

SOBRE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Con textos de

**Michael Löwy, Frei Betto, Leonardo Boff
Pedro Casaldáliga e Ignacio Ellacuría**



Biblioteca Virtual
OMEGALFA
2022

Sobre la Teología de la Liberación

Se han reunido en este volumen los cinco textos siguientes, obtenidos en diversas webs de la Red.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN,
por Michael Löwy
CREAR ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO,
por Frei Betto
ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN,
por Leonardo Boff
EL NEOLIBERALISMO ES LA MUERTE,
por Pedro Casaldáliga
FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ?,
por Ignacio Ellacuría

Selección, digitalización y maquetación:
Demófilo
2022

*Libros Libres para
Una Cultura Libre*



Biblioteca Virtual
OMEGALFA
2022
Ω

SUMARIO:

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, por Michael Löwy	4
CREAR ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO, por Frei Betto	11
ECOLOGÍA Y TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, por Leonardo Boff	14
EL NEOLIBERALISMO ES LA MUERTE, por Pedro Casaldáliga	17
FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ?, por Ignacio Ellacuría	25

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Michael Löwy ★

LOS cristianos comprometidos socialmente son uno de los componentes más importantes del mundo; particularmente, pero no sólo, en América Latina y muy especialmente en Brasil, país que acogió las primeras reuniones del Foro Social Mundial (FSM). Uno de los iniciadores del Foro, Chico Whitaker, miembro de la "Comisión Justicia y Paz" de la CNBB (Conferencia Nacional de los Obispos Brasileños), pertenece a esta esfera de influencia, lo mismo que el sacerdote belga François Houtart, amigo y profesor de Camilo Torres, promotor de la revista *Alternatives Sud*, fundador del "Centro

★ *Michael Löwy*: (São Paulo, Brasil, 1938) Sociólogo y Filósofo marxista franco-brasileño. Director de investigación emérito del CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) y profesor de la EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales) de París. En 1970 publicó una de las obras más respetadas sobre el pensamiento del Che Guevara. En 2001 fue coautor del Manifiesto Ecosocialista Internacional. Es un gran especialista del hecho religioso y en particular, de lo que él mismo define como cristianismo de liberación (a menudo conocido como teología de la liberación). Estudió en la Universidad de São Paulo donde obtuvo una Licenciatura en Ciencias Sociales, en 1960. En 1961 le fue concedida una beca para ir a estudiar a Francia. En París, trabajó con el reputado filósofo Lucien Goldmann, considerado un marxista heterodoxo. Posteriormente, Löwy, emprendió un peregrinaje académico por diversos países.

Tricontinental" (CETRI) y una de las figuras intelectuales más influyentes del Foro.

Podemos fechar el nacimiento de esta corriente, que podríamos denominar como "cristianismo de la liberación", a principios de los años 60, cuando la Juventud Universitaria Cristiana brasileña (JUC), alimentada de cultura católica francesa progresista (Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, el padre Lebreton y el movimiento "Economía y Humanismo", el *Karl Marx* del jesuita J.Y. Calvez), formula por primera vez, en nombre del cristianismo, una propuesta radical de transformación social. Este movimiento se extiende después a otros países del continente y encuentra, a partir de los años 70, una expresión cultural, política y espiritual en la "Teología de la Liberación".

Los dos principales teólogos de la liberación brasileños, Leonardo Boff y Frei Betto están, por tanto, entre los precursores e inspiradores del altermundismo; con sus escritos y sus palabras participan activamente en las movilizaciones del "movimiento de los movimientos" y en los encuentros del Foro Social Mundial.

Si su influencia es muy significativa en Brasil, donde muchos militantes de los movimientos sociales como sindicatos, MST (campesinos sin tierra) y movimientos de mujeres, provienen de comunidades eclesiales de base (CEB) que se reconocen en la Teología de la Liberación, sus escritos también son muy conocidos entre los cristianos de otros países, tanto de América Latina como del resto del mundo.

Si hubiera que resumir la idea central de la Teología de la Liberación en una sola frase, sería "opción preferente para los pobres".

¿Cuál es la novedad? ¿La Iglesia no estuvo siempre caritativamente atenta al sufrimiento de los pobres? La diferencia -capital- es que el cristianismo de la liberación ya no considera a los

pobres como simples objetos de ayuda, compasión o caridad, sino como protagonistas de su propia historia, artífices de su propia liberación. El papel de los cristianos comprometidos socialmente es participar en la "larga marcha" de los pobres hacia la "tierra prometida" -la libertad- contribuyendo a su organización y emancipación sociales.

El concepto de "pobre" tiene obviamente un profundo alcance religioso en el cristianismo, pero corresponde también a una realidad social esencial en Brasil y América Latina: la existencia de una inmensa masa de desposeídos, tanto en las ciudades como en el campo, que no son todos proletarios o trabajadores. Algunos sindicalistas cristianos latinoamericanos hablan de "pobretariado" para describir a esta clase de desheredados que no sólo son víctimas de la explotación sino, sobre todo, de la exclusión social pura y simple.

El proceso de radicalización de las culturas católicas de Brasil y América Latina que desembocó en la creación de la Teología de la Liberación no va desde la cumbre de la Iglesia para irrigar su base ni de la base popular hacia la cumbre (dos versiones que se encuentran a menudo en los planteamientos de los sociólogos o historiadores del fenómeno), sino de la periferia hacia el centro. Las categorías o sectores sociales del ámbito religioso que serán el motor de la renovación son todos, de alguna forma, marginales o periféricos con relación a la institución: movimientos laicos de la Iglesia y sus capellanes, expertos laicos, sacerdotes extranjeros, órdenes religiosas. En algunos casos el movimiento alcanza el "centro" y consigue influir en las conferencias episcopales (particularmente en Brasil), en otros casos se queda bloqueado en los "márgenes" de la institución.

Aunque existen divergencias significativas entre los teólogos de la liberación, en la mayoría de sus escritos encontramos repetidos los temas fundamentales que constituyen una salida

radical de la doctrina tradicional y establecida de las Iglesias católica y protestante:

1.- Una implacable acusación moral y social contra el capitalismo como sistema injusto e inicuo, como forma de pecado estructural.

2.- El uso del instrumento marxista para comprender las causas de la pobreza, las contradicciones del capitalismo y las formas de la lucha de clases.

3.- La opción preferente a favor de los pobres y la solidaridad con su lucha de emancipación social.

4.- El desarrollo de comunidades cristianas de base entre los pobres como la nueva forma de la Iglesia y como alternativa al modo de vida individualista impuesto por el sistema capitalista.

5.- La lucha contra la idolatría (y no el ateísmo) como enemigo principal de la religión, es decir, contra los nuevos ídolos de la muerte adorados por los nuevos faraones, los nuevos Césares y los nuevos Herodes: El consumismo, la riqueza, el poder, la seguridad nacional, el estado, los ejércitos; en pocas palabras, "la civilización cristiana occidental".

Examinemos más de cerca los escritos de Leonardo Boff y de Frei Betto, cuyas ideas contribuyeron sin duda a la formación de la cultura político-religiosa del componente cristiano del altermundismo.

El libro de Leonardo Boff -en la época miembro de la orden franciscana-. *Jesús Cristo libertador*, (Petropolis, Vozes, 1971), puede considerarse como la primera obra de la Teología de la Liberación en Brasil. Esencialmente se trata de una obra de exégesis bíblica, pero uno de los capítulos, posiblemente el más innovador, que se titula "*Cristología desde América Latina*", expresa el deseo de que la Iglesia pueda "*participar de*

manera crítica en el arranque global de liberación que conoce hoy la sociedad sudamericana". Según Boff, la hermenéutica bíblica de su libro está inspirada por la realidad latinoamericana, lo que da como resultado "*la primacía del elemento antropológico sobre el eclesiástico, del utópico sobre el efectivo, del crítico sobre el dogmático, del social sobre el personal y de la ortopraxis sobre la ortodoxia*"; aquí se anuncian algunos de los temas fundamentales de la Teología de la Liberación.²

Personaje carismático, con una cultura y una creatividad enormes, al mismo tiempo místico franciscano y combatiente social, Boff se convirtió enseguida en el principal representante brasileño de esta nueva corriente teológica. En su primer libro ya encontramos referencias al "*Principio Esperanza*" de Ernst Bloch, pero progresivamente, en el curso de los años 70, los conceptos y temas marxistas cada vez aparecen más en su obra hasta convertirse en uno de los componentes fundamentales de su reflexión sobre las causas de la pobreza y la práctica de la solidaridad con la lucha de los pobres por su liberación.

Rechazando el argumento conservador que pretende juzgar el marxismo por las prácticas históricas del llamado "socialismo real", Boff constata no sin ironía que lo mismo que el cristianismo no se identifica con los mecanismos de la Santa Inquisición, el marxismo no tiene por qué equipararse a los "socialismos" existentes, que "no representan una alternativa deseable a causa de su tiranía burocrática y el ahogo de las libertades individuales". El ideal socialista puede y debe tomar otras formas históricas.³

En 1981 Leonardo Boff publica el libro *Igreja carisma e*

² L. Boff, *Jesus Christ Libérateur*, París, Cerf, 1985, pp. 51-55. Ibid. p. 275.

³ L. Boff, "Libertação integra: do pobre et da terra", en *A teologia da libertação. Balanço e Perspectivas*, S.Paulo, Atica, 1996, pp. 115, 124-128.

poder, una vuelta de tuerca en la historia de la Teología de la Liberación: por primera vez desde la Reforma protestante, un sacerdote católico pone en entredicho, de manera directa, la autoridad jerárquica de la Iglesia, su estilo de poder romano-imperial, su tradición de intolerancia y dogmatismo –simbolizada durante varios siglos por la Inquisición–, la represión de toda crítica venida de abajo y el rechazo de la libertad de pensamiento. Denuncia también la pretensión de infalibilidad la Iglesia y el poder personal excesivo de los papas, que compara, no sin ironía, con el del secretario general del Partido Comunista soviético.

Convocado por el Vaticano en 1984 para un "coloquio" con la Santa Congregación para la Doctrina de la Fe (antes el Santo Oficio), dirigida por el Cardenal Ratzinger, el teólogo brasileño no agacha la cerviz, se niega a plegarse, permanece fiel a sus convicciones y Roma le condena a un año de "silencio obsequioso"; finalmente, frente a la multiplicación de las protestas en Brasil y otros lugares, se le redujo la sanción a varios meses. Diez años más tarde, cansado del hostigamiento, las prohibiciones y las exclusiones de Roma, Boff abandona la orden de los franciscanos y la Iglesia sin abandonar, no obstante, su actividad de teólogo católico.

A partir de los años 90 se interesa cada vez más por las cuestiones ecológicas, que aborda a la vez con un espíritu de amor místico y franciscano por la naturaleza y con una perspectiva de crítica radical del sistema capitalista. Será el objeto del libro *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, (S. Paulo, Atica, 1995) y escribe innumerables ensayos filosóficos, éticos y teológicos que abordan esta problemática. Según Leonardo Boff, el encuentro entre la Teología de la Liberación y la ecología es el resultado de una constatación: "La misma lógica del sistema dominante de acumulación y la organización social que conduce a la explotación de los trabajadores, lleva

también al pillaje de naciones enteras y finalmente a la degradación de la naturaleza".

Por tanto, la Teología de la Liberación aspira a una ruptura con la lógica de este sistema, una ruptura radical que apunta a "liberar a los pobres, los oprimidos y los excluidos, las víctimas de la voracidad de la acumulación injustamente distribuida y liberar la Tierra, esta gran víctima sacrificada por el pillaje sistemático de sus recursos, que pone en riesgo el equilibrio físico, químico y biológico del planeta como un todo". El paradigma opresión/liberación se aplica, pues, para ambas: las clases dominadas y explotadas por un lado y la Tierra y sus especies vivas por otro^{4, 5}.

⁴ Entrevista de Frei Betto con el autor, 13-09-1988

⁵ Fr. Fernando, Fr. Ivo, Fr. Betto, O canto na fogueira. Cartas de três dominicanos quando em carcere politico, Petropolis, Vozes, 1977, pp. 39 e 120.

Frei Betto ★

CREAR ALTERNATIVAS AL CAPITALISMO ★★



En el mundo no faltan los recursos, lo que falta es justicia y, sobre todo, compartir. El PIB mundial –la suma de los bienes y servicios producidos en un año— es de 85 billones de reales. Si se dividiera ese valor entre la población mundial,

daría para asegurarle a cada familia de cuatro personas ingresos mensuales de 15 mil reales. Por tanto, surge la pregunta: ¿con qué objetivo se produce? ¿Atender a las necesidades de la población u obtener ganancias?

La desigualdad mundial es escandalosa. El 1% de la población mundial detenta más riquezas que el 99% restante. Y 26 familias acumulan una fortuna igual a la suma de las riquezas de la

★ Carlos Alberto Libânio Christo, más conocido como Frei Betto, es un fraile dominico brasileño, teólogo de la liberación. Es autor de más de 50 libros de diversos géneros literarios y de temas religiosos. ^W[Más en Wikipedia \(ES\)](#)

★★ Fuente: <http://www.cubadebate.cu/opinion/2020/06/25/crear-alternativas-al-capitalismo/>

mitad de la población mundial, o sea, 3,800 millones de personas. En Brasil, según el economista Ladislau Dowbor, seis familias acumulan más riquezas que los 105 millones de brasileños que se encuentran en la base de la pirámide social.

Hoy los paraísos fiscales guardan en sus cofres 20 billones de dólares provenientes de la evasión fiscal, la corrupción y el lavado de dinero. Esa cifra equivale a 200 veces los 100 mil millones de dólares que se decidió destinar a políticas ambientales en la Conferencia de París celebrada en 2015.

Por tanto, es necesario avanzar hacia la democracia económica. No basta la democracia política en la que, teóricamente, todos participan en la elección de sus gobernantes. Todos deberíamos disfrutar de los bienes de la Tierra y los frutos del trabajo humano. Y habría que garantizarle una renta básica universal a cada familia. Todas ellas merecen tener acceso gratuito a los derechos humanos básicos, como la alimentación, la salud y la educación. Se engaña quien piensa que eso representa costos. Se trata de inversiones que mejoran significativamente el nivel de desarrollo de la sociedad y la calidad de vida de la población.

Hoy el desafío consiste en perfeccionar la democracia. Hacerla avanzar de mera delegación a una democracia de participación en la que los ciudadanos decidan el destino de los recursos del Estado mediante sistemas de transparencia de la gestión de dichos recursos, lo que se ve posibilitado por las nuevas tecnologías.

La tributación debería recaer sobre los flujos financieros a fin de contener el capital especulativo. Desde 1995, Brasil exime a los más ricos de pagar impuestos sobre las ganancias y los dividendos, lo que constituye una escandalosa injusticia. Una profunda reforma del sistema financiero tendría que dar por

resultado el estímulo a los bancos públicos y comunitarios, las cooperativas de crédito y las monedas virtuales.

Sería necesario planificar el desarrollo local integrado, de modo que cada municipio pueda encargarse del manejo sustentables de los recursos naturales y alcanzar así el equilibrio económico, social y ambiental.

Establecer una economía del conocimiento que, hoy por hoy, es el principal factor de productividad. Toda la sociedad debe tener acceso a los avances tecnológicos. Es necesario revisar las políticas de patentes, derechos de autor, royalties, para des-trabar el avance. Y democratizar los medios de comunicación, combatir los oligopolios, hacer que la sociedad esté bien informada.

Según Joseph Stiglitz, “en las últimas cuatro décadas, la doctrina prevaleciente en los Estados Unidos ha sido la de que las corporaciones deben potenciar los valores para sus accionistas —esto es, aumentar las ganancias y los precios de las acciones— aquí y ahora, sin importar lo que ocurra, sin preocuparse por las consecuencias para los trabajadores, los clientes, los abastecedores y las comunidades”.

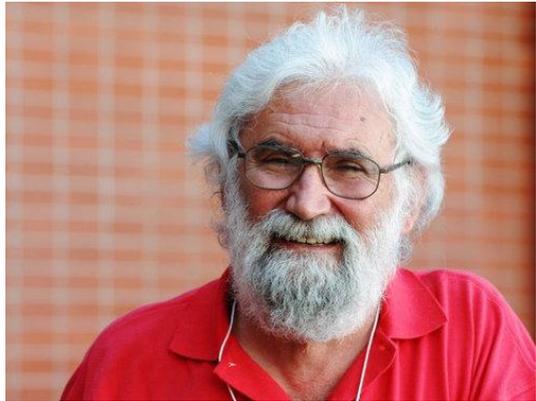
Es esa lógica denunciada por Stiglitz la que genera la desigualdad social y, en consecuencia, todo aquello que significa exclusión y sufrimiento para la mayoría de la población mundial.

Traducción de Esther Pérez

Leonardo Boff ★

Ecología y Teología de la Liberación ★★

La Ecología integral y la Teología de la Liberación tienen algo en común: ambas parten de un *grito*. La Ecología del *grito de la Tierra*, de los seres vivos, de los ecosistemas agredidos por el tipo de crecimiento material ilimitado que no respeta los recursos limitados de la Tierra.



La Teología de la Liberación nació al escuchar el *grito de los pobres* económicos, de las clases explotadas, de las culturas humilladas, de los negros discriminados, de las mujeres oprimidas por la cultura patriarcal, de los LGBT y portadores de necesidades especiales. Todos gritan por liberación. De esta

★ Genésio Darci Boff, más conocido como Leonardo Boff, es un teólogo, exsacerdote franciscano, filósofo, escritor, profesor y ecologista brasileño. Su hermano, Clodovis Boff, es un teólogo católico de la orden de los Siervos de María, cercano a la Teología de la Liberación. [Wikipedia \(ES\)](#)

★★ Texto publicado originalmente en [Koinonia](#)

escucha nacieron las distintas tendencias de la Teología de la Liberación: la feminista, la indígena, la negra, la histórica entre otras. En todas ellas el respectivo oprimido es siempre el sujeto y protagonista principal de su correspondiente liberación.

Es importante recordar que ya en los años 80 del siglo pasado quedó claro que la misma lógica que explota a los oprimidos y a las clases empobrecidas, explota también la naturaleza y la Tierra. La marca registrada de la Teología de la Liberación es la opción por los pobres, contra la pobreza y en favor de su liberación.

Dentro de la categoría pobre debe ser incluido el Gran Pobre que es la Tierra, pues al decir del papa Francisco en su encíclica ecológica “nunca hemos maltratado y herido a la Madre Tierra como en los dos últimos siglos” (nº 53). Por lo tanto, no fue por factores extrínsecos que la Teología de la Liberación incorporó el discurso ecológico, sino que la deriva de su propia lógica interna que da centralidad al pobre y al oprimido.

También quedó muy claro que el modo de producción capitalista es el causante del grito de la Tierra y del grito del pobre. Si queremos la liberación de ambos, necesitamos superar históricamente este sistema. Aquí se trata de contraponer otro modo de habitar la Casa Común, que sea amigable con la Tierra y liberador.

El paradigma del mundo moderno, el poder como dominación sobre todo y sobre todos, alcanzó su máxima expresión en la cultura del capital, generador de desigualdades: una injusticia social y otra ecológica. Es individualista, competitivo y excluyente.

Debemos, entonces, contraponerle otro paradigma. Este será el cuidado. Más que una virtud, el cuidado comparece como un nuevo paradigma de relación con la naturaleza y con la Tierra: no agresivo, amigo de la vida y respetuoso con los demás seres.

Si el paradigma dominante es de puño cerrado para someter, el del cuidado es de la mano extendida para entrelazarse con otras manos y proteger la naturaleza y la Tierra.

Según el antiguo mito del cuidado que adquirió su mejor elaboración filosófica con Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* (&41-43), el cuidado pertenece a la esencia del ser humano. Según el mito, el cuidado viene primero, pues significa el presupuesto que debe existir para que cualquier ser pueda irrumpir en la existencia. Sin cuidado ningún ser emerge ni se mantiene en la existencia. Languidece y muere.

Hoy más que nunca necesitamos cultivar el *paradigma del cuidado*, puesto que todo en cierta forma está des-cuidado. El cuidado da origen a una cultura de la solidaridad contra la competición, del compartir contra el individualismo, de la autolimitación contra los excesos del poder, del consumo sobrio contra el consumismo.

Solamente la incorporación del cuidado, como paradigma y como cultura, nos puede, según la encíclica papal *Sobre el cuidado de la Casa Común*, “alimentar una pasión por el *cuidado del mundo*... una mística que nos anima, nos alienta y da sentido a la acción personal y comunitaria” (nº 216).

Para realizar esta diligencia la Eco-teología de la Liberación ha tenido que dialogar y aprender con los nuevos saberes de las ciencias de la Tierra y de la vida. Especialmente está llamada a contribuir con los valores del respeto, de la veneración y del cuidado, propios de la fe, valores fundamentales para una ecología integral. Finalmente, una Eco-teología de la Liberación testimonia, contra todas las amenazas, la esperanza de que “Dios, el soberano amante de la vida” (Sab 11,26) no permitirá que nuestra humanidad, un día asumida por el Verbo de la vida, vaya a desaparecer de la faz de la Tierra.

Pedro Casaldáliga ★

EL NEOLIBERALISMO ES LA MUERTE ★★

Entrevista a Mons. Pedro Casaldáliga

por Dermi Azvedo

EL NEOLIBERALISMO es la idolatría de la muerte, afirma mons. Pedro Casaldáliga, obispo de São Félix do Araguaia (Mato Grosso, Brasil), en esta entrevista. Como obispo y, por tanto, como servidor de toda la Iglesia, él establece un puente anual entre las comunidades de la Amazonia y Centro-Oeste de Brasil y los pueblos centroamericanos. Une, en un solo corazón y una sola esperanza, las angustias y las aspiraciones de los indios del Araguaia y de los campesinos de Nicaragua, de los agentes pastorales de Santa Terezinha y de los misioneros de El Quiché, en Guatemala. Casaldáliga dice que el neoliberalismo profundiza el empobrecimiento de los pueblos de nuestra América, al idolatrar al dios del mercado. Y pide a la sociedad que tenga vergüenza y vengza el hambre de las mayorías.

Brasileño de adopción, español de nacimiento, latinoamericano de honor, Pedro Casaldáliga es una de las personalidades

* Pedro Casaldáliga Pla, es un religioso, escritor y poeta español, que ha permanecido gran parte de su vida en Brasil. Ha estado vinculado a la teología de la liberación y ha sido siempre un defensor de los derechos de los menos favorecidos. [Wikipedia \(ES\)](#)

★★ Fuente: [Página web de Pedro Casaldáliga](#)

más representativas de la Iglesia de los Pobres en Brasil, en América Latina y en el mundo. Misionero claretiano, vino a trabajar a la Amazonia hace 25 años. Es uno de los fundadores del Consejo Indigenista Misionero (CIMI) y de la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) de la Iglesia brasileña. La dictadura militar intentó cinco veces expulsarlo del país. Su Prelatura fue invadida cuatro veces en operaciones militares. En 1977 fue asesinado a tiros, a su lado, el padre Juan Bosco Penido Burnier; él y Pedro protestaban contra las torturas que practicaba la policía contra mujeres presas. Varios de sus sacerdotes fueron apresados y uno de ellos, Francisco Jentel, fue condenado a 10 años de prisión y expulsado del país. El archivo de la Prelatura fue saqueado y su boletín fue editado de forma apócrifa, para incriminar al obispo. Pedro ha sido perseguido también por los sectores conservadores de la Curia Romana y de la Iglesia de Brasil y de América Central. Poeta, es uno de los autores de la «Misa de la Tierra sin males» y de la «Misa de los Palenques (Quilombos)», con Milton Nascimento y Pedro Tierra.

...

-¿Cuáles son los rasgos que caracterizan la realidad latinoamericana hoy?

La palabra de orden, hoy, en América Latina, el Caribe y el mundo es «neoliberalismo», con las consecuencias más dramáticas para el Tercer Mundo. No podemos olvidar que el neoliberalismo continúa siendo el capitalismo. A veces se olvida esto.

Me preguntaron varias veces, en este viaje, qué puede decir o hacer la Iglesia ante el neoliberalismo. Yo, recordando los consejos de nuestros antiguos catecismos («contra pereza, diligencia; contra gula, abstinencia») respondí: «contra el neoliberalismo, la siempre nueva liberación».

Destaqué que el neoliberalismo es el capitalismo transnacional llevado al extremo. El mundo convertido en mercado al servicio del capital hecho dios y razón de ser. En segundo lugar, el neoliberalismo implica la desresponsabilización del Estado, que debería ser el agente representativo de la colectividad nacional. Y agente de servicios públicos.

Al desresponsabilizar al Estado, de hecho se desresponsabiliza la sociedad. Deja de existir la sociedad y pasa a prevalecer lo privado, la competencia de los intereses privados.

La privatización no deja de ser el extremo de la propiedad privada que, de privada, pasa a ser privativa y que, de privativa, pasa a ser privadora de la vida de los otros, de las mayorías. La privatización es privilegización, la selección de una minoría privilegiada que, ésa sí, merece vivir, y vivir bien

Esta es doctrina de los teólogos del neoliberalismo: el 15% de la humanidad tiene derecho a vivir y a vivir bien; el resto es el resto. Al contrario de lo que dice la Biblia, de que es el resto de Israel, resto de pobres, quien debe abrir caminos de vida y de esperanza para las mayorías.

El neoliberalismo es la marginación fría de la mayoría sobrante. O sea, salimos de la dominación hacia la exclusión. Y, como se suele decir, hoy ser explotado es un privilegio, porque muchos ni siquiera alcanzan la «condición» de explotados, ya que no tienen ni empleo. Estamos viviendo entonces lo que se llama un «maltusianismo» social, que prohíbe la vida de las mayorías.

El neoliberalismo es también la negación de la utopía y de toda posible alternativa. Es conocida la expresión de Fukuyama: el «fin de la historia», el no va más de la historia.

Es también la mentira institucionalizada, con base en la modernidad, de la técnica, de la libertad y de la democracia. Bellos

nombres que deberían tener su auténtico valor, pero que son manipulados y tergiversados. Se trata de una modernidad que ya es posmodernidad, en el Primer Mundo, y una técnica que es puesta como valor absoluto, en función del lucro y una pseudolibertad y una pseudodemocracia.

En América Latina salimos de las dictaduras para caer en las «democraduras». Es bueno recordar la palabra lúcida del teólogo español González Faus -que ya ha venido varias veces a América Latina- al decir que, así como el colectivismo dictatorial es la degeneración de la colectividad y la negación de la persona, el individualismo neoliberal es la degeneración de la persona y la negación de la comunidad. El individualismo egoísta degenera la persona, que, por definición, debería ser relación y complementación con los otros. Este individualismo neoliberal es, pues, la degeneración de la comunidad, que es participación y compartimiento.

Como Iglesia, como cristianos, delante de esta bestia fiera del neoliberalismo, es necesario que proclamemos y promovamos el servicio del Dios de la Vida.

Hoy, más que nunca, la Teología de la Liberación, la Pastoral de la Liberación y la Espiritualidad de la Liberación, proclaman, afirman y celebran y practican el Dios de la Vida. Se trata también de promover la responsabilidad y la corresponsabilidad de las personas y de las instituciones sociales y de la propia Iglesia, a todos los niveles. El mandamiento de Jesús vivido en la vida diaria, política e institucionalizada. La opción por los pobres, muy definida por las mayorías. Jesús mismo la formula diciendo: «He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia».

Y la afirmación de la utopía, que refuerza la esperanza en la acogida y en el servicio, ya, aquí y ahora, estimulando y posibilitando la presencia y la acción de los nuevos sujetos

emergentes (el mundo indígena, el mundo negro, la mujer, la juventud), el protagonismo de los laicos -como ha dicho Santo Domingo- y el protagonismo de los pobres. Esta es la política del Evangelio de Jesús.

La verdad nos hace libres, y la transparencia de vida debe aparecer como testimonio. En términos de Iglesia, esto se traduce muy bien en la Teología y en la Espiritualidad de la liberación, en las comunidades de base, en las pastorales específicas que actúan en esas fajas más prohibidas y más marginadas, por la Biblia en las manos del pueblo. Por la Pastoral de la Frontera, la Pastoral de la Consolación y la Pastoral del Acompañamiento.

Y también, más recientemente, por la Pastoral de la Supervivencia, sin caer en el pragmatismo asistencialista que podría hacer nuevamente que el pueblo olvidase las estructuras, las causas, los derechos.

Me llamó la atención (y voy a decirlo con simplicidad, respeto y libertad de espíritu) que un sacerdote español que vino a Honduras dijo a un grupo de miembros del movimiento del neocatecumenado: las tres grandes tentaciones para la Iglesia de Dios en América Latina hoy son el nacionalismo, la inculturación y la ecología.

Yo lo interpreté así: si el nacionalismo me incomoda es porque estoy defendiendo el transnacionalismo; si la inculturación me incomoda es porque continúo defendiendo el colonialismo; si la ecología me incomoda, es porque defiendo el capitalismo depredador.

El propio documento de Santo Domingo aconseja a los movimientos neoconservadores que participen en la Pastoral de Conjunto y no sean, de hecho, neocolonizadores. La inculturación es el gran desafío para la Iglesia en América Latina y en

el Tercer Mundo. Se trata de esa encarnación en las culturas, en los procesos, en la realidad de nuestro pueblo.

Vi por ahí una camiseta con la inscripción: «501». O sea, comenzamos ya otros 500 años de otro signo. Social, política, cultural y eclesiásticamente, queremos que así sea.

-América Latina vive un nuevo período de elecciones presidenciales en varios países (Bolivia, Uruguay, Paraguay, Brasil, Guatemala, El Salvador, Argentina y otros). Estas elecciones vienen sucediéndose prácticamente desde el poder colonial. ¿Qué implican de desafío?

Las elecciones son muy publicitarias y dependen en gran parte de redes de televisión que hacen las elecciones. Hay una decepción bastante generalizada con relación a los políticos. Todas las personas conscientes piden otros políticos. Los partidos están desprestigiados, en muchos lugares. Muchos sectores quieren incluso prescindir de los partidos. Piensan más en alianzas de tipo movimiento popular. Tampoco podemos caer en el peligro de diluir la conciencia, la resistencia y la organización, y seguir dominados por fuerzas que tienen en sus manos el dinero, los medios de comunicación y los puestos políticos.

Pero no hay duda de que, bajo el poder del capital neoliberal, representado por el FMI y por el Banco Mundial, la alianza de esos políticos de marketing, al servicio del mismo neoliberalismo y ante la impotencia de amplios sectores de las fuerzas populares, es de temer que se repitan, con algunos retoques, las elecciones de años anteriores y hasta de siglos atrás, como usted señala.

La táctica en todas partes es la misma. Las promesas, los programas acaban siendo los mismos. Todos los partidos conocen

muy bien las necesidades del pueblo y saben programar teóricamente soluciones. Por otra parte, recientemente ha llamado la atención del mundo entero que Cuba haya votado significativamente en favor de Fidel. Leí comentarios de medios de comunicación de Europa -antes de las elecciones cubanas- pronosticando que Fidel sufriría una derrota. Cuba está mal económicamente, de esto no hay duda, pero los cubanos ven lo que ocurre a sus vecinos neoliberales y no quieren perder las conquistas básicas de la Revolución, en educación, en salud, en participación popular.

-Sobre Cuba, ¿qué actitud piensa usted que los cristianos debemos asumir ante la situación de ese país, en este momento?

Debemos continuar condenando, abiertamente, el bloqueo económico a Cuba. Es algo totalmente injusto e inicuo. Es simplemente un gesto de prepotencia y de orgullo imperial de Estados Unidos.

En segundo lugar, debemos ayudar al propio pueblo cubano y a sus dirigentes a irse abriendo también a aspectos formales de la democracia. Debemos, antes de nada -y la historia seguirá agradeciendo siempre esto- la actitud firme, coherente de anti-imperialismo de la Revolución Cubana.

Y debemos ir posibilitando, entre todos, la integración latinoamericana de un modo alternativo. Ni el MerCoSur (Mercado Común del Cono sur), ni el NACLA (Tratado de Libre Comercio de América del Norte, Canadá y México). México lo está pasando mal. Muchos empresarios tuvieron que cerrar sus empresas. El obispo de Chiapas, mons. Samuel Ruiz, me dijo que se puede prever cualquier tipo de insurrección en el país. Ya se llegó al extremo de importar leche de Australia.

-¿Qué piensa usted de la deuda externa, que parece olvidada hasta por parte de los partidos progresistas?

La deuda externa continúa siendo la sangría de nuestros pueblos. Sigue siendo el gobierno real de nuestras democracias. No son nuestras Constituciones las que mandan; es la deuda externa.

Los presidentes y los ministros de hacienda de nuestros países son representantes del FMI. La deuda externa, con el pago de los intereses, es lo que condiciona los salarios, los servicios públicos

Mientras no resolvamos este problema, es prácticamente imposible imaginar una economía democrática en nuestros países de tercer mundo. Y, evidentemente, no será el neoliberalismo el que resuelva el problema de la deuda externa.

Ignacio Ellacuría

FILOSOFÍA ¿PARA QUÉ? *

Este articulejo va dirigido a quienes se ven obligados a dar filosofía sin saber bien cómo hacerlo y, sobre todo, a quienes se ven obligados a tomar esa materia sin saber bien ni por qué ni para qué. Todavía en el bachillerato se impone el estudio de la filosofía y también se impone en muchos de los planes de estudios de las más diversas universidades. [Es estudio obligado, por ejemplo, en las universidades soviéticas en forma de materialismo dialéctico e histórico y es, asimismo ⁶] estudio obligado en la formación de los sacerdotes católicos aun después del Vaticano II. ¿Por qué este empeño por contar con una filosofía que defienda las propias posiciones? ¿Por qué esta continuada presencia de la filosofía en la base de la formación de la cultura occidental durante más de veinticinco siglos?

* Publicado originalmente en *Abra II* (1976) 42-48, este artículo fue reeditado en 1987 y 1998, como texto para los estudiantes de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas".

⁶ En la edición de 1998 este fragmento fue suprimido y se añadió la siguiente aclaración, en una nota al pie de la página: "'Filosofía, ¿para qué?' fue publicado por Ignacio Ellacuría en la revista *Abra* 11, del año 1976. En lo esencial, este artículo conserva un gran valor pedagógico y mucha actualidad en su contenido. Sin embargo, se han eliminado ciertas líneas del primer párrafo de esta página, indicadas entre paréntesis, por considerarse que están fuera de época... Nosotros hemos preferido, naturalmente, conservar el texto en su integridad. (Nota del editor).

Uno pudiera pensar que se debe a un deseo de pura erudición. Es bastante claro y fácilmente admitido que a la filosofía se han dedicado durante muchísimos siglos hombres que pueden catalogarse entre los más inteligentes de la humanidad. ¿Cómo desconocer y despreciar lo que estos hombres han pensado y que sólo ellos han podido llegar a pensar en el sentido de que sin ellos la humanidad nunca hubiera podido contar con esos puntos de vista? ¿Será, pues, cuestión de erudición y de "cultura"? Inmediatamente hay que responder que no. La filosofía como erudición y cultura no es filosofía —no se puede enseñar filosofía; lo único que se puede enseñar es a filosofar, decía Kant—; y, sobre todo, por qué no se da vuelta al problema y se pregunta uno a qué se ha debido que los hombres más inteligentes del mundo se hayan visto forzados a hacer eso que llamamos filosofía. No quiere esto decir que la filosofía sea sólo cosa de sabios; quiere únicamente significar que la humanidad se ha visto necesitada de filosofar y de que los hombres, de una u otra forma, en una u otra ocasión se ven forzados no a hacer una filosofía, pero sí a hacer algo que puede considerarse como el origen del filosofar.

Si atendemos, aunque sea someramente, a este comienzo de filósofo que llevan muchos humanos dentro de sí, tal vez podremos decir algo sobre el porqué y el para qué de la filosofía. Un profesor norteamericano se quejaba ante Zubiri de la pregunta constante que le hacían sus discípulos: "¿por qué estudiamos filosofía?" y Zubiri le respondió inmediatamente: "por lo pronto, para que no vuelvan a hacer esa pregunta". Quería decir con ello que quien se pone a filosofar inmediatamente entiende por qué debe haber filosofía y para qué sirve la filosofía. Unas breves reflexiones podrán, tal vez, ayudarnos para comprender qué es esto del filosofar.

I. Sócrates y la necesidad de filosofar

No fue Sócrates el primer filósofo, pero en él resplandece de forma singular qué es esto de verse precisado a filosofar. No voy a hacer aquí un estudio técnico de este problema, sino tan sólo voy a presentar sencillamente una serie de rasgos que caracterizan a este incómodo filósofo que pagó con su vida la imperiosa necesidad de filosofar.

Sócrates vivió como ciudadano de Atenas en el siglo quinto antes de Cristo. Fue filósofo porque fue ciudadano, esto es porque fue político, porque se interesaba hasta el fondo por los problemas de su ciudad, de su Estado. Veía todas las cosas sub luce civitatis, a la luz del Estado, pero no de un Estado que caía por encima de los individuos, sino de un Estado sólo en el cual los hombres podían dar la medida de su plenitud.

Los demás le tenían por sabio —el más sabio de los atenienses lo consideró el oráculo de Delfos—, pero él no se tenía por tal. Dos cosas caracterizaban su sabiduría: frente a los filósofos anteriores, juzgaba que el verdadero problema de la filosofía está en el hombre mismo, en el conocimiento que el hombre debe tener de sí mismo— "conócete a ti mismo"— y de todas las demás cosas sin las cuales el hombre no es ni puede ser sí mismo; frente a los que creían saber y estaban acríticamente instalados en su falso saber, sostenía que sólo sabe bien lo que cree saber el que se percata desde ese su saber que no sabe nada. Sócrates pensaba que sin saber y sin saberse a sí mismo, el hombre no es hombre, ni el ciudadano, el animal político que dirá más tarde Aristóteles, puede ser ciudadano. Quería saber, pero lo que buscaba en ese saber era hacerse a sí mismo y hacer a la ciudad. Su saber es, por lo tanto, un saber humano y un saber político, no sólo porque el objeto de ese saber sea el hombre y la ciudad, sino porque su objetivo eran la recta humanización y la recta politización. Según él, quien quiera

humanizar y quien quiera politizar no puede dejar de saber y menos aún puede pensar que sabe cuando realmente no sabe. Nace así su filosofar de una gran preocupación por lo que es el hombre y por lo que es la ciudad como morada del hombre; ahí están las raíces de su pensamiento y de ahí van a surgir los temas sobre los que va a reflexionar. No le importa tan sólo saber cómo son las cosas —el hombre, la ciudad y sus cosas, la cosa pública que dirán los romanos—, sino que las cosas sean, que las cosas lleguen a ser como todavía no son y que por no serlo son falsas e injustas.

De ahí que su saber pretenda ser un saber crítico. Y lo es, tanto por su personal insatisfacción con lo que ya sabía y por su consiguiente búsqueda incesante, como por su constante confrontación con quienes se pensaban depositarios del verdadero saber y del verdadero interés de la ciudad sólo por la posición social o política que ocupaban. Lo primero lo llevó a un permanente combate consigo mismo; lo segundo a una batalla desigual con los poderosos de su tiempo. Tuvo que dejarlo todo y lo poco que le quedó —los últimos años quemados de su vida, las cenizas de su existencia— se lo arrebataron en nombre de los dioses y de las buenas costumbres de la ciudad. No pedía nada para sí; sólo la libertad de pensar y de decirle al mundo sus pensamientos. Era demasiado pedir, porque no hay ciudad que soporte la libertad del pensamiento, un pensamiento que para Sócrates no era libre por ser el suyo, sino por ser un pensamiento justo, un pensamiento que ponía la justicia por encima de toda otra consideración. Verdad, bondad, belleza y justicia eran para él indisolubles y por ellas luchaba como teórico y como político.

No podía ni sabía hacer otra cosa. Un espíritu interior lo impulsaba. Tenía vocación. Filosofaba por vocación. Hasta tal punto que sostenía que una vida sin filosofar no merecía la pena, y por ello, cuando le pidieron que dejara de filosofar para poder seguir viviendo, prefirió tomar la cicuta de su condena a

muerte. No quiso ni abandonar la ciudad, ni dejar de filosofar, las dos condiciones que le ponían para salvar su vida; eran dos cosas insolubles para él; filosofaba en su ciudad y para su ciudad, vivía para filosofar, pues filosofar era su vida.

Todo esto, además de su talento y de su compromiso moral y político, exigía técnica. No se filosofa sólo con buena voluntad. A él se le atribuyen los primeros pasos técnicos en busca de la definición y el concepto, por un lado, y de la inducción y la dialéctica, por el otro. Lo que les fallaba a sus oponentes era, a veces, la mala voluntad y su falsa posición, respecto de los intereses verdaderos de la ciudad —por eso ideologizaban, como veremos más tarde—; pero otras veces era falla de crítica sobre sus propios planteamientos, falta de horizonte mental sobre lo que es el saber y falta de método adecuado para evitar el error y la confusión. Si no es tan difícil encontrar deseos y necesidad de filosofar, sí lo es ponerse a ello metódicamente, equiparse de aquellos recursos que le ayuden a uno a sobrepasar la corteza de lo aparente.

Querer saber, querer poseer un verdadero saber sobre el hombre y la ciudad —en definitiva, sobre sí mismo—; entender este saber como un saber crítico y operativo; hacerlo en afán de servicio, con desprendimiento y libertad; poner en ello la vida hasta la últimas consecuencias; hacerlo de una manera técnica que no rehúye el trabajo intelectual... tales son algunas de las características de este hombre, que fue conciencia crítica de su ciudad. Pensemos que le faltaron los veinticinco siglos de trabajo que lo separan de nosotros y no le pidamos lo que no pudo hacer, ni en método, ni en contenido. Pero él recompuso la trayectoria de la filosofía y dio paso a dos de los filósofos sistemáticos más importantes de la historia de la humanidad: Platón, en primer lugar, y tras él Aristóteles. Ellos fueron lo que son porque tuvieron un maestro que les puso en el buen camino. El ejemplo de Sócrates es así pauta para quienes sienten la necesidad del filosofar, para quienes ven la filosofía

como una necesidad. Sócrates pensaba que sin filosofía, el hombre y la ciudad no pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos a realizarse como debieran. Por eso, la filosofía es necesaria. La filosofía —cada día lo vemos mejor— no basta para ello, pero sin la filosofía, la humanidad perdería una de sus grandes posibilidades de saberse y de realizarse adecuadamente.

¿En qué basa esta pretensión la filosofía?

2. La filosofía como modo de saber

Los filósofos se han considerado a sí mismos como los profesionales del saber. ¿Es sostenible esta autoconsideración después de que los científicos parecen haberse apoderado del imperio del saber? ¿No han surgido de la filosofía innumerables grupos de ciencias que han ido sustituyendo con ventaja el saber "especulativo que profesaban los filósofos? ¿Puede seguirse llamando saber al conocimiento filosófico en el mismo sentido atribuible al conocimiento científico?

No es cierto históricamente que haya habido filosofía sólo cuando no se daban tipos de saber como los de la ciencia actual. Aristóteles filosofaba cuando ya estaba constituida la matemática, en alguna de sus bases fundamentales, y de sus experimentos biológicos dice Darwin que muestran su estructura de gigante frente a la de los naturalistas posteriores, que aun en el aspecto biológico parecen enanos junto a él. Científicos como Descartes, Leibniz y Newton vieron todavía la necesidad de la filosofía, a la cual los dos primeros dedicaron sus mejores esfuerzos. Una historia de la relación entre ciencia y filosofía podría borrar muchos prejuicios que, como suele ocurrir con los prejuicios, son fruto de la ignorancia.

Y, sin embargo, junto a una profunda coincidencia, se dan divergencias notables entre lo que es el conocimiento filosófico y lo que es el conocimiento científico.

Ambos coinciden en proponer dos planos del saber y, consecuentemente, dos planos de realidad, o dos planos de realidad y, consecuentemente, dos planos del saber. Hay, en efecto, un plano del saber que sólo es meramente apariencial, que se queda en el parecer de la opinión y responde al puro aparecer de las cosas; hay otro plano del saber que es el verdaderamente real y que responde a lo que son las cosas realmente. Muchos filósofos y científicos han expuesto este hecho —porque es un hecho y no una teoría— de la diversidad de planos en el saber y en la realidad. Marx lo formuló muy precisamente: si las cosas nos mostrasen de inmediato y sin esfuerzo lo que ellas son realmente, estaría de sobra todo estudio y todo saber científico. No se estudia y se hace ciencia porque sí, sino porque la realidad de las cosas se oculta y se esconde tras sus apariencias. Cuando Marx, asimismo, considera la realidad económica como la realidad fundamental de la sociedad y de la historia, hace un gran esfuerzo para superar las apariencias, que colocarían a lo económico no en lo profundo de la realidad, sino en lo que buenamente se aprecia, se intuye o se siente.

Más difícil es mostrar la divergencia entre lo que es el conocimiento científico y lo que es el conocimiento filosófico, dado que hay muchos saberes que se apellidan hoy científicos y hay muy diversas filosofías que entienden de modo distinto lo que es el filosofar. En general, podríamos decir que el científico busca saber con certeza cómo funciona una cosa, mientras que el filósofo quiere saber cómo es en realidad una cosa. Desde este punto de vista, el científico subrayaría la nota de certeza y la nota de función: sólo lo que puede llegar a saberse con certeza —y esta certeza queda reservada a lo que es experimentalmente verificable— entra en el campo de lo científico y lo

que importa al científico es aquel funcionamiento de las cosas que se puede expresar en leyes.

Ante este planteamiento, el filósofo pone dos objeciones fundamentales: reducir el saber al conocimiento cierto —lo cual es obra de un filósofo: Descartes— y reservar la certeza a lo verificable es una limitación del verdadero saber, pues parecer y aparecer no tienen por qué confundirse; reducir igualmente la realidad a su funcionamiento es algo que disminuye y recorta el ámbito de la realidad. Dejarse llevar por la riqueza de la realidad puede dejar al hombre en la ambigüedad de la incertidumbre: pero atenerse sólo a lo que puede alcanzar certeza comprobable, es dejar lo más rico de la realidad a la fantasía de los imaginativos y a la aventura de los emocionales. No es, por lo tanto, que el filósofo deje de reconocer el papel insustituible del científico en la aproximación segura a lo que es la realidad; lo que sucede es que el científico, aun en lo que ya conoce, deja todavía una serie de preguntas, que no es capaz de responder. Más aún, cuanto mayor es su profundidad científica, tanto más amplias y graves son las cuestiones que deja abiertas. El filósofo corre el peligro de especular y de dar como real lo que es mero resultado de su especulación, pero el científico corre el peligro de negar el estatuto de real a algo que lo es y que, además, puede estar operando, aunque de una forma no directamente verificable.

¿Qué es, entonces, lo que el filósofo busca cuando se pone a filosofar? ¿Sigue siendo necesario el saber filosófico una vez que los saberes científicos han proliferado y se han asegurado como lo han hecho en la actualidad?

Por lo pronto, el filósofo se seguirá preguntando qué es verdaderamente saber. No qué es el saber matemático o el saber físico o el saber histórico, etc., sino simplemente qué es saber. Los filósofos han dedicado a este tema muchos de sus mejores esfuerzos y sería difícil asegurar que esos esfuerzos han sido superados o han resultado inútiles. El problema es de tan

extraordinaria complejidad y de tan acuciante necesidad para la dirección de la vida humana que no puede considerarse como tiempo perdido el que los filósofos dediquen a ese punto. Los mismos científicos procuran sobrepasar su campo en cuanto que no se contentan con conocer los contenidos de su saber, sino que procuran alcanzar algún saber sobre su propio saber formal; de ahí la proliferación de meta-lenguajes, es decir, de estudios que toman por objeto no la inmediatez del contenido científico, sino el propio saber científico como tal; de ahí la abundancia de teorías de la ciencia y las epistemologías del saber científico, etc. Todo ello nos indica que en el mismo saber científico hay un dinamismo que lleva a su superación y que ninguno de los saberes científicos específicos puede plantearse en toda su generalidad la cuestión de qué es el saber humano, en tanto que saber humano.

Dentro de esta búsqueda de lo que es saber, el filósofo sigue un camino propio. Se pregunta como el científico por el porqué de las cosas, pero entiende este porqué de un modo peculiar; está persuadido que no se sabe nada si no se sabe su porqué, pero está también convencido de que no se sabe perfectamente una cosa hasta que se conoce su último y total porqué. Y este último total porqué no es para él la ley que enuncia la conexión de un antecedente con su consecuente, sino la estructura misma de la realidad, entendida en su unidad total y última.

Esto le lleva al filósofo a su segundo gran campo de trabajo: qué es la realidad y cómo se presenta la realidad, en tanto que realidad. Conocimiento y realidad son dos factores que se miran el uno al otro, de modo que no se puede decir lo que es realidad sin hacer referencia a lo que es el conocer, ni se puede decir lo que es el conocer sin hacer referencia a la realidad. El hombre como conexión ineludible en sí mismo del conocer y de la realidad es así la pieza clave del filosofar y de la filosofía. Por otro camino regresamos a la vieja intención socrática y a los logros mejores de la mejor filosofía.

Evidentemente, no se puede hablar de la realidad al margen de lo que las ciencias dicen sobre ella. El hombre es uno y su afán de realidad es también uno, por más diferenciado que aparezca. La filosofía es siempre una especie de saber segundo, una empresa que el hombre arremete cuando ha alcanzado su madurez intelectual. Ha habido espléndidos científicos y maravillosos descubrimientos antes de los treinta años de edad; logros filosóficos definitivos han exigido muchos más años de reflexión y de madurez.

En este saber segundo va el hombre preguntándose por la ultimidad y la totalidad de lo real, siempre lacerado por esa atormentadora pregunta: qué es realmente la realidad y en ella qué soy realmente como hombre. Las clásicas preguntas kantianas: qué puedo saber, qué debo hacer y qué me es dado esperar se resumían en una sola: qué es el hombre. Pero habría que añadir qué es el hombre en la realidad, porque sólo así podríamos captar lo que es realmente el hombre, lo que es el hombre en realidad. Es aquí donde aparece la historia como el lugar de plenificación y de revelación de la realidad: el hombre socialmente considerado y haciendo historia es el lugar de la manifestación de la realidad.

El tercer gran campo del saber filosófico es la pregunta por el sentido de la realidad. No sólo el porqué de las cosas, sino también el para qué de las cosas. Si es cierto que sólo desde la realidad puede plantearse el sentido de las cosas y, más en concreto, el sentido del hombre, de la vida humana y de la historia, también es cierto que no puede comprenderse la realidad humana si es que uno no se pregunta hasta el fin por su sentido. El sentido de las cosas es siempre una referencia de la realidad de las cosas a la vida humana; en cuanto es de las cosas es algo independiente del hombre, pero sólo respecto de la vida humana alcanzan la plenitud de su sentido. Por eso, la pregunta

referente al sentido último es una pregunta por el sentido de la vida humana. ¿Tiene sentido la vida humana?

¿Hacia dónde debe dirigirse la vida humana para que tenga sentido? ¿Se está llevando la propia vida personal con sentido, se está llevando la vida social e histórica, la vida política, con sentido?

El saber filosófico es así un ingente esfuerzo de la humanidad por aclararse a sí misma qué es saber, qué es realidad y cuál es el sentido de la vida humana. Es un esfuerzo estrictamente racional, un esfuerzo sin el cual a la postre le faltaría a la humanidad racionalidad y criticidad.

Como decía Sócrates delante de sus acusadores, él hacía algo excepcional, algo que no hace todo el mundo. Poseía una sabiduría, pero una sabiduría humana, la cual le compete al hombre y la cual, por lo tanto, todo hombre debiera pretender, en alguna medida. Cuando un hombre no se preocupa de ella, o lo que es peor, cree poseerla no poseyéndola, cae en delito de inhumanidad y debe considerársele como peligroso, sobre todo si está a cargo de otros o está al frente del Estado. Por eso, Platón quería que los filósofos fueran reyes o, al menos, que los reyes, los que dirigieran la ciudad tuvieran algo de filósofos. Es curioso cómo Lenin, Stalin y Mao-Tse-Tung lo procuraron, quizá con más dogmatismo que crítica. Es asimismo curioso cómo también lo han procurado con más dogmatismo que crítica papas como León XIII, Pío XI o Pío XII.

3. La filosofía como principio de desideologización

Es posible que muchas filosofías hayan servido de justificación del orden imperante, una veces pretendiéndolo explícitamente y otras sin pretenderlo, por no percatarse de lo condicionado que puede estar un pensamiento por la situación en la cual se desenvuelve. Son aquel tipo de filosofías o aquella parte de

algunas filosofías que pretenden positivamente exponer cómo son las cosas. Pero no todas las filosofías han sido solamente eso. Ya lo vimos en Sócrates, cuya tarea primera fue crítica, al pretender mostrar cómo quienes se estimaban como sabios no lo eran y cómo sus saberes no eran tales, sino que eran ignorancias interesadas; Kant, por su lado, a más de veintidós siglos de distancia, escribe lo más importante de su obra en forma de crítica (*Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica*, *Crítica del juicio*);

Marx mismo escribe casi toda su obra a partir de una crítica. En realidad, casi todos los filósofos se debaten en permanente crítica unos de otros.

Estos hechos nos llevan a plantearnos el quehacer de la filosofía respecto de las ideologías. Cuando se habla de la ideología de un determinado autor lo que se entiende, en una primera aproximación, es el conjunto más o menos sistemático de ideas que ese autor expresa. Pero desde Maquiavelo para acá se ha insistido cada vez más en el carácter subjetivo de los sistemas ideológicos, que tras su intento de representar lo que es la realidad lo que podrían estar haciendo es encubriéndola, en beneficio de determinados intereses personales o sociales.

Fue Marx quien más insistió sistemáticamente en el carácter de enmascaramiento de las ideologías, que, en el fondo, no serían sino reflejos de una determinada estructura socio-económica: las clases dominantes intentarían sustituir la verdad de la realidad por toda una superestructura ideológica, que impediría a las clases dominadas darse cuenta de las relaciones reales. La ideología sería un sustitutivo de la realidad y un sustitutivo cuya finalidad objetiva sería enmascarar la realidad, especialmente la realidad socio-histórica; cobra una cierta autonomía y puede así convertirse en instrumento de lucha. Cada pensamiento, además de su inmediato contenido, tiene inmediata relación con una determinada situación, sea del individuo que lo construye o sea del momento socio-histórico en que aparece.

Aunque todo pensamiento puede ser ideologizado, incluso el aparentemente científico y racional, es claro que más puede serlo todo aquel tipo de pensamiento que, por su naturaleza, es más globalizante, más orientado a dar el sentido de las cosas y más propicio a convertirse en conciencia operativa en el nivel individual o en el nivel social. El elemento ideologizador de un pensamiento estaría, por lo tanto, no propiamente en su contenido, sino en lo que ese contenido tiene de relación con una determinada situación o con una determinada acción.

La filosofía, por su propia naturaleza, propendería a convertirse en ideología y tendería a convenirse en una aparente racionalización de subjetividades interesadas. Dejaría de ser inquisición racional sobre la realidad para convertirse en arma autónoma que puede ser utilizada interesadamente, sea en favor de la dominación, sea en contra de ella. Los sofistas, contra los que luchó Sócrates, serían uno de los primeros modelos desde la perspectiva del interés individual, de la utilización ideológica de la filosofía.

Basten estas someras indicaciones, tan esquemáticas como superficiales, para entrar en nuestro problema. ¿Es la filosofía principio de ideologización o es la filosofía principio de desideologización?

¿Es la filosofía una premeditada escapatoria de la realidad que, aun en el mejor de sus intentos, sólo sería capaz de cambiar la superficie de las ideas, para evitar el cambio de la realidad?

Ante todo, conviene subrayar la relativa autonomía del pensamiento. El que todo pensamiento esté situado y condicionado no significa necesariamente que esté predeterminado; más aún, no hay forma más radical y posibilitante de liberarse de condicionamientos que el propio pensamiento. Los denunciadores y liberadores del aspecto ideologizante del pensamiento, han realizado su tarea desde el pensamiento mismo. El pensar humano está condicionado —y mucho más de lo que piensan marxistas apresurados de última hora— por la estructura psico-

biológica del hombre, por su bio-personalidad; está condicionado, asimismo, por las posibilidades culturales con las que cada pensador cuenta; está condicionado también por toda clase de intereses (Habermas) y no sólo, ni siempre principalmente, por los intereses de clase. Los condicionamientos materiales del pensamiento son múltiples y van desde la subjetividad más inconsciente hasta la objetividad más manifiesta. Todo ello es cierto y sólo una consideración crítica de todos los condicionamientos puede dar paso a un proceso de liberación y de racionalización del pensar humano. Pero este radical condicionamiento del pensar no sólo no obstaculiza definitivamente la labor cognoscitiva, que va en busca de la realidad verdadera de las cosas, sino que es posibilitante de su concreta libertad, si es que se logran asumir críticamente esos condicionamientos.

Precisamente, la posibilidad misma de las ideologías estriba en que el pensamiento no es sin más una determinación proveniente de la realidad, ni siquiera de la realidad social; si así lo fuera, todos pensarían lo mismo, mientras que de hecho sólo "piensan" lo mismo los que en realidad no piensan. Esa es la razón por la cual los filósofos piensan de forma tan distinta entre sí, tanto más distinta cuanto de mayor categoría sea su pensamiento.

Esta es también la razón por la que todo sistema dominante quiere poner cortapisas al pensamiento y busca pensadores asalariados que lo defiendan y lo propaguen. Hay una autonomía de la propia individualidad en la estructura social —no sólo no se excluyen, sino que se incluyen estructura social e individualidad—, y en esa individualidad juega un papel decisivo la relativa autonomía del pensamiento. La filosofía pretende ser un desarrollo a fondo de esa autonomía, en cuanto pretende temáticamente liberarse de toda imposición para emprender su tarea de racionalidad.

Dos son los mecanismos con los que realiza su proceso de independencia y su propósito de desideologización: la duda y la negación.

Tomadas a una son la base de la posibilidad crítica de la filosofía. Es una labor que no puede realizar a solas; requiere el concurso de los análisis científicos, pero el análisis científico pertenece intrínsecamente a la labor filosófica, aunque no sea el todo de ella, ni su elemento diferenciador. A esta capacidad de duda y de negación, a esta capacidad de crítica, suelen llamar los dogmáticos revisionismo o herejía, según los casos. Se explica por qué: la duda y la negación disminuyen la velocidad de la acción, rompen el carácter monolítico de la organización, dan paso a desahogos individualistas, etc. Pero, por la otra faz, muestran la autonomía del pensamiento, su capacidad para convertir la determinación en indeterminación, la necesidad en libertad.

En cuanto la filosofía es, por su propia naturaleza, lugar propio de la duda y de la negación críticas, representa una de las posibilidades más radicales de desideologización.

Otra razón hay que añadir. La filosofía busca permanentemente salirse de los límites de cualquier punto de vista determinado para intentar abarcar la totalidad; más aún, en algún modo, procura salirse de cualquier totalidad determinada y aun de la totalidad de las totalidades, para poderlas enfocar como un todo. En este intento, necesita de muchos correctivos y de muchas sugerencias para que su salida no sea evasión o alienación.

Como lo mostró Marx en su crítica de Hegel, en este intento está amenazada de caer en mistificaciones, al convertir lo que es idea del sujeto en realidad objetiva Y la realidad objetiva en puro predicado ideal; al convertir los agentes verdaderos en resultados y los resultados en agentes. Pero estos peligros son salvables y no pueden ser razón suficiente para impedir la aventura de ir en busca de la realidad tal como es, esto es, en

su complejidad y en su totalidad. Sólo el que en lo limitado ve consciente y críticamente más que lo limitado puede desideologizar, impedir que la parte se le convierta en todo, que lo relativo se le convierta en absoluto. Que los filósofos hayan cometido errores en este intento, al confundir lo empírico con lo absoluto y lo absoluto con lo empírico, no es objeción contra la necesidad de su propósito, máxime cuando han sido los mismos filósofos quienes han ido superando en la historia este tipo de confusiones. Pero es claro que en este esfuerzo por situarse fuera del todo se da una posibilidad real de salirse, en alguna manera, de él y así ser su propio crítico y crítico de todo lo demás.

De aquí se deduce que hay más peligro de convertirse en ideología cuando la filosofía deja su tarea crítica y emprende su tarea constructiva y sistemática. Sin embargo, la filosofía no da de sí todo lo que debe sino busca ser sistema explicativo de lo real, pues en eso residen últimamente su gloria y su fracaso. Mientras sea creativa y no meramente repetitiva, el peligro es menor, porque cuando crea y afirma, es en sí misma crítica, si no como representación de la realidad, sí como instrumento de aproximación a ella. Las grandes filosofías como representaciones o sustituciones de la realidad pueden convertirse en ideologías y defraudar a quien va en busca de la realidad tal como es, pero como instrumentos de aproximación, como vías que uno ha de recorrer, son medios espléndidos de realización. El filósofo no está solo en el conjunto estructural de la sociedad; no puede pedírsele que lo haga todo él o que haga solo todo lo que la sociedad necesita. Hay que pedirle que haga bien lo que sólo él puede hacer y que lo haga en su tiempo y en su lugar.

4. A modo de conclusión

Nos preguntábamos para qué sirve la filosofía. Hemos respondido que para saber y para desideologizar. Hemos visto en Sócrates un ejemplo, aparentemente sencillo, de quien busca el saber y de quien busca desideologizar. Desde él puede verse cómo sin filosofía no se sabe bien el porqué de las cosas y no se está debidamente preparado para desarrollar en plenitud aquello donde reside la plenitud del hombre, su carácter de ciudadano, su carácter de político, su versión real a los demás.

Pero la filosofía no debe contentarse con ser una función individual. Es la sociedad entera la que debe tener su propio filosofar. La sociedad necesita de la filosofía. Nuestra sociedad la necesita.

Ante todo, la necesita en su dimensión negativa y crítica. En las creencias populares, en la literatura, en los códigos de derecho y en la propia Constitución, en los programas de los partidos políticos, en la conciencia colectiva dominante, en los medios de comunicación, etc. Hay infinidad de elementos ideologizados que no responden a la verdadera naturaleza del pueblo salvadoreño y que favorecen la perpetuación de un orden injusto. Hacen falta Sócrates implacables, que pongan en tela de juicio toda esa suerte de tópicos tan repetidos, que se nos quieren hacer pasar como evidencias. Tenemos que llegar a la convicción de que no sabemos y de que la gente no sabe: ni siquiera sabemos qué es lo que tenemos que saber, ni cómo lo tenemos que saber, por mucho que pretendan conocerlo los autores de la reforma educativa. Tenemos que llegar a la convicción de que se necesita un ingente esfuerzo por saber, pero por saber críticamente, por saber creativamente.

Por ello, se necesita también la filosofía en su dimensión constructiva y sistemática. Pero que no sea importada y repetitiva. No es bueno ni posible el aislacionismo cultural, pero tampoco

es buena la mera repetición de teorías importadas, que se imponen predominantemente a quienes están indefensos contra ellas. Un pensar importado que se tome como representación cabal de la propia realidad o como receta de acción política, es para el caso una pura ideología, que puede tener sus ventajas inmediatas y prácticas, pero que, a la larga, lleva a la propia despersonalización y a la propia deshistorización. La filosofía y la ciencia condensadas en recetas se convierten inmediatamente en catecismos insatisfactorios.

Esto nos llevaría al cómo del filosofar. El filosofar implica una gran necesidad de estar en la realidad y una gran necesidad de saber última y totalmente cómo es esa realidad, más allá de sus apariencias puramente empíricas. Quien no tiene esas dos condiciones, no es apto para filosofar. Hace falta también un talento especial: muchos de los ataques a la filosofía nacen de la contradicción entre quienes necesitan algo así como filosofar y sin embargo, son incapaces de hacerlo, pues no pueden dominar sus requisitos técnicos. La filosofía no les dice nada, sobre todo en sus apartados más técnicos, no porque la filosofía no diga nada, sino porque ellos son incapaces de escucharla. Por eso acuden, en el mejor de los casos, a aspectos filosóficos que están más de moda o que son más asequibles para el público.

Con esas condiciones y percibida la posible practicidad del filosofar, esto es, visto o previsto el modo como desde la filosofía se puede tratar filosóficamente la realidad que nos rodea, lo importante es enseñar a pensar. Guerra, pues, a los manuales y esfuerzo por poner al estudiante en contacto directo con los grandes maestros del pensar, no en cuanto digan esto o aquello, sino en cuanto puesta en marcha de formas excepcionales de pensar. Suscitación del espíritu crítico frente a la propia realidad y frente a cualquier sistema que pretenda explicarla. Lanzamiento a la producción personal, a la creatividad en el análisis, en la comprensión y en el hallazgo de respuestas.

Preparación técnica para poder ponerse en contacto con los grandes pensadores, para ejercitar la crítica filosófica y para poder producir...

Los modos concretos de realizar todo esto dependerán de las condiciones de los profesores y de los alumnos, siempre recordando que el filosofar no es la transmisión y el aprendizaje de una serie de contenidos más o menos entendidos, sino la puesta en marcha de la propia capacidad de pensamiento filosófico. No es inútil, sin embargo, mostrar una dirección fundamental de pensamiento, siempre que esté debidamente asimilada y que se muestre operativa. En filosofía hace falta también un instrumental teórico, cuya validez debe mostrarse en su propia instrumentalidad, es decir, en su capacidad de acercamiento a la realidad, en su capacidad de despertar respuestas nuevas a problemas nuevos.

El dicho evangélico de que la verdad los hará libres tiene singular aplicación a la filosofía: es la búsqueda y el anuncio de la verdad frente a lo que la impide, lo que traerá a los hombres y a los pueblos la libertad. Una verdad operativa, pero una verdad. Es cierto que nuestros pueblos necesitan de transformación, pero de una transformación llena de verdad; de lo contrario, no vamos a la liberación del hombre, sino a su alineación. La filosofía como búsqueda de la plenitud de la verdad, esto es, no a la manera de ausencia de error, sino de la presencia plena de la realidad, es así un elemento indispensable en la liberación integral de nuestros pueblos. Cuando estos pueblos cuenten con la posibilidad real de pensar por sí mismos en todos los órdenes del pensamiento, es que ya van camino de la libertad y de la posesión plena de sí mismos. He ahí el para qué de la filosofía. ■

Bibliografía

- Cardenal, E., 2004, *La revolución perdida: Memorias 3*, Trotta, Madrid.
- Gutiérrez, G., 1994, *Teología de la liberación: perspectivas*, Sígueme, Salamanca.
- Rowland, C., 2000, *La teología de la liberación*, Cambridge University Press, Madrid.
- Trigo, P., 2006, *¿Ha muerto la teología de la liberación?*, Ediciones Mensajero D.L., Bilbao.
- Leonardo Boff, *Jesus Christ Libérateur*, Paris, Cerf, 1985.
- L. Boff, *Eglise, Charisme et Pouvoir*, Bruxelles, Lieu Commun 1985.
- L. Boff, *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, Petropolis, Vozes, 1988, 3a edição, prefacio de Darcy Ribeiro.
- L. Boff, "Je m'explique" (entrevistas con C. Dutilleux), Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- L. Boff, *Dignitas Terrae. Ecologia: grito da terra, grito dos pobres*, S.Paulo, Atica, 1995.
- L. Boff, "Libertação integra: do pobre e da terra", en *A teologia da libertação. Balanço e Perspectivas*, S.Paulo, Atica, 1996.
- Fr. Fernando, Fr. Ivo, Fr. Betto, *O canto na fogueira. Cartas de três dominicanos quando em carcere politico*, Petropolis, Vozes, 1977.
- Frei Betto, *Cristianismo e Marxismo*, Petropolis, Vozes, 1986.
- Frei Betto, *Batismo de Sangue. Os dominicanos e a morte de Carlos Marighella*, Río de Janeiro, Editora Bertrand, 1987.
- *Théologies de la libération. Documents et débats*, Paris, Le Cerf, 1985.
- Michael Löwy, *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine* Paris, Ed. du Felin, 1998.