

**CONTRIBUCIONES PARA UNA ELABORACION FILOSOFICA
DE LAS MEDIACIONES HISTORICO-SOCIALES
EN EL PROCESO DE LIBERACION LATINOAMERICANO**

Por O. M. ARDILES (Córdoba)

1. Introducción: La cuestión del fundamento de la crítica

Revolución, liberación son palabras epocales en la coyuntura actual de lo que se ha dado en llamar, con más imaginación asociativa que precisión conceptual, "Tercer Mundo". A través de ellas, un determinado ámbito socio-cultural expresa la conciencia de su peculiar posición y de su ineludible tarea en el acontecer del mundo. Posición y tarea que constituyen un universo del significado portador de instancias diferenciales respecto de otros ámbitos culturales y de otros períodos históricos. Aquellos términos, en su alcance epocal, manifiestan una nueva autocomprensión surgida de un proceso histórico-social cuyos componentes quedan aún por desarrollar. De este modo, conciencia de sí, del tiempo nuevo que se inaugura y de la diferencia se conjugan en la relación dialéctica de continuidad y ruptura, que caracteriza a toda época de cambio.

Sin embargo, no todo está patente en tales vocablos; ni mucho menos. Expresan tanto como ocultan, y de ambos modos evidencian su específica función ideológica. Canalizan decisiones que responden simultáneamente a exigencias racionales y a impulsos emotivos. Aglutinan, movilizan, multiplican las energías necesarias para promover el cambio que el proceso en cuestión exige. Son productos sociales destinados a actuar sobre la realidad que los originó. Pero, a pesar de su carácter conceptual, no lo dicen todo, ni dan adecuada razón de sus fundamentos. De allí que siempre sea posible preguntar con cierta ingenuidad: ¿por qué hay que hacer la Revolución?

En su aparente unidad, esta pregunta plantea dos cuestiones distintas:

- a) la de la *fundamentación* o necesidad *objetiva* de un proceso revolucionario, y
- b) la de la *motivación* o necesidad *subjetiva* del compromiso en el mismo.

El no haber diferenciado suficientemente ambos niveles condujo, con frecuencia, a dar respuestas que solo apuntaban a la elucidación de una de las cuestiones, creyendo abarcar las dos. La interminable discusión sobre el conflicto entre el establecimiento de las "condiciones objetivas" y el "voluntarismo" de la praxis revolucionaria, revela esta confusión.

Cuando nosotros efectuamos el corte en la pregunta propuesta, distinguimos sus niveles y señalamos su equivocidad implícita, ya no nos movemos en el plano de lo ideológico (en este punto, la militancia queda en suspenso, aunque no paralizada), sino que intentamos acceder al de la filosofía. Esta revierte sobre sus propios supuestos ideológicos (pues siempre nace de un determinado campo ideológico, pero no agota en él sus instancias), examinándolos, criticándolos y, si puede, esclareciéndolos al fundamentarlos. La conciencia posee la capacidad de efectuar esta vuelta sobre sus estructuras materiales, para verificar su grado de correspondencia con lo real como cuestión.

Al aceptar la pregunta sobre el "por qué" de la Revolución, se nos hace ineludible reexaminar el problema de su "desde dónde", no para elaborar teóricamente su concreta materialidad histórica (labor necesaria e impostergable), sino para dilucidar las condiciones de posibilidad de una crítica social fecunda susceptible de articularse efectivamente en una praxis liberadora; pues, en nuestra opinión, el fundamento de la crítica debe coincidir con el de la Revolución. Además, para cumplir con su misión, aquélla debe mediar socio-políticamente en un determinado contexto praxeológico. Más aún, su constitución teórica impone la elaboración de las mediaciones histórico-sociales que van surgiendo en el devenir estructural del proceso de cambio. Supuesto esto, las presentes consideraciones se limitan temáticamente al estudio de algunos criterios básicos que posibiliten tal trabajo en el marco concreto del acontecer latinoamericano. Nuestra intención, por lo tanto, no consiste en elaborar, ni

siquiera a nivel de esbozo, sus insoslayables mediaciones; sino en establecer algunas pautas que permitan emprender fructíferamente esa ineludible tarea, indicando los peligros de dirigirnos por estériles vías muertas y atisbando las eventuales sendas que nos orienten correctamente hacia aquella meta.

2. Pensamiento político y realidad social

2.1. *Las lecturas mecanicista e idealista*

La tematización del *desde dónde* de la crítica, visualizada como un universal situado, requiere que se clarifique previamente la estructura del encuadre social del pensamiento.

En primer término, consideramos que el acto del conocer está mediado socialmente y que su ejercicio se funda en la actividad social de construcción de la realidad y en las relaciones que los hombres contraen en dicha actividad. En segundo lugar, estimamos que, en el pensamiento político y social, las ideas que dan el tono a cada etapa histórica no son ni meros reflejos mecánicos de ineluctables procesos objetivos, ni geniales ocurrencias individuales que expongan verdades más o menos atemporales, las cuales reconocerían su origen únicamente en los sistemas conceptuales precedentes.

Una correcta comprensión del devenir del pensamiento humano reclama que se rebasen sus dos lecturas ideológicas típicas de la modernidad: a) la mecanicista, y b) la idealista. La primera nos deja inermes ante un proceso independiente de nuestra voluntad. La segunda nos escamotea los nexos históricos concretos y nos aísla en la torre de marfil de nuestras representaciones. Ambas impiden el acceso al material de la historia y enmascaran la auténtica condición humana.

Estas dos lecturas deben ser *óntico-ontológicamente* superadas porque imposibilitan lo que en nuestra opinión constituye la primera condición de posibilidad para una empresa humana de liberación integral: la experiencia del ser como *historia creativa*, esto es, radicalmente abierta a lo nuevo ad-viniente, traslúcida al reconocimiento de su auténtico sujeto y constitutivamente cuestionadora de toda

construcción intramundana. Es decir, la experiencia ontológica que permite ver a la historia como proceso de creación continua, de enriquecedora emergencia de nuevos seres; proceso que, en su dialecticidad, reconoce la profunda validez del principio goethiano:

“Alles, was entsteht,
Ist wert, dass es zugrunde geht
(todo lo que nace merece perecer)”¹

Si las doctrinas sociales de una época no se generan en el ámbito exento de un pensar representativo autónomo, ni son reflejos mecánicos de ciegas causalidades supuestamente estructurales, ello se debe a que constituyen los resultados parciales de una praxis teórica más vasta que requiere, para su correcta comprensión, ser focalizada desde la praxis fundamental del existente humano: la creatividad². Esta es entendida por nosotros como ámbito que permita al hombre reconocer—se en su actividad y sus productos, percibir el carácter humano de ambos, verse a través de ellos como sujeto de su propia historia y no como objeto de una “historia” ajena. Desde esta perspec-

¹ J. W. Goethe, *Faust*, Erster Teil, Szene III, Knaur, Leipzig, 1972, p. 61.

² En la noción de creatividad, entendida como actividad y ámbito existenciales liberados y humanizados, unificamos las de trabajo y de ocio; intentando, con ello, superar su falsa dicotomía, fruto de la división clasista del trabajo.

En una sociedad liberada del imperio de la necesidad—escasez y apropiada por el existente humano, el sentido de lo que hasta entonces se denominó *trabajo* cambia radicalmente y permite incorporarle las instancias expansivo—culturales, otrora privativas del ocio. Esto se puede vislumbrar en la sociedad argentina rural precapitalista. Así, en el *Martín Fierro* (Parte I, Canto 2) se describe la jornada laboral del paisano todavía no separado totalmente de las condiciones objetivas de realización de su trabajo, lo que implicaba que poseía los medios de vida indispensables para no ser víctima de la explotación (tenía su “ranchito” y “tropilla de un pelo”, ¡casi un lujo!), describía esa jornada, repetimos, como “junción”. Este término designa, en la campaña, las fiestas patronales, que comprendían básicamente la misa, el asado, la procesión y el baile. La fiesta cultural ha sido considerada tradicionalmente como el ámbito del ocio. Por eso, en nuestra opinión, al comparar el *Martín Fierro*, el trabajo con una “junción”, pone de manifiesto una experiencia de lo que hemos denominado “creatividad”. Incluso no falta al caracterizar el ámbito del trabajo, la mención del elemento lúdico (cfr. allí mismo la referencia a las “yerras”), recientemente subrayado por Marcuse como integrante de una existencia liberada. En las descripciones que nos dejó Hernández de la labor productiva del paisano libre, trabajo, juego y fiesta se aunaban permitiéndole ser y sentirse él mismo en el desarrollo armonioso de sus aptitudes creativas. Por otra parte, es bien conocida, en el caso del gaúcho, la causa de su “extrañamiento social”.

tiva, lo opuesto a la creatividad es la enajenación social que enfrenta al hombre con sus productos y acción como con poderes extraños que le imponen sus legalidades falsamente autonomizadas. El hombre enajenado es un extraño para los demás y para sí mismo. En él, se alberga una conciencia dual que ha internalizado las pautas “objetivas” de la opresión ejercida por sus propias acciones cristalizadas en un poder ajeno al agente de la historia. La falsa conciencia así generada es expresión de una estructura reificada y reificante que, a través de aquélla, manifiesta y vela simultáneamente su propia condición. De allí que la falsa conciencia sea siempre conciencia desdichada.

La reificación brota de un proceso de enajenación social negadora de la creatividad humana. Su condición de posibilidad está dada por la capacidad objetivadora de la conciencia³, y sus desarrollos concretos deben ser determinados en cada contexto histórico—social, erradicando la tentación heideggeriana de analizarlos como si fuesen caracteres constitutivos de la estructura existencial del hombre.

Siendo esto así, resulta claro que el sentido de los complejos conceptuales solo puede ser captado a partir de su referencia al *ser histórico—social* y a su dinámica estructural, que los originó. La índole de las relaciones entre las ideas y las épocas que las vieron nacer es dialéctica, del tipo *estímulo—respuesta*. Las doctrinas sociales traducen en su peculiar registro conceptual los conflictos y acuerdos propios de los correspondientes intereses sociales y políticos; constituyen las respuestas que la razón da a los problemas que su momento histórico le plantea. Esta respuesta puede ser de dos tipos:

a) enmascaradora (ideológica —en el sentido negativo-restringido del término—, falsa conciencia) de lo real;

³ Al hablar de “conciencia” no lo hacemos en la acepción idealista del término, sino como una manera de expresar la capacidad *intencional* del hombre. Esta le permite externalizarse en actividad productiva. Pero su fundamento no es el “espíritu” (idealísticamente considerado), sino la misma constitución biológica del ser humano, tal como se manifiesta en su flexibilidad adaptativa y en la inespecificidad de sus pulsiones. Vistas así las cosas, las relaciones sociales reificadas son productos humanos objetivados que, por obra de la conciencia enajenada, son considerados como entes autónomos desvinculados de la actividad humana que los generó.

b) develadora (toma de conciencia, ciencia) de la historia.

Pero de uno u otro modo, esta respuesta de la razón se halla siempre inscripta en y surge de un determinado campo ideológico (en el sentido más amplio de este término); aunque hay que hacer la salvedad que, según lo dicho, las teorías sociales no se forman en función exclusiva de los complejos conceptuales preexistentes. Ellas proceden dialécticamente de la praxis social. Respecto de ésta, la teoría tiene prioridad lógica; mientras que a aquélla le corresponde una primacía ontológica. Una consideración adialéctica de la relación entre teoría y praxis, o, mejor dicho, entre práctica teórica y práctica social⁴, puede conducir tanto a un teoreticismo de la praxis (que se manifiesta, por ejemplo, en la equívoca fórmula: "la teoría de las masas es la praxis de las masas", con la que se pretende acentuar el segundo elemento de la proposición), como a una concepción idealista sobre el rol del momento teórico en un proceso social. De acuerdo a ello, podemos interpretar la afirmación de que no hay acción revolucionaria sin teoría revolucionaria, ni ésta sin aquélla, como que en la unidad dialéctica de ambas la praxis política necesita articularse a nivel de ciencia y conciencia en una praxis teórica que, ante los obstáculos presentados, ilumine el proceso y efectivice la acción. Utilizando una terminología kantiana totalmente redefinida, podríamos decir que la intuición para no ser ciega requiere ser asumida por el concepto; el cual, a su vez, sin aquélla permanecería como un esquema vacío. Supuesta tal relación dialéctica, es posible aseverar que la práctica teórica condiciona la prácti-

⁴ En la praxis, comprendida como creatividad histórica del hombre social, podemos distinguir diversos momentos que, en su relación dialéctica, poseen especificidad propia y solo analíticamente pueden ser diferenciados; como ser:

- a) la praxis *teórica*, que en su textura ideológica puede ser filosófica, científica o artística;
- b) la praxis *política*;
- c) la praxis *socio-económica*;
- d) la praxis *pedagógica*.

Este modo de considerar unitariamente (sin negar las especificidades) la actividad humana de construcción social de la realidad intramundana tienden a superar la visión aporética de dos pisos en las formaciones sociales, como la que se desprende de la dicotomía base-superestructura.

ca política y, al mismo tiempo, está permanentemente sometida a los reclamos y rectificaciones de ésta.⁵

La perspectiva enunciada hace ahora necesario que precisemos más el carácter propio del vínculo, que ella supone, entre el registro de las doctrinas-respuestas y el del correspondiente ser histórico-social; teniendo siempre presente que, en tal relación, las determinaciones provienen primariamente de este último.

2.2. *Ideología, Utopía y Racionalidad social*

Hemos sostenido más arriba que la respuesta dada por la razón a las necesidades histórico-sociales planteadas por su época emergen, en cada caso, de un determinado campo ideológico. Este, a su vez, se compone de diversos, y aun conflictivos, complejos ideológicos que involucran proyectos racionalizadores de los respectivos intereses y relaciones sociales que buscan en ellos su expresión. De este modo, conciencia social, falsa conciencia, enajenación, reificación, utopía abstracta y concreta, constituyen otros tantos factores que constituyen sus estructuras modélicas.

Las diversas, y aparentemente, contradictorias caracterizaciones del fenómeno ideológico exigen que se precise su perfil teórico mediante el logro de una noción básica que pueda ser utilizada como denominador común de sus diferentes interpretaciones.

Desde sus orígenes, el vocablo *ideología* aludió a la dependencia y relatividad existencial de las formaciones noológicas. Las historizó y enmarcó socialmente, pretendiendo sacar a luz sus mecanismos ocultos y develar sus reales motivaciones. Intentó indagar los nexos entre pensamiento y acción social; en un esfuerzo por racionalizar

⁵ En este sentido, nos parece acertada la observación de C. Eggers Lan (en *Izquierda, Peronismo y Socialismo Nacional*, Búsqueda, Buenos Aires, 1972, p. 127), cuando previene que la praxis "no puede pasárselas sin la teoría, a menos que se arriesgue a la improvisación, al espontaneísmo o empirismo puro".

Otro tanto podemos decir de lo expresado por A. J. Pla (en *La burguesía Nacional en América Latina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, p. 118) al indicar que "si de lo que se trata es de cambiar las estructuras hay que saber cuáles son esas estructuras. Si de lo que se trata es de producir la liberación social, hay que saber qué sociedad es la que debe liberarse".

los elementos estructurantes del edificio histórico.

La ideología, entendida como un *instrumento conceptual destinado a la transformación o conservación de un determinado orden social*, es generada en el marco de un proyecto colectivo de racionalización social.

Este proyecto se hace conciente desde el momento en que el hombre cae en la cuenta de que no solo la naturaleza, sino también la historia puede ser sometida al dominio de la razón. Según como sea interpretada esta razón (dialéctica, de mercado, técnica, etc.), será la orientación y el sentido del proyecto. Pero, en todos estos casos, la noción de "racionalidad" *vertebra* la estructura o modelo social. Todo el sistema está comandado por dicha noción; la cual se articula de por sí mediante los siguientes postulados reguladores:

1º) Posibilitación del más alto grado de desarrollo factible de la creatividad humana en la historia.

2º) Este desarrollo se halla mediado por la promoción y plena utilización de las fuerzas productivas; de modo que, bajo este respecto, será considerada "irracional" aquella estructura social que obstruya la expansión sin trabas de las capacidades productivas (cerceñando, con ello, las facultades del hombre) o que limite arbitrariamente la apropiación de las posibilidades reales de humanización generadas por la historia (frenando brutalmente su dinámica progresiva).

3º) Optimación del uso de los medios para alcanzar niveles cada vez más ricos de creatividad.

Según estas pautas generales, el proyecto racionalizador de la modernidad elaboró un *modelo científico-técnico de razón*, orientado por una *ideología de la voluntad de dominio* (en su doble vertiente de voluntad de poder y voluntad de *riqueza*) expresiva de las necesidades de una nueva clase social en expansión. Esta ideología concibió al saber como dominación sobre las criaturas, previamente reducidas al rango entitativo de meras cosas. Su criterio noético no es la verdad que deleita al espíritu, sino la *operatividad* de sus conceptos y la *instrumentalización* de sus contenidos.

Tal concepción conduce a una matematización universal del sa-

ber, que convierte lo cualitativo de los entes en simple cantidad. Al final de este proceso, y como su resumen, se halla la fórmula: "todo lo que no puede ser cuantificado no existe" (al menos como objeto serio de episteme).

El mercado impone sus leyes de cambio al saber. Incluso el trabajo humano es descualificado y reducido a la mensura horaria. La *matematización* se manifiesta en el orden de las relaciones sociales como *fungibilidad universal*.

Guiado por la voluntad de dominio, el saber identifica, en forma creciente, *racionalidad con técnica, ilustración con dominio*. La concepción patronal-contable del ser le impone sus especiales características. El hombre ansioso de dominar (en el sentido que la modernidad dio a este término) los seres, ve extenderse su potencia más allá de todo límite y se abandona a la racionalidad propia de sus instrumentos; los cuales, en su aséptica neutralidad, "no hacen acepción de personas", y sirven tanto para consolidar la injusticia como para someter lo viviente. Las posibilidades del *logos* dominador son infinitas. Algunas de ellas han sido ya siniestramente explotadas en la historia de las últimas décadas.

En el curso dialéctico de la modernidad, *la ideología* se manifestó como un *esquema colectivo de ideas-fuerzas orientado a la práctica social* (aquella práctica por la que una sociedad produce y reproduce su vida y organización históricas). Asumió un carácter doble: de *logos de-velador y/o de logos encubridor*; según haya sido expresión de conciencia social o enmascaramiento de una realidad. Visualizada en este segundo sentido, o sea como *logos encubridor*, traduce un estado de enajenación social objetivado en estructuras de *reificación*. En ambos casos, se trata de un producto social destinado a actuar sobre una realidad de igual naturaleza. Esta actuación es de doble signo:

- a) de preservación,
- b) de cambio

de una estructuración social. De todas maneras, ella responde a las necesidades, conflictos y posibilidades sociales pertenecientes a una determinada época histórica (lo cual no quiere decir que este condi-

cionamiento epocal implique un determinismo de sus productos espirituales a partir de supuestas necesidades básicas).

El fundamento entitativo del complejo ideológico radica en la diferencia entre *esencia y fenómeno*, entre *realidad y apariencia*. Tal diferencia está imbricada en la constitución estructural de la sociedad y en sus funciones; pues, como dice Adorno hablando de la ideología, "la sociedad teje necesariamente su propio velo"⁶, a la luz de la realidad diurna, podríamos añadir nosotros, destejéndolo en el claro de luna que abre la noche de la utopía concreta que se hace cargo de los "husos" de la historia.

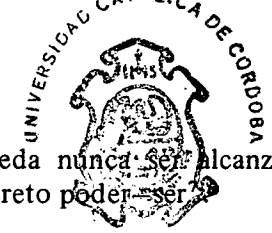
La función utópica de la historia, que anticipa lo que aún no es, hila mañosamente al filo del alba lo que la ideología convertirá en certidumbres que abriguen la jornada bajo el sol más o menos tímido de las aspiraciones racionalizadas, de las creencias conceptualizadas. La utopía se comporta, así, como horizonte de comprensión de la ideología. Igual que ésta, reviste un doble carácter:

a) *utópico-abstracto*, es decir, el de una idealización, desconectada de la dinámica objetiva del proceso histórico-social, de algunos supuestos rasgos del pasado y/o del presente (utopía del *status quo*), proyectada como un modelo cerrado que satisfaría las necesidades básicas del hombre social;

b) *utópico-concreto*, es decir, el de un horizonte de comprensión crítico-liberador del *status quo*, que se funda sobre las *posibilidades reales* producidas en el hoy de la historia; aunque

⁶ Una concepción semejante es la sostenida por L. Althusser cuando afirma (en *La revolución teórica de Marx*, trad. de Marta Harnecker, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 1968, p. 192) que "la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera misma indispensable a su respiración, a su vida histórica". Tal parece como si las sociedades no pudieran estructurarse sin "estas formaciones específicas, estos sistemas de representaciones (a diferentes niveles) que son las ideologías".

Inclusive las sociedades socialistas que hayan abolido la división y venta sociales del trabajo o tiendan a ello necesitan de las formaciones ideológicas. De allí que E. Bloch, en su famosa obra *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1959, Bd I, p. 177) sostenga que el socialismo como "ideología del proletariado revolucionario" sea "solo conciencia verdadera".



como horizonte, por definición, no pueda nunca ser alcanzado, orienta la marcha a partir de nuestro concreto poder-ser.

HEMEROTECA CAMPUS

3. El "desde dónde" de la crítica

3.1. Las mediaciones y la "posibilidad real"

Las precedentes reflexiones sobre el encuadre social del pensamiento nos han remitido, una y otra vez, a las tendencias objetivas, es decir, operantes *in re*, que fundamentan el rol de la razón en la historia. La categoría de *posibilidad real* asume en esta perspectiva un papel decisivo. Su hilo conductor es enhebrado tanto por el más riguroso esclarecimiento crítico, como por el más exaltado sueño anticipatorio o el más potente canalizador ideológico. Si se prescinde de ella, la crítica decae en un discurso moralizante, la ideología en un inoperante doctrinarismo y la utopía en una abstracta ensoñación.

Al hablar de *posibilidad real*, nos referimos a una categorialización de las estructuras materiales del ser histórico-social. Cuando centramos en ella nuestra atención, como base de toda razón y acción intramundaneamente fructíferas, estamos decidiendo ya sobre la índole y sentido de los criterios filosóficos que deben presidir la elaboración de las mediaciones a tematizar. Ellas fijan el rumbo a la creatividad humana; la cual, si se

⁷ Es en este último sentido, creemos nosotros, que debe interpretarse el uso que hace Marcuse de la categoría de lo utópico en frases como estas: "Freiheit nur denkbar ist als die Realisierung dessen, was man heute noch Utopie nennt (La libertad solo es concebible como la realización de aquello que aun hoy se llama Utopía)", (*Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1968, p. 16). "Der Marxismus muss riskieren, die Freiheit so zu definieren, dass sie als ein nirgends schon Bestehendes bewusst und erkannt wird. Und gerade weil die sogenannten utopischen Möglichkeiten gar nicht utopisch sind, sondern die bestimmte geschichtlich-gesellschaftliche Negation des Bestehenden darstellen, verlangt die Bewusstmachung dieser Möglichkeiten (El marxismo debe arriesgarse a definir la libertad de modo tal que ella sea reconocida conscientemente como algo que no tiene vigencia en ningún lado. Y precisamente porque las así llamadas posibilidades utópicas no lo son en absoluto, sino que presentan la negación determinada histórico-social de lo vigente, exige la toma de conciencia de estas posibilidades)" (*Psychoanalyse und Politik*, Europäische Verlaganstalt, Frankfurt a. Main, 1968, p. 77). Sobre la diferencia entre utopía abstracta y utopía concreta, cfr. la mencionada obra de Ernst Bloch, *passim*.

constituye como tal, esto es, como ámbito liberado y liberador, debe ser posibilitada por el conjunto de los condicionamientos óntico-temporales dados y posibilitar la apertura ontológica del frente histórico en cuestión. De allí que toda reflexión sobre nuestro irrenunciable presente latinoamericano deba cimentarse en el explícito reconocimiento de la existencia previa y de la primacía óntico-ontológica de la materialidad del proceso histórico objetivo que viven nuestros pueblos. Dicha "materialidad" es de índole socio-económica, es decir, denota el proceso dialéctico por el cual nuestra sociedad produce y reproduce la estructuración de sus medios de vida⁸. Los caracteres distintivos de este modo de producción y

⁸ Estos "medios de vida" constituyen la estructura ósea de lo que, con Husserl (Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, Nijhoff, Haag, 1962, p. 141), podemos denominar el "Mundo de la vida". Este, en cuanto ámbito de la experiencia latamente empírica, tal como se da en forma no obvia y de modo velado en la cotidianidad de nuestra existencia, comprende toda la trama de las relaciones humanas. Desde este horizonte experiencial, debemos añadir que, cuando señalamos la necesidad de visualizar la analítica de las mediaciones situándonos en la perspectiva de la "materialidad del ser histórico-social", no pretendemos efectuar ningún tipo de arbitrario *reduccionismo* economicista, ni sostenemos ninguna de las variantes materialistas al uso. No se trata, aquí, de "ismos"; sino de hipótesis de trabajo a verificar. Nuestras reflexiones aspiran, simplemente, a determinar las vías que permitan arribar al *topos* donde se sitúa el *ezos* (morada) del hombre en la historia; donde se articulan concretamente los diversos y específicos momentos (de los cuales, ninguno es mero "reflejo" de cualquier otro, por más "fundamental" que se lo considere) que constituyen orgánica y dialécticamente este morar. Al enfatizar esa perspectiva, deseamos resumir críticamente este dato básico: según dónde y cómo more el hombre serán las posibilidades reales abiertas a su creatividad. Así, el *ezos* del minero del altiplano o de las cuencas cupríferas chilenas (sus peculiares manera de ser y modo de ver la vida, su escala de valores existenciales, sus preocupaciones vitales, sus expresiones artísticas y sus productos espirituales) no es el mismo que el del trabajador urbano de una tecnópolis como New York. Sus diferentes estilos en la construcción de sus moradas (y aquí intervienen múltiples ingredientes no reductibles a ninguno) dependen del conjunto de posibilidades reales contenidas en la "materialidad" de sus modos y medios de vida. Ellas brindan, asimismo, los eventuales espacios de apertura hacia lo Nuevo; pues dicha "materialidad" no es la de la naturaleza y sus más o menos rígidas "leyes", sino la de la concretez sensible y objetiva de una historia que, aunque no siempre lo parezca, sigue siendo obra de hombres. En la "materialidad" de la que se trata, hay mucho más que "meras" necesidades primarias o biológicas, que simples deseos de satisfacer apetitos imperiosos. Allí se construye el hombre en sus multidimensionales potencialidades. Por ello es que, con la expresión "posibilidades reales de la materialidad de la historia", apuntamos a una región por explorar y no a un casillero por llenar.

Región donde se objetivan jirones de humanidad y se desenvuelve el sentido del proceso por el que los pueblos construyen su historia. Jirones de humanidad arrastrados, por ejemplo, en cada vagoneta de material que se obtiene de la mina. Allí se estructura la vida del minero, se modela su carácter, se despliega o se contrae su mundo. Siempre, lo que allí

reproducción son, en nuestra opinión, los que configuran la originalidad de la vida socio-cultural latino-americana. Ellos integran dialécticamente los diversos factores (telúricos, étnicos, etc.) que en su hora fueron alternativa y exclusivamente privilegiados para explicar la especificidad de la América indo-hispánica. En razón de ello, las actuales condiciones estructurales de la dependencia y del subdesarrollo deben ser estimadas como mucho más que meros caracteres factuales. Las estructuras materiales de nuestra historia no son meras facticidades, más o menos prescindibles en el quehacer filosófico. Sus elementos constitutivos requieren ser aprehendidos como determinaciones óntico-ontológicas⁹ y asumidos sin reservas por nuestro filosofar. Este, por su parte, debe ser reelaborado de modo que integre conciente y reflexivamente en su seno los resultados científicamente establecidos de la analítica socio-cultural y que participe crítica y comprometidamente en la *praxis liberadora* tal como ella se manifiesta en sus más lúcidos exponentes ideológicos. En este nivel, su saber "practicante" es apremiado por la historia para que se transforme decididamente en *saber sub-versivo*.

Así, la antigua vocación teórica del pensamiento "negativo" y cuestionador adquiere un contenido práctico que potencia su capacidad crítica y radicaliza sus opciones históricas.

Ahora bien, llegados a este punto, es necesario que nos preguntemos en función de qué se efectúa esta radicalización teórica.

se produce y re-pro-duce es la concretez de su misma existencia. Al dirigir de este modo nuestra atención en esa dirección, no pretendemos afirmar que las bases materiales de la historicidad determinen el sentido y la dirección del proceso histórico, ni que los diversos niveles de la creatividad humana sean meros reflejos de la supuesta actividad "económica"; sino, únicamente, indicar que en dichas bases están presentes dialécticamente tanto las posibilidades de lo Nuevo, como la acción significativa de tales niveles.

⁹ Nuestro trabajo ensaya los primeros pasos por el incierto camino de un pensar post-moderno; procurando, entre otras cosas, superar la visión dualista de la realidad, propia de la modernidad. En la nota anterior, se explicitó la necesidad de dejar atrás el dualismo entre una materialidad yerta y una espiritualidad flotante. Otro tanto ocurre ahora con la creación del adjetivo "óntico-ontológico", para expresar que lo ontológico acaece en lo óntico. Ambos se dan conjuntamente. No hay eventos ónticos huérfanos de dimensión ontológica; ni horizonte y/o apertura ontológicos separados de la concretez óntica. En una analítica existencial, se pueden distinguir momentos y dimensiones, no aislar planos que, de por sí, pertenecen al único entramado entitativo. Por eso, podemos decir que o la novedad de un tiempo liberado por obra de los hombres adviene en el seno de la más cruda oticidad, o no se da en ninguna parte. Lo ontológico de la liberación halla, así, su lugar en el juego de las mediaciones ónticas.

3.2. El rechazo moral de lo intolerable

En algunos intelectuales abiertos a esta nueva perspectiva del pensar hispano-americano comprometido en una dialéctica de liberación, dicha radicalización parece fruto de un evento moral que inaugura un nuevo horizonte de comprensión existencial. El germen de la crítica sería "la persona" que nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente, la denuncia profética. La persona se constituye en el lugar donde se mediatiza ópticamente lo ontológicamente nuevo. Lo político es asimilado a lo "ético" absorbido por la "relación de hombre a hombre" donde se consuma el misterio de la libertad, se posibilita la historia como novedad y se asienta la justicia (nunca el conflicto o la lucha) como origen de la actividad cívica.

Otros oponen a la deshumanización ambiental una exigencia moral, de tipo kantiano o fichteano, de transformar las "estructuras" o destruir el "sistema" para crear un mundo más humano. Cuando no se habla, más abstractamente aún, de "cambiar" al hombre para que la sociedad mejore. Como esta tarea parece ser muy lenta y el esfuerzo requerido, improbable, suele ocurrir con cierta frecuencia que los adherentes a tal posición se dediquen provisoriamente a su vida "profesional" sazónada con una eventual actividad filantrópica.

Según nuestra modesta opinión, las mencionadas actitudes se cimentan en débiles e inoperantes fundamentos que no rebasan, en el mejor de los casos, el nivel de las aspiraciones morales¹⁰. En primer

¹⁰ La indignación ante la injusticia, la reacción ante la represión, la náusea ante la miseria provocada, así como la respuesta a la llamada del oprimido y la solidaridad con las víctimas de un "orden" inhumano, son experiencias que pueden articularse en un discurso que dé razón de las motivaciones y/o de las necesidades *subjetivas* del compromiso eficaz en la construcción de un mundo mejor. Pero no alcanzan a estatuir el nivel teórico de la *fundamentación* o necesidad *objetiva* de un proceso revolucionario. Diciendo esto, no pretendemos desmerecer las actitudes brotadas de tales experiencias personales, que pueden lograr un grado de heroísmo que excede con mucho la frecuente opacidad de las fundamentaciones teóricas. Como recuerda Sartre (en el Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, trad. esp. de Julieta Campos, F.C.E., México, 1965², p. 13), hasta para alguien tan poco afecto a las apoyaturas sentimentales del quehacer político como lo era Marx, "la vergüenza es un sentimiento revolucionario". Lo que deseamos recordar aquí es que, si como dice F. Fanon (en *Sociología de una revolución*, trad. de Víctor Flores Olea, Era, México, 1968, p. 15) "los hombres se liberan en el momento mismo en que modifican el mundo", esto solo puede ser realizado cuando ese mismo mundo ha hecho

lugar, porque, al carecer de las debidas mediaciones histórico-sociales, no pueden producir una crítica científica de la realidad social. Y, en segundo lugar, porque, a falta de ésta, su profetismo se reduce a un voluntarismo moralizante que se desliza hacia lo "edificante". Tales actitudes tienden a oponer, estática y antidialécticamente, a la constatación del hecho de la opresión una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador.

3.3. La negación determinada

De lo que se trata, en realidad, es de lograr un nuevo registro teórico, en el cual la crítica social se fundamenta científicamente en una analítica ahondada de las contradicciones internas a nuestro ser social. La tarea, por lo tanto, consiste, como alerta J.C. Scannone¹¹, en "denunciar las contradicciones y destapar los conflictos para e-laborarlos es decir, para hacerlos pasar por la labor y el esfuerzo de la lucha y el trabajo".

En este nuevo registro, la denuncia renuncia a todo profetismo que pretenda enseñarles a los hombres como "deberían" vivir. La crítica social, para ser eficaz, debe elaborarse como una hermenéutica de nuestra cotidianeidad atenta a las tendencias objetivas del proceso socio-político, que detecte el surgimiento de fuerzas y situaciones nuevas portadoras de valores radicales y progresistas tendientes a la transformación de la realidad en la que brotaron. Solo así, la negación de lo "vigente" inhumano devendrá determinada, esto es, capaz de vincular el "orden" de la opresión con aquellos elementos y fuerzas que lo perpetúan, así como, simultáneamente, con las posibilidades reales de su superación que laten dentro de esa estructura. Con ello, la dialéctica del universal situado tiende, a través de esta negación, a abrir el frente histórico. Alcanzar tal meta

posible su modificación. Según lo indicáramos en las notas anteriores, someter esta posibilidad real a una tematización rigurosa es uno de los fines de nuestro discurso.

¹¹ J.C. Scannone, "Hacia una dialéctica de la liberación. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica", *Stromata*, XXVII, Enero-Marzo 1971, No 1, p. 41.

mostrará que, más allá de todo rechazo moral o instintivo, la negación determinada constituye una poderosa alternativa política coimplicada en el tormentoso hoy de nuestra historia. Más aún; entonces se captará adecuadamente el cálido sentido de lo que Marx quería decir al sostener que:

“die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewusstsein besitzen muss, um sie wirklich zu besitzen (el mundo posee desde hace mucho tiempo el sueño de una cosa de la que tan solo le falta tener la conciencia para poseerla realmente)”¹².

La crítica social potenciada por la negación determinada se fundamenta, entonces, en el análisis de los conflictos y posibilidades reales generados por la práctica social en el seno de las mediaciones histórico-sociales propias del proceso objetivo en curso. Esta analítica no se instaura a partir del mero juego inmanente de las fuerzas antagónicas inherentes a una determinada “estructura” social, sino desde una instancia que las orienta: la dimensión de libertad y novedad continua, ínsita a la creatividad humana. La libertad de la creatividad radica, para nosotros, en las posibilidades de plena expansión de las capacidades de todo el hombre y de todos los hombres; expansión que implica el explícito reconocimiento de las relaciones alterativas. Su novedad consiste en la experiencia de un tiempo abierto a la imprevisibilidad de un futuro que adviene cuestionando todo lo dado.

Tal dimensión constituye el “desde dónde” se critican la inhumanidad y las aberraciones de un sistema enajenante. Su fundamento “in re” está dado por la existencia de fuerzas que posibilitan el desarrollo intenso de la creatividad humana, junto a los elementos estructurales que obstaculizan tal desarrollo. Ambos se dan en la concreción material de las mediaciones, “lugar” de la crítica y campo de la acción liberadora. La creatividad del hombre se desenvuelve y se juega en el dominio de las mediaciones históricos-sociales; es en él que hay que decidir sobre el rumbo que se quiere hacer tomar a la historia.

¹² K. Marx, *Frühe Schriften I*, Cotta, Stuttgart, 1962, p. 450.

El modelo científico-técnico de razón orientado por una ideología de la voluntad de dominio y sustentado por la concepción patronal-contable del ser, debe, en consecuencia, ser criticado y superado desde la dimensión novedosa y liberada de una creatividad cuyas posibilidades se han gestado ya en las estructuras “materiales” de la historia. Por ello estimamos insuficiente cuestionar la relación bipolar de dominio, que vertebra el esquema de la opresión, desde las dimensiones irénicas de la “persona” y su libertad, para superar el ámbito de la modernidad. Las relaciones entre los hombres (por más “sin relación” que se las suponga) se hallan siempre mediadas histórico-socialmente. No se reducen a eventos inter-personales. La relación social producida en la situación “cara a cara”¹³ no es primariamente inmediata. Ella pasa por pautas y esquemas tipificadores que pueden llegar a la reificación; por el sistema de roles, las tipificaciones anónimas y las instituciones que preordenan la comprensión y conducta del “otro”. En dicha relación, está actuante toda la estructura social y su complejo de objetivaciones. De allí que la crítica necesite hacerse cargo de la totalidad de este entramado que vincula estructuralmente la persona con las circunstancias sociales. Por esta vía, las mediaciones logran ocupar una ubicación nodal en su consideración, y su lectura dialéctica abre la posibilidad de superar las categorías antinómicas o reductivas de la modernidad.

4. Conclusión: La negación determinada en Latinoamérica

En nuestra concreta situación histórico-social, donde la negación determinada de lo vigente se ha hecho posible, la hermenéutica, entendida como conciencia lúcida cuestionadora de lo que tiende a perpetuar nuestra “minoría de edad” como pueblo, tiene por objetivo desentrañar las contradicciones estructurales de la opresión en un país dependiente. Si, según lo expresamos anteriormente, la peculiaridad de una sociedad radica básicamente en el

¹³ Sobre el uso de esta categoría en la realidad social de la cotidianeidad, cfr., Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. de Silvia Zuleta, Amorrortu, Buenos Aires, 1968, pp. 45-62.

proceso por el cual produce y reproduce su existencia, es lógico que tomemos a la dependencia como rasgo dominante de la vida socio-cultural latinoamericana. Ella se manifiesta en todos los momentos de su quehacer histórico, generando conflictos desgarrantes y situaciones típicas. Articulándose con la opresión y la explotación, configura un cuadro socio-cultural específico, que requiere nuevas categorías analíticas para su cabal elucidación. Esta necesidad de reformulación afecta por igual a todas las ciencias humanas. Desde la filosofía¹⁴ hasta las ciencias sociales¹⁵, se siente hoy en Latinoamérica la urgencia de llevar a nivel de ciencia y conciencia este fenómeno cultural, elaborando nuevas categorías interpretativas que permitan su resolución. Ante semejante desafío, la elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano debe tomar como punto de partida el análisis interdisciplinar de realidades tales como el neocolonialismo, las ilusiones desarrollistas y el círculo vicioso del subdesarrollo estructural en el marco general del modelo capitalista; sacando a luz la razón profunda, celosamente ocultada por los ideólogos del *status quo*, de las tensiones que anidan en el interior de nuestra realidad social, así como las posibilidades objetivas de resolverlas. Pero,

¹⁴ Cfr. el libro de A. Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo Veintiuno, México, 1968. Según este autor, la filosofía en Hispanoamérica no ha alcanzado el rango de un pensar genuino y original, siendo básicamente inauténtica e imitativa. La causa de este fenómeno residiría en una falla fundamental de nuestra vida social y cultural: "Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad" (p. 131). Para lograr un pensamiento genuino y original es necesario producir "una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación" (ibid.). Sobre el mismo tema ver también la ponencia de Enrique D. Dussel: *Metafísica del sujeto y liberación*, en II Congreso Nacional de Filosofía, Temas de Filosofía Contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32.

¹⁵ Sobre el tema pueden verse las siguientes obras: O. Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Nuestro Tiempo, México, 1970; del mismo autor, su artículo: *La autonomía cultural en Colombia*, Eco, T. XXI/6, octubre 1970, No 126, pp. 600-627, y su colaboración en el volumen conjunto, *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, sobre el tema: *Algunos problemas prácticos de la sociología de la crisis*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1970; P. González Casanova, *Sociología de la explotación*, Siglo Veintiuno, México, 1970², Th. dos Santos, *El nuevo carácter de la dependencia*, S/ ediciones, s/lugar de edición, 1968, del mismo autor, *Dependencia y cambio social*, Santiago de Chile, Cesó, 1970.

conviene recordarlo una vez más, tanto el sentido de las tensiones como las posibilidades de su resolución no deben ser buscados exclusivamente en las ideas que los manifiestan; sino, indagarse en el conjunto de las relaciones sociales (siempre situadas concretamente en un determinado ámbito histórico-cultural) que los hombres contraen en el polifacético proceso de producción de su existencia. Esta perspectiva, según nuestro parecer, posibilitará un cuestionamiento radical del modelo de desarrollo monopolista, así como la ineludible tarea de oponerle un nuevo modelo de civilización brotado de nuestros rasgos histórico-sociales diferenciales.

Lo que aquí proponemos, como exigencia de un filosofar encarnado y comprensivo, es la consecución, a través de una elaboración científica de las mediaciones histórico-sociales de nuestra historia, de una síntesis dinámica de los resultados de las ciencias humanas, que, clarificando las grandes líneas de sentido estructurantes de la actualidad latinoamericana, se ordena a la transformación cualitativa de nuestra realidad dependiente. Con lo cual, la filosofía podrá explicitar, al mismo tiempo que su ineludible naturaleza política, los elementos ideológicos que actúan en ella, desmistificando sus contenidos e integrándose con disciplinas afines para posibilitar, en unión de teoría y praxis, el advenimiento del hombre nuevo.

Resumiendo lo dicho, creemos que la tarea de un pensar genuino consiste en elucidar las contradicciones objetivo-estructurales (elevándolas al nivel de la conciencia crítica) del actual sistema socio-económico que determina nuestra situación de dependencia y nos impide la experiencia de vivir creativamente el ser como historia, al reificar las relaciones sociales de un modo tal que, en lugar de permitirnos existir en la novedad continua de un tiempo creador, nos enajena en un esquema existencial repetitivo y circular destinado a la producción y al consumo (real o, las más de las veces, ilusorio) de un mundo de cosas, que nos impone constantemente su monocorde patrón de conducta.

Al contribuir al develamiento de los mecanismos de la opresión y al despeje de posibles pistas para su superación mediante el esclarecimiento del sentido global del proceso histórico-social, la filosofía participa, asimismo, en la tarea de desmontar los andamiajes ideológicos del colonialismo y estimula nuestra creatividad espiritual.

Pues, con ello, habremos tomado conciencia de los canales de nuestra enajenación cultural y ganado campo para la autonomía de nuestro pensamiento. En esto consiste su praxis teórica, la cual, si es genuina, deberá irse articulando en las mediaciones concretas de los escalones estratégicos y tácticos propios de la praxis política propulsada por la dialéctica liberadora.

EL MISTERIO DE LA EPIFANIA EN LOS SERMONES DE SAN MÁXIMO DE TURÍN

Por A. SAENZ, S.J. (Paraná)

S. Máximo ha dedicado nueve de sus sermones a la fiesta de Epifanía¹ en la cual, como luego veremos mejor, nuestro autor celebra el Bautismo de Jesús y las Bodas de Caná. Navidad y Epifanía son, según su doctrina, dos fiestas complementarias. La Navidad es a la Epifanía lo que el nacimiento histórico de Cristo es a su nacimiento en el misterio.

*"He aquí que todavía nos alegramos celebrando al salvador que ha nacido, y ya lo festejamos renacido; aún la fiesta de su nacimiento no ha terminado, y ya hemos de celebrar la festividad de su Bautismo; apenas ha nacido para los hombres, y ya renace para los sacramentos. Porque hoy —aunque después de una larga serie de años— fue consagrado en el Jordán. Así lo dispuso el Señor, para que los anhelos se sumasen a los anhelos, es a saber, en el mismo día e idéntico tiempo fuese dado a luz por la Virgen y fuese engendrado por el misterio, y de ese modo festejáramos una fiesta continuada (continuata festiuitas) de navidades, la de la carne y la del Bautismo, para que así como lo hemos admirado al contemplarlo concebido de una madre impoluta, así ahora lo admiremos sumergido en la ola pura, y nos gloriemos en uno y en otro hecho, porque la madre engendró al hijo y es casta, porque la ola lavó a Cristo y es santa"*².

¹ Son los sermones 13a extr., 13b extr., 13, 64, 65, 100 extr., 101., 102 extr., y 103 extr., respectivamente: CCL 23,44-46; 48-49; 51-52; 269-271; 273-274; 398-400; 402-404; 406-407; 409-410. Sus predicaciones sobre Navidad y Epifanía son de las más antiguas que acerca de estas fiestas han llegado hasta nosotros; sobre la Epifanía no se conoce en Italia del Norte ningún sermón más antiguo que los suyos: cf. A. Mutzenbecher, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphannie in den echten Sermones des Maximus Taurinensis*, en "Studia Patristica": TU 80, Berlín 1962, p.110.

² S. Máximo, sermo 13 extr., *De sancta Epyfania* 1,3-16: CCL 23,44.