

HACIA UNA DIALECTICA DE LA LIBERACION

TAREA DEL PENSAR PRACTICANTE EN LATINOAMERICA HOY

Por J. C. SCANNONE, S. I. (San Miguel)

1. Introducción: Latinoamérica y el nuevo horizonte de comprensión

En la última mitad del siglo pasado escribía Juan Bautista Alberdi, que "la América practica lo que piensa la Europa"¹ y, aduciendo el ejemplo de los Estados Unidos, opinaba que a Europa le competía la teoría pura, y, en cambio, a América, la aplicación práctica. En esa afirmación hay dos elementos que nos pueden ayudar para nuestra reflexión: primeramente, el presupuesto de nuestra dependencia cultural que, a pesar de la intención contraria de Alberdi, subyace a dicha concepción; presupuesto hecho, a su vez, desde otro aún más radical, propio de la modernidad, a saber, la separación teoría-praxis. Y en segundo lugar, la convicción de que dada la situación de América, en gestación hacia el futuro, el pensar americano debía ser original y no podía dejar de ser practicante, aunque esto lo interpretaba desde el horizonte de comprensión de la modernidad y desde la situación, todavía entonces obvia, de dependencia cultural.

Antes de la mitad de este siglo, Francisco Romero, que se sitúa en la historia de la filosofía latinoamericana inmediatamente después de la generación de "los fundadores", hablaba de la "normalidad" alcanzada por el quehacer filosófico en nuestra América². Se refería ante todo a que la tarea de publicación, lectura,

¹ J. B. Alberdi, Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea, en *Escritos póstumos*, t. XV, p. 613. Alberdi es uno de los primeros que hablan de una filosofía iberoamericana propia: por eso creemos que en la crítica que hacemos a sus presupuestos, somos fieles a su intención profunda.

² Cf. F. Romero, Sobre la Filosofía en Iberoamérica, *La Nación* (Supl.), 29 de diciembre 1940.

docencia e intercambio filosóficos ha logrado normalizarse entre nosotros (según pautas europeas). Eso significa por un lado como una toma de conciencia de nuestra mayoría de edad con respecto a siglos anteriores, pero por otro lado está suponiendo una “norma” heterógena y una concepción primariamente académica (en el buen sentido de la palabra) de la tarea filosófica, que por ello no es tan esencialmente “practicante”. Dicha normalización consistiría en “estar a la altura de Europa”.

El mismo hecho de que podamos hacer esas críticas a presupuestos que en otro momento podían parecer obvios, indica que nuestra situación ha cambiado. Así es que, por ejemplo, A. Salazar Bondy interpreta que la falta de filosofía original y originariamente latinoamericana se debe ante todo al estado de dependencia (cultural, pero también socioeconómica y política) en que vivimos³. Que esa está lejos de ser una causa totalmente *determinante* lo muestra el hecho mismo del nuevo planteo que ese autor hace sobre la vocación del filosofar en Latinoamérica hoy. Lo importante es que hoy nosotros podemos criticar las concepciones anteriores (v. g. de Alberdi, de F. Romero...), superándolas sin suprimirlas, sino “de-struyéndolas” ontológicamente, en el sentido heideggeriano de esa palabra. Y podemos así caer en la cuenta *de manera nueva* de situaciones como las de “subdesarrollo” o “dependencia” culturales, que comienzan a comprenderse desde el horizonte de una nueva norma del pensar. Pero sobre todo lo que importa es ese “desde dónde” (es decir, esa nueva comprensión ontológica), desde donde una tal crítica, toma de conciencia y asunción de vocación recién se hacen posibles. Y que hace que aquello que hasta ahora era “obvio” en nuestro horizonte de comprensión, haya dejado de serlo.

Claro está que esa “novedad” del horizonte ontológico no es tal sino porque, aunque *no igual*, éste es (histórica y analógica-

³ Cf. A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968, pp. 120 ss. La actualidad del tema de la dependencia e independencia cultural la documenta el editorial de *La Nación* del 27 de febrero de 1971, titulado: América Latina y su cultura. Estimamos que el editorialista no es suficientemente crítico con respecto a la dominación cultural, aunque compartimos su deseo de una apertura nuestra a la cultura universal, *con tal que* sea en relación de diálogo, y no de sujeción acritica.

mente) *el mismo* en y desde donde —ya desde el comienzo— vivía y pensaba el hombre latinoamericano.

2. La temporalidad inauténtica de proyectos históricos latinoamericanos

2.1. *Originariedad, subdesarrollo y dependencia*

Resulta difícil pensar temáticamente ese “desde dónde” todavía no pensado y hasta cierto punto no pensable. Y es aún más difícil llegar a decirlo, aunque más no sea, con un decir indicativo. Por ello existe el peligro de que, al interpretarlo, no lo hagamos en forma radical y originaria. Sobre todo porque el origen, siempre, al darse al pensamiento, se le escapa. Así es que el mismo hablar de “subdesarrollo” o “dependencia” culturales o filosóficos, puede moverse todavía en horizontes de comprensión ya superados. “Subdesarrollo”, por ejemplo, podría todavía suponer que el “desarrollo” de estilo europeo o norteamericano se toma *unívocamente* como la pauta a dónde debemos llegar. Es decir, que nuestra meta sería, en el fondo, la adopción del proyecto histórico propio de *otros* pueblos o su mera adaptación accidental.

Por otro lado, cuando hoy hablamos de “dependencia” lo hacemos criticando dicha noción de “subdesarrollo”. Pero esa manera de expresarnos corre el peligro de sólo revertir dialécticamente la relación criticada, sin criticar el plano mismo en que ella se mueve. Sin embargo, dicha crítica había sido hecha posible solamente *porque ya habíamos tomado distancia*, pensando pre-reflexivamente desde otro plano u horizonte más originario.

En ese peligro caen aquellos que reaccionando contra la dependencia (la reacción se mueve en el mismo plano que la acción contra la que re-acciona) y rechazando la alienante y heterónoma identificación del latinoamericano con el proyecto histórico de otros, se rebelan contra nuestra tradición —que es también europea—, y desechan todo diálogo con “el otro” (con el no-latinoamericano), pues “nada tenemos que aprender de él”. Los tales confunden la autonomía cultural con la autosuficiencia, y tienden a encerrarse, v.g. en un indigenismo o criollismo *anti-europeo* o *anti-*

norteamericano, sin reflexionar que todo *anti* todavía se mueve en el plano y con los presupuestos que toma prestados a su respectivo *pro*⁴.

2.2. Los proyectos neocolonialista y desarrollista

Así es que tanto la identificación heterónoma cuanto la meras reversión y lucha dialécticas se cierran a la historia, porque intentan cerrar la historia. Pues no dan cabida a lo verdaderamente “nuevo”. De modo que, en el primer caso, la “copia” o mera “adaptación” del proyecto y las pautas culturales de otros pueblos (tomándolos como si fueran “el” proyecto o “las” pautas) se cierran a lo “nuevo” histórico que nuestro aquí y ahora puede y debe aportar. Y no se trata de una mera *ubicación* accidental en el espacio y en el tiempo, sino de un nuevo horizonte de comprensión: de un “nuevo mundo” (en el sentido existencial de la palabra “mundo”)⁵.

Esa adopción de un proyecto histórico “prestado” se hace a veces en forma servilmente estática, cuando se acepta neocolonialmente la relación de dependencia cultural, casi siempre a través de una élite que se convierte consciente o inconscientemente en representante y mediadora de la potencia culturalmente colonial.

Pero también el desarrollismo, a pesar de su dinamismo de progreso y expansión, no deja de ser una de las formas que un pueblo así llamado “en vías de desarrollo” (es decir, en vías de *ser como* los pueblos “desarrollados”) tiene de vivir inauténticamente la temporalidad.

Pues si aspira a “ser como” los países desarrollados, cae sin saberlo en la mimesis de la vocación cultural de otros (con sus

⁴ La relación de oposición dialéctica (entre lo mismo y lo otro) se mueve dentro de una *misma* totalidad. Sus términos no se liberan o “absuelven” de la relación. A ella se opone la relación con *el* otro (“Autrui”), que es una relación “ab-suelta” de toda relación, es decir, cuyos términos no se dejan totalizar en un sistema cerrado: cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961², v. g. pp. 8, 36.

⁵ Una interpretación del “nuevo mundo” inspirada por Heidegger la da E. Mayz Vallenilla; en su obra *El problema de América*, Caracas 1959, aunque deja abierto el interrogante de si se trata de un análisis estrictamente existencial.

respectivas alineaciones y con sus realizaciones auténticas, que “trasplantadas” sin más, se hacen inauténticas). Aunque ese proyecto desarrollista se oriente a la (a veces aparente) independencia económica o política, no deja por eso de moverse todavía en el plano de una dependencia ontológica-cultural más radical y profunda, que de suyo tiende a manifestarse también social, económica y aun políticamente. No que el desarrollo técnico norteamericano y europeo sea despreciable, como cierto primitivismo y medievalismo podría pretender, sino que al adoptar su proyecto existencial *sin criticar sus presupuestos*, nos cerramos a lo nuevo de la historia y a lo nuevo que *nuestra* historia está llamada a aportar. Es precisamente eso “nuevo” lo que posibilita la distancia crítica, pero también la relectura de lo sido (que en nosotros es también europeo) y el diálogo abierto con los proyectos existenciales de otros pueblos. Así recibiremos de ellos lo que nos yayan aportando, sin renunciar a una actitud personal y crítica.

La falta de crítica de los presupuestos del así entendido “desarrollo” ha conducido muchas veces a que se intente reproducir nuestra relación de dependencia con respecto a países desarrollados, en nuestras relaciones con otras naciones latinoamericanas, o en las de la Capital con el Interior, o de “provincias ricas” con “provincias pobres”.

Dichos presupuestos, que entienden el desarrollo como lo hace la modernidad, es decir, tecnológicamente, radican en la voluntad de dominio, como bien lo vio Heidegger⁶. El tecnologismo no es sino la razón práctica de la subjetividad moderna llevada a su extremo: Por ello no es de extrañar que su comprensión del ser y el tiempo siga siendo ahistórica. El progreso comprendido iluminísticamente, en mera progresión lineal, sólo como desarrollo de la propia potencia, sin ruptura dialéctica ni irrupción dialógica, se cierra a la crítica de sus presupuestos desde “lo nuevo” de la

⁶ En el *interview* que le hizo R. Wisser Heidegger critica a la sociedad tecnologista actual como “la absolutización de la subjetividad moderna”, cf. *Heidegger im Gespräch*, Freiburg-München, 1970, p. 68. La esencia de la comprensión moderna del ser como subjetividad es la “voluntad de dominio”, que existe como “eterno retorno de lo igual”: cf. *Holzwege*, Frankfurt, 1963⁴, p. 219.

genuina historicidad⁷. No en vano la filosofía (o ideología) de una tal sociedad es el neopositivismo lógico (nueva forma de empirismo) o el estructuralismo (un racionalismo redivivo).

2.3. *Los proyectos dialécticamente subversivos*

Pero también el otro caso, el de la reversión dialéctica, se cierra a la novedad histórica. Pues dicha reversión, o bien se convierte en *mera* in-versión subversiva, que a su vez tenderá de nuevo a invertirse una y otra vez sin abrirse a lo nuevo de la historia, o bien se orienta a totalizarse en circularidad asimismo cerrada, según diremos en el párrafo siguiente (cf. 2.4).

Lo primero sucede cuando el dominado tiende, por medio de la lucha dialéctica, a subvertir la relación de dominio *invirtiéndola* (sin *sub*-vertirla ontológicamente desde su fundamento). Adopta entonces, aun sin tomar conciencia de ello, la *misma actitud* de agresión dominante, propia del dominador. Así es que invirtiendo los términos de la relación *sin liberarlos de ella*, genera (o mejor, continúa) aquello que Hegel denomina la "mala infinitud", de corte fichteano.

Se da así una dialéctica *del eterno retorno de lo igual*, cuyo tiempo (en el fondo, tiempo mítico) no es sino una caricatura a la vez de la auténtica temporalidad y de la verdadera eternidad. Pues no es otra cosa que la línea indefinida de la mera repetición circularmente inversiva. Y la circularidad es propia del tiempo de la naturaleza, pero no del de la libertad⁸. Repetición y no

⁷ Una acertada crítica a la idea iluminista y tecnologista de *progreso* la da R. Alves en *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, 1970, quien escribe: "la racionalidad operativa de la tecnología no deriva de la experiencia del movimiento emancipador de la libertad en la historia, sino más bien de la racionalidad de la naturaleza. Deja lugar a lo cuantitativamente diferente pero no a lo cualitativamente nuevo. Es una racionalidad que depende de los cambios cuantitativos para sobrevivir, pero que muere si ocurren cambios cualitativos" (p. 158). Cf. la crítica a la idea de progreso y desarrollo en Hegel, asimilada al esquema biológico-circular griego, en W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, pp. 52-80; también M. Heidegger, *Holzwege*, pp. 105-192.

⁸ El tiempo de la naturaleza (cósmico, biológico) es circular si lo consideramos en sí mismo, es decir, abstractamente, prescindiendo de la libertad creadora de Dios. Una verdadera *novedad* en la evolución (que no es mero des-arrollo de lo *implicado*) supone la intervención de la libertad: cf. K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg, 1961, pp. 55-84.

auténtica *re-iteración* de un camino siempre antiguo y siempre nuevo. Se estanca en la cerrazón del círculo que gira sobre sí mismo, aunque aparentemente avanza.

Quien, en su deseo de ser radical, quiere instaurar un futuro sin pasado, rompiendo *absolutamente* con éste, y por ello lo invierte, cae por eso mismo en la mera repetición de lo que era esencial a un pasado inauténtico: la voluntad de (auto)absolutización (Heidegger hablaría, con Nietzsche, de voluntad de poder). En ésta se funda un pasado que se cierra y se absolutiza para asegurarse contra todo riesgo de novedad histórica. Y en la misma se funda un futuro (o mejor, una utópica imaginación planificativa del futuro) que se absolutiza cerrándose a la relectura reiterativa del pasado. Tanto el pasado sin futuro cuanto el futuro sin pasado, absolutizando uno de los términos, hacen caer, por eso mismo, en una forma inauténtica de vivir el presente.

La verdadera radicalidad se abre al pasado desde lo nuevo del futuro que ad-viene. Así puede criticarlo *hasta en sus fundamentos*, y entonces reiterarlo desde un *nuevo* horizonte de comprensión. Y cuanto más auténticamente lo haga, más fiel será a la genuina tradición y más creativa será en su renovación.

Y no se trata de un mero reformismo que sólo pone paliativos al "sistema" cosiendo paño nuevo en trajes viejos. Pues lo radicalmente revolucionario de esa actitud auténtica está precisamente en que *todo* lo reinterpreta y transforma creativamente *desde lo más radical*: desde la originariedad de un nuevo sentido de la historia. Es precisamente su ad-venimiento lo que posibilita la ruptura de cualquier sistema.

Muchos de los proyectos revolucionarios latinoamericanos viven dicha forma inauténtica de temporalidad, a pesar de sus buenas intenciones. De ese modo su revolución corre el peligro de reducirse en último término a lo que etimológicamente la palabra indica (recordemos las revoluciones de una rueda). Para ser una auténtica *liberación* deberían criticar (teórica y prácticamente) no sólo al dominador (o a sus intermediarios), sino ante todo también a la misma relación de dependencia, y aun a lo que es su fundamento y razón de ser: la voluntad de poder. Pues sólo la crítica práctica de ésta en su totalidad, aun de *la voluntad de*

poder propia del criticar mismo (y en concreto, de los críticos), es la que posibilita una praxis radicalmente crítica orientada a la realización de un "hombre nuevo" en un nuevo mundo.

Detrás de la inauténtica radicalidad de la mera subversión se enmascara un prurito de (auto)absolutización. En su pretensión de absoluta inocencia *no quiere aceptar como propia* la contingencia del pasado de su pueblo, con sus inautenticidades y sus culpas. A eso se debe que pretenda recomenzar *absolutamente* de cero. Pero no cae en la cuenta de que el punto cero verdaderamente radical no lo da lo ónticamente nuevo (sean cosas, ideas, estructuras...) sino el *nuevo* sentido ontológico que hace que *todo* (cosas, ideas, estructuras...) muera y resucite, siendo fiel a sí mismo precisamente por esa como nueva creación de *todo*. Resurrección no significa aquí la vuelta de un cadáver a la vida, sino el comienzo de una *nueva vida* ⁹.

La falsa radicalidad de quien no quiere aceptar el pasado como suyo, remeda el gesto de aquel faraón que quiso borrar el nombre de su antecesor hasta de las inscripciones. Y este gesto lo repiten, por ejemplo, los argentinos cuando no quieren aceptar (psicoanalíticamente diría: reprimen) el hecho de que, verbigracia, Rosas o Sarmiento, Perón o Aramburu, son parte *de su propio "sido"*. Y por eso mismo se encuentran atados, por reacción, a aquello que reprimen. La liberación de esa atadura, posibilitada por el advenimiento del nuevo horizonte, es la que da la chance de reiterar lo sido (purificándolo de sus inautenticidades), no para quedarse en él y repetirlo, sino para superarlo desde el nuevo sentido ontológico. Superación, que no significa represión u olvido, sino "de-strucción" transfigurante ¹⁰.

⁹ Una dialéctica semejante es la de la superación del complejo de Edipo según Freud. Pues el tránsito a la madurez se da por una doble renuncia a la absolutización (la del padre, en la que el niño se proyectaba; y la propia, por la cual se intentaba matar al padre). Esa doble renuncia está implicada en la doble aceptación de la contingencia (es decir, de la muerte), la del padre y la propia. La correspondencia en la estructura del proceso liberador como dialéctica de paso por la muerte, la estudia a tres niveles de discurso (psicoanalítico, filosófico y exegético-bíblico) P. Ricoeur en *La paternité: du fantôme au symbole, Le conflit des interprétations*, París, 1969, pp. 458-486.

¹⁰ Sobre el concepto ontológico de "de-strucción" y su relación con la

2.4. El proyecto totalizante de la dialéctica hegeliana o marxista

Tampoco la "buena" infinitud de la dialéctica hegeliana es genuinamente histórica. Es verdad que ella supone la crítica de la relación de dependencia y aun de la mera inversión dialéctica de ésta. Pero a pesar de ello recae en una forma inauténtica de temporalidad porque también ella se cierra a lo nuevo de la historia. Pues en totalización dialéctica *nivela* al "desde dónde" dicha crítica había podido ser hecha, interpretándolo *sin salir* de la relación criticada: vierte vino nuevo en odres viejos. No sale de dicha relación: al contrario, la cierra circularmente en totalidad dialéctica. Así se depotencia la irrupción novedosa del futuro en el presente, *nivelándose* con lo ya sido. Se depotencia la fuerza negativa del futuro y *se permanece* entonces en lo que hacía la quintaesencia del pasado inauténtico: la voluntad del poder ¹¹.

Quien era dominador y quien era dominado *no se liberan* de la relación dialéctica que trataba de reducir uno al otro, sino que permanecen en ella, aunque ya no reduciéndose alternativamente, sino reduciéndose *ambos* a *meros* momentos de una totalidad. La persona no se libera, sino que es dialécticamente absorbida por un todo: el todo social. Y lo mismo da que ese todo sea concebido como Estado o como Sociedad sin clases: siempre lo que estructuralmente es totalidad dialéctica se hace en la práctica totalitarismo político.

Pero como en la práctica el sentido de la historia nunca se deja cerrar circularmente, pues la praxis histórica es precisamente aquello que lo abre, la historia misma pone en jaque a la totalización en Estado o Sociedad, haciendo renacer las contradicciones que habían querido ser asumidas (*aufgehoben*) en dicha totalización. Y por eso la dialéctica de la (aparentemente) "buena" infinitud hegeliana o marxista recae de hecho en la mala infinitud del eterno retorno de la lucha por el poder, haciendo pa-

tradicción cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, párrafo 6. Ver también E. Dussel, *Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina*, *Stromata* 26 (1970), pp. 277-336.

¹¹ Acerca del *nivelamiento* de la diferencia en Hegel ver lo que dice Heidegger en *Holzwege*, p. 161.



HEMEROTI
CAMPUS

tente que su esencia es también la voluntad de dominio. Así es que también la sociedad comunista (pensamos v. g. en la URSS y Checoslovaquia, o en China y Tibet), y no sólo la sociedad neocapitalista (como en el ejemplo de los Estados Unidos y Viet-Nam), se enriedan en las contradicciones propias de la inautenticidad, cumpliendo a la letra el dicho de André Gide que no hay mayor conservador que un (tal) revolucionario en el poder. Pero dichas contradicciones muestran el resquicio por donde lo nuevo puede irrumpir en esa unidimensionalidad cerrada y así “de-struirla”.

A dicha unidimensionalidad conducen, aun a pesar de sus buenas intenciones, los proyectos latinoamericanos que se encandilan con la dialéctica hegeliana o marxista *sin releer* (y por eso “de-struir” ontológicamente) a Hegel y a Marx desde lo nuevo de la historia en cuanto latinoamericana y en cuanto post-moderna¹².

Ahora no podemos detenernos en mostrarlo, pues requeriría un estudio aparte. Pero lo “releíble” de la dialéctica hegeliana es precisamente lo “no pensado” que subyace a lo pensado por el joven Hegel en sus reflexiones sociales y teológicas. Interpretó eso “no pensado” (y en su tiempo quizás todavía no pensable) que él experimentaba, dentro de las categorías (los odres viejos) de la filosofía griega y de la modernidad. Por ello recayó en la dialéctica totalizante (y aun totalitaria) del todo y de la parte (universal-particular), y en la absolutización, propia de la voluntad de poder, en la cual radica la esencia de la subjetividad moderna.

Y lo “releíble” de Marx es justamente lo “no pensado” de su

¹² Es importante recalcar que el despertar actual de la conciencia de los pueblos latinoamericanos coincide con el “fin de los tiempos modernos” (R. Guardini), y aún más, con el fin de una civilización de la cual la “modernidad” es la expresión consumada. Si realmente la “metafísica” —como lo piensa Heidegger— es la base de dicha civilización (y aunque ella fuera sólo su superestructura), “la consumación de la metafísica moderna y con ello de la metafísica en general”, constatada por dicho pensador (cf. *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, p. 452), sería un índice más de que una etapa de la historia está acabando. Sería misión de los pueblos latinoamericanos colaborar en la creación de una nueva, que no echa por la borda a la anterior, sino que la *supera* (así como se puede hablar de una *Verwindung der Metaphysik*).

“praxis histórica”. Marx interpretó ese nuevo sentido de la praxis descubierto por él, dentro de las viejas categorías helénicas (uno-múltiple; universal-particular; abstracto-concreto) y modernas (sujeto-objeto; idealismo-materialismo; teoría-praxis). Volvió así a cerrarla en la relación de poder, propia de la filosofía de la modernidad. Una relectura “de-estructiva” de la “praxis histórica” marxista que radicalice y salve la intención más profunda de Marx, superaría por dentro, según creemos, tanto a su socialismo, cuanto a su concepción de la dialéctica de lucha de clases, abriendo el paso a una nueva dialéctica auténticamente liberadora de persona y sociedad.¹³

La dialéctica de tipo hegeliano o marxista supera —es cierto— a la dialéctica de la “mala” infinitud, de corte fichteano, pero asumiendo la *bipolaridad* de ésta en una totalidad unidimensional. Una relectura hecha desde una dimensión más originaria, la de la verdadera libertad, mostraría el camino hacia una dialéctica (o más bien dialógica) *trinitaria*, propia de la triunidad de la temporalidad auténtica. Pero esa triunidad del tiempo no se existe auténticamente sino *a través de la muerte* a toda voluntad de absolutización (de un polo, del otro polo o de la bipolaridad misma, convertida en unidimensional)¹⁴.

¹³ Una relectura de la historia de la filosofía moderna y especialmente de la praxis histórica según Marx, hecha desde la dimensión ontológica originaria abierta por la *Kehre* heideggeriana, la esbocé, en su referencia al problema de Dios, en mi trabajo: *Ausencia y presencia de Dios en el pensar*, que aparecerá en las *Actas del Segundo Congreso Nacional de Filosofía* (1971); cf. también mi comunicación a la *Primera Semana Argentina de Teología* (1970): *El misterio de Dios y la situación actual del pensamiento religioso comprendida desde su historia*, que se publicará próximamente en la revista *Teología*.

¹⁴ La crítica a la sociedad unidimensional la ha hecho H. Marcuse en *L'homme unidimensionnel*, París, 1968. Aunque allí la crítica se dirige primordialmente a la sociedad neocapitalista, ella se aplica a la sociedad soviética. Ensayos de aplicación a una sociedad de la estructura *trinitaria* de la mediación temporal auténtica se dan en: I. Pérez del Viso, *Una Iglesia tridimensional*, *Estudios* 60 (197), pp. 24-28, y J. C. Scannone, *La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno*, *ibidem*, pp. 20-23. Recordemos que para Hegel hay correspondencia entre la especulación trinitaria (más allá de la distinción entre Trinidad inmanente y económica), la temporalidad y la dialéctica (el concepto). En nuestro caso de una dialéctica abierta, el “concepto” no sería dialéctico en sentido hegeliano, sino *analéctico*, no siendo propiamente concepto.

3. Estructura ontológica del proceso auténtico de liberación

3.1. La ruptura de la relación de dominio

Tanto la inversión sucesiva de los términos de la relación de dominio cuanto su asunción (*Aufhebung*) dialéctica en circularidad cerrada radican en la voluntad de (auto)absolutización. En la dependencia servil el esclavo proyecta su deseo de absolutización en el señor a quien absolutiza (como vicario de un "ídolo" absoluto o un dios-proyección). En la subversión inversiva se absolutiza a sí mismo en su intento de aniquilar a su antiguo señor (o de "matar" al tal dios). Finalmente, en la (seudo)superación dialéctica de las dos situaciones, se absolutiza *la misma relación dialéctica* entre ambos. Se trata así de una absolutización de la totalidad dialéctica que forman, es decir, del todo social. Pero en todos esos casos, *porque no se respeta a la persona* (del esclavo; del antiguo señor; a la persona como tal en su relación con estado y sociedad), ésta, cual testigo y mediadora de la temporalidad auténtica, es siempre germen de crítica y "destrucción" inmanente (inmanentemente trascendente) de esas formas inauténticas de temporalidad.

Pues: ¿cómo es posible *romper* (superar, trascender, criticar) la relación de dominio *y no meramente invertirla o absolutizarla*, si no es por la *irrupción* de "lo nuevo", de "lo otro", lo no alérgica sino desconcertantemente otro?¹⁵

Es precisamente la *apertura* a lo nuevo e inesperado de la historia lo que posibilita la dimensión de la verdadera libertad, y por ende, de la liberación personal y social (social en cuanto comunitaria y no totalizante). Eso "nuevo" adviene como la dimensión originaria desde donde se hace posible criticar y trascender las posiciones arriba esbozadas, todas ellas enraizadas en

¹⁵ Llamamos con E. Levinas "alérgicamente otro" a lo otro que se totaliza con lo mismo en un sistema que no permite la alteridad radical. En cambio *el otro*, como persona o comunidad de personas, es *desconcertantemente* otro, es decir, su alteridad *no* es mero reverso de la identidad, es una alteridad *anterior* a toda iniciativa e imperialismo de lo mismo y que *no* lo limita, pues limitándolo, sería todavía "lo mismo", por la comunidad de fronteras con él; cf. *Totalité et infini*, p. 9.

la relación de dominio. Pues ad-viene —sin estar en nuestro poder—, dándonos el poder de *recoger originariamente* lo sido, para así posibilitarnos *asumir en libertad* la tarea presente, *pro-yectándola* creativamente al por-venir. Ese proyecto personal y comunitario de un pueblo, se origina así no de la imitación servil de otros proyectos o de la propia voluntad de autosuficiencia —dos caras de la misma moneda—, sino del Origen que adviene sustrayéndose, es decir, dejando abierto el por-venir. Por ello se trata de un proyecto originario, original y originante de nueva historia¹⁶.

3.2. La mediatización personal de la irrupción del futuro.

Arriba decíamos que la persona, por el respeto que ella exige, es siempre germen de crítica inmanente de las formas de pensar o vivir la historia "sin novedad". Pues ¿acaso no es el *rostro* personal (de una persona individual, de una comunidad de personas, de un pueblo) justamente aquello que resiste a todo intento de totalización, aun dialéctica, y a todo manotazo de poder? En su contingente y débil *pobreza y relatividad* el rostro personal crítica (juzga) *absolutamente* a toda voluntad de (auto)absolutización. Y deja al descubierto la impotencia del poder¹⁷. En su inasible *libertad* pone en jaque a todo dominio, porque no se deja poseer

¹⁶ En su dialéctica de la conciencia desdichada Hegel critica a la falsa trascendencia que genera una dialéctica de "mala" infinitud. La *sustracción* del Origen, que abre el futuro, *no* recae en la línea indefinida, propia de la "mala" infinitud. Su sustracción (*Entzug*) es similar a la de la persona, quien, comunicándose, comunica su misterio *como* misterio, es decir, permaneciendo en libertad. De modo semejante el futuro adviene *como* futuro *en* el presente. Aunque no se deja totalizar dialécticamente, cerrando así la historia, el futuro adviene *realmente* en el presente, como llamado y posibilidad real. Por tanto, en esos casos, la trascendencia no se contrapone a la inmanencia, sino que coincide con ella oponiéndosele en *tensión abierta*.

¹⁷ "Visage" es una categoría usada por E. Levinas, quien descubre la relación de trascendencia metafísica en el "face à face". En la pobreza e impotencia (físicas) del rostro está precisamente su poder (ético), "que no desafía a la debilidad de mis poderes, sino al poder de poder" (cf. *op. cit.*, pp. 172 ss.). Pero esa expresión nuestra es inadecuada, pues la contraposición meta-física (en sentido platónico o kantiano) de lo físico y lo ético estaría contra lo más profundo de la intención de Levinas. Al contrario, desde la metafísica entendida como ética se llega a una *nueva* comprensión de lo físico, lo económico, el trabajo y el poder.

como cosa o como idea. En su irrepetible *novedad* irrumpe en la circularidad cerrada de la temporalidad inauténtica, rompiéndola para abrirla a lo nuevo de la historia. En su totalmente otra *alteridad* es mensajera del ad-venio de lo Otro, por-venir, en la mismidad ya-sida de lo mismo. Y así posibilita a éste su auténtica mismificación (apropiación de lo mismo y propio), por la apertura al desconcertante diálogo con el otro *como otro*.

Por lo tanto, el adviento del futuro, lo ontológicamente nuevo, *se mediatiza* ónticamente (se “encarna”) en el rostro óntico del otro (de la otra persona, del otro como otro, del otro pueblo o grupo social). Es el *diálogo* el lugar en que ese acontecimiento-apropiación se da¹⁸. Un auténtico diálogo *juzga* inmanente y por ello trascendentemente a las formas inauténticas de temporalidad, y las *abre* a la chance de vivir auténticamente lo nuevo de la historia. Pues la palabra que es el rostro del otro *como otro*, es de suyo una palabra eficaz.

Pero en un mundo antidialógico de dominación y opresión del hombre por el hombre, alienado por la voluntad de poder, la palabra del rostro, para ser eficaz, debe ser una palabra de *juicio* (*krisis*), que critique y juzgue a esa voluntad de poder. Una tal palabra de juicio es la que profiere desde el silencio el rostro doloroso del que *padece* violencia, es decir, en la expresión (bíblica) de Levinas, el rostro *del pobre*, del extranjero, el huérfano y la viuda.

Quien oye esa palabra y se deja interpelar, juzgar y liberar por ella de su inmersión en la relación de dominio, es quien se hace capaz de instaurar el proceso de liberación de todos. A tal lo llamaremos en el párrafo siguiente (cf. 3.3.), el tercero, pues no es el opresor tomado *como* opresor, ni el oprimido tomado *como* oprimido. Cuando se deja cuestionar *eficazmente* por ella, el opresor comienza a dejar de serlo, y el oprimido inicia el camino de liberación.

En su libro *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?*

¹⁸ “Acontecimiento-apropiación” intenta traducir (calcando la traducción francesa) la palabra *Er-eignis*, empleada por Heidegger. Sobre el diálogo como “acontecimiento”, cf. R. Capurro, *La pregunta hermenéutica por el criterio del sentido del lenguaje*, en *Stromata* 27 (1971).

el teólogo brasileiro Rubem Alves critica a Moltmann su concepción de la esperanza en cuanto “es el futuro trascendental el que (para Moltmann) entera al hombre de las dimensiones de sufrimiento que contiene su situación histórica”; “no es la encarnación la que es el origen del futuro, sino más bien el futuro trascendental el que permite conocer la encarnación”¹⁹. A primera vista podría parecer que una tal crítica también se aplica a nuestro lenguaje acerca del “nuevo horizonte de comprensión” y de “lo nuevo de la historia”, pues para nosotros, como para Moltmann, la crítica del presente se hace desde el advenimiento del futuro.

Sin embargo muestra insistencia en la función ónticamente mediadora del otro como otro acerca nuestra posición más a la de Alves²⁰ que a la de Moltmann (al menos en cuanto interpretado por aquél). El otro, en su aquí y ahora, es la “encarnación” del nuevo llamado de la historia. Son las *contradicciones y conflictos* concretos del presente, hechos carne en el *dolor del pobre y oprimido*, en su rostro, las que *determinan* el tipo de esperanza que se abre desde el advenimiento del futuro. Es por tanto la opresión y el dolor presente el que mediatiza la liberación futura, aunque ésta no sea su mero resultado dialéctico.

3.3. La mediación liberadora del tercero

Pero, prácticamente, ¿cómo acontece la ruptura de la relación bipolar de poder, que —como dijimos—, en el fondo es unidimensional? Es el tercero quien *como* tercero rompe la bipolaridad cerrada de dicha relación (universal-particular; sujeto-objeto; señor-esclavo; individuo-sociedad...). Pues *cuestiona* precisamente a aquello que la cierra totalizándola y nivelándola en unidimensionalidad: es decir, la voluntad de (auto)absolutización. Ya que *en cuanto* tercero *entre* lo que pretende serlo *todo* y lo que se intenta reducir a *nada* o viceversa, es, en su terceridad, el que impide que el todo absorba a la nada o la nada al todo. Pues descubre que la relación *en cuanto* relación es esencialmente

¹⁹ Op. cit., p. 100.

²⁰ Cf. op. cit., pp. 142-8.

apertura: relación *sin* relación²¹, y por ello, irreductible al todo o la nada, al mero *sí* y al puro *no*: necesariamente *abierta* por la terceridad.

Por eso es que, ópticamente, la función mediadora del tercero le es confiada a *quienes tomaron conciencia crítica* de la relación de dependencia. Pero esto no basta: para no nivelar el “desde dónde” esa crítica recién se hace posible, es necesario también *dejarse cuestionar* a sí mismo por ese “desde dónde” originario, que se “encarna” en el dolor del pobre^{21 bis}. Es decir, para que su crítica no se depotencie en lucha antagónica (mera in-versión subversiva) o en reducción totalizante (y de ese modo deje de criticar, como en el marxismo), para ello deben *dejarse criticar* en lo que genera esa relación de dependencia, es decir, en la voluntad de poder. La crítica será liberadora solamente si también ella misma pasa por la crisis. *Toda* voluntad de poder (aun la de aquél que no aparece como opresor) es puesta en crisis por el rostro del pobre y oprimido.

En su relación al dominador y al dominado, es el tercero en cuanto tal quien imposibilita que uno de ellos o la misma relación de mediación se absolutice y así relativice a uno de ellos o a entrambos a la vez. *Es la terceridad la que instaure a nosotros*. Pues el tercero es justamente aquél que, cuestionado por el rostro del pobre y oprimido, no se (auto)absolutiza. Pues, si no, no sería tercero en cuanto tal. Sería o bien el único: absoluto; o bien el primero (el dominador en cuanto tal) que se absolutiza poseyendo al segundo; o el segundo (el dominado en cuanto tal) que, dejándose poseer, absolutiza al primero; o, finalmente, la relación misma de mediación, en cuanto que, absolutizándose, reduce dialécticamente a sí lo propio (la mismidad e interioridad, es decir, la *propiedad*) de ambos a la vez.

²¹ “Relación sin relación” es otra expresión de Levinas para designar a la “relación cuyos términos se absuelven de la relación”, de la que hablamos en la nota 4. Fue H. Billot quien enfatizó que la relación como *esse ad* no es reductible ni a lo positivo ni a lo negativo.

^{21 bis} El otro *en cuanto* otro es concretamente distinto según el ángulo en que nos coloquemos. Para el tercero el otro en cuanto otro, desde donde le irrumpe el llamado del futuro que le da la posibilidad de ser tercero, es el que *sufre* la relación de dominación y opresión.

Por ello es que, el tercero en cuanto tal, *irrumpiendo desde fuera* de la relación bipolar de dominio, manifiesta que la unicidad absolutamente inmediata es una ilusión de la voluntad de poder (que si se lograra, se autodestruiría); que la bipolaridad no puede cerrarse en posesión total (especie de sadismo) o en total serposeído (similar al masoquismo): si se lograra totalmente, se autodestruirían; y que, por último, la mediación que se nivela en totalidad circular deja de ser auténticamente mediadora. Pues reduce a sí la mismidad e interioridad de los que pretende mediar. En cambio el tercero, en su más originaria “exterioridad” (es decir, novedad y alteridad) salva a la interioridad y mismidad no sólo de cualquier en-ajenación en un otro o en un todo, sino también del en-si-mismamiento, igualmente alienante.²²

La mediación genuina es la del tercero *en cuanto* tercero, quien “desde fuera”²³ horada la fisura de las contradicciones inmanentes que autorresquebrajan a la temporalidad inauténtica. Pues la circularidad cerrada de ésta es abierta a la triunitariedad del tiempo auténtico por la irrupción de la terceridad, en la que el futuro se hace presente.

3.4. *El diálogo como lugar de la mediación liberadora*

Resumiendo, las formas alienantes de temporalidad tienden a mantener a América Latina *en la relación* de dependencia, sea en un proyecto “neocolonialista” a secas, sea en uno “desarrollis-

²² De esas reflexiones, así como de la concepción relacional de la persona y la libertad que ellas implican, se podría deducir un concepto de *propiedad* que no sea ni liberal ni marxista. Ambos nacieron, por contradicción, de la *misma* concepción de la libertad y la relación individuo-sociedad propia de (la filosofía griega llevada a su extremo por) la modernidad. La *comunidad* del mundo, instaurada por la relación social originaria (el “faz a faz”), instaure por eso mismo *simultáneamente* (en una abierta coincidencia de opuestos) tanto la apropiación personal (*no* privatista) del mundo, cuanto su socialización (*no* colectivización).

²³ “Desde fuera” del sistema cerrado de fuerzas, pero “desde dentro” de él, en cuanto la persona, no totalizable en sistema, provoca las contradicciones que impiden que éste se termine de cerrar. Se da una relación de crítica inmanente y trascendente semejante a la ejercitada por Blondel en su “*méthode d'immanence*”, ya que se supera la contraposición trascendencia-inmanencia (cf. arriba, nota 16).

ta", "subversivo" o bien "totalizante" (v. g. de tipo marxista). La liberación de esa relación acontece por la apertura a lo "nuevo" de nuestra historia y de la historia, justamente en este momento de superación de la modernidad. El advenimiento de esa nueva comprensión ontológica (de la que nacerá un proyecto histórico originario y original) acontece en el rostro del pobre y oprimido, y se realiza por la mediación del tercero en cuanto tal. Este, es obvio, no puede ser ni el dominador ni el dominado *en cuanto tales*, ni tampoco la mediación misma en cuanto mera totalización dialéctica de los dos. Sino que es aquél que, dejándose cuestionar por el rostro del pobre y oprimido, abre la historia porque relativiza la voluntad de absolutización que la cerraba. Y en ella radica el fundamento de la modernidad, que hay que pasar hacia el futuro. Del espíritu de la modernidad son hijos: liberalismo, socialismo, capitalismo, comunismo, imperialismo, totalitarismo, tecnologismo, desarrollismo.

Lo que caracteriza a la mediación del tercero y lo convierte en tercero es su renuncia a la (auto)absolutización. Recién así *se instaura el diálogo*, que de otro modo se hace imposible. Poniendo en jaque a la relación cerrada de dominio, transforma el campo de fuerzas en uno abierto y tridimensional. Este, por serlo, desenmascara el carácter no-absoluto del proyecto absolutista del dominador o del antiproyecto del dominado, y aun del proyecto totalizador. La des-absolutización del tercero, instaurando el campo triunitario del diálogo, relativiza a los pseudo-absolutos y permite iniciar el proceso de liberación. Pues recién entonces *se hace posible* el juego común del diálogo, en el que los tres entran, aun a pesar suyo, por ejemplo, por la resistencia activa a participar en él. Es un "juego" abierto a lo imprevisible de la historia y pro-vocado "desde fuera" (y sin embargo, desde dentro) por la irrupción del futuro nuevo que ad-viene en y a través de la persona del otro en cuanto otro.²⁴ La función de éste consiste inicialmente en esa pro-vocación, que pro-mueve una dialéctica

²⁴ Nuestra insistencia en el "en cuanto" es para señalar que hablamos de estructuras ontológicas. Pues, como luego diremos, nadie es sólo opresor o sólo oprimido, etc., y, al menos en parte, *todos* lo somos. De ese modo evitaremos la "dialéctica maniquea" que "empobrece el cuadro ricamente tonalizado, reduciéndolo a un claroscuro sin relieves", de la que

no-absoluta, y por ello abierta al por-venir. Aunque al proceso de la mediación liberadora que así comienza su juego, más que dialéctico, puede llamárselo dialógico.

Dicho "juego" podría ser interpretado como aquel "juego del amor consigo mismo" que Hegel critica porque "desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso" por faltarle "la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo"²⁵. Pero, aunque en algún sentido es un "juego del amor", porque se instaura desde la relación de paz y tiende a la comunión y reconciliación, sin embargo, si es verdadero diálogo, se orienta a ellas *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes, por el esfuerzo, la lucha, la crisis (el límite de la situación) y la muerte de *todos* los involucrados en el diálogo a la voluntad de poder propia y ajena.

3.5. Diálogo. praxis, lucha a muerte y paz

El diálogo como proceso dialéctico no se mueve al nivel del mero lenguaje, sino que, precisamente por ser diálogo es lenguaje eficaz hecho *praxis histórica*. Praxis no solamente de la palabra pro-vocativa (y pro-fética), con dimensión sociopolítica, sino también de la e-laboración y la co-laboración, es decir, del trabajo, con dimensión económica. Pues el mundo que el lenguaje práctico tiende a instaurar es un mundo humano, interhumano y de humanización de la naturaleza, y por tanto, cultural.

En la realidad de la praxis histórica anidan los conflictos que se expresan en contradicciones a todos los niveles (social, político, económico, cultural...) El genuino diálogo no busca disfrazar la conflictividad del mundo real, sino transformarlo creativamente desde el "desde-dónde" se instaura el diálogo. Por ello, más bien tiende a denunciar las contradicciones y destapar los conflictos para e-laborarlos, es decir, para hacerlos pasar por la labor y el esfuerzo de la lucha y el trabajo. Estos modelan no sólo a los interlocutores, sino también al mundo común donde se

hablaba *Clarín* en su edición del 18 de marzo de 1971. En ella caen tanto los que ven "sediciosos" y "comunistas" en todos los que critican al "status quo", cuanto los que ven sólo "explotadores" en quienes no son pobres.

²⁵ *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 20.

encarnan las alienaciones e inautenticidades que ellos viven, y que en éstas se refleja. Sólo así el diálogo, hecho praxis, es realmente liberador. Claro está que puede serlo porque, *en cuanto* diálogo, no se instaura desde la voluntad conflictiva de poder, sino desde aquello que la supera y la trasciende: la dimensión de paz y libertad.

Esa dimensión, que es el “desde-dónde” la voluntad de dominio y las alienaciones que ella causa son criticadas, entra en la praxis de la historia concreta mediante la renuncia a la absolutización, que convierte (conversión!) al tercero justamente en tercero. La llamo dimensión de libertad porque está en sí misma liberada de la relación de dominio, en cuanto la trasciende. La llamo también dimensión de paz porque supera a dicha relación, origen de la guerra, y es su condición de posibilidad. Pero, porque encuadra a la guerra en una relación anterior, también posibilita que ella se transforme en reconciliación, sin perder por eso su dolor y su agudeza.

En la dialéctica del amo y del esclavo Hegel describió la estructura ontológica de una tal lucha, pero, como interpretó su dialéctica desde las categorías helénicas de universal-particular y las modernas de subjetividad-objetividad, *niveló* al nivel del esquema del dominio (relación sujeto-objeto) a la dimensión radical de la libertad y la reconciliación, que era justamente la *condición* de posibilidad de la dialéctica de la lucha a muerte y del trabajo. Así Hegel volvió a interpretar libertad y paz en dichas categorías, reduciendo la libertad a la *mera autonomía* de la *autoconciencia*, sin la dimensión de genuina *alteridad* (irreductible a la mismidad) ²⁶; y reduciendo la paz al *mero reconocimiento*

²⁶ Según Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3. ed., Heidelberg, 1964, pp. 160-183, existen en la tradición filosófica dos comprensiones de la libertad. Una (la griega) comprende a la libertad desde la mismidad de lo mismo, como *autarquía*. La otra (de origen judaico-cristiano), la comprende desde la relación dialógica, como don y respuesta. La libertad como *Gelassenheit* en Heidegger (cf. el libro de ese nombre, Pfullingen, 1959) es heredera de esa comprensión: cf. K. Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, *Philosophisches Jahrbuch* 74 (1966), pp. 126-153, y R. Guilead, *Etre et liberté - Une étude sur le dernier Heidegger*, Louvain, 1965.

mutuo en un Estado (hecho también Iglesia) que absorbe la interioridad (y por eso la auténtica mismidad). La verdadera liberación es la que libera de las ataduras de la voluntad de dominio a dicha dimensión originaria, en *cada uno* de los involucrados en la dialéctica. Y desde aquélla estructura un nuevo mundo, humanizándolo.

Esa liberación, porque nace de la dimensión de paz, trasciende originariamente la relación de lucha y de poder, *pero no la depotencia, sino que la transforma*. No se trata de la paz del falso irenismo que no mira cara a cara los conflictos o los rehúye. No busca “equilibrarlos” cubriendo o reprimiendo las tensiones (fuentes de vida) en una falsa complementariedad que no pasa por la negatividad mediadora de la muerte (sólo así la tensión fructifica en vida). La complementariedad no sería sino un nuevo intento de totalización (de las partes en un todo circularmente completo). Sería otra fuente de temporalidad inauténtica, en una “paz” quieta, caricatura de la verdadera paz. Esta no es estática y no se cierra en círculo, sino que es una paz viva, abierta a lo inesperado y conflictivo de la historia. Pues mientras pueda darse el advenimiento de la novedad (del por-venir), se volverá a desbaratar la estructuración cristalizada de lo sido y a exigirse su reiteración creativa. Las falsas seguridades ancladas en la voluntad de posesión serán entonces desconcertadas nuevamente y renacerá una nueva fuente de conflictos. Pero éstos podrán ser de nuevo asumidos y elaborados desde la dimensión de paz y libertad, que originariamente los trasciende y los pro-voca, abriendo el Futuro ²⁷.

Pero aunque así no se depotencia a la lucha a muerte, se la transforma, *llevándosela al extremo* de la verdadera muerte a la voluntad de poder. Por eso el *matar* a ésta en sí mismo y en el otro, no mata ni absorbe a la persona, sino que la salva: a la persona, es decir, a *todas* las personas en diálogo.

²⁷ La *apertura* del futuro y su relación con la *revolución* auténtica la trata K. Rahner en su artículo: *Theologie der Hoffnung, Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln, 1967, p. 576.

3.6. Una ilustración: el ejemplo de Martin Luther King

En los párrafos anteriores hemos tenido como trasfondo de nuestras expresiones nuestra peculiar relectura de la historia de la filosofía (en especial, de Hegel), pues deseábamos esbozar la estructura ontológica de la mediación liberadora, contraponiéndola a la dialéctica hegeliana y marxista. El peligro de ese lenguaje es que resulte abstracto. Como contrapeso quisiera señalar en un hecho concreto que nos conmovió a todos, el de la muerte de Martin Luther King, qué quiero decir al hablar de una lucha que se funda y se supera en relación de paz. No quiero afirmar con esto que la lucha no-violenta (tal como la entendió King) sea el único tipo de lucha que se genera auténticamente desde la relación social originaria. Pues el juicio ontológico, ético y político acerca de una determinada estrategia depende de una serie amplia de factores²⁸. Sólo deseo ahora *ilustrar* dicha dimensión ontológica indicando *una* de las posibles actitudes políticas que en ella se enraízan y de ella emanan. Un análisis ontológico de las declaraciones de Dom Helder Cámara o del trasfondo subyacente al método pedagógico de Paulo Freire podrían ser probablemente otras ilustraciones de lo mismo. Si escojo ahora el ejemplo del líder negro, es solamente porque ya lo encuentro elaborado por las reflexiones de algunos articulistas.

Con ocasión de la muerte de King la revista chilena *Mensaje* publicó un editorial que se encuentra entre lo mejor que se escribió sobre dicho acontecimiento. El editorialista indica varios puntos que pueden servir para nuestro análisis. Por un lado muestra que la actitud no-violenta de aquél no consistía en tapar el conflicto, sino justamente en *crear tensiones* con sus marchas, "sit-in" y boycotts, encaminados a *pro-vocar el diálogo*, cuyo primer paso eran las negociaciones tantas veces rechazadas por los blancos. Y por otro lado documenta que King, con tal política, no pretendía moverse meramente en el plano ideal del deber-ser, sino que pre-

²⁸ Cf. R. Bosc, *La violencia y la no violencia en el pensamiento de la Iglesia* (Ciclo de conferencias pronunciadas en las Facultades de Filosofía y Teología), San Miguel, 1968, y J. M. Casabó, *Violencia y revolución*, Cías N° 185 (1969).

tendía la *eficacia real*. Claro está que a ésta hay que medirla según el fin que se esforzaba por realizar: éste no consistía en que los negros arrebataran el poder, revirtiendo la relación de dominio, sino que accedieran a la liberación integral. Liberación que no es posible fuera de una sociedad cuyos miembros *todos* sean libres.

Porque el líder negro no luchaba solamente por "la afirmación de los derechos de los negros", sino también para liberar al blanco de la voluntad de poder, para que "el hombre blanco fuera más hombre. Porque quien niega a otro sus derechos por causa de su raza, se está negando a sí mismo como hombre. King luchó para suprimir esta negación. Haciéndolo, se esforzaba por darles *a todos* la oportunidad de acceder a la vida de la conciencia y del espíritu"²⁹. Y la razón metafísica es apuntada más arriba con palabras que recuerdan a Hegel: "Sin esta exigencia (de que los negros fueran reconocidos) los blancos no hubieran llegado tal vez nunca a darse cuenta que ser hombre era mucho más que ser blanco. Al exigirles un reconocimiento, los negros prestaban a los blancos el punto de apoyo necesario —resistente y fuerte— para que éstos se elevaran por encima de la particularidad biológica en que los encerraba la pertenencia a una raza"³⁰.

La fuente de la eficacia de la acción de King estaba en su peculiar relación con la violencia. En primer lugar, denunciando injusticias y concientizando a las masas, *corría el riesgo* de que éstas se desbordaran recurriendo a la violencia. King no rehuía ese riesgo, ni siquiera bajo pretexto de un cierto pacifismo, sino que, por el contrario, lo asumía conscientemente *como riesgo* calculado, y por eso controlable. "Precisamente en la asunción de ese riesgo la *violencia* se hace *eficaz*, sin ser destructiva"³¹. Pues ella sirve por un lado como amenaza contra el intento reaccionario de mantener el status quo. Y por otro lado, como aguijón que hace intensificar el trabajo por la liberación y la justicia. Ya que

²⁹ Martin Luther King, *Mensaje*, n. 168 (mayo 1968), p. 141 (el subrayado es nuestro).

³⁰ Ibid.

³¹ K. E. Apfelbacher, *Christliche Ethik und Gewalt, Stimmen der Zeit* 186 (1970), p. 393.

aparece como una violencia que sólo de ese modo es posible contener. Por consiguiente, la agresividad (violencia y miedo a la violencia), que de suyo se mueve primariamente en el plano del dominio, es puesta así al servicio de la paz, en cuanto es asumida y controlada por ella.

En segundo lugar, el hecho de que por su acción no-violenta King se hiciera *vulnerable* a los ataques de los dos extremismos (dos “absolutismos”), asumiendo también un segundo riesgo, el de la violencia contra sí mismo, daba a su estrategia una eficacia especial: una eficacia política emanada del orden moral. Y esto lo lograba por su vulnerabilidad, es decir, por la des-absolutización implicada en esa actitud. De ese modo desenmascaraba toda apariencia de justicia que pudiera tener la represión emprendida en nombre del injusto “establishment”. Y daba un enorme peso moral a su acción, capaz tanto de remover las conciencias de los blancos de buena voluntad (o de una mala voluntad no contumaz), cuanto de despertar la conciencia de responsabilidad de las masas indiferentes. No en vano muchas veces los opresores de mala voluntad temen más al profeta no-violento como King y a la concientización que va logrando, que a los atentados extremistas o las guerrillas³².

Así es que en el *modo* de llevar adelante esa lucha y en el *hacia-dónde* que la orientaba aparece claro el *desde-dónde* King la había emprendido: no desde la voluntad de poder, sino desde un nivel más radical, el de la relación social originaria, relación de paz en libertad y respeto de la libertad del otro.

Pero ese “desde-dónde” salta todavía más a la vista en el acontecimiento de la muerte de King. Esta, en su radicalidad, deja al descubierto en qué plano él se movía y desde qué plano se originaba su acción. El editorialista de *Mensaje* lo señala en terminología marceliana, contraponiendo el plano del “tener” (*avoir*) al del “ser”. Citemos en extenso sus reflexiones: “Pero, lo que sucede es que en ciertas ocasiones hay algo más que defender que la propia vida. Así lo pensó para sí Martin Luther King.

³² Además de los artículos citados más arriba cf. J. Dalmau, *La force de la non-violence, Convergence* PRJ 4 (1968), pp. 7 s., que compara, desde el punto de vista de la eficacia las muertes del Che Guevara y de Martin Luther King.

En efecto, quien ataca violentamente a alguien que sin violencia desea despertar en todos una conciencia humana más honda, es precisamente uno de aquéllos que no poseen todavía esta conciencia; es uno que se afirma a sí mismo en el solo nivel de la vida biológica o en el de los privilegios personales y de grupo; uno que se halla todavía en el plano del “haber” y no en el del “ser” profundo, el del ser con el otro, el del ser comunitario y social. Defendarse de un tal atacante, es bajar a su nivel, es aferrarse a lo mismo a que él se aferra, es darle la razón en querer continuar apegado a aquello que tendría que abandonar para acceder a una humanidad más verdadera porque es más universal. No defenderse es, en cambio, en este caso, reconocer que hay una realidad que trasciende la propia vida; es reconocer en la causa de una comunidad sin barreras a un incondicionado y absoluto. Cuando alguien muere sin defensa por la violencia de otro, le entrega al otro la verdad parcial y superficial de la vida de un hombre, pero se lleva consigo la Verdad Total y Última”³³.

Nos parece que a través de las expresiones: “plano... del ‘ser’ profundo”, “el del ser con el otro”, “el del ser comunitario y social”, “humanidad más verdadera porque más universal”, “realidad que trasciende la propia vida”, y “comunidad sin barreras”, en donde está implicado un sentido “incondicionado y absoluto”, es decir, “la Verdad Total y Universal”, el editorialista quiere indicar aquello que nosotros denominábamos el plano o la dimensión originaria de libertad y paz. Libertad liberada de la relación de dominio para la creación de la historia. Paz que radica en la *relación social* fundamental. Se trata de una relación *sin* relación: relación, porque implica comunidad; pero *sin* relación, porque implica irreductibilidad a cualquier intento de totalización.

En la expresión del articulista se nota además la alusión a Hegel. Pues precisamente la dialéctica hegeliana de la lucha

³³ *Mensaje*, art. cit., p. 143. Para una ulterior elaboración filosófica de las fecundas reflexiones contenidas en el citado editorial cf. E. Levinas, *Totalité et infini*, pp. 172 ss., donde se analiza fenomenológicamente la violencia homicida y la resistencia ética a ella, en relación con la epifanía de infinito en el rostro del que sufre violencia; cf. también M. Blondel, *L'Action* (1893), París, 1950, pp. 445 ss., acerca de la eficacia de la muerte del inocente, aun para el agresor.

a muerte es la de seres que se mueven todavía a un nivel meramente vital, y que recién por el mutuo reconocimiento van a lograr la autoconciencia. Pero aquí, a diferencia de Hegel, la superación del nivel puramente vital del “tener”, va a pasar por la mediación de una muerte aún más radical que la involucrada en la “lucha a muerte”. Esa radicalidad no consiste en que se trata de una muerte biológica consumada, sino en que, por la muerte al plano del “dominar” y “poseer” (es decir, el plano de la relación del sujeto al objeto), se descubre y libera la genuina relación social.

3.7. *Las contradicciones ahondadas hasta el límite*

Esa liberación ontológica, condición de posibilidad de la liberación óptica (liberación social, política, económica, cultural...) y fundamento de su realización, no se da sino *pasando por la situación límite*. Ya en la dialéctica de corte hegeliano o marxista la reversión o salto dialéctico resulta cuando se llega al límite: de ahí que para Marx sea la proletaria la clase (límite) portadora de la revolución total, y que para el marxismo sea necesario llevar las contradicciones hasta el límite, a fin de que la reversión revolucionaria se produzca.

También en la dialéctica dialógica de la genuina liberación es necesario el paso por la situación límite. Pero no exacerbando las contradicciones *al mismo nivel* de la sucesión temporal en que se encuentran, v.g. llevándolas hasta el límite de que la opresión y la miseria se hagan *extensiva y cuantitativamente* extremas, sino en la línea vertical de la *radicalización cualitativa*. Es decir, se trata de *profundizar intensivamente* en ellas hasta descubrir *como límite* al límite que interiormente las limita. Así se comenzará a descubrir la dimensión más radical que hace aflorar las contradicciones, da la posibilidad de criticarlas y proporciona la chance de trascenderlas por un salto cualitativo, el de la libertad que asume el llamado de la historia ³⁴.

³⁴ Después de los sucesos estudiantiles de mayo de 1968 en París, M. Bellet se planteaba el interrogante: ¿hasta dónde debe seguir la “contestación?” y respondía diciendo: “hasta el fin”, pues *recién en el fin* se llega

También aquí es *el pobre en cuanto pobre* el que provoca el movimiento ulterior de la historia, porque “encarna” su llamado, es decir, el advenimiento presente del futuro. Pero no se trata de llevar al extremo su pobreza (por ejemplo, desechando como paliativos “reformistas” todo aquello que mejore en parte su situación), sino de llevar al extremo la conciencia cuestionante de su pobreza en aquél que se deja interpelar y cuestionar por ella y en él mismo. Hay que ahondar no sólo hasta el plano de la mera rebelión puramente inversiva (es en el fondo todavía el plano del “tener”); sino que hay que *profundizar hasta el límite*, hasta la pobreza más radical, que se da en el depasamiento del mero “tener”, “poseer” y “dominar”. Si se llega a ese extremo más extremo, la reversión dialéctica no se hará inversión subversiva sino *conversión liberadora*, que es la que cumple etimológicamente la palabra *sub-versión*: *sub-vierte* desde sus fundamentos a la relación de dominio (sujeto-objeto) liberando a la relación social que la posibilita y funda.

Esta está ya presente como *llamado y fundamento*, pero está como ahogada por la voluntad de poder, cuando ella no ha sido superada. La posibilidad *real* de dicha superación la proporciona desde ya en forma *eficaz* esa presencia de la relación social originaria. Lo muestra el hecho de que se *pueda* vivir y pensar la situación *como* situación límite. Porque el reconocimiento del límite *como* límite sólo se puede hacer desde más allá que el límite. E implica la aceptación de la propia finitud por la renuncia, al menos incipiente, a la voluntad de (auto)absolutización. Según antes dijimos, es una tal renuncia la que inicia el juego dialéctico del diálogo.

a cuestionar al mismo cuestionante: cf. *Jusqu'où?*, *Christus*, n. 60 (octubre 1968), pp. 509-524. Pero no se trata de un “fin” (*bout*) considerado en la superficialidad de la mera sucesión de acontecimientos, sino comprendido desde una concepción cabal de la finitud. Nosotros apuntamos a la estructura ontológica subyacente a la respuesta de Bellet, que compartimos. Y recalamos que la relación social originaria *no limita* a la situación límite, como sucedería tratándose de la concepción dialéctica del límite; sin embargo, recién al llegar al límite *como* límite, ella queda, aunque nunca totalmente, al descubierto. Por eso ese salto es auténticamente *cualitativo*, y no una mera reversión dialéctica, como se daría según la concepción hegeliana o marxista del límite y del salto cualitativo.

La *lucha* que de ahí nazca, el *poder* que de ahí se origine, la *posesión* (propiedad) que ahí se enraíce, las *estructuras e instituciones* que ahí se fundamenten, estarán así transformadas desde la dimensión originaria de la paz y la justicia. “Justicia” llama Levinas a la relación social³⁵. Esta puede liberar a todas aquéllas de su sojuzgamiento bajo la voluntad de poder, porque las origina y las trasciende. Y aun el poder, *en cuanto* liberado de la *voluntad* de poder, se con-vierte en servicio.

3.8. *Hacia una dialéctica de la liberación*

En resumen: la situación límite en cuanto tal es, por tanto, la situación de opresión, marginación y pobreza. Es el *tercero* (mediador) quien *en primer lugar* toma conciencia³⁶ de ella en cuanto se deja cuestionar *hasta el extremo* por el rostro doloroso del pobre, marginado y oprimido: hasta el extremo, en la *propia* voluntad de poder. Pues ésta participa de la voluntad de poder, fundamento de la opresión y la marginación del pobre.

La mediación liberadora que de ahí nace tiende de por sí a ser *eficaz*, logrando, *en segundo lugar*, que el *oprimido* mismo tome conciencia del límite de su situación, pero ahondando en esa toma de conciencia hasta el nivel que depasa la mera lucha biológica por la vida. Sólo así el proceso de su concientización será el de su humanización y liberación hasta el punto de que la lucha

³⁵ Op. cit., p. 62. La comprensión postmoderna de la “justicia” en Levinas tiene claras reminiscencias bíblicas, pero filosóficamente reasumidas sin perder la inquietud crítica de la tradición filosófica occidental. La *justificación* crítica, que en la filosofía trascendental se da por la reducción a la mismidad (identidad, adecuación) de una razón o fundamento, se da en Levinas por la relación social justificante: “la esencia de la razón no consiste en asegurar al hombre un fundamento y un poder, sino en cuestionarlo e invitarlo a la justicia” (p. 60).

³⁶ En el término castellano “conciencia” comprendemos su doble significado (que en alemán corresponde a los términos: *Bewusstsein* y *Gewissen*). Hegel (y bajo su influjo, Marx) se mueve en el plano de la *Bewusstsein*, aun al intentar superarlo. “Concientización” entendida en un contexto hegeliano o marxista no tiene toda la riqueza que el término castellano puede encerrar, que incluye también a la *Gewissen*, es decir, a la “voz” de la conciencia (y del futuro) y a la responsabilidad (respuesta!) a su llamado. En esa doble comprensión de la concientización se refleja la doble comprensión de la libertad de la que hablamos en la nota 26, y de la justicia (cf. nota 35), así como del poder, propiedad, etc. (cf. nota 22).

que se origine sea también liberadora del opresor mismo, él también esclavizado por su propia voluntad de dominio.

Y *en tercer lugar*, la mediación pro-voca esa conciencia en el *opresor* mismo, o bien en cuanto éste acepta morir al plano de la dominación posesiva, en el que *como* dominador, hasta entonces se movía. O bien en cuanto la palabra eficaz de la lucha dialógica mata en él su voluntad de poder *aun a pesar suyo*, por ejemplo, modificando radicalmente sus condicionamientos sociales, jurídicos, políticos, económicos, etc. Cuanto más libre sea esa muerte en cada uno de los tres, tanto más será liberadora. Porque dicha muerte es el tránsito hacia la libertad.

Expresemos el mismo proceso de manera diferente. Sólo trascendiendo el plano del tener, el oprimido se hace libre para el *riesgo del futuro*, contra el que, *en cuanto* aceptaba su opresión, se aseguraba por medio de su servidumbre. Pero ese riesgo no es el del que no tiene nada que *perder* y tiene todo por *ganar* (se movería todavía en dicho plano, cerrándose al futuro verdadero). Es el riesgo de quien sabe abrirse en el diálogo, al otro *como* otro, *más allá de la seguridad* que da el tener un amo o el serlo.

Y también el opresor aceptará recién el *riesgo del futuro* en cuanto se deje liberar del plano del tener y dominar. Su defensa reaccionaria o represiva de estructuras perimidas propias del mero pasado, no es sino expresión de su ansia de *asegurarse*, aferrándose a ellas *por temor* al futuro. Pues éste se le presenta como muerte a su voluntad de posesión. No cae en la cuenta de que justamente así se hace esclavo de su posesión, sin poder poseerse a sí mismo. Y que sólo la muerte a dicha voluntad le traerá la libertad de poseerse y poseer libremente al mundo, dejando que también los desposeídos libremente lo posean. La liberación del opresor comienza a acontecer con el reconocimiento del otro (del oprimido) *como* otro. El otro, por ser en su novedad e inaprehensibilidad la “encarnación” del futuro, es para la voluntad de (auto)posesión *muerte* que recién la lleva a la vida.

Por eso es que esa dialéctica la inaugura justamente aquél que, dejándose cuestionar por el otro *como* otro, se abre críticamente al futuro asumiendo la función mediadora del otro *en*

cuanto otro, creadora de nueva historia. A ese tal lo hemos denominado "el tercero".

Claro está que cuando hablamos de oprimido, opresor y tercero, tipificamos la realidad, analizando *la estructuración* del proceso de la temporalidad auténtica, que, por serlo, es auténticamente liberador. Pero de hecho las líneas se estre cruzan: la línea divisoria entre opresor, oprimido y mediador *pasa por el corazón de cada uno*, aunque hay acentos y polarización de actitudes y de roles, condicionados también por la pertenencia social o el historial psicológico. No existe, por ejemplo, el "opresor" *kath'exojen* (o en cuanto tal), o el mediador *puro* en su terceridad. Todos somos de alguna manera opresores (de ahí la necesidad del cuestionamiento, el sentido de la culpabilidad y la vergüenza) y oprimidos (de ahí la necesidad que todos tenemos de liberación). Y también todos tenemos la chance de desempeñar —al menos en parte— el rol mediador, y debemos asumirla.

El proceso dialéctico que pasa por la apertura al riesgo de lo nuevo y genuinamente renovante, es el de una verdadera *educación liberadora*, en la cual opresor, oprimido y mediador son liberados y *se liberan mutuamente* en diálogo. Este no es sólo conversación, sino también lucha y trabajo. Para Hegel, en la dialéctica del amo y del esclavo, la liberación de la autoconciencia se da por el temor a la muerte (encarnada en el otro, en el señor), la obediencia servil y el trabajo liberador del siervo. Creemos que en la dialéctica de la educación liberadora (liberadora no tanto de la conciencia —*Bewusstsein*—, cuanto de la misma libertad) también juegan un papel decisivo el trabajo, la escucha (en ese sentido obediencia: *ob-audientia!*) a la palabra eficaz del otro, la lucha *e-laboradora* y aun la angustia de la muerte; pero todo ello trasfigurado (se trata de "figuras" de la historia de la formación de la conciencia, o mejor, de la historia de la educación de la libertad) ³⁷ *por el paso por la situación*

³⁷ La dialéctica del señor y del esclavo, con sus correspondientes "figuras" (*Phänomenologie des Geistes* IV A), es parte de la historia *trascendental* de la conciencia y del espíritu. Se trataría de trazar fenomenológica y estructuralmente la historia *ontológica* del proceso dialéctico de la educación liberadora de la *persona* y la *comunidad* universal.

límite como límite. Esta es la *muerte* a la voluntad defuturizante de absolutización. Esa muerte al pasado inauténtico es provocada por la irrupción del futuro hecho presente en el otro *en cuanto* otro.

La historia de ese diálogo educativo se inicia por un *salto* cualitativo fuera de la relación de dominio. Esa salto lo da quien, dejándose *libremente* cuestionar por la pobreza del oprimido y tomando conciencia crítica de ella, *deja* de ser meramente oprimido u opresor, y asume el rol mediador de tercero. Ese acto libre (un salto que se *arriesga* hacia el futuro) consiste en el-paso-por-la-muerte del que hablamos más arriba. La muerte mediadora le permite entonces descubrir la dimensión más originaria, *desde donde* le está adviniendo el llamado nuevo del futuro "encarnado" en el dolor presente del pobre. El rostro de éste es una palabra eficazmente cuestionante. *Gracias* a ella *puede* el tercero arriesgar ese paso (saltar ese salto) como la única respuesta responsable a esa palabra interpelante.

Así se hace él mismo mediador de la relación social de paz, libertad y justicia, pro-vocando el proceso dialógico de la mutua educación liberadora. De ese diálogo, en el cual los proyectos históricos de los interlocutores deben morir y trasfigurarse, nacerá el proyecto *común* como respuesta *original* al nuevo advento del Origen hecho historia, respuesta *creadora* de una historia *nueva*. Se trata, por consiguiente, de una respuesta *determinadamente* nueva, pues pasa por la mediación mutua de los dialogantes y su determinado paso-por-la-muerte.

No es nuestra actual intención describir ontológicamente los pasos de esa dialéctica (su proceso y estructura). Ni tampoco expresarla explícitamente en categorías sociales o políticas. Y aún menos servirnos ahora de ella para interpretar liberadoramente la realidad latinoamericana. Todo eso queda en suspenso como tarea a realizar. Solamente recordaremos que nos abocamos a estas reflexiones en búsqueda del modo de llegar a un proyecto cultural del pueblo latinoamericano que no sea (culturalmente) esclavizante, alienante o inauténtico. Ese proyecto tiene que nacer del pueblo mismo, pero no como copia de un proyecto

ajeno (u opresor) y tampoco como expresión de una mera subversión inversiva. Ni siquiera debe nacer solamente de sí mismo, sin el diálogo abierto *al otro* (los otros pueblos), y a la novedad del por-venir. Para ello nos pareció esencial la función mediadora del tercero en cuanto tal. Mas, en concreto: ¿quién *puede y debe* asumir ese rol en América Latina?

4. La misión liberadora del pensar en América Latina

Dijimos que el tercero, que es quien recién hace posible el diálogo, *se distancia críticamente* de la relación dominador-dominado, *preguntando reflexivamente* por su fundamento (la voluntad de poder), criticándolo y dejándose criticar en cuanto también sus propias actitudes e interpretaciones en ella se fundan. Se caracteriza por su rol cuestionante. Con su preguntar cuestiona la situación dada y lo inauténticamente obvio de la vida cotidiana de su pueblo. Por su cuestionarse se abre a lo que trasciende a la misma pregunta y la suscita. Pues dejando advenir al futuro, toma conciencia de él (en el doble sentido de la palabra conciencia), para así poder pro-ferirlo proféticamente y practicarlo creativamente.

Pero ¿a quién le compete hoy en América Latina esa función de tercero: cuestionante, crítica, profética y creativa? Creemos que, aunque no exclusivamente, tal misión le compete hoy al pensador³⁸: hoy, cuando el espíritu de la modernidad, llevado a su extremo, por eso mismo ofrece la posibilidad de ser superado; sobre todo en América Latina, donde *todos* (tanto los gobiernos como los que quieren derrocarlos) hablan hoy de *revolución*. Donde, según palabra de sus obispos, se está gestando “el parto doloroso de una nueva civilización”³⁹. Pero donde muchos no han

³⁸ Sobre la misión del pensador, en especial del pensador cristiano, cf. el artículo de E. Dussel citado en la nota 10. Numerosas ideas del presente trabajo fueron suscitadas en fecundo diálogo con el autor de dicho artículo, así como, en otras ocasiones, en conversaciones con el P. Orlando Yorio.

³⁹ *Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en Medellín, Introducción. En el Mensaje del 6 de setiembre de 1968 se habla de “alba de una era nueva”.

todavía tomado conciencia crítica de la situación, o no han llevado la crítica hasta el nivel más originario (ni en una explícita hermenéutica de radicalidad ontológica, ni siquiera en un implícito cuestionamiento integral, que incluya al mismo cuestionante). Y *pensar* es eso: un cuestionar que nace del radical ser cuestionado, y del que se originan un decir hermenéutico cuestionante y una praxis creativamente cuestionadora.

El pensador irá cumpliendo su misión mediadora en cuanto haga críticamente la hermenéutica de la vida cotidiana que comparte con todo el pueblo, y la piense reflexivamente en un pensar que viene de la praxis y del diálogo y va a convertirse en palabra y acción. Pero él también puede alienarse en formas inauténticas de temporalidad, como de hecho acontece tantas veces en América Latina. El pensador, como todo miembro de élite, puede adoptar —y muchas veces ha adoptado— el proyecto de un dominador cultural (sea de derecha o de izquierda). Con ello se convierte, aun sin pretenderlo, por su pensar, decir y actuar, en agente de dominación cultural. Así, por ejemplo, o bien no cae en la cuenta de los condicionamientos ontológicos del tecnologismo, desarrollismo o socialismo económicos o políticos que adopta, o bien no se hace consciente de los condicionamientos ónticos (relaciones de poder, de producción, relaciones psicológicas...) que condicionan la filosofía (positivista, estructuralista, revolucionista, existencialista, marxista...) que profesa. Y aun muchas veces “práctica”, sin darse cuenta y sin criticar sus presupuestos, la dicotomía entre teoría y praxis, propia de la modernidad, pretendiendo encerrarse en una teoría pura (y abstracta) alejada de la praxis cotidiana. De ese modo adormece en una praxis inauténtica y acrítica toda crítica eficazmente practicante.

Puede tomar también la posición contraria, subversiva, ahondando con su crítica teórica y práctica lo suficiente para revertir el “orden” establecido, pero no lo bastante como para criticar en su misma crítica el fundamento de ese “orden” (la voluntad de poder). Y a pesar de su pensamiento comprometido puede ser que pensamiento y compromiso sigan todavía atrapados en modos

de pensar, sentir y actuar propios del “establishment” que pretende subvertir. La concientización del pueblo, que sinceramente procura, sigue entonces moviéndose al nivel superficial de una conciencia no autocrítica. La consiguiente lucha por la liberación se depotencia así en mera guerra, pues no emana de la relación social originaria. Y recae en el eterno retorno de la lucha por el poder. La libertad a la que se tiende se convierte en simple (aparente) autonomía, todavía autoesclavizada por la “ley” (el “nomos”) del solo (auto)poseer(se). Y por ello la exacerbación dialéctica de las contradicciones no llega a ahondar hasta el verdadero límite ontológico de la situación contradictoria, a fin de que ésta ónticamente se salve desde dentro, gracias a la “encarnación” en ella de la dimensión trascendente del por-venir; sino que “estira” las contradicciones al mismo nivel óntico en que se encuentran, provocando así una reversión meramente inversiva en vez de una auténtica revolución. Y en el mejor de los casos dichas contradicciones son asumidas *a ese mismo nivel* en una totalización en Estado o Sociedad que pretenden absorber totalitariamente aun aquello que no se deja totalizar, es decir, la función crítica del pensamiento cuestionante y practicante, y la misma libertad personal.

En cambio el auténtico pensar es crítico ante todo de sí mismo. Aunque busca criticar sus presupuestos, sabe —autocríticamente— que nunca podrá llegar a adecuarlos y agotarlos ni con su reflexión ni con su acción voluntariosa. Como reconoce su finitud, renuncia a toda absolutización. Se deja cuestionar por la verdad nueva que le aporta el otro en cuanto otro, mediándole el futuro en cuanto tal. Se abre al diálogo, pues reconoce la verdad sabiéndose no poseedor de ella; y busca realizarla en la historia, siendo consciente de que no puede hacerlo sin los otros. Por lo tanto, se hace capaz de pro-ferir dialógicamente y de practicar comunitariamente, en forma crítica, lo nuevo de la historia, sin renegar de lo antes sido, sino releyéndolo para pensar y hacer creativamente el futuro.

Para comprender la misión liberadora del pensador puede ayudarnos recordar lo que el joven Marx escribió en uno de sus

ensayos, acerca de la función crítica del pensamiento y su relación con la praxis histórica⁴⁰. Marx dice allí que la filosofía alemana había sido *radical* en su crítica teórica, pero no la había *practicado*. En cambio otros pueblos habían *practicado* su crítica, pero no en forma *radical* (piensa seguramente en las revoluciones francesa y norteamericana). El propugna entonces una crítica práctica (la revolución), pero nacida en una teoría radical que se suprime (*aufhebt*) en praxis. Sin embargo Marx, hombre de su tiempo, seguía moviéndose en esas reflexiones dentro de los presupuestos de la modernidad. Por ello ni su teoría ni su praxis podían ser más radicales que la relación sujeto-objeto (y las dicotomías teoría-praxis; acción-pasión; individuo-sociedad; idealismo-materialismo, etc.) en la que la subjetividad moderna se movía. Hoy, cuando la época moderna llega a su fin, y nos cuestiona el advenimiento de una *nueva* época, podemos y debemos retomar la intuición de Marx, pero *desde un nivel más radical y originario* que la relación sujeto-objeto, *y anterior* a la dicotomía teoría-praxis. De lo primero ya hemos hablado suficientemente al esbozar una dialógica de la liberación auténtica. A lo segundo apuntamos al hablar de “pensar”, como lo hace también el último Heidegger, aunque le añadimos “practicante”, aludiendo así a la “philosophie pratiquante” de Blondel. Pues precisamente la “Kehre” (giro o vuelta) heideggeriana y el “renversement” blondeliano son superaciones de la modernidad por la renuncia a la voluntad de poder, que es su fundamento⁴¹.

Pero si nos quedáramos en el “pensar” todavía trascendental habríamos sucumbido al peligro de ser infieles a dicho “giro”. Se trata de un pensar que es originariamente praxis histórica. Pues el mismo “giro”, “salto” o “conversión” es praxis radical, originada por el advenimiento de lo nuevo de la historia. Por eso ese

⁴⁰ Cf. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern), en K. Marx, *Frühe Schriften* I, Stuttgart, 1962, pp. 494 ss.

⁴¹ Acerca de la correspondencia y la diferencia entre la *Kehre* heideggeriana y el *renversement* blondeliano cf. J. C. Scannone, *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968, pp. 79 ss. Allí se estudia a la filosofía blondeliana como postmoderna en el sentido apuntado más arriba.

pensar es esencialmente practicante; pero no se mediatiza en dialéctica de lucha a muerte por el poder, sino en dialógica de liberación de la voluntad de poder. Diálogo que es también trabajo y lucha. De algún modo Levinas apunta a esa práctica cuando habla de la relación ética (es decir, práctica y crítica) como sociedad, paz y justicia. Pero el peligro es el de quedarse en un yo-tú o yo-tú-él *sin terminar* de explicitar la implicancia sociopolítica de una tal ontología, quizás porque no se explicitan las mediaciones dialécticas.

Dos tareas entrecruzadas esperan al pensador latinoamericano, las que, en el fondo, se reducen a la misma. Por un lado la *lectura* de la experiencia histórica de su pueblo, que —en su inmediatez— todavía está parcialmente como mudo o amordazado. El pueblo necesita la *mediación* de la palabra (logos) del pensador, a fin de llegar a proferir *su propia palabra*⁴², nacida del mundo mismo de su vida y praxis cotidiana. Pero no se trata de una lecturamente meramente interpretativa, sino de una *interpre-*

⁴² Para dejar que el pueblo “diga su palabra” se necesita “creer en el pueblo”, según afirma P. Freire como presupuesto básico de su pedagogía (cf. *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, 1970, p. 61). La función de tercero que sugerimos para el pensador corresponde estructuralmente al rol del educador humanista en la “educación como práctica de la libertad”, o al tipo de liderazgo revolucionario de los que habla Freire (cf. op. cit., respectivamente pp. 86 y 69), en cuanto tienden a hacer que los hombres mismos sean *sujetos de su propia historia*. También es interesante constatar cómo para Freire la liberación no tiene sentido cuando los oprimidos se hacen “opresores de los opresores”, sino cuando se convierten en “restauradores de la humanidad de ambos” (p. 39), dándose así la liberación de todos (p. 45). Pues todo sectarismo, sea de derecha o de izquierda, es fanático, castrador y mítico (p. 30), sintiéndose “avalado por su seguridad, frente a cualquier cuestionamiento”. Pues “cerrándose en un ‘círculo de seguridad’ del cual no pueden salir, ambos establecen su verdad... No es la verdad de los hombres que luchan y aprenden, los unos con los otros, a edificar este futuro *que aún no está dado*, como si fuera el destino, como si debiera ser recibido por los hombres y no creado por ellos. En ambos casos la sectarización es reaccionaria porque unos y otros, *se apropian del tiempo* y sintiéndose propietarios del saber, acaban *sin el pueblo*, que no es sino una forma de estar contra él” (p. 32). Para el sectario de derecha “el hoy, ligado al pasado, es algo dado e inmutable”; para el de izquierda, “el mañana es algo predado, inexorablemente prefijado. Ambos se transforman en reaccionarios ya que, *a partir de su falsa visión de la historia*, desarrollan; unos y otros, formas de acción que niegan la libertad” (p. 31; los subrayados son nuestros). Por eso la temporalidad auténtica es esencialmente *dialógica*, y el proceso liberador es esencialmente *educativo*.

tación críticamente liberadora, en cuanto el pensador intenta ayudar a que el pueblo se libere de sus alienaciones y acceda a la autenticidad. Se trata entonces de la relectura de la tradición, los mitos, la situación de su pueblo en una hermenéutica crítica hecha a la luz del nuevo sentido que adviene. Así colaborará dialógicamente en la proyección hacia el futuro de un proyecto nacional auténtico.

Pero, por otro lado, el logos de esa lectura lo proferirá el pensador prosiguiendo la tradición del pensamiento occidental, que es también la suya y de su pueblo. La asumirá en la dimensión radical alcanzada hoy por el “giro” que supera a la modernidad. Pero quitará a ese “giro” toda apariencia aristocrática o “privatizante”, retomando *desde él* las mediaciones dialécticas y socio-políticas del pensamiento alcanzadas por Hegel y Marx al culminar la época moderna. Sobre todo porque la genuina “revolución”, no como violencia destructiva, sino como creación de una nueva historia, pide, por un lado, que se haga desde una dimensión ontológica, verdaderamente *radical*. Y por otro lado exige que sea *integral y práctica*, hasta sus últimas implicancias culturales, sociales, políticas y económicas. Especialmente allí se dan las contradicciones más manifiestas de la situación actual del hombre latinoamericano. Y allí se han de jugar las mediaciones ónticas de la nueva comprensión ontológica del ser y el tiempo.

El proyecto histórico auténtico recién nacerá del diálogo del pueblo, que irá balbuciendo su palabra nueva, *con* el otro “logos”, venido de fuera, *por* la mediación del pensador. Esa mediación *se inicia* con la muerte del tercero a su absolutización, pero, para ser liberadora de una nueva vida, debe pasar *por la muerte de los tres*. El pueblo tiene que morir no sólo a la inmediatez (a su mudez o amordazamiento), sino también a la alienación e inautenticidad de su vivir mismo. La palabra nueva que irá diciendo será expresión de una praxis cada vez más liberada, a medida que pase por la muerte. Esta acontece en contacto con el otro, es decir, con la experiencia histórica de otros pueblos, que le es mediada por el logos hermenéutico “que le viene de fuera”.

Pero éste también debe morir a su imposición culturalmente

dominante, para ponerse al *servicio* de la palabra original que tiene que nacer del mismo pueblo liberado. Es la voluntad de poder disfrazada “bajo especie de bien” la que intenta *imponer* un proyecto cultural, un logos hermenéutico, una solución técnica (aunque en abstracto sea o parezca “la mejor”). Pues no se respeta al pueblo en su derecho a ser agente de su propia historia.

Por ello es que también el pensador debe pasar por la muerte si quiere ser mediador de la liberación verdadera. Debe morir *primero* (temporal y estructuralmente) para iniciar el proceso dialógico. Se trata de la muerte no sólo a las alienaciones e inautenticidades que comparte con su pueblo, sino también al logos hermenéutico (y muchas veces académico) aprendido del pasado y desde fuera. Aún más, deberá ir muriendo también al *propio* proyecto cultural que prospectivamente ha estado imaginado para su pueblo. Pues él también debe ser liberado y debe pasar por la educación liberadora del diálogo eficaz e ir aprendiendo la palabra nueva. De ese diálogo irá surgiendo el proyecto nacional auténtico. Este será tanto más auténtico cuando más el diálogo permanezca *abierto* al ad-venir de la historia. Permanece abierto porque éste *nunca se deja atrapar* ni por la reflexión ni por la acción, ni por la formulación o la estructuración práctica de ningún proyecto.

EL MISTERIO DE LA NAVIDAD EN LOS SERMONES DE SAN MAXIMO DE TURIN

Por A. SAENZ, S. J. (San Miguel)

En un número anterior de *Strómata*¹ hemos presentado la figura de S. Máximo así como instaurado un análisis, a partir de sus homilias, de lo que para él implicaba la celebración de los misterios. En este artículo pasamos de lo general a lo particular. Nos limitamos aquí a exponer el sentido que tenía para S. Máximo la fiesta litúrgica de Navidad. Si en su época existía o no un período preparatorio —o de Adviento, como se llama hoy—, no lo podemos afirmar con certeza². De hecho, la edición crítica de sus homilias incluye tres sermones que habrían sido pronunciados con anterioridad a la fiesta³. Pero de ello no podemos deducir la existencia de un período litúrgico con características específicas.

1. LA FECHA DE LA NAVIDAD

*“Bene quodammodo deo providente dispositus est, ut inter medias gentilium festiuitates Christus dominus oriretur, et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum ueri luminis splendor effulgeret, ut perspicientes homines in uanis superstitionibus suis purae diuinitatis emicuisse iustitiam praeterita obliuiscerentur sacrilegia futura non colerent”*⁴.

El texto de S. Máximo con que abrimos este artículo puede parecer extraño a primera vista. Lo primero que en él se afirma

¹ XXV, 1969, pp. 351-411.

² Conocemos por M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, vol. II, 2ª ed., Milano, 1955, pp. 37-42, algunos datos sobre la formación del Adviento como período de preparación formal para la Navidad. Según C. Callewaert, *Sacris Erudiri: fragmenta liturgica*, Steenbrugge, 1940, p. 588, su organizador habría sido el Papa Gelasio (+496), en Roma. Previamente a esta fecha no tenemos datos que nos permitan afirmar la existencia de un período organizado de Adviento.

³ Son: sermo 60, *Dicendum ante natale domini*: CCL 23, 240-242; sermo 61, *Sequentia de natale domini ueniente*: CCL 23, 244-247; sermo 61a extr., *Dictum ante natale domini*: CCL 23, 249-251.

⁴ S. Máximo, sermo 98 extr., *De kalendis ianuariis* 1, 2-7: CCL 23, 390.