

Filosofía y clases sociales en América Latina *

Alberto Parisí

Univ. de Nayarit (México).

Nota sobre cuestiones epistemológicas relativas al discurso de la filosofía de la liberación

1. El estrecho margen de una ponencia y las dificultades propias del tema que encaramos nos urgen a que allanemos en la mayor medida posible las dificultades provenientes de la terminología y temática fronterizas entre la filosofía y las ciencias sociales. Existen tales dificultades porque muchas veces se da confusión de niveles o de objetos nombrados por términos similares, etc.; o porque distintas apreciaciones de asuntos fundamentales impiden al final una unidad de problematización. Tal es el caso de la cuestión de la “ideología”, donde la multitud de interpretaciones impide determinar la unidad problemática esencial y sus distintos niveles de visualización; o dentro de este mismo caso, el hecho tan cuestionable del uso del mismo término “ideología” para designar distintos conceptos, dentro del mismo discurso.

Por este motivo, hemos optado –al menos– por poner al final de este escrito un breve índice temático de términos y expresiones que creemos fundamentales, a fin de alcanzar una doble finalidad: evitar ciertos equívocos provenientes del lenguaje y, a su vez, explicitar con mayor precisión nuestro intento. En la intención de proponer *una* comprensión a través de ciertos términos y no otros, no se vea pues, sino un objetivo funcional, cual es la búsqueda de una expresión lo menos equívoca posible.

2. Es terreno ya ganado por la epistemología y las ciencias sociales en nuestro tiempo la importancia decisiva de la cuestión de las *clases sociales*, para la labor teórica, sobre todo por la redefinición metodológica que ha implicado¹.

Muy brevemente, esta redefinición ha ganado como definitivo que las clases sociales, *previamente* a constituirse en *objeto* de la teoría social y de la cultura, *constituyen una perspectiva que determina y encuadra todo estudio posible*. Vale decir, que todo conocimiento (en general, y de la sociedad en particular) se instaura sobre una perspectiva abierta por una situación de clase determinada². Por otro lado, está claro que ello no significa que todo conocimiento agote todas sus instancias y significado en la *situación de clase* de la que ha surgido.

En tal hermenéutica reduccionista incurre, a nuestro parecer, reiteradas veces Althusser; así, en el trabajo *Aparatos ideológicos del Estado*, en la sección sobre "ideología", al tratar sobre la noción de "sujeto ideológico" Althusser pasa de la observación desde la cual no podría concluirse nada más que el carácter *parcialmente ideológico* del sujeto, a la afirmación de que todo sujeto es *totalmente* ideológico. Este reduccionismo tiene su origen en otro previo: la reducción de las posibilidades del pensamiento, como "producto de clase", a la sola ideología³.

Como punto muy inicial de partida, una sola cosa es medianamente clara: que la determinación del pensamiento y sus productos por su *situación de clase* es por demás problemática. Abordar brevemente, aunque con sistematicidad, tal problemática, es nuestra pretensión. Con ello apuntamos a la clarificación de la determinación de la filosofía por la *situación de clase*, y su función como "filosofía de la liberación".

3. Plantearemos un primer paso de resolución de nuestra problemática, en la enunciación siguiente: *si la situación de clase* determina la emergencia del pensamiento y sus productos como *productos de clase*, esta "determinación", sin embargo, no es *fundante* respecto de aquéllos (el pensamiento y sus productos), sino sólo *condicionante*.

Veamos esto por partes: creemos que sólo por la vía de una hermenéutica reductiva podríamos afirmar que el origen y función del pensamiento y sus productos agotan todas sus instancias y significación en los límites de una

situación de clase cualquiera. Vale decir en la medida en que consideráramos la *situación de clase* como *causa* y al pensamiento y sus productos como *efectos*; en tal caso, estaríamos procediendo según el estatuto del pensamiento causa natural antiguo, y muy lejos entonces del pensar dialéctico sobre la cuestión social. En tal caso, están de más los comentarios.

Es claro que con esto de ninguna manera afirmamos la independencia o autogénesis de las ideas respecto de su *base social* (económica, política, etc.). Cualquiera de las dos posiciones anteriormente citadas niega de base la problematización de nuestro asunto, y lo reduce al mecanicismo o al idealismo.

Por lo tanto, en un primer paso tendríamos que dejar en claro que, efectivamente, todo pensamiento y sus productos no pueden ser sino *productos de clase*. Como ya hemos dicho, no existe ninguna independencia de las ideas o autogénesis de las mismas. Afirmaciones de tal índole constituyen un contrasentido (como si vgr.: pretendiéramos la autogénesis de los sentimientos, independientemente del hombre que siente).

Pero, en un segundo paso, deberemos también dejar en claro que lo afirmado precedentemente, de ningún modo implica que el pensamiento y sus productos agoten todas sus instancias y significación en la condición de *productos de clase*. De lo contrario estaríamos haciendo de la *situación de clase* no ya una “determinación”, sino la realidad histórico-social *fundante*, y creemos que no es así. Pensamos que la *situación de clase* es *mediación histórico-social*, vale decir, *mediación condicionante* de la práctica social de los grupos humanos. Como “mediación” es un momento necesario de la práctica social, que “sella” indeleblemente todo lo por ella “mediado”; pero, asimismo, en cuanto *sólo* “mediación”, no agota ni define en su totalidad lo por ella “mediado”.

4. En dos nuevas enunciaciones queremos dar un paso más en la tarea de resolución de nuestra problemática. La primera reza así:

a) *Numerosas formas de pensamiento* (vgr.: el cientificismo, el tecnocratismo, el populismo, el moralismo, etc., etc.) y sus prácticas correspondientes se agotan y definen en su totalidad en el horizonte abierto y determinado por su *situación de clase*. Se trata de aquellas formas del pensamiento surgidas para definidos intereses sociales y necesidades epocales; en una referencia genética a sus límites de clase, hallan una razón necesaria y suficiente.

b) Pero ciertas formas, contenidos y productos del pensamiento, y sus prácticas correspondientes emergiendo de una *situación de clase*, *trascienden* virtualmente sus límites y se patentizan como experiencias y valores propios del *proyecto histórico y social de humanidad originaria* del hombre.

Somos conscientes de las dificultades que trae aparejadas la enunciación anterior; procederemos clarificando sus puntos decisivos:

I) Cuando hablamos de “valores y experiencias que trascienden los límites de su *situación de clase*, y se proyectan ...”, no nos referimos a lo que en las ciencias sociales se ha denominado “conciencia posible de una clase”⁴. En efecto, la “conciencia posible” es inmanente en su totalidad a los límites de su *situación de clase*. Nuestra idea de “trascendencia” se define por otra significación, que a continuación explicitamos.

II) El sentido del concepto de “trascendencia” del que nos valemos tiene su peculiaridad; de hecho, ya anteriormente lo hemos estado usando, al explicar cómo, si bien todo pensamiento y sus productos son “productos de clase”, no significa ello que en tal condición agoten todas sus instancias y significado; pues bien, a ese “no agotarse ni definirse en su totalidad en su *situación de clase*”, lo caracterizamos como “trascender” o “trascendencia”.

III) Afirmamos en la enunciación que nos ocupa, que en tal “trascendencia” ciertos productos del pensamiento se patentizan como experiencias y valores propios del *proyecto histórico de humanidad originaria* del hombre⁵; ¿Qué es eso de “humanidad originaria”?

Partamos de una experiencia que pueda orientarnos en su búsqueda. Leemos en el *Martín Fierro*, en la primera parte, que para el gaucho el trabajo era una “junción” (función), vale decir, un momento muy importante de su vida, donde aquel *se expresaba* en la realización de su destreza y valor; tal “función” (es decir, “juego” o “fiesta”) implica todo un rito que describe Hernández, y cuya diaria reiteración, lejos de volverse rutinaria, *daba sentido a su vida*⁶.

El trabajo como “fiesta” o como “juego”; como expresión *simultánea* de la satisfacción del mundo de las necesidades y realización de la creatividad del hombre: ¿No constituye ello una experiencia que condensa y presencializa valores, expectativas, necesidades y esperanzas realísimos que todo hombre anhela desde siempre en lo más íntimo de su vida? Valores, expectativas, necesidades y esperanzas en los que se *fundamenta* la existencia, y simultáneamente, hacia los cuales tiende, y cuya epifanía histórica y social lo constituyen tales experiencias.

Pues bien, en tales experiencias concretas⁷ se hacen patentes momentos del *proyecto* de humanidad del hombre; aquel *proyecto* que al hombre *funda*, y hacia el cual el hombre tiende. Ese *proyecto* que está al *origen* del hombre, porque desde él procede en su significación, pero a la vez —y dialécticamente— es su *futuro*, porque en el movimiento hacia él construye socialmente su totalización nunca acabada. Se trata del *proyecto*, finalmente, que se devela *momentánea* y privilegiadamente en ciertas experiencias sociales e individuales. A él lo denominados “humanidad originaria del hombre”.

Y ahora una cuestión capital: ¿Podríamos afirmar que tal producto del pensamiento halla su total explicación y agota todas sus instancias en los límites de su *situación de clase*: ya sea del gaucho (como “agente” de la experiencia) en cuanto grupo marginal, situado en un espacio y época de nuestra historia; o de Hernández (en cuanto creador y testigo), como federal que actuó en determinadas condiciones sociales e históricas de nuestro pasado latinoamericano?

Es obvio que no. Y no puede ser porque la *situación de clase* es *mediación condicionante*, y no realidad social *fundante*, que es la que en última instancia opera como *motor y sentido* del proceso de la realidad social.

5. I) Si la *situación de clase* –tal como venimos ganando– es *mediación condicionante* de los productos del pensamiento, ¿cuál es la *dimensión fundante* de los mismos? Advirtamos que no se pregunta por alguna realidad *extrahumana* que diera sentido a la historia y a la sociedad; ni por alguna entelequia misteriosa e inerte que recogiera en su quietud sustancial, el flujo permanente de la concreta historia de los hombres.

Nuestra interrogación apunta a aquella *dimensión de sentido* que *presente en cada instancia de la dialéctica de lo histórico-social-concreto* sin embargo:

a) no se agota en ninguna de ellas;

b) constituye la *estructura de sentido* que da coherencia al proceso como totalidad;

c) lejos de ser una vacua estructura lógico-formal, tiene la concreción de lo que es *fundamento, destino* y última instancia, que signa como “historia humana” lo que de otra forma no sería sino la dispersión fabulosa de infinitos gestos individuales y mecánicos⁸.

Sería tarea elaborar una teoría de la *comprensión*, la *praxis* y la *alteridad* que nos pusiera en camino de fundamentar una filosofía de la historia, y recién estaríamos en condiciones teóricas de responder acerca de qué constituye la *dimensión fundante* del proceso histórico social (o *proyecto de humanidad originaria*, tal como anteriormente lo hemos llamado). Pero de ninguna manera es nuestro propósito tamaña empresa; nos hemos referido a esa problemática, acuciados por la necesidad de mostrar cómo la *situación de clase es mediación y no fundamento*.

II) No menos cierto que lo afirmado precedentemente es que el proceso histórico-social está, de hecho, siempre mediado en diversas *situaciones de clase*. Y en esa medida, todo discurso (que es “producto de clase”), en cuanto implique una voluntad o principio de universalización autoritaria de sí mismo, torna en principio *ideológicos* a todos sus contenidos.

Con esto último estamos afirmando que *lo ideológico* tiene como origen: a) una *situación de clase*, y b) el intento de universalización autoritaria de los productos y contenidos del pensamiento, y sus prácticas correspondientes, según el sentido, norma y medida de “tal” *situación de clase*, como únicos y absolutos sentido, norma y medida.

Está claro que todo intento de universalización autoritaria de la cosmovisión e intereses propios de una *situación de clase*, implica el *poder* “material” necesario para que ello acontezca. Por esto es que siempre la ideología dominante será la de las clases dominantes. El “poder” al que hacemos referencia es, en efecto, el *objeto material* de las *contradicciones*, sobre la base de la apropiación de los resortes básicos que deciden sobre la gestión del *poder* emanado del trabajo social.

En el intento de universalizar autoritaria y violentamente los intereses y cosmovisión de clase; o sea, en la *pretensión de fundar* toda posible interpretación de la realidad social e histórica desde la óptica permisible por una *situación de clase* y a través de ello encubrir el sistema real y objetivo de las contradicciones sociales, es en ello, decimos, donde tiene su origen la ideología. Ideología es pues el discurso cuyo *fundamento* y trascendencia se explican *totalmente* a partir de su *situación de clase*. La ideología surge, en otras palabras, en la intención de absolutizar como totalidad lo que es sólo *mediación*, o sea, convertir la *situación de clase* en paradigma y norma absoluta de la humanidad social del hombre.

Este es el origen y función de la ideología en las clases sociales en general. Sin embargo ¿cómo deberá plantearse esta cuestión para la clase obrera y demás sectores populares?⁹

6. l) La clase obrera y demás sectores populares, por un lado conllevan una dimensión ideológica, en la medida en que han introyectado la alienación ideológica de las clases dominantes. Podríamos caracterizar esta dimensión como dimensión ideológica “por participación”.

Asimismo, en la medida en que vgr.: en sus luchas político-sociales —y debido a una política incorrecta—, absolutizaran los aspectos tácticos, en tal medida su praxis y su discurso devendrían ideológicos. Podríamos caracterizar esta dimensión a su vez, como dimensión ideológica “por *situación de clase*”.

Pero por otro lado, han gestado, desde sí mismos y a través de su historia, gestos y gestas liberadores, símbolos que los contienen, una tradición autónoma, y sus organizaciones propias. Todos estos elementos, es decir, su *núcleo axiológico y simbólico* y sus *formas organizativas* constituyen el germen de su *proyecto histórico*, que permanentemente desde la praxis se explicita, crece y se redefine.

Importa que se distingan los dos momentos a los que nos hemos referido: la *dimensión ideológica* de la clase obrera y el pueblo, y su proyecto; importa, porque será desde éste que definiremos su *situación de clase*, el rol político de la misma, y finalmente, la temática de la “filosofía de la liberación”.

II) ¿En qué consiste y cómo definir la *situación de clase* de la clase obrera y demás sectores populares? No intentamos aproximarnos a una completa caracterización, sino a aquellos elementos que la definan en su relación a las clases dominantes. Pues bien, la primera característica definitoria de su *situación de clase* es el aparecer en *oposición* a las clases dominantes; esta “oposición” no es un rasgo negativo, aunque sí *negatividad*, porque fundamentalmente patentiza la *exterioridad* de su *proyecto* histórico-social en relación al sistema de intereses, cosmovisión y “valores” de las clases dominantes¹⁰.

En cuanto exterior y en función de esta *exterioridad*, es que su *situación de clase* aparece en *oposición* al sistema de las clases dominantes.

III) *Exterioridad y oposición* marcan los dos momentos capitales de la dialéctica que define la *situación de clase* de la clase obrera y el pueblo. *Mismidad absolutizada* (como universalización autoritaria y violenta), lo indicaría para las clases dominantes. Un abismo separa ambas “situaciones”; y en el “momento” político se enfrentan y oponen.

Con esto último estaríamos indicando algo importante respecto de la función política de la clase obrera y el pueblo. Si por su *proyecto* éstas se definen como *exterioridad* al sistema de la dominación, por su función política lo hacen como *oposición* al mismo. De acuerdo a esto, el significado de la *oposición* que define su función política *se origina y fundamenta* en la *exterioridad* ya mencionada de su *proyecto*.

¿Qué importancia tiene señalar esto?

Radica la importancia en que a partir de ello podemos afirmar que la *determinación condicionante* del pensamiento y sus productos por su *situación de clase*, en la clase obrera y en el pueblo, acontece de modo fundamentalmente distinto a como lo es en las clases dominantes. ¿Por qué?

Porque en la clase obrera y en el pueblo la *situación de clase* por su propia estructura y contenidos se define a partir de un *proyecto* liberador, de ruptura de la dominación: este *proyecto*, a su vez, está determinado en una función política de *oposición*.

Al contrario, en las clases dominantes, la *situación de clase* se vertebra como *proyecto de dominación* (i.e. la *absolutización* de su perspectiva clasista, en función de sus intereses y la negación del sistema de las contradicciones reales), por lo que su función política es esencialmente *represiva*; por todo esto, *en principio* el pensamiento y sus productos, en ellas, están signados por esta mediatización que los agota, y define todas sus instancias en los límites de la *situación de clase* (es claro que decimos "en principio", ya que al comienzo planteamos como punto de partida que la *situación de clase*, en cuanto no es realidad social *fundante*, sino *mediación condicionante*, no puede agotar el sentido y significación de *todo* pensamiento y sus productos; y ello a pesar de que en el proceso ideológico la intención sea la de *fundar* el pensamiento en su *situación de clase*).

7. I) Llegamos así, a la cuestión de la filosofía.

La filosofía, como todo discurso humano y social, es un “producto de clase”. Pero para ella podemos reivindicar, en principio, la posibilidad de no agotarse en la determinación por su *situación de clase*. Pero ¿qué es lo que decide que sea *básicamente* una filosofía ideológica o, al contrario, una filosofía de la liberación?

La problemática esbozada plantea la cuestión del *método*, entendido no como “metodología”, sino como el “camino” *por el que y en el cual* algo se constituye. Desde un punto de vista secundario, es un problema epistemológico; primariamente, una cuestión filosófica.

A la base de la problemática de cómo surja una filosofía ideológica o una filosofía de la liberación yace, pues, la cuestión del *método*; y será en la constitución de sus *métodos* donde se hará patente la diferenciación buscada.

II) ¿Cómo se constituyen la filosofía ideológica y la filosofía de la liberación?.¹¹ Toda filosofía siempre ha sido una *reflexión* sobre el *sentido* de la *totalidad* de la praxis y la cultura de una comunidad, *desde* el *proyecto* subyacente a ese grupo humano que la ha gestado. Lo específico de esta reflexión consiste en re-asumir (re-flexión) la propia historia como *totalidad*, o mejor, *en la perspectiva de una totalización* siempre inclausa.

Dos elementos, pues, del *método*: ser reflexión, en la perspectiva de una totalidad de *sentido*. Estos dos momentos se articulan dialécticamente con un tercero, que es el *desde dónde* se origina este proceso de *autorreflexión* (o “autoasunción”) *totalizante*. El *desde dónde* es el *proyecto*.

Por “proyecto” histórico y social de un grupo humano entendemos el fondo social y colectivo que *funda* y justifica la práctica social, sus productos culturales, sus instituciones y organizaciones; que se expresa, por ej., en el arte, y se condensa en símbolos, normas y valores.

Somos conscientes del valor meramente “descriptivo” de nuestra “definición”, pero nos valemos de ella con el solo objeto de convenir provisoriamente acerca de algo que nos llevaría mucho tiempo definir con precisión.

A través de los tres momentos constitutivos del *método*, se cumple un circuito por medio del cual una comunidad reasume su propia realidad histórica, desde los *fundamentos* de su entidad (o sea, del “proyecto”), la lanza delante de sí misma, y la pone “explícitamente” como objetivo de su proceso de totalización.

III) Si el *proyecto* de una comunidad, en una *situación de clase*, se yergue y constituye como *absolutización de su propia mismidad* (y ello debido a que tal *situación de clase* implica de por sí la absolutización de sus contenidos e intereses, encubriendo con ello el conflicto social surgido por la acción de esa misma clase), el movimiento reflexivo y totalizante del filosofar significará, en ella, la consumación de su *proyecto*, como *totalidad* clausa, autoritaria y violenta.

En este caso, el de las clases dominantes, su *situación de clase* de por sí y en principio, determina que la función de la filosofía acontezca como *justificación* final de esa mismidad socio-histórica absolutizada. “Justificación” indica que el filosofar operará como último grado de una clausura de la historia, realizada por una comunidad en su práctica social y política, y explicitada por sus intelectuales.

En tal caso, la *situación de clase* ejerce sobre el pensamiento y sus productos una violencia tal, que lo mediatiza y reduce sus instancias a las posibilidades permisibles en los límites de la sola dimensión clasista. Así, estamos de lleno en el campo de *lo ideológico*. El pensamiento ha perdido su *trascendencia*, y será ahora, simultáneamente, siervo y amo de intereses petrificados.

¿Ha perdido, entonces, toda posible *trascendencia* el pensamiento, en tal situación? No. Y decimos que no porque por principio nos negamos al dogmatismo mecanicista; y porque además toda la primera parte de nuestro

escrito se ha esforzado en demostrar que la *situación de clase* no es *fundamento*. Y si como fruto de la violencia clasista el pensamiento es enajenado en su total significación a una *situación de clase*, tal designio se cumplirá siempre parcialmente, y siempre estará abierta y latente la posibilidad real de la *crítica*.

IV) Si el *proyecto* de una comunidad, en una *situación de clase*, se vertebra y constituye a partir de valores y experiencias de liberación (y ello debido a que por su *situación de clase* y función política, tal comunidad se defina en *oposición* al proyecto social y político de las clases dominantes), el movimiento reflexivo y totalizante del filosofar significará, en ella, la *puesta en crisis radical de la práctica social vigente*: para denunciar lo que niegue o impida la realización e imperio de aquel *proyecto*, y develar y redefinir los elementos que deban articularse en una *estrategia* de liberación.

Se trata de dos *métodos* distintos, en cuanto divergen en un punto fundamental: la *función* de la autorreflexión totalizante que es la filosofía. Y si hablamos de "función", estamos refiriéndonos al *telos* y al *sentido*. Es por la totalidad de su *sentido* que el *método* por el cual se autoconstituye una filosofía ideológica:

- a) deviene justificación última de la violencia histórica y social;
- b) niega la *trascendencia* del pensamiento;
- c) se constituye en el más alto grado de una "falsa conciencia" del hombre, su sociedad y su historia.

V) En cualquier terreno, dadas ciertas condiciones, puede surgir la filosofía. Pero una "filosofía de la liberación" requiere, además, otras "condiciones". Estas son aquellas que, articulándose, signan en *una* dirección y en *un* sentido la función del *método*. En otras palabras: el *proyecto* histórico-social al que sirve y la *situación de clase* de la que surge determinan que la autoconstitución del *método* acontezca como filosofía ideológica o como filosofía de la liberación.

a) Respecto al *proyecto*: por ejemplo, uno era el *proyecto* histórico-social de la burguesía europea de los siglos XVI-XIX, que requería *un* filosofar específico, que explicitara la *voluntad de dominio* como su *origen* más peculiar; y así, tal fue la filosofía de la modernidad europea¹². Este *proyecto* se plasmó en un tipo de sociedad (la capitalista-imperialista) y generó un tipo específico de clase social. Y otro sería el *proyecto* de los pueblos explotados del Tercer Mundo, los que hoy están a la búsqueda de su propio filosofar.

Del mismo modo, no es lo mismo hacer filosofía *en el horizonte* del *proyecto* de la alta burguesía y la oligarquía latinoamericanas, que proponérselo *en el horizonte* de nuestra clase obrera y demás sectores populares. Y atención: no decimos hacer una filosofía “para” la oligarquía o “para” el pueblo; ello constituiría una mediatización injustificable del trabajo filosófico. Hablamos de hacer una filosofía “en el horizonte de un *proyecto*”; y según sea el *proyecto*, decimos qué será la filosofía.

b) En principio, y recapitulando lo expuesto hasta ahora, la filosofía de la liberación –en los pueblos marginados– no puede surgir sino desde la *situación de clase* de la clase obrera y el pueblo; vale decir, en el *horizonte de su proyecto*, el cual está mediado en una *situación de clase*, cuya función política es la de *oposición* al sistema de las clases dominantes.

La determinación clasista del filosofar en la *situación de clase* de la clase obrera y el pueblo, lejos de negar la *trascendencia* del pensamiento, y enajenarlo al servicio de la conservación de intereses absolutizados, lo promueve como *conciencia crítica de la práctica social imperante*; y en tal caso, *esta* determinación clasista del filosofar se torna “necesaria” y positiva, en la medida en que el filosofar adquiere arraigo efectivo, y su *trascendencia* se vehiculiza real y concretamente.

Estas son las condiciones objetivas –a nuestro juicio– para la emergencia de la filosofía de la liberación. No juzgamos, y mucho menos negamos, sobre la posibilidad de que algún individuo pueda acceder a ella desde otra *situación de*

clase, ya que, como anteriormente dijimos, la posibilidad de la *crítica* está latente en cualquier dimensión clasista.

VI) A través de nuestro escrito hemos perfilado ciertos asuntos que, según creemos, no van más allá de plantear un *"status quaestionis"*. Allanado en parte el camino, quedaría entrar a andar por él o, al menos, desarrollar las cuestiones básicas de la filosofía de la liberación, y mostrar cómo operan en ella los condicionamientos de clase. Asimismo, demostrarlo a través del estudio de ciertos temas importantes de las filosofías ideológicas vigentes en nuestro medio. Todos estos asuntos los vemos de real importancia para el futuro de la filosofía en América Latina; por supuesto que exceden las posibilidades de un trabajo individual, y mucho más las pretensiones de una corta monografía.

Índice temático de expresiones y términos

El presente índice tiene como función la de explicitar la significación de ciertos términos y expresiones, con el objeto de acordarles una significación y comprensión unívocas *para* este trabajo. No pretendemos más alcance que el mencionado.

1. Mediación (histórico-social)

El concepto de "mediación" se refiere a los *momentos* del *desarrollo* de una realidad concreta, en proceso de totalización. Sin las mediaciones, la caracterización de tal proceso es puramente formal, vacía de contenidos. Pero a su vez, la *significación total* de un proceso no se agota en la instancia abierta por cada una de las mediaciones, sino que se realiza paulatina y dialécticamente, *a través* de las mismas. Por ello es que no puede atribuírsele a cada mediación la *significación total* de un proceso. También por eso, cuando afirmamos que una *situación* de *clase* es mediación *histórico-social*, queremos decir que no puede atribuírsele sino el rol de ser *un momento* dentro de la total significación del proceso histórico-social.

2. Función determinante (o condicionante) de la mediación

Toda mediación desarrolla y consume un *momento* de la totalización de un proceso. En cada mediación en que tal proceso se cumple, queda éste signado por la modalidad de aquella, vale decir, “determinado” por la mediación. “Determinado” quiere decir “*procesado*” en el sentido de la entidad y estructura de la mediación; por ello, en nuestro trabajo hemos afirmado que ineludiblemente todo pensamiento es siempre un “producto de clase”. Pero la determinación total del *sentido* de un proceso emerge no de una u otra mediación, unilateralmente, sino de la relación dialéctica de todas las mediaciones entre sí, y de éstas con el proceso como totalidad.

3. Situación de clase

La *situación de clase* es una mediación, y nuestro intento ha sido desarrollar ciertas implicancias de tal hecho. ¿Por qué hablamos de “situación (de clase)”, y no de “clases sociales” directamente? Porque no nos referimos en primera instancia ni a los contenidos, ni a los componentes concretos de las clases sociales; sino que intentamos efectuar una primera *caracterización formal* derivada del hecho que los grupos humanos viven y se desarrollan en una “situación” específica tal cual es la de vivir y desarrollarse en clases sociales. De este modo hablar de “situación (de clase)” es efectuar una suerte de simplificación de una realidad concreta (las clases sociales) en un tópico formal (el de “situación”).

Si bien la *situación de clase* es mediación, es una mediación clave en cuanto es portadora de las determinaciones básicas que tienen su origen en la *contradicción principal* (contradicción entre propiedad privada del capital y trabajo social). En otras palabras: la *contradicción principal* tiene un *momento* básico de su desarrollo, cuya mediación histórico-social concreta son *situaciones de clase* antagónicas; en la terminología althusseriana diríamos que la *contradicción principal* está *sobredeterminada* en la *situación de clase* (sea ésta de las clases opresoras u oprimidas)¹³.

4. Pensamiento

El término no es concebido en su acepción *idealista*, vale decir, según la concepción que lo entiende como separado de su *base social*, y por tal separación, *independiente, autónomo y autogenerado*. “La apariencia –irrenunciable– de autonomía ontológica del conocimiento y su aspiración de verdad son penetradas por la crítica, y no sólo la autonomía, sino la condición misma de los productos ideales de hacerse autónomos, son pensadas en unidad con el movimiento histórico real de la sociedad. Y en la sociedad surgen y desarrollan sus funciones”¹⁴.

En nuestro concepto, el pensamiento es una dimensión de la práctica social, y por lo tanto, sus productos son inconcebibles fuera de la totalidad histórica y social. Asimismo, sus productos no son entidades “etéreas” que normarían la existencia social desde su propio “mundo espiritual”; sino, tal como dijimos, el pensamiento se define como dimensión interna del proceso social, y su significación radica en los siguientes aspectos:

- a) ser simultánea y dialécticamente *productory producto* de la práctica social;
- b) ser, de acuerdo a lo anterior, el elemento de engarce y cohesión que impide la atomización de la práctica social;
- c) ser simultánea y dialécticamente, punto de partida, síntesis y producto de la práctica social.

5. Ideología

Respecto a este término, nos interesa sólo hacer dos observaciones que apuntan a rescatar una doble significación que, a nuestro juicio, es de mucha importancia:

a) *Significación filosófica*: la ideología es *negación de la exterioridad del otro* y sus exigencias de justicia; y se traduce como *discurso encubridor* y práctica social de dominación¹⁵.

b) *Significación política*: el origen de la ideología no está en la “ignorancia” o

el “no-saber”; y por lo tanto, no es la “ciencia” su opuesto necesario.

La ideología tiene su origen en estructuras político-sociales de dominación, y surge de ellas como “falsa conciencia” de la realidad.

La ciencia (cualquiera sea ella), en cuanto práctica interna al hecho social, puede ser, y de hecho lo es en mayor o menor medida, ideológica. Por eso dijimos que el opuesto necesario de la ideología no es la ciencia. Aquí tendríamos que ubicar una crítica fundamental a Althusser; en efecto, para el filósofo francés el *desde dónde* de la crítica a la ideología radica en la ciencia. En el trabajo *Práctica teórica y lucha ideológica*¹⁶, dice así: “Para que la ideología obrera ‘espontánea’ llegue a transformarse hasta el punto de liberarse de la ideología burguesa, es necesario que *reciba desde afuera el socorro de la ciencia*, y que se transforme bajo la influencia de un nuevo elemento, radicalmente distinto de la ideología: la ciencia precisamente” (destacado del autor). Esta concepción recorre muchos de los importantes escritos de Althusser que hemos citado. Creemos que en tal concepción se *despolitiza* el fenómeno de la ideología (o se intenta hacerlo) bajo la presión de una enmascarada ideología cientificista. Véase lo que dijimos al respecto en la nota “4” de nuestro escrito. Este “tic” cientificista es una nota común en los escritos sobre ideología de la escuela estructuralista; véase, por ejemplo, tanto la obra de E. Trías, ya citada, como dentro de la compilación realizada por Eliseo Verón, *El proceso ideológico*, ed. Tiempo Contemporáneo, Bs. As. 1973, el trabajo de Th. Herbert, intitulado *Notas para una teoría general de las ideologías*; al comienzo de su trabajo, el autor sienta como punto de partida: “... toda ciencia es en sus principios, ciencia de la ideología de la que se desprende” (p. 225).

Estas dos observaciones que hemos realizado no intentan de ningún modo entrar en el gran debate contemporáneo sobre la ideología. Solamente queríamos que se tuvieran en cuenta como las dos significaciones básicas a partir de las que concebimos el concepto de ideología en esta ponencia.

Notas

* Ponencia presentada al I Coloquio Nacional de Filosofía en Morelia (Michoacán), entre el 4-9 de agosto de 1975, México.

¹ "...vemos en la existencia de las clases sociales y en la estructura de sus relaciones... el fenómeno clave para la comprensión de la realidad social pasada y presente. (...) Las clases sociales constituyen la infraestructura de las visiones del mundo": cfr.: GOLDMANN, L.: *Las ciencias humanas y la filosofía*. Nueva Visión, Bs. As., 1912, pp. 85-86.

El problema de la relación entre las clases sociales y el fenómeno de la ideología tiene su historia, aunque recién con Marx se precisara en sus líneas fundamentales. Véase para ello: NAESS, A: *Historia del término ideología desde Destut de Tracy hasta Marx*. Bs. As., 1964; ADORNO-HORCKHEIMER: *La sociedad*. Proteo, Bs. As., 1971, cap. XII. Sobre la "redefinición metodológica" de la que hablamos, puede verse el planteo interesante de la obra de Goldmann citada; la temática está en toda la literatura de la "Sociología del conocimiento" desde Scheler y Manheim, hasta las actuales corrientes de la epistemología marxista.

² Véase al final, en el índice de términos y expresiones, el significado que le damos a la expresión "situación de clase".

³ Este proceso reductivo lleva a Althusser en la ya citada *La filosofía como arma...* a una *despolitización* del proceso ideológico; en efecto, al considerar a la ideología como "socialmente necesaria", debido a que la opacidad de la estructura social "hace necesariamente *mítica* la representación del mundo indispensable a la cohesión social" (p. 55), Althusser no ve el origen de la ideología en las estructuras sociales y políticas de dominación, sino en una suerte de trágica opacidad del mundo, que necesariamente nos lleva a erróneas interpretaciones del mismo. Con esto, da la impresión de que se estuviera en las teorías del "mal por ignorancia", de Sócrates, o en los "ídola" de F. Bacon. Similar interpretación "despolitizante" hallamos también en TRIAS, E.: *Teoría de las ideologías*. Península, Barcelona, 1970; este autor, en el cap. XV identifica la ideología con el no-saber, y la ciencia con el saber. Véase las observaciones que al respecto hacemos en el índice temático, en el término ideología.

⁴ Véase la obra de Goldmann anteriormente citada, pp. 94-104; dice el autor: "*El hombre se define por sus posibilidades, por su tendencia a la comunidad con los otros hombres y al equilibrio con la naturaleza. La comunidad auténtica y la verdad universal expresan estas posibilidades para un muy largo periodo histórico...*" (destacado del texto); según el loc. cit., para Goldmann toda trascendencia posible se realiza en la "conciencia posible" de una clase; su no realización es debida a la oposición de condiciones empíricas adversas; por ello, el lugar real de existencia de una clase es su "conciencia real".

⁵ El término "originario" se distingue cualitativamente del término "original", tal como en la hermenéutica heideggeriana se distingue lo "existenciario" de lo "existencial"; véase la temática en *El ser y el tiempo*. FCE, México, 1962; lo "original" se refiere al origen

en sentido temporal; “original” es lo que está a los comienzos de algo, por lo cual algo ha comenzado a ser temporalmente. Lo “originario” hace referencia al orden del *sentido* de algo. A la dimensión del *sentido* se la llama “originaria” porque está al *comienzo*, en cuanto *desde él todo ente* emergen y se constituye en su *significación básica*. Pero a su vez, el *sentido* es una dimensión real del ente concreto que aparece como *futuro*, es decir, *hacia donde todo ente concreto se mueve como hacia su totalización*.

⁶ Los párrafos a los que nos referimos se encuentran en *Martín Fierro*. I, 133-250, Losada, Bs As., 1969. Para la significación del sentido del “juego” y la “fiesta”, cfr.: ASTRADA, C.: *El juego existencial*. Babel, Bs. As. 1933; y BOLLNOW, O. F.: *Filosofía de la esperanza*. Fabril, Bs. As. 1962.

⁷ Hablamos a propósito de “experiencias” concretas, para que no se crea que nos perdemos en idealísticos “valores” y “esencias” ignotas. Podríamos tomar otro ejemplo: cuando un hombre juega su vida por otro o por una causa ¿no nos revela y presentifica esa experiencia –condensadamente– la significación más profunda y anhelada de lo que comúnmente llamamos “solidaridad” o “fraternidad” humana?

⁸ Esta cuestión no es temática nuestra sino tangencialmente; de todos modos, conviene apuntar que cuando decimos que el *fundamento* no es una “estructura lógico-formal”, queremos indicar la diferencia que vgr.: Hegel establece en la *Fenomenología del Espíritu*, entre “universal concreto y universal abstracto”; en nuestro caso, el *fundamento* es el *proceso* del universal concreto; por eso decimos “*fundamento y destino*”.

⁹ Es en el horizonte de nuestra experiencia histórica de latinoamericanos que ya no conceptualizamos únicamente con la sola categoría de “clase obrera”; decidimos ahora “clase obrera y demás sectores populares” (o clase obrera y el pueblo) la justificación teórica de tan importante cambio *metodológico* no nos correspondería ahora. Nos remitimos a la literatura tercermundista sobre el tema en especial: MAOTSE TUNG: Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo, en su trabajo “Cuatro tesis filosóficas”, Ed. en lenguas extranjeras, Pekín, 1966. FANON F.: Los condenados de la tierra, FCE, México, 1970, caps. II-IV. COOKE, J. W.: *La lucha por la liberación nacional*, Papiro, Bs As, 1971, pp. 10-33. WILNNER N.: Ser social y Tercer Mundo N.V., Bs. As. 1968.

¹⁰ El concepto de “exterioridad” es usado en su significación filosófica. “Exterior” a una *totalidad*, es la realidad que en su *sentido* no se define a partir de aquella, no existe como deducción de aquella, y su consistencia no tiene como *origen y fundamento* a aquella; el desarrollo teórico de este concepto se halla en LEVINAS, E.: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Nihoff, La Haya, 1968.

¹¹ Nótese que usamos la expresión “filosofía ideológica”, y de ninguna manera identificamos una filosofía ideológica con “ideología”, sin más. Creemos que tal identificación es incorrecta, tal como la propone –entre otros– Althusser en su trabajo intitulado *Sobre la dialéctica materialista*, en la obra *La revolución teórica de Marx*, S. XXI, Bs. As. 1973, p. 133 ss.

¹² De la enorme cantidad de bibliografía sobre el sentido de la filosofía de la modernidad europea como tematización de la "voluntad de dominio", citemos solamente a HEIDEGGER, M.: *La época de la imagen del mundo*, y *La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en *Sendas perdidas*, Losada, Bs. As., 1971. DUSSEL, E.: *Para una ética de la liberación latinoamericana*. S. XXI, Bs. As.; 1972. ADORNO-HORCKHEIMER: *Dialéctica del iluminismo* ed. cit. etc., etc.

¹³ Cfr. ALTHUSSER, L.: *Contradicción y sobredeterminación*, en *La revolución teórica de Marx*, ed. cit. pp. 71-106.

¹⁴ Cfr. ADORNO-HORCKHEIMER: *La sociedad*. Proteo, Bs. As., 1969, pág. 183.

¹⁵ Cfr. la nota "10" de este escrito, lo dicho sobre el concepto "exterioridad".

¹⁶ Cfr. el trabajo *La filosofía como arma de la revolución...* Pasado y Presente, Bs. As., 1972, p.57.