sistir { ex-sistenciales), y es el ser del hombre, su *télos*, el que auna al hombre en su ser ético en el mundo. Los existenciales son los soportes de aquello que los antiguos llamaban *héxis: habitus*: modos habituales de comportarse o habérselas con las cosas o los otros hombres que nos hacen frente dentro del mundo. Son *modos* de los propios ex-sistenciales. Esos *modos* forman también una estructura con carácter personal {mi ⬢*thos*) y con analogías intersubjetivas {nuestro ⬢*thos*) en los diversos grupos {familia, comunidades de base, naciones, regiones geográfico -culturales como América Latina o los países árabes y epocales o históricos). La ética como parte del pensar filosófico u ontológico, puede entonces analizar fenomenológicamente las estructuras de los ⬢*thos* de los distintos pueblos y en diversas épocas. No es lo mismo una historia del ⬢*thos* que de las éticas. El ⬢*thos* se ejerce al nivel ex-sistencial mientras que las éticas son expresión del pensar del hombre en diversas épocas y pueblos. Un ⬢*thos* puede ser el del pueblo hindú, persa o griego, de los esquimales, pigmeos, egipcios o aztecas. El ⬢*thos* es un hecho universal aunque sus contenidos sean diversos. Al fin depende de los sentidos del ser. Por ello una historia des-tructiva del ⬢*thos* y la ética depende directamente de una historia del ser.

Ante nuestros ojos se abre entonces una ética ontológica que supera en su raíz la ética de los valores; valores que deambulan *ou-tópos*, sin *j*✶*ra* o ámbito propio de realidad. La ética de los valores de Scheler pertenece todavía a un intento idealista. ¿Por qué? Porque los "valores valen (*gelten*) ". Pero la validez recuerda con exceso el valor para un sujeto. Para asegurar una vez más el deber ser, encumbrado a jerarquía de valor, se le atribuye cierto *ser* a los valores mismos. En este caso *ser* no significa, en realidad, sino la presencia de lo ante los ojos. Claro que no está ante los ojos en un sentido tan grosero y manual como las mesas y las sillas. Con el ser de los valores se alcanza el máximo de confusión y desarraigamiento... Todo esto se llama filosofía

-dice irónicamente Heidegger La confusa maraña de la idea de valor, la falta de intelección de su problemático origen, constituyen la razón por la cual Nietzsche no alcanzó el centro propiamente dicho de la filosofía[71].

En este sentido N. Hartmann, en su *Ethik*[72] pareciera anticiparse a la crítica heideggeriana sobre el origen y fundamento de los valores. Para Hartmann la investigación acerca de los valores es un replanteo de la doctrina de las virtudes ( *Tugendbegriff)*, pero tomando dicha investigación como "el antiguo apriorismo objetivo de las *ideas* éticas y la antigua diversidad de sus contenidos: las virtudes"[73]. En una ética ontológica las virtudes no deben ser consideradas como ideas *a priori* sino como modos de los ex-sistenciales que pre-determinan habitualmente al comportamiento, que se manifiestan al análisis fenomenológico procedentes del fundamento.

La cuestión debe ser retornada desde ese fundamento: el hombre ser en el mundo. No se deberá partir de una percepción de los valores, sino de la com-prensión del ser del hombre, ser-ahí en el mundo. Esta ética ontológica, todavía no escrita, podrá recuperar los aportes de las éticas de todos los tiempos (y muy especialmente los finos análisis de la ética fenomenológica tipo scheleriana), pero replanteando la cuestión dentro de un nuevo horizonte interpretativo: el hombre, al cual lo des-cubrimos (la verdad del ser) como *ya habiendo-se-nos-lo-dado*. "Ya", indica la aprioridad del fin; "se", esa como impersonalidad de la datitud misma en la que nos des-cubrimos ya siendo; "nos", a cada uno ya nosotros; "lo", el mismo fin como ser.

Esta ética deberá pensarse no solo teniendo en cuenta las éticas escritas por filósofos, sino que también deberá volverse al *ethos* expresado por los poetas en sus obras, ya que el artista "deja emerger la verdad"[74] del ser. En "la tragedia de Sófocles -nos dice todavía Heidegger- se cobija más originalmente el *ethos* (griego) en su decir que en las lecciones de Aristóteles sobre la *ética*"[75].

## NOTAS

1. *Ueber den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt, 1947, p. 38.

2. Véanse las reflexiones sobre la técnica en *Die Frage nach den Technik*, en *Vortraege und Aufsaetze*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 13ss: "Das Wesen der technik west im Er-eignis der Wahrheit", p. 43.

3.*Ueber den Humanismus*, p. 41.

4. *Kritik der reinen Vernunft* n 306-309.

5. " Also ist es das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewusst werden... welches sich uns zuerst darbietet" (*Kritik der praktischen Vernunft* A 53).

6.Investigación VI, Parág. 40-58.

7. "La ética de Kant ha sido lo más perfecto (Vollkommenste) que poseemos" (*Der formalismos in der Ethik*... Francke, nema, 193, p.9).

8. "Tiefsten Grundlage" (Ibid., p. 10).

9. Cfr. *Ueber den Humanismus*, p. 27; véase E. Tugedhat, *Der Wahrbeitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Gruyter, Berlín, 1967.

10. Para Hartmann se trata de una antromorfización de la naturaleza; su libro comienza irónicamente así: "Im Anfang des menschlichen Denkens war der zweck..." (*Teolologisches Denken*, Gruyter, Berlín, 1951, p.1).

11. "La necesidad objetiva de una acción por obligación se llama deber (*Pflicht*)" (*Grundlegung zur Metaphysik der sittem*, BA 87).

12. "Ein solches Interesse ist allein rein" (*Ibid*, BA 122, *nota*).

13. *Kritik der praktischen Vernunft*, A 197.

14. *Ibid*. A 59.

15. *Ibid*.

16. *Ibid*. A 62.

17.*Ibid*.A 71.

18. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 64-65.

19.*Ibid*,BA67.

20. *Der formalismus in der Ethik*... p. 15.

21. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 80-81.

22. *Ibid*. BA 74.

23. *Kritik der Urteilskraft*, B 267-268, A 263-264.

24. *Ibid*. B 269, A 265.

25. *Ibid*., B 274, A 270.

26. *Ibid*. B 276, A 272.

27. *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1969, p. 307.

28. La ley es lo primero como *ratio cognoscendi (Kritik der praktischen Vernunft, A5, nota)*.

29. Lo primero *ratio essendi (ibid).*

30. *Drei Grunder der philosophierens*, Piper, München, 1957, IV, a 3.

31. *Der Formalismus in der Ethik*... pp. 68-69.

32. *Ibid*., pp. 37-38.

33. *Ibid*., p. 43.

34. *Ibid*. , pp. 43-44.

35. *Ibid*., pp. 46.

36. *Ibid*.

37. Heidegger, *Ueber den Humanismus*, p. 34.

38. Max Scheler, *Ordo amoris*, en *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Berlin, 1933, p. 227.

39. *Der Formalismus in der Ethik*... p. 54.

40. *Ibid*.

41. *Ibid*. p. 55.

42. *Ibid*.

43. *Ibid*. p. 59.

44. *Ibid*. p.60.

45. *Metaphisik der Sitten*, A 5. Lo mismo repite y aclara en A II: "Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkür, dessen *Vorstellung* diese zu einer Handlung bestimmt...".

46. *Der formalismus in der Ethik*... p. 61.

47. *Ibid*.

48. *Ibid*., p. 63.

49. *Ibid*., p. 55.

50. *Ibid*., p. 61.

51. *lbid*., p. 60.

52. *Ibid*.

53. *Ibid*., 62.

54. *Ibid*.

55. *Ibid*., p. 63.

56. Cfr. Supra *Teleologisches Denken*.

57. *Sein und Zeit*. Parágr. 31,41, 60.

58. *Ibid*., Parágr. 31-32.

59. Klostermann, Frankfurt, 1967.

60. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt, 1954, "La libertad es con respecto a lo que se re-vela en el seno de la apertura un dejar al ente ser el ente que es (*l·szt das jowcilige Seiende das selende sein, das es ist*)". Es una actitud de serenidad que deja *ser y manifestarse* a las cosas que nos hacen frente ante los ojos en el mundo *en su ser* (Cfr. *Gelassenneit*, Neske, Pfulligen, 1959, esa libertad es "die offenheit für das Geheimnis"); "... esa liberación [*Gelassensein*] es el primer momento de la serenidad o sosiego [*Gelassenheit*], [ibid.]).

61. *Die Physis bei Aristoteles*. p. 92.

62. *Sein und Zeit*. Parágr. 46-53.

63. Es la ex-sistencia del hombre comprometido o resuelto (*Ent-schlossenheit*); *Sein und Zeit*, Parágr. 60-62.

64. *Ibid*., Parágr. 46 (Niemeyer, Tübingen, 1963, p. 236).

65. *Ibid*., Parágr. 53-54.

66. *Ibid*., Parágr. 61-66.

67. *Ibid*., Parágr. 54-60.

68. F. Nietzsche , *Also Sprach Zarathustra*. *Ein Buch für alle und keinen,* Parágr.4 (Reclam, Stuttgart, 1962, p. 8).

69. *Ueber den Humanismus*, p. 41.

70. "... eine fundamentalstruktur" (*Sein und Zeit*, I Teil, I Absch. (ed. cit. p. 41).

71. *Einführug in die Metaphysik*, Niemeyer, Tubingen, 1953, p. 151.

72. En la primera parte, sección V (*De la esencia de los valores éticos*), cap. 14. (*Valores como esencialidades*), punto 1 sobre la noción antigua de virtud como noción material de valor; pp. 136-138.

73. *Ibid*., p. 138.

74. M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes, en Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1952, p. 64. El artista com-prende el ser, el ser visto desde el horizonte de una época; el artista genial re-vela o des-vela a su época mostrándole el ser oculto. El modo de ex-presión del artista es diverso al del filósofo; aunque no es analítico-conceptual es una expresión simbólica que manifiesta sugiriendo. El filósofo si quiere recuperar muchas etapas olvidadas de la historia de la ética deberá echar mano del arte y de otras manifestaciones culturales para re-vivir un mundo donde *tal* comportamiento tenía un sentido dentro de la praxis total de su época histórica.

75. *Ueber den Humanismus*, p. 39, los textos relativos a la ética en Heidegger son abundantes, aquí hemos querido solo recordar algunos.

## CAPITULO 13

### 13- *SOBRE EL SENTIDO DE LA TRADUCCION*

Para un hombre de letras hablar de la traducción como tal es enfrentarse a algo que es obvio, que se entiende de suyo, que pareciera no necesitar explicación alguna. Sin embargo, lo obvio, lo que aparece primeramente no es siempre la prístina mostración de lo que la cosa es. Desde la pura mostración hasta el momento en que aparece a nuestra mirada puede haber la mediación que transforma la mostración en un mero "parecer ser". Cotidianamente tras el significado obvio y aceptado de un término se encuentra encubierto y oculto su sentido fundamental olvidado. ¿Qué significa traducir? ¿Desde qué horizonte puede recobrar su primer mostrarse de tal manera que pueda nuevamente admirarnos, actitud que tuvieron los que en los primeros tiempos usaron dicha palabra? ¿Es que acaso encubre la noción de traducir algún sentido más profundo que el mero acto de vertir una palabra de un idioma a otro?

El término castellano traducir o traducción se origina del latín *traducere* ( o también y más propiamente *transducere*) o *traductio*

(*transductio* ). Su significación etimológica salta a primera vista, se trata de un "hacer pasar de un lugar a otro", o mejor aún: conducir algo (*ducere*) más allá de donde se encuentra (*trans*). La traducción es un movimiento de trascendencia, de superación del *aquende* por el pasaje al *allende*. Fácil es comprender que dicho tránsito es de una palabra de una lengua a otra palabra de otra lengua. ¿Tiene esto dificultades? ¿Es esto posible? ¿Qué cuestiones encubre bajo tan simple enunciado? ¿Es que el pasaje es tan sólo de una palabra a la otra palabra?

La respuesta es compleja, pero para expresarla en una sola frase diríamos: *la palabra* en verdad y fundamentalmente ( es decir, por su suelo, base o fundamento último), *manifiesta y encubre al mismo tiempo todo un mundo.*

Cotidianamente se habla que "tal problema es todo un mundo", en el solo sentido que se compone de muchos elementos estructurales confusos y de difícil análisis. Para nosotros aquí, en cambio, "todo un mundo" es un enunciado preciso, técnico, fenomenológico. Queremos decir, exactamente, que cualquier palabra de cualquier lengua por ser un momento indivisible de un todo que llamaremos "mundo" lo manifiesta (al mundo en su totalidad) pero al mismo tiempo lo tapa, lo encubre, lo oculta.

Si fuera así, entonces, la traducción no será un simple trans-cribir una palabra de una lengua a otra, será en cambio transponer o trascender todo un mundo para entrar a otro y esto, como es evidente, parece ser un pasaje prometedor de aún mayores dificultades.

En efecto. Hemos dicho que una palabra expresa "todo un mundo". Pero antes' debemos preguntarnos ¿qué es la palabra en dicho mundo? Pero aún antes ¿qué es ese mundo?

El hombre, ese ente que denominamos hombre y que somos cada uno de nosotros, es el único ente cuya esencia tiene como nota fundamental el trascenderse en un mundo. La ex-sistencia (movimiento o pasaje a un allende o más allá de la pura facticidad o

cosidad) significa en el pensar contemporáneo el modo del ser del hombre por el que éste se abre a un mundo. El mundo es el horizonte de los horizontes dentro del cual el hombre habita, donde le es habitual morar, donde todo cuanto le hace frente tiene algún *sentido*. Justamente el mundo es una totalidad de sentido, una totalidad referencial dentro del cual el hombre descubre por su manejo cotidiano -o de manera temática por el pensar, sea vulgar, científico o filosófico- lo que las cosas son. El mundo es un orden de inteligilidad al que nos abrimos por el momento de nuestra esencia que denominamos comprensión, ya que este término guarda la doble significación de captar o prender algo (lo que la cosa es) dentro del círculo u horizonte total del sentido que denominamos mundo. Por la com- prensión ( *noe✕n, comprehendere, verstehen*) del ser, el hombre es hombre, es decir, el hombre es el ser en el mundo. Sólo el hombre tiene mundo, no lo tienen ni las piedras, ni las plantas ni los animales, ni Dios.

Por la comprensión fundamental el hombre se abre al mundo, que es el orden de la intiligilidad. Pero ya dentro del mundo el hombre se enfrenta a los entes ( *t·prágmata* ) por un segundo momento de su ser en el mundo: la circunspección. Para nosotros circunspección (del latín *circumspectio*) tiene igualmente un doble movimiento: pero ahora se trata de un mirar (*spectare*) desde dentro del círculo (en alemán *umsehen*), un mirar en torno, dentro del mundo, dentro del horizonte al que ya me he abierto por la comprensión. Esta circunspección es una *hermeneía* (su expresión verbal es *hermeneúein*) y puede traducirse como "interpretación". ¿Desde dónde interpreta cada hombre existencial o cotidianamente todo lo que le hace frente a la circunspección? Desde qué origen u hontanar se me muestra el sentido de ésto que tengo ahora ahí y de lo que com-prendo su sentido? El origen o el desde donde interpreto todo cuanto tengo cotidianamente al uso es lo llamado mundo. Por ello "el mundo ya comprendido resulta interpretado" (Martín Heidegger, *Sein und zeit*, parágr. 31-32). Es decir, algo se me presenta como algo desde el horizonte de mi mundo. Ese *como* algo no es sino *como* un árbol puede presentárseme: *como* verde (cuando digo: "el árbol es verde") o *como*

bello ("el árbol es bello"). Esos *como* ( *Wie*, diría Husserl, como el *sentido* del objeto, *Sinn*, o el noema al que accede la tesis o nóesis) se fundan, en último término en la comprensión que cada uno tiene de su poder ser. El hombre no es simplemente su presente; en su presente late actualmente su pasado (como facticidad) y se encuentra al mismo tiempo abierto a su futuro, su ad-venimiento, su poder-ser. Ser sido y poder-ser son los éxtasis de la temporalidad; dentro de la cual puede entenderse lo que sea el mundo. De tal manera que mi mundo es lo que he sido, lo que estoy siendo en vista de la com-prensión de mi pro-yecto. Pero no sólo de un mundo cerradamente mío. Mi mundo es esencialmente un ser con otros. De allí que mi mundo sea esencialmente nuestro mundo, sea su historia, sea nuestro pro-yecto comunitario. Cuando hablamos entonces de com-prensión, de interpretación queremos decir al mismo tiempo todo esto: mi mundo, el de mi pueblo, el de mi cultura, el que poseemos por la historia hecha tradición presente abierta espectantemente a un poder-ser igualmente comunitario.

Esta interpretación comprensora de todo lo que nos hace frente culturalmente dentro del mundo no se queda allí. La comprensión interpretadora no puede sino tornarse concomitantemente un movimiento de manifestación comunicativo (por la misma estructura mundana del ser siempre con otro). La ex-presión es un momento necesario y concomitante a la comprensión. Si la totalidad significativa del mundo queda indicada por la noción de "comprensión interpretadora", la fundamental estructura totalizante del mundo como expresado se llama "habla" (*lógos*). La articulación compleja del habla reproduce paralelamente en la expresión la totalidad de sentido ya articulado en la comprensión interpretadora cotidiana, existencial, mundana. Sólo desde la totalidad del habla se profieren *palabras*, y la totalidad significativa de la comprensión o expresiva del habla viene entonces a la luz del día por el signo comunicado en su totalidad que llamamos lengua. El lenguaje es el "estado de proferido" (*Hinausgesprochenheit*) del habla. Por eso Aristóteles pudo describir fundamentalmente al hombre solo diciendo que el hombre es un "viviente que tiene habla ( *lógos*) ". Por eso el *lógos* que como *Légein* es

recolección o comprensión, es al mismo tiempo como *apófansis* un permitir ver lo que los entes son por sí mismos ( en cuanto habla), y así *indica* los entes; mientras que como *apófasis* es un tomar expresamente el *como* por la predicación; como *palabra* o signo es ya un sentido comunicado.

Ahora puede quizá entenderse mejor aquello que decíamos al comienzo: La palabra *manifiesta* todo un mundo. Pero al mismo tiempo dijimos que lo *encubre*.

En efecto. El hombre no bien ha descubierto algo como algo gracias a la interpretación creadora de la comprensión desusada cae prontamente (y por su esencia finita, inevitablemente) en el opacante desuso de la palabra que de manera renovadora comenzaba a comunicar una experiencia originaria. La palabra se toma así tradicional. La tradición, en cuanto historicidad inauténtica, puede transmitirme las palabras habiendo previamente quitado sin saberlo su significación más profunda. El sentido originario de las palabras pierde su mostrabilidad por el uso cotidiano. Ese sentido cae en el olvido, es en-cubierto por la vulgaridad, por la habladuría de los que usan dichas palabras sin ocuparse de darles su estricto y exigente sentido primitivo. De esta manera lo que la tradición transmite más bien oculta que no manifiesta lo que transmite. Para desandar el camino es necesario una actitud distinta, es necesario recorrer la senda hasta sus orígenes y recuperar el sentido olvidado. Para ello la palabra destrucción nos viene al auxilio. *De-struo* significa des-reunir, desmontar" separar lo ya juntado. La de-strucción de la historia inauténtica es develación del sentido olvidado. Es instauración de historicidad auténtica y recuperación del sentido oculto. Para ello es necesario volver a los orígenes y oponerse a la tradición vigente, tradición vulgar de los meros tradicionalistas.

La palabra, de-struida en la crisis, nos mostrará un mundo, todo un mundo olvidado sobre la mera manifestación de un simple "parecer ser".

¿Qué significa ahora una traducción (trans-ducción)? ¿El pasaje de una palabra de una lengua a otra palabra de otra lengua? ¿Es ello posible? ¿Qué supone en definitiva dicho pasaje trascendente? La traducción entendida ontológicamente es el pasaje de la comunicación expresada de un mundo a otro. Pero la lengua o el lenguaje es una totalidad comunicativa que se apoya en el habla, que por su parte es la expresión de una totalidad significativa que es la comprensión interpretativa de un mundo. ¿Puede una palabra, una proposición traducirse a otra lengua, a otro mundo? ¿ N o pierde acaso una palabra, una proposición, un verso, un poema, una obra su sentido al ser volcada en otro horizonte significativo O mundo? ¿Acaso el otro mundo tendrá como vivido, y por ello con significado existencial adecuado, lo que se expresó en otro mundo comunicativo con tales palabras? ¿Puede comprender interpretativamente una frase de una tragedia griega quien no vive ya en un mundo trágico? ¿Puede sentir misericordia y angustia el que vive en un mundo histórico, dramático, de la libertad judeo-cristiana, por ejemplo, ante los gestos del héroe trágico? y si no puede existencialmente revivir ese *páthos* ¿puede interpretar el sentido de las palabras traducidas a su lengua griega bizantina, latina o al romance?

Tomemos dos ejemplos significativos. Los hebreos tenían una palabra en extremo rica de significados: *bashar*. En castellano se podría traducir en el sentido de hombre, hombre de débil constitución, y en sentido derivado como carne ( en francés *chair* y no *viande*). Cuando los sabios hebreos de Elefantina y algunas otras ciudades egipcias tradujeron la Biblia del hebreo al griego usaron casi exclusivamente para traducirla la palabra griega *sárx* ( carne, trozo de carne, ser vivo). En este pasaje de un mundo a otro ( del mundo semita hebreo al del judaísmo helenizante) se perdió en gran parte el sentido originario de *bashar* que expresaba al hombre en su unidad indivisible (ya que el hebreo no poseía la noción de cuerpo, *s∗ma*, en el sentido griego). El pasaje al latín significa ya su unívoca identidad a lo que hoy llamaríamos carne (*caro*, en su sentido material), no teniendo ya relación con el hombre en su total unidad.

Otra palabra por demás indicativa es la siguiente. En hebreo *dabar* significa cosa y al mismo tiempo palabra. Pero remitiéndose a Dios o al hombre *dabar* indica primeramente una tensión realizadora, en segundo lugar un habla efectora (la palabra en el mundo semita no es comprensora sino creadora) y por ello en su tercer sentido, *dabar* es hecho, obra ( Cfr. Thorleif Boman, *Das hebr•ische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Gottingen, 1965, p.45ss). Cuando esta palabra fue vertida por los Setenta en el término griego *lógos* se inducía inevitablemente una buena cantidad de falsas interpretaciones. Nada tiene que ver el *dabar* de Dios creador y de los profetas (frecuentísimo en el Antiguo Testamento y al que se refiere el Evangelio de Juan) con el *lógos* platónico o estoico. En latín *Verbum* ya no quiere decir nada de lo que se decía en el mundo semita; el romano cristiano no comprendía ya lo que decía el hebreo cuando expresó: *vadabar haia bashar* Juan 1,14) , y que la Vulgata tradujo por *Verbum caro factum est*.

Pero la dificultad ontológica es mucho mayor cuando se piensa que la palabra *est* ( del *esse o e✕nai* indoeuropeo) tenía un sentido muy diverso al *haia* hebreo. *El sentido del ser* era diverso en el mundo hebreo y en el mundo helénico. Diversos sentidos del ser fundan mundos distintos, y por ello toda comprensión intrerpretativa expresada comunicativamente en palabras tiene diverso sentido. Apolinario de *Laodicea* creyó que *sárx s*ignificaba *s✶ma*; y en el mismo sentido los cristianos de Alejandría tendieron a reducir la palabra *sárx* a mera apariencia. Todas las herejías del primitivo cristianismo (las discutidas en los llamados grandes Concilios) tuvieron por fundamento la cuestión que aquí pensamos: el sentido de la traducción. El pasaje de un mundo a otro, de manera adecuada, acabada, perfecta, es imposible. Una palabra lleva tras de sí la totalidad de un mundo que es intraductible. ¿Pero qué es entonces la traducción? ¿Para qué sirve?

Creemos que el sentido de la traducción se cifra, en último término en comprender que el pasaje del *trans-ducere* efectuado por el llamado traductor ( el que lleva una palabra al mundo de las palabras de otra lengua) es sólo el primer momento de un movimiento que debe cumplirse plenamente en el lector. El lector de una trans-

ducción no puede simplemente leer lo así traducido desde su mundo, desde su lengua. Las palabras, proposiciones, versos, composiciones, obras traducidas en sus propias palabras de su mundo no pueden ni deben ser retenidas tales como resuenan en "mi" mundo. Deben ser tomadas como palabras de un mundo -otro-; de un mundo originario que *fue* (los mundos clásicos) o que *están siendo* (otros mundos coetáneos, contemporáneos). Las palabras así traducidas no son entonces algo que deben ser consideradas como el fin de un movimiento, sino como un momento que me remite a lo que ahora el lector debe, por su parte, trans-ducirse. El mismo lector, llevado por el traductor, debe trascender su "mundo dado" para conducirse hacia el mundo presentado sólo en su primer momento por la traducción. Ahora la trascendencia va de mi mundo de lector al mundo del que la traducción partió. La remitencia esencial al mundo traducido es una trans-ducción (una conducción hacia) hacia el mundo olvidado del pasado. El *sentido* de la traducción, que fue el título de esta ponencia, se puede entender ahora.

La traducción no se cumple en el acto del traductor de poner en la presencia del lector la palabra traducida; la traducción solo se cumple cuando el lector se remonta al mundo desde donde viene lo traducido por el traductor, por mediación de la palabra traducida, y de esa manera el lector trasciende su mundo, hace que el horizonte de su mundo se transforme. ¿En qué sentido se transforma? En el de la historicidad auténtica, porque, al remontar la corriente del río cuyo presente es la realización del futuro del pasado, puede, de manera crítica, superar el encubrimiento de sentido que las palabras en el presente tienen por la transmisión inauténtica o deforn1ante del pasado. Deformar el pasado es objetivar en él el falso sentido del presente. Descubrir en cambio el pasado es remontar lo transmitido más allá de su sentido encubridor, y la única manera de hacer esto es por una destrucción de la historia, y la traducción del traductor (hacia mi mundo) y del lector (hacia el mundo originario y al comienzo ajeno) es el único pasaje practicable.

El sentido de la traducción es el de instaurar una historicidad auténtica, la de des-cubrir el sentido oculto de lo que en mi mundo me rodea por remitencia al mundo pasado que lo explica. La traducción no se concluye en la palabra traducida, sino en la lectura que nos hace trascender críticamente hacia nuestro pasado que nos recrimina, nos critica, nos impulsa a comprendernos auténticamente. Traducción es remisión al origen.

## CAPITULO 14

### 14- *ESTETICA Y SER**

Die kunst Laesst die warheit entspringen. Martín Heidegger**

Verum est id quod est, id est cum dicitur esse de aliquo quod est. Tomás de Aquino***

Si alguien expresara que el arte se ocupa de manifestar lo bello, y si además agregara que la estética trata de investigar la belleza, muchos dirían que es obvio. Pero lo obvio, lo tenido por todos como lo verdadero e irrefutable, es uno de los niveles más engañosos del existir humano. La reflexión filosófica gusta siempre volver sobre lo obvio para probar su consistencia real, y no siempre encuentra dicha consistencia. En ese caso dirá que se trataba de una mera apariencia. Enfrentémonos entonces con lo más obvio en el arte, con la noción

(*) Edit. en *Artes Plásticas*, (Mendoza) No, 2 (1969) pp, 17-20.
(**) Holzwege, en la conferencia titulada *Der Ursprung des kunstwerkes* ( ed. Klostermann, Frankfurt, 1952, p.64).
(***) *De Veritate* q. 1,a.1, ad. 1m. (ed. Marietti, Turín, 1964, p. 3 b).

de arte como expresión de belleza, con la concepción de la estética como filosofía del arte.

Es por todos sabido que la palabra estética tiene su origen en el término griego *aísthesis* que significa sentido o sensibilidad. Si la filosofía del arte se la ha llamado "estética" es porque, en el tiempo de los que plasmaron esta ciencia, dicha filosofía era una filosofía de la sensibilidad. Y es efectivamente así. La estética no es tan antigua. Remonta sólo al siglo XVIII, y Baumgarten la impuso de manera decisiva. Esa teoría de la sensibilidad derivará después en doctrina de las vivencias, del juicio estético, de la percepción estética, entendiendo todos estos términos en un sentido idealista, subjetivista y hasta psicologista. El arte sería cuestión exclusiva de una subjetividad que, en el mejor de los casos, llega a expresar objetivamente su "vivencia" subjetiva que puede o no revivir un espectador. Todo acaece entre sensibilidades subjetivas. Sin embargo, no siempre fue esto así. Para los griegos, en especial para Platón, las artes superiores, no las meramente manuales, manifestaban lo bello. Lo bello era la manifestación del *eidos*; *esta idea* se transforma en la *morfé*, que viene a formar el compuesto con la materia. La belleza de la obra estaba ligada a la forma que permitía la *presencia* de la cosa, en la que consistía el ser de los entes. El arte era entonces imitación de la idea primigenia. Cuando esa idea se subjetualice en el pensamiento moderno como idea clara y distinta primero, como juicio estético, como vivencia psicológica o aún como valor estético en nuestro tiempo, podremos comprender qué significa la estética como teoría de la belleza expresada a través de una forma sensible.

¿Cómo explicar con esta estética los monstruos horribles del arte genial de un Goya? ¿Cómo justificar todo el arte informalista? Esto conmueve toda la teoría de la belleza como esplendor de una forma comprendida superficialmente.

Pero, además, ¿cómo explicar el hecho de que el arte no es la mera expresión de una subjetividad cerrada sobre sí misma y que busca en su esencia al espectador? ¿La intersubjetividad que exige el

arte es solo la comunicación de conciencia estética a conciencia estética a través de una comunidad de vivencias? ¿Cómo evadirse de este subjetivismo o idealismo estético?

La cuestión debe ser radicalmente replanteada. El artista es mucho más que un imitador y su misión es mucho más alta y humana que la mera expresión de la belleza, sobre todo cuando ésta se entiende como mera vivencia subjetiva. El artista se sitúa ante los entes, ante el cosmos, reactualizando la actitud fundamental que hace del hombre un hombre. Si el hombre es tal es porque de la noche oscura del ente puede instaurar un mundo. Esto exige una corta explicación.

Las cosas, los entes, tales como pueden ser percibidos por un animal o como pueden coexistir entre ellos sin la presencia del hombre, son una totalidad, *tá ónta* decían los griegos, de seres apagados. *Son*, efectivamente; reposan en su esencia; se mueven localmente; duran, crecen y se reproducen cuando son vivientes... pero no pueden abarcar el hecho primario de su propio ser. Por ello decíamos que son como en la oscuridad; son meros entes en bruto, ciegos, dados simplemente al existir. Esa totalidad es un cosmos.

El hombre en cambio posee una nota fundamental de su esencia, la más radical de todas y que lo describe en su temple propio, y es la de *comprender el ser* [1].Por la comprensión del ser de los entes estos adquieren un sentido nuevo; el cosmos se ilumina y cobra el aspecto de mundo; mundo que solo puede ser humano. El mundo es justamente la totalidad de las cosas o del cosmos bajo la luz y dentro del horizonte del ser. Las cosas tienen ser, pero solo el hombre lo conoce. Al conocer el ser el hombre trasciende las cosas como meras cosas y las comprende en el orden nuevamente instaurado del *mundo* [2]. Decíamos arriba que el artista reactualizaba, en el momento de su inspiración, de su intuición artística, esa comprensión del ser de los entes dentro de un mundo. Esta intuición es un penetrar las cosas hasta su fundamento, es un leer dentro de ellas su misterio más olvidado -no otra cosa significa *intus-legere*: entender[3]-. Comprender el ser es, dicho de otro modo, llegar a develar lo oculto[4]. El artista tiene la misión,

primeramente, de comprender el ser de todo aquello que habita el mundo. Dicho mundo es necesariamente un mundo cultural e histórico. El hombre, de tanto habitar su mundo lo torna deslúcido, lo habitualiza, lo opaca por el uso; el mundo cotidiano pierde el sentido y todo se trivializa en lo impersonal, en la inautenticidad, en las cosas instrumentales cuyo ser yace en el olvido. Si los hombres no tuvieran quienes les mostraran el ser olvidado de los entes del mundo todo tornaría a la oscuridad originaria. El hombre debe sin embargo trascenderse[5], es decir, debe recuperarse con sentido a través de una continua interpelación desde la cumbre del ser de los entes. El artista, como decimos, comienza su tarea por una comprensión del ser, por su intuición. Este momento generante de las obras geniales de arte se le llamó en la antigüedad *entusiasmo*, que significa en griego: "ser habitado por los dioses". En efecto, tocar con la mano el ser desnudo de los entes, comprenderlo con la facultad intelectiva, es un don poco común entre los hombres. Los grandes artistas sintieron necesidad de apartarse del mundo conformista del hombre cotidiano. Querían descubrir el ser olvidado en un mundo que, por tanto vivir en él, se había como desteñido. Por ello los artistas se muestran a veces inconformistas, como "fuera del mundo", un tanto desquiciados (es decir, salidos del quicio de lo habitual). Es que sólo cobrando distancia de su propio mundo, desde un sesgo inesperado de la historia, a veces en la suma pobreza y otras de modos muy diversos, el mundo aparece como por encanto -he allí el entusiasmo-, ante la propia admiración del artista, bajo una luz nueva, en su cara real, en su ser. Es en ese momento que la cosa se devela, se desnuda, se muestra en su ser oculto, y es cuando el arte, el gran arte puede instaurarse. Por ello e) artista debe ser ante todo un hombre, que junto al metafísico cumple la misión suprema dentro de una cultura: recuperar el sentido del ser de una época. Por ello su función no es intuir la belleza, sino primeramente el ser. Desde el ser las cosas se muestran en su belleza trascendental, en esa belleza ontológica que es perfectamente compatible con lo horriblemente feo. La fealdad sensible de la forma de un deforme, de un mutilado de guerra, puede resplandecer bajo la belleza de su ser oculto y ahora manifestado.

Ahora se comprenderá por qué hemos colocado dos frases acerca de la verdad al comienzo de estas líneas. Heidegger nos dice que "el arte deja emerger a la verdad"; lo que es dicho de otro modo por Tomás de Aquino en esto de que "verdadero es aquello que es, es decir cuando de algo se afirma *ser* lo que es". Esto nos introduce ya en la segunda parte de nuestra reflexión.

El artista devela el ser oculto del ente. Pero, no termina con ello su función sino que solo comienza. El segundo momento de su quehacer, y por cierto el más fácil, es *expresar el ser comprendido*. La expresión genial forma parte constitutiva del arte genial. La realización de la comprensión del ser la efectúa el artista en su obra, en esa obra que se llama de arte. Ella lleva en hueco la marca de la comprensión del ser. Si en la comprensión el artista iba de la mano con el metafísico, en su expresión se separa radicalmente de él. El filósofo expresa conceptual y analíticamente su pensamiento. El artista expresa sintética y pre-conceptualmente su comprensión del ser. Es decir, la comprensión se vuelca en la obra inmediatamente, antes de llegar a una ideación o proyecto. Pero, ¿qué es al fin esta expresión? ¿Qué es lo que expresa de nuevo el artista? ¿No estaba ya el ser dado en los entes dentro del horizonte del mundo?

La obra del artista cumple justamente con su tarea de develar el ser, de perpetuarlo como develado, de impedirle que se cicatrice la herida a través de la cual se muestra el ser que estaba oculto. Desde el escorzo donde el artista visualizó el ser oculto de un ente en un mundo, las cosas tomaron un sentido profundo que ya no puede ser nuevamente trivializado por el uso. La obra de arte "saca" del mundo cotidiano al ente descubierto en su ser, la torna inutilizable, lo saca del círculo desgastador de cosa pragmática[6]. Al comunicar lo intuido por la obra, produce una ruptura expresa que muestra a lo representado en la obra en su "individualidad inmediata y desnuda"[7]. A través de esa individualidad originaria y concreta la cosa aparece en su sentido más profundo, en su ser; con ello, ya que el mundo es un sistema significativo intencional, todo un mundo se presenta ante nuestros ojos al contemplar la más simple obra de arte de un artista genial.

Desde una cosa, un aspecto, desde una brizna de la realidad presentada en su ser auténtico, se instaura todo un mundo, todo un mundo se abre. La obra representando solo algo *alude* al todo, al mundo en su totalidad, al mundo dentro del cual esa obra significó hacer emerger la verdad o el ser oculto, y ahora develado, del ente.

Por ello la actitud artística es profética. No porque anuncie verdades futuras, sino que al abarcar con su comprensión el fundamento permite a las generaciones futuras edificar sobre el dicho basamento. No se avanza al futuro como futuro; se avanza hacia el fundamento del presente que descubre en su penetradora mirada develante, que intuye en su entusiasmo artístico el ser olvidado en su época, en su cultura, en su patria. y crea. Es decir, expresa lo comprendido bajo la luz patentizadora del ser del ente. Crea, porque manifiesta el ser oculto. No es que cree el ser del ente, pero al descubrir su sentido olvidado lo replantea. Su novedad es absoluta porque emerge desde su esencia, que es infundada. Las cosas se manifiestan en un sentido radical, recortadas sobre la nada -el marco en las obras de artes pictóricas indican justamente la reducción que ha sido necesario efectuar: la obra se recorta como sobre la nada[8]-. Pero así, como sosteniéndose en la nada, abren un mundo y lo hacen revivir al espectador. La obra de arte, en su fundamento, es una historia de los sentidos del ser. Es la historia de la verdad y del insistente volver a expresar el ser que se oculta a la comprensión del hombre. La misión histórica, social y profética del arte no ha sido, sino inicialmente, planteada aún.

Esto significa la superación de la estética como teoría subjetiva de la vivencia sensible de lo bello. La sensibilidad, en la posición que hemos rápidamente indicado, queda asumida en una visión del hombre mucho más profunda. La comprensión del ser incluye el ente sensible pero es apresado en su fundamento. La vivencia subjetiva, la emoción que pueda producir lo bello queda radicalmente comprendida en una conmoción del ser del hombre ante el ser descubierto del ente. La dificultad de la comunicación de una vivencia subjetiva del artista al espectador queda superada por una

tematización del mundo como horizonte intersubjetivo. La obra de arte no es expresión de una mera vivencia subjetiva. La obra de arte es expresión pre-conceptual en la que verdadea el ser del ente, y por ello se ha abarcado implícitamente todo un mundo. La filosofía del arte deja de ser estética. El arte deja de expresar sólo belleza que a veces puede entenderse como armonía e imitación de un conformismo adulador. La filosofía del arte es metafísica, ontología, ya que deberá dar cuenta del acto fundamental por el que el hombre es hombre: la comprensión del ser. El arte deja de expresar una belleza equívoca para ocuparse ahora de una de las tareas más urgentes y eminentes que posee el hombre, una tarea inigualable e insustituible: expresar ante la historia, ante sus propios cogestores de la cultura el sentido radical de todo aquello que habita el mundo de los hombres. Esa tarea de verdad no es fácil, ya que no es fácil escuchar la voz del ser, sobre todo cuando nos recrimina, cuando nos grita nuestra falsía.

---

**NOTAS**

1. Véase esta cuestión en M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphisik*, en Parágr. 41. Das Seinsverslaendnis und das Dassein im Menschen (ed. Klostermann, Frankfurt, 1965, pp. 204ss).

2. Cfr. M. Merleau-Ponty , *Phénoménologie de la perception*, en el hermoso capítulo titulado *Autrui et le monde humain* ( ed. Gallimard, Paris, 1945, pp. 398ss).

3. El mismo Cornelio Fabro, refiriéndose a la comprensión del ser, llega a decir: “On pourrait donc parler d'une intuition implicite en entendant par lá la co-présence de toute présence ou présentation d'existence" (*Participation et causalité*, ed. B. Nauwelearts, Paris, 1961, p. 81).

4. Es bien sabido que Heidegger ha reinterpretado la noción de verdad a partir de su expresión griega *a-létheia*. Es como un volver en sí del olvido del ser (*Die Kehre der vergessenheit des Seins*), es un develar ( *enthüllem*) lo velado.

5. Cuando Nietzsche expresó aquello de que el "hombre es como una cuerda tendida entre el animal y el hombre que se trasciende (correcta traducción de *Uebermensch*), una cuerda sobre un abismo" (*Also sprach Zarathustra*, ed. Reclam, Stuttgart, 1962, p. 8), indicó ya lo que anotamos aquí. Cuando el hombre no trasciende la "situación dada" se pierde en ella; cuando no comprende el ser, lo

olvida; y olvidándolo pierde al fin el último fundamento y el sentido de todo su mundo.

6. Merleau-Ponty en su obra *Sens et non sens*, ed. Nagel, París, 1948, plantea y tematiza esta cuestión (Cfr. pp. 21-36), del artículo titulado *Le doute de Cézanne*, en "Fontaine" (Paris) 47 (1945) pp. 80ss... Véase A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguité*, ed. Publicaciones de la Universidad, Lovaina, 1951, pp. 366-376.

7. A. de Waelhens, op. cit. p. 372.

8. Cfr. Heidegger, ¿*Was ist Metaphisik*? ed. Klostermann, Frankfurt, 1955, p.35. Hemos impostado aquí la cuestión de la nada en otro contexto.

## CAPITULO 15

### 15- *LA ETICA DEFINITIVA DE ARISTOTELES* o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma* *

Desde el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis[1]. A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Etica* editada por *Nicómaco*, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este artículo, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Etica*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir, entre el *Protréptico* y la *Eica a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente es de

* *Et. Nic*. X; 6-9; 1176 a 30- 1179 a 32, Quizá también *Et. Nic. VII- X-5.*

la época de los otros libros de la *Etica a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Etica definitiva*, en el período postremo de los tratados escritos entre el 330 al 322 a.C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿se encuentra o no en el libro *X*, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del Alma*.

15.1 Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la *frónesis* (1178 a 2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el *nous* y las virtudes morales[2], nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Etica a Eudemo* y del libro I de la *Etica* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios ( en el libro I), y, en el libro *X*, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Etica* editada por *Nicómaco*, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

15.2 En el libro I se proponía com9, e) fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política; el bien común (*Et. Nic*. I, 1: 1904 a 22-28). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (*hó Theoreticós*, 1096 a 4) -pero no habla del *nous*-, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la Idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad:

> El bien del hombre es la actividad del alma (Psijés) según la virtud (*Et. Nic. I,6*,1096 a 16).

La noción que nos interesa fundamentalmente es la *del alma.* Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

> Como ya hemos tratado las cuestiones del alma ( en las obras anteriores al 330 a.C., en los diálogos *Eudemo, Del Alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí (*Et. Nic*. I, 13; 1102 a 26-27). [Y concluye que] la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene *lógos* ( racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del *carácter* ( *ethikás*). La sabiduría (*sophían*, la *synesin* y la *frónesin* son las del entendimiento; la liberalidad y temperancia son las virtudes del carácter (Et. Nic. I, 13; 1103 a 3-7). ¡Es la división Xenocrática!

Analicemos ahora como, para el Aristóteles del libro I-e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Etica*-, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo ( de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al *nous*, siendo la función suprema la sabiduría (*sophía*)[3].

15.3 De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

> Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior (en esto) a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste (*Et. Nic*.VI,7; 1141 a 33-b1).

Pareciera que la *Etica* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el "bien humano" y no el "bien divino en el hombre". La palabra "bien humano" es frecuente en la Etica[4]. Por ello, la explicación del problema del *nous* al fin de la *Etica*, como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre,

podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero, hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens -ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró-.

15.4 El libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap.6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

> La felicidad es una actividad según la virtud (*Et. Nic*. *X*, 7; 1177 a 12); [lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que] ajuicio de todos la vida feliz (*eudaímon bíos*) es la vida según la virtud (Ibid., 6; 1177 a 1-2).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra *alma* no aparece una sola vez en este tratado [1177 a 4, que Gauthier traduce "de l´•me" (I, p.303) no corresponde con el texto griego], lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica. y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

> Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud (*Et. Nic*. *X*, 7;1177 a 6-10).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término *psijé* no es un mero error sino una expresa *exclusión o corrección* posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma? o, de otro modo, ¿cómo no pudo hablar de alma en su *Etica X*,6-9?

15.5 En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el *nous*{Intelecto ) que no es ya parte del compuesto humano:

> En cuanto al Intelecto ( *nous*) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (*jorízesthai*) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible (*Del Alma* II, 2; 413 b 24-26)[5].

A partir de esta antropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (qué incluye el alma sin nombrarla) y que dicen relación con lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el *nous* que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Etica* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino -aunque no lo había explicado nunca enteramente-. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo "bello y divino" ( 1177 a 15), "lo más divino " que haya en el hombre (Ibid). Esta actividad es el *nous*. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (Ibid, a 16-21).

Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en el libro VI, de un "fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del *alma* en la que cada una es virtud" (VI, 11; 1143b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más "autónoma" (1177 a 27: *autárkeia*) de los

bienes exteriores (1178 a 24-b 7)[6]. El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí ( sic), una virtud.

15.6 Ahora, Aristóteles, nos propone una *Etica* en consonancia con el tratado *Del Alma*, que se distingue claramente de la *Política* pero no en el sentido que se lo ha creído tradicionalmente. Ahora la *Etica* sería el ámbito del uso recto de lo necesario -bienes externos y virtudes- para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano -que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden *secundario* de la actividad-. La *Etica* se ordena -en el libro X- a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana, al bien común. Esta distinción -entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común-, al contrario de lo que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas conclusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

> Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo (según la contemplación), sino en tanto que hay en él algo de divino ( *Theión ti en autó*); y en tanto ese algo divino sea superior al compuesto ( *sinthéto*), así 5u actividad (*enérgeia*) se impondrá sobre las otras virtudes (que son las del compuesto) (*Et. Nic*. X, 7; 1177 b 26-29).

En estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un "período biologista" aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término "el compuesto" (usado en el *Del Alma* II,1, 412 a 15; "substancia compuesta" de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el "compuesto" de Platón, porque sus constitutivos son -para Aristóteles- el cuerpo y el alma pero no el Intelecto -que formaba parte

del compuesto-. En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas, incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como una "actividad" pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

> Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana (*Et. Nic*. X,7; 1177 b30-31).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina ( Cfr. *Del Alma* 430 a 22-24) es inmortal ( *athanatízein*); por ello la felicidad es "la vida según el Intelecto (*hó katá ton noun bíos*)" (1178 a 6-7). Por el contrario la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal-conclusión que se opone a la propuesta del libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo-:

> Es sólo secundariamente (*Deutéros*) / que es feliz vida/ según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (*aí anthropinaí (Et, Nic. X*, 8; 1178 a 8-9).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (*frónesis*). y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (leer con atención la enumeración de 1178 a 10-19):

> Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas alas pasiones (*páthesi*) que tienen por sujeto al compuesto (*síntheton*). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas ( *áretai ánthropinai*), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas (*Et. Nic. X*, 8; 1178 a 19-21).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado - no ya de tipo platónico sino extrictamente aristotélico- agrega claramente:

> Por el contrario [se refiere ala relación de las virtudes morales y el compuesto] el Intelecto está separado (*kejorisméne*) (*Et. Nic. X*; 8; 1178 a 22).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del Alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. y como la actividad cívica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas) (1177, V, 12-16), el Intelecto tiene por objeto lo divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

> Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones aunque tienden a un fin (*télos*) no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario en el caso del Intelecto... (*Et. Nic. X*; 8; 1177b 16-19).

15.7 El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía = *aútarkes*, 1177 b 21) o de los bienes exteriores ( 1179 a 1 y ss. ), ya que "feliz es la vida del que practica la virtud" ( 1179 a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles en estos capítulos del libro *X*, se encuentra Anaxágoras (1179 a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del Alma* ( 404 a 25 y ss.; 450 a 13; b 19; etc.). El intelecto estando separado de las contigencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

> ¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses?.. El filósofo será de todos los hombres el más dichoso (Et. Nic. X, 9; 1179 a 23-31).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado del platonismo -o, aún, que dicho libro es

efectivamente de un período platónico-. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar las similitudes con el libro *Del Alma* ( el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado con las pasiones del compuesto, divino, más que humano, etc.). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo ( es decir, que no indica expresamente la composición con los términos "cuerpo -alma") ni se usa la noción de *enteléjia*, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (*frónesis*) y el Intelecto; una como virtud política mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado ( 1178 a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del *nous* es el bien, la Idea de Bien, para Platón, que es el paradigma del bien por imponer en la ciudad. Para Aristóteles en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extra-político, las esferas eternas por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infra lunar, corporal, corruptible.

15.8 Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla del siguiente modo, simplificando el cuadro e indicando sólo las obras esenciales (véase cuadro.)

El alma, al formar parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humano exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel: entre el compuesto mismo. y el intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; (*Et. Eudemo* I,4), hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano; la vida del Intelecto, la vida divina; (*Et. Nic.X*,6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino ( desde su más visible nivel, el de los astros, 1141 b 1).

| PERIODOS EN AÑOS* | DIALOGOS | FISICA METAFISICA ANTROPO-LOGIA | CURSOS DE ETICA | POLITICA |
|---|---|---|---|---|
| 360 a. J.C. Academia | Gryllos Eudemo Protréptico | *Física* VII | | |
| 348 Assos-Mitiline | Himno de IIermias, De la realeza | *Física* I-IV VIII; *Del cielo; Meta-física* A, B, Gamma, K (1-8), M (9-10) N. | *Etica a Eudemo* I-III [Libros comunes] | *Política* VI-VIII, II-III *Recop. de const.* |
| 335 Atenas Liceo | | Meteoroló-gicas | *Etica a Nicómaco* I-IV | *Política* IV-VI, I |
| 330/322 | | *Del Alma;* el resto de la *Metafí-sica* | *Et. Nic.* X 6-9 (y quizá VIII-X,5) | *Const. de Atenas* |

* Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias, porque después de la obra de J. Zürcher, *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un *Corpus Aristotelicum* dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a. C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La *Etica definitiva* bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del Alma*.

La inmortalidad del alma-ausente en sus *Eticas* desde el 348 al 330 (*C.fr. Et. Nic*. 1,11, 1100 a 12-14; III, 9, 1115 a 26; etc.)- es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico.

En el libro X de la *Etica* no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: "El cuerpo y el alma son todavía consideradas como dos cosas"[7].

Gauthier, negando a la *Etica* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva ( después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la contraria a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este período (330-322) descubre, Aristóteles, "la aplicación al alma (al alma humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios" (hubiéramos dicho más acertadamente "lo divino")[8]. Pero, lo que nos llama la atención es que este autor tan cuidadoso e informado -con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en Le Saulchoir-, llega a escribir: "Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la *Etica a Nicómaco*, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del Alma* sino que no tenía de ello aún la menor sospecha"[9]. ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la *Etica* editada por *Nicómaco*, sin tener ya las hipótesis de su *Del Alma*, es decir, es contemporánea o al menos del mismo período de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Etica definitiva*: "Había en esa teoría ( del *Del Alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aún: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Etica a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica"[10]. ¿La descripción del filósofo en el libro X, 9, no es acaso la de ese místico? El filósofo es "el más amado de los dioses", "el filósofo es el más feliz de todos los hombres"; el objeto del Intelecto "es lo más divino" (1177 a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Etica a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos - lo que para nuestros fines es lo mismo-, fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del Alma.*

15.9 Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, ¿de qué modo trata Nuyens la cronología de la Etica editada por Nicómaco? Dice que "la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar *tois anthrópois* [11]. En lugar del *psijais* de la *Etica a Eudemo* (11,3; 1121 a 13, como por ejemplo en *Del Alma* I, 4; 408 b 11-15). En la *Etica a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra *ánthropos* y se ignora la de *psijé*. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Etica*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102 a 16-17), mientras que "en el *Del Alma* ", por el contrario, insiste precisamente en el hecho, de que fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia" (1,1; 403 a 16-17) [12]. En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Etica a Nicómaco* II, 4,1105 b 21-23, y el *Del Alma* I, 1,403 a 16-18, consiste en que en la primera se usa la fórmula *pháthe ente psijé* mientras que en el segundo *pháthe* dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del Alma* se encuentra exactamente en la *Etica* X cuando expone:

> Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (*páthesin*). y también la prudencia está ligada (*sinézeuktai*) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (*síntheton*) (1178al3-20).

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p.893), comentando este texto confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Et. Nic*. 11,4; 1105 b 19-25) su sujeto propio en el alma ( como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo

fundamental: que dichas pasiones no sólo “incluyen fenómenos corporales”, sino que, además, tienen “por sujeto al compuesto” (*perì tò syntheton*). Era aquí el lugar para demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: *symbaínein, synokeiósthai, synézeuktai*, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra “compuesto” es usada por Platón (III, p. 894) (*Fedón* 78 b-c), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del Alma* II, I ( 412 a 15: *synthéte*), Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Etica* X, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina -división contraria a la de Platón-; pero aún diferente a la de Xenócrates, que hablaba del alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles, no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del Alma*. En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han "tapado" con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Etica a Nicómaco X*, 7 (1178 a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: “la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma -en el libro X- no concuerda tampoco con el del *Del Alma*” (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra *alma*, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la Etica a Nicómaco fue escrita antes del *Del Alma*: "es posible sostener que fue anterior al *Del Alma*,' puede aún pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente" (Ibid). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Etica a Nicómaco* era distinta a la del *Del Alma*.

Por el contrario Mansión (*La genèse de L' oeuvre d´Aristote*) (p.451) dice que la *Etica X* es contemporánea al *Del Alma*; lo mismo Ross (*Aristotle, Selections*, p. XIX).

15.10 Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que "con las *Eticas* no hemos llegado todavía allí (al *Del Alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente" (III, p.855). Esta descripción se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la *Etica a Nicómaco X* podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens) pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma. ¿De qué otro Intelecto podía hablar en la *Etica X* que no fuera del Intelecto del *Del Alma* ( que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto "agente")?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: "La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas (por) el Intelecto unido al cuerpo ha sido muy modesta (en las *Eticas*)" (Ibid). ¿Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto ( 1178 a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia ( en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t.III, p. 893), pero, aunque lo estudia, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard -que nos parece la más justa- a quien sólo responde: "En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor" (III, p.894). ¡Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que en la *Etica X*, "Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del Alma,* afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto" (p.895). ¡No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino! Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177 b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobre-añadido. A tal punto, que se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee

el hombre (1178 a 2-13). Gauthier dice que el Intelecto de la *Etica X* no es el Intelecto del *Del Alma*, sino "la parte racional del alma todavía concebida como una substancia" (Ibid). ¿Qué texto aduce? Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: "Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero" (Ibid). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del Alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto ( 1178 a 19-20)."Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles" -agrega Gauthier, (Ibid)-. No es así, la antropología de la *Etica X* no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Etica*, aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega -la contemplación de lo divino y el compromiso político- se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Etica X*, 6-9, debe colocarse en el período 330-322), aunque solo en los primeros años ( 330-326) , porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del Alma*, pero supone todas sus conclusiones.

15.11 Con esto hemos sólo demostrado la distancia existente entre el libro *I* al *X* de la *Etica* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro X con el *Del Alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Etica* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente -aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Etica a Eudemo*-, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando, parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo:

> Las virtudes del *compuesto son las virtudes humanas*, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el *Intelecto* se encuentra *separado* (1178 a 20-22).

Gauthier, traduciendo -pero en verdad interpretando el libro *X* como anterior al *Del Alma* -dice: "al contrario, la virtud (sic) del Intelecto es una virtud (sic) que existe fuera del cuerpo (sic)" (I, p.309). El intelecto está separado, pero no del cuerpo sino del compuesto del que acaba de hablar.

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. "Pero en tanto que es hombre (*ánthropos*) y en cuanto que convive (*syzé*) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes ( externos) para vivir como hombre ( *ánthropeúesthai*)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina ( *tou Theu*), actividad eminentemente gozosa ( *makarióteti*), es la contemplativa" (*Et. Nic. X*; 8, 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del Alma*?[13].

---

**NOTAS**

1. Jaeger publicaba su *Aristóteles* en 1923, situando la *Etica a Nicómaco*, en su totalidad, en el último período; Fran◊ois Nuyens editó, primeramente en flamenco y después en francés, *L' évolution de la Phychologie d' Aristote* (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existe todavía traducción castellana), y coloca la obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a.C.), anterior al tratado *Del Alma* y de la *Metafísica* definitiva.

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, (Berlin, Gruyter, 1960), ed. E, Bekker, edición fotograbada de la de 1831, tI-II, con el índice de Bonitz, t. V.; J. Burnet, *The Ethics of Aristotle* (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923; A Mansion, "La genèse de L'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents", en *Rv. Neo-scol*.,29 (1927) 307-449; P. Defournay, *L'activité de la contemplation dans les Morales d' Aristote*, en Bull, de l'Inst. histo. beIge de Rome, 18 ( 1937) 89-

101; David Ross, *Aristotle Selections* (New York, 1938); F. Nuyens, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles* (Nimegue, 1939); tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; ]. Léonard, *Le bonheur chez Aristote* (Bruselas, 1948); G. Verbeke, *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, en Misc. Giovanni Galbiati (Milán, 1951), tV, 79-95; A. Mansión, "L' inmortalité de L' âme et de L' intellect d'après Aristote", en *Rv. Phil*. de Louvain 51 (1953) 444-472; R. Gauthier, C. Jolif, *L'Ethique a Nicomaque* (Lovaina, 1958-1959), t, I textos, 11-111 comentarios.

2. Contra Verbeke, *L'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de: "Prudencia" y no de *sofía*; supone entonces las adquisiciones de la *Etica* eudema y del VI de la nicomaquea.

3. En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior ya que no lo tratará (al Intelecto) detenidamente entre los hábitos de este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre "el Intelecto" (sólo en una ocasión lo nombra: 1141 b 2, cuando dice que "la filosofía es ciencia e intelecto"). ¡Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X! Por otra parte, el Intelecto no será, en el libro *X*, considerado como una virtud.

4. Un ejemplo se encuentra en 1141 b (plural); leáse el libro I, donde ya se propone la diferencia entre el bien humano -del que tratará la *Etica* hasta el libro VII inclusive- y el divino (lib. I, 12; 1101 b 25).

5. Cfr. *separado* en 429 a 10-11; 430 a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic. X* es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el *nous pathetikós* (*Del Alma* III, 4; 429 a 10ss), es decir, el tratado en III, 5 ( 430 a 10ss). Este es inmortal y eterno ( 430 a 22-24), impasible y sin mezcla (con el compuesto) ( 430 a 15-20); es un acto (430 a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l' •me*, París 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): "séparé du corps" ( 413- b 26-27) aunque debería traducir "du composé". Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic. X*, no es virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Etica del Del Alma*: la *felicidad divina* es "para el hombre, la vida según el Intelecto" (1178 a 6-7); la felicidad *humana* sería sólo la vida según las virtudes éticas.

6. Se encuentra la antigua división de los "bienes externos", pero nunca se habla de los "bienes del alma" -nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica-, porque sólo se habla de los "bienes humanos" del compuesto. En la *Et. Nic*. además del libro *X*, habla del Intelecto en los siguientes lugares: 1139 b17; 1141a7; 1142a26; 1143a35; 1169a17; 1096 b 29.

7. Nuyens, *L'évolution* p. 161.

8. *L'Etique · Nicomaque*, I, p. 33 {Introducción).

9. lbid., p. 35.

10. Ibid.

11. Nuyens, op.cit. p. 186.

12. Ibid., p. 191. Defournay, *L' activité de la contemplation*, apoya la posición de Nuyens, y relega la *Et, Nic. X* al mismo período que el libro I.

13. En *Para una des-trucción de la historia de la ética*, op. cit., volvemos a plantear la cuestión cronológica.

**CAPITULO 16**

## 16- *METAFISICA DEL SUJETO Y LIBERACION* *

Cuando en la provincia de Yonne, uno se acerca a la antigua iglesia romana de Vézelay, una cruz indica bajo el monte, donde según la tradición, Bernardo de Clairvaux habría predicado las Cruzadas. Cuando uno llega, en las explotaciones bolivianas del Comibol, hasta los 600 metros de profundidad y descubre hombres, mineros, que con instrumentos primitivos pierden su vida antes de los quince años de ejercicio de su profesión, a menos de un dólar de salario por día, se encuentra el reverso -siglos después- de un largo proceso que debemos pensar filosóficamente.

Siglos antes que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que

* Ponencia presentada en el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina, Córdoba, 1971. Publicada en *Temas de Filosofía contemporánea*, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

culminará en la "*voluntad de poder*" de un Nietzsche, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica. La Europa medieval, en el corazón mismo de la cristiandad, cruzó sus fronteras en el primer movimiento dominador: las cruzadas. El impulso, que movía a las masas por un ideal cristiano, sería, sin embargo, hábilmente utilizado por los prácticos comerciantes de Génova, Venecia, Amalfi, Nápoles. Junto al cruzado partía igualmente el hombre del burgo -desplazado de la iglesia y del ámbito feudal-, un "tercer hombre" que no pudiendo tener su ideal en la santidad o el honor, tuvo que contentarse con el proyecto de: estar-en-la-riqueza. Cuando en el siglo XV, primero los portugueses en el norte del Africa, y en el XVI, España en América, Europa logrará nuevamente expresar su voluntad conquistadora, rodeando al mundo árabe que no había podido vencer, se cumple una etapa de la experiencia fáctica de la que hablamos.

El primer ámbito que soporta como momento originario de su ser la presencia de esa voluntad conquistadora es América hispana, América Latina. Cuando prácticamente la conquista de América hispana había terminado ( de México y el Caribe, hasta el Perú, el Plata y el Brasil), un pensador europeo escribe *Le discours de la méthode*, es decir, el manifiesto del hombre reducido a ser un sujeto que piensa. La "metafísica del sujeto" que interpreta la sustancialidad tradicional como subjetividad, irá poco a poco reduciendo la apertura de su trascendencia en el mundo ( este mismo reducido, poco a poco, de objeto o idea en un mero valor): "voluntad de poder" que aniquila, estima y crea valores.

En el pensar nordatlántico se llega, hoy hasta hablar de una superación de la metafísica del sujeto, lo que significa el inicio de una nueva época: más acá del sujeto está el hombre; más allá del objeto está el mundo. Aún más allá del horizonte del mundo o del ser-neutro de Heidegger, o de la Totalidad de "lo mismo" de Hegel, está la "exterioridad del Otro" que tan profunda y clarividentemente plantea Emmanuel Levinas en su obra cumbre *Totalité et infiní. Essai sur*

*l'extériorité*. Sin embargo, todo esto es todavía abstracto. Desde Europa -y por lo tanto también de la América de Marcuse (aunque sea alemán) o de la Rusia de la "Escuela de Moscú" actual- nos llega todo pensado desde uno de los momentos de una dialéctica que al haber sido explícitamente descubierto absolutiza el polo de la correlación desde el cual se considera la totalidad, que es así dominada y ocultada. Nos explicamos más claramente.

Toda esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias, se concretiza primero como mera voluntad universal del dominio, pero real e históricamente como dialéctica de dominación-dominado. Si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío.

El poderoso al universalizar su polo dominante oculta al que sufre su poderío la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal. Desde su irrealidad se autointerpreta (ya que el dominador ha introyectado en el dominado su propia interpretación abusivamente universalizada) como "naturalmente" dominado. Es decir, el europeo, y por ello su filosofía, ha universalizado su posición de dominador, conquistador, metrópoli imperial y ha logrado, por una pedagogía inconciente pero prácticamente infalible, que las élites ilustradas sean, en las colonias, los sub-opresores que mantengan a los oprimidos en una "cultura de silencio", y que, sin saber decir "su" palabra, sólo escuchen -por sus élites ilustradas, por sus filósofos europeizados- una palabra que los aliena: los hace otros, les da la imagen de ser dominadores estando efectivamente dominados. La conciencia desdoblada es propiamente conciencia infeliz, desdichada. La metafísica del sujeto -que intenta superar Heidegger- se ha concretado histórica, práctica y políticamente ("lo político" como un existenciario o modo fundamental de ser en-el-mundo) en la dialéctica de la dominación. El único modo para que el oprimido tome conciencia de la opresión que pesa sobre todas las estructuras de su ex-sistencia consiste en que descubra, previamente, la dialéctica de la dominación concretamente, en todo y en cada momento de su ser.

Era obvio para el latinoamericano ser colonia, y neocolonia y, al fin, nunca realmente libre ( esto hasta hoy). Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde "fuera": siendo oprimidos el "fuera" es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser, un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Desde este punto de vista, todo repetir simplemente entre nosotros lo pensado y dicho simplemente en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual solo ocupado de lo académico, lo teórico. Esa mera "repetición" no-crítica (no-crítica al nivel ontológico político, que descuida la relación hombre a hombre, sobre todo cuando uno es señor y el otro esclavo) es ahora una culpable adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión. La metafísica, como la relación verificante del pensar al mundo se funda, en último término, en lo ético: la relación de hombre a hombre, hombre que enfrenta a otro hombre como un rostro que trasciende a toda comprensión mundana veritativa como una libertad desde la que emerge, desde el misterio, una palabra que re-vela lo imprevisible. Lo ético, hombre-hombre, concretamente: opresor-oprimido, viene a fundar toda vocación filosófica. El que indiferente o ingenuamente no considera lo ético-político en su nivel ontológico, colabora activamente con el dominador, más aún cuando enseña la cultura del dominador como la "cultura sin más". La pretendida universalidad de la cultura europea viene a ser un solidario compromiso con su voluntad de poder. De pronto, entonces, el sofista que enseña para ganar su vida conociendo las artimañas de la retórica queda señalado, no sólo como algo marginal a la cultura, sino como culpable. Es que la existencia humana, más en la tremenda tarea del magisterio jamás puede "lavar sus manos" y declararse inocente de nada. De todos modos y 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.

Es por ello que "nuestra filosofía -nos dice Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América*?-, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental" (p.131 ). Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado y oprimido aun cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión; vaya pensando junto, "desde dentro" de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, la filosofía, que emerge de la praxis y que la piensa, es la filosofía postmoderna cuando parte de una praxis que supera la dialéctica del sujeto como dominador-dominado. Superar dicha dialéctica no es luchar prácticamente para ser el futuro dominador (porque exigiría un nuevo dominado y se trataría del "infinito malo" de Hegel).

La praxis liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la praxis histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica. La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental. Si a veces el hombre que se lanza en la acción liberadora desconfía y hasta critica al "filósofo", es porque éste apoya, sofística y pretendidamente sin comprometerse, de hecho, el polo del dominador nordatlántico, donde ha bebido estudiosamente su sistema de conocimiento pero sin saber pensar la realidad que lo rodea: el filósofo criticado por el hombre que se compromete en la acción liberadora es el alienado y alienante, y la crítica del hombre de acción es sumamente valiosa, esclarecedora.

Pero, en cambio, la filosofía critico-liberadora que funda las mediaciones ónticas por un movimiento dialéctico que las remite al ámbito metafísico ( en nuestro caso: como latinoamericanos y como oprimidos), nada tiene que temer a la crítica, porque podría, con facilidad, remitir a esa misma crítica a sus propios fundamentos no pensados. Cuando el hombre empeñado obvia, práctica o existencialmente en la justa tarea liberadora, comprende que ese pensador sabe "dejarlo en el aire" y le muestra sus propios fundamentos impensados no puede ya ironizar o criticar. Porque la remitencia a sus propios fundamentos, en vez de dejarlo o fijarlo en la posición que ya había asumido, lo relanza en el proceso, lo pone nuevamente en movimiento, le hace descubrir nuevos horizontes que estaban ocultos más allá de la frontera que apresuradamente se había trazado como el absoluto irrebasable. El hombre de acción deja entonces que la tarea socrática se cumpla en él, porque lo libera de relativos absolutizados, universalizados, hechos abstractos, y la mayéutica, como el arte de la partera, da a luz una nueva posibilidad inesperada, imprevisible. Así, entonces, la filosofía viene a desempeñar un papel histórico en el proceso de liberación. Al pueblo puesto en movimiento, al hombre de acción viene el filósofo a descubrir lo nuevo, el otro, el que interpela como un siempre más allá y que sólo habla al que tiene adiestrado su oído: al que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América Latina.