

CRONICA DE LA DISCUSION

Diálogo con el auditorio

A la ponencia siguió un diálogo por momentos muy animado, cuya finalidad fue el clarificar algunos aspectos de la conferencia del Dr. Dussel. Resumimos el contenido.

La primera pregunta partió de una doble consideración: la primera es que la metafísica es la intuición de un pensar que quiere ser libertad, y la segunda, que alguien quiere pensar una praxis latinoamericana desde aquí. Por otro lado, tiene en cuenta que la experiencia del Ser como raíz, en casi toda la experiencia de la metafísica de la totalidad, es griega. Ahora bien, aunque se ha demostrado en la ponencia que, en última instancia, nuestra praxis viene de los griegos, con todo, ella no deja de ser una experiencia humana, una nueva posibilidad de existencia humana misteriosamente dada. Entonces ¿qué habría que hacer con la experiencia griega? ¿no habría en ella nada de recuperable para una ontología pensada desde Latinoamérica?

Respondió el Dr. Dussel que todo es recuperable en tanto el griego pensó la totalidad; pero que habría que dejarla de lado en cuanto, justamente por su cerrazón en la totalidad, perdió tiempo en cuestiones secundarias. De todos modos lo que los griegos han dicho de la totalidad es válido mientras no se pretenda justificar la cerrazón de la totalidad. Cuando la totalidad era única no tenían ni siquiera la posibilidad de abrirse. Ahora, en cambio, hay toda una problemática que se plantea cómo se abre la totalidad. Hay muchas cosas que agregar al propio pensamiento filosófico griego. Se refirió luego al "inventó moderno" que consiste en que el hombre comienza a gestar desde sí las cosas y a no esperarlas todo de la Providencia. Muchas de sus posibilidades científicas, técnicas, etc. son totalmente utilizables en cuanto construyen el andamiaje que posibilita la apertura al otro. En vez de negar la totalidad, lo que hay que hacer es arquitecturizarla como apertura y no como totalidad cerrada. En este caso todo lo que el hombre ha hecho es válido.

El Dr. *Eduardo Bierzychudeck* SVD. preguntó en qué medida podía ser filosóficamente válida la experiencia del Ser tenida por Moisés ya que se inserta en un contexto de revelación religiosa.

El expositor, en su respuesta, admitió que se trata de un tema de fondo metodológico. La filosofía griega fue sólo el comienzo del filosofar; y si la filosofía es pensar la experiencia del Ser, esa experiencia griega del Ser se dio en un medio muy característico: en las estepas

euroasiáticas. El hombre vivió allí una experiencia del Ser como luz y por eso privilegió la visión. Pero esa experiencia no fue la única. En los inhospitalarios desiertos de Arabia, llenos de roca y arena, el hombre vivió otra experiencia del Ser como una relación cara-a-cara. El beduino o el pastor, junto a otro beduino, descubrió en él, al Ser. En el "otro" como "otro" hubo una experiencia originaria. Y lo más notable es que esta experiencia parece más real que la otra en el sentido de que descubre un aspecto no descubierto por la otra experiencia. El Ser como luz no da tanta cuenta de la realidad, cuanto el Ser como libertad. Que esto haya sido revelado positivamente por Dios, no le interesa al filósofo. La experiencia de Moisés es tomada como una experiencia cultural, como una experiencia más real que la otra y por lo tanto como punto de partida para la filosofía, más válido que la otra. Afirmó el Dr. Dussel que esta experiencia de Moisés nunca, hasta ahora, ha sido aprovechada en la reflexión filosófica. Se refirió luego a S. Agustín y S. Tomás quienes por no haber tenido siempre presente esta lógica de la alteridad incurrieron en desviaciones. Las cinco vías de S. Tomás para la demostración de la existencia de Dios siguen un proceso de exterioridad antropológica. Lo mismo sucede con las éticas: ética de la beatitud, teología moral; una, natural, otra, sobrenatural. Lo que pasa es que S. Tomás cree que una es natural y es la de la totalidad y que la otra es revelada. No ha descubierto una estructura metafísica de la alteridad.

El Dr. *Ernesto C. Borga* intervino pidiendo, en primer lugar, una aclaración sobre la manera de compaginar "poder" y "liberador".

Aclaró el Dr. Dussel que la palabra "poder", como tal, es ambigua. Puede significar "voluntad de poder" en la formulación nietzscheana o puede ser entendida en el sentido que le da la filosofía contemporánea. Si se la entiende como "voluntad de poder" sería incompatibilizable con "liberador". Pero si se la entiende como una facultad de realización, como un derecho a que el otro obedezca, podría hablarse de un poder como servicio y entonces sería liberador.

Continuó el Dr. *Borga* su intervención solicitando algunas explicaciones más amplias sobre la posible actuación del hombre como cristiano y como político a la que había aludido, de pasada, el expositor.

El Dr. Dussel abandonó, por un momento, el campo de la filosofía para hacer algunas indicaciones complementarias a su pensamiento. Afirmó que una es la intención política, otra la intención cristiana. La intención cristiana como tal es la de dar testimonio, la de ser mártir. Por eso el cristiano como tal podría no defenderse de la agresión, justamente para dejar bien claro su planteo como mártir. Distinta es la intención política. En esta postura cabrían todavía dos actitudes. Una sería la del que piensa que lo importante es eliminar al otro. Para lograr su objetivo desarrollaría una política de exacerbación de las con-

tradiciones porque su problema es eliminar al otro. Distinto sería la postura del que no se propone eliminar al otro; pero si el otro irrumpe asesinamente se defiende y mata. Aludió al caso concreto, en América Latina, de las reducciones jesuíticas donde los indios fueron armados para defender sus posesiones contra los ataques paulistas. También aludió, citando a Helder Camara, a un estado de violencia, legalizado con leyes y defendido con ejércitos, donde el pobre trabaja por un dólar diario mientras el rico gana cinco dólares por hora. El político oye la voz de Dios que dice: "He visto el clamor de mi pueblo y te pido que lo liberes".

El Lic. *Oswaldo Ardiles* hizo algunas críticas a puntos que consideró centrales en la exposición. Partiendo del supuesto de que toda la exposición del Dr. Dussel debía tender a iluminar la situación de Latinoamérica, el objetante distinguió tres tipos de ideologías o logos encubridores que han influido en Latinoamérica desde su descubrimiento hasta el presente. La primera ideología (o logos encubridor) sería la cristiandad y el sujeto portador sería España; la segunda, la liberal ilustrada y su portador, la burguesía en ascenso; la tercera, el marxismo y el portador, las capas más bajas de la clase media en pugna tanto con la burguesía como con el proletariado. Ahora bien la crítica a estas ideologías, presentada por el Dr. Dussel, corre el peligro de convertirse en un nuevo logos encubridor, en una nueva cristiandad. En concreto, la crítica al marxismo y aun a Hegel se mueve en un terreno ambiguo al desplazar el centro de la cuestión, de lo religioso a lo onto-teológico, y al desvirtuar el razonamiento de Marx por no dar al término "creación" el mismo significado que Marx. Y añadió: en tanto el expositor se mueve en esquemas universales y no va más allá de una ontología histórico social y actualiza temas de origen escriturístico, no se ve muy claro cómo se aparta radicalmente de una cristiandad sobre todo cuando el cristiano es visto como mártir y como político, conductas ambas que son poco compaginables.

Al responder, el Dr. Dussel comenzó aprobando la identificación de los sujetos portadores de las dos primeras ideologías. En cuanto a la ideología marxista resulta, dijo, más difícil de encontrar un sujeto actual en América latina. En lo tocante a la crítica a Marx, es verdad que éste parte de un análisis socio-político; pero lo que hasta ahora no se ha intentado es buscar, detrás de las razones socio-políticas, esa ontología de la totalidad que está muy presente en su pensamiento. Dussel es consciente de que ha saltado sobre la intención explícita de Marx. Dussel busca visualizar lo que Marx no pudo visualizar, que era su propio fundamento, lo no pensado en su pensar. Y lo no pensado en su pensar que el fondo de la cuestión no es onto-teológico (en el sentido de Heidegger) sino que está en el "otro" como más allá del horizonte onto-teológico. Concedió luego el expositor que Marx, al hablar de crea-

ción, no utiliza el término en el mismo sentido que él. Porque ni Fichte, ni Schelling, ni Marx, ni Hegel habían tenido una experiencia de lo que era creación. No la podían tener porque cuando ellos hablaban de estos textos (escriturísticos) y los leían, los interpretaban de modo muy distinto al suyo. Hegel mismo en la *Filosofía de la Religión* dice que Dios crea, es decir, se determina. Vale decir que la creación es determinación porque la totalidad no puede dar algo dentro de sí sino por determinación. Este modo de concebir la creación no deja lugar para algo real y radicalmente nuevo; se trata de una nueva etapa de "lo mismo". Afirmó luego que en su exposición pasó por encima de lo socio-político porque su análisis habría requerido más tiempo que el que tenía disponible; pero que quiso señalar lo que hasta el presente no se había hecho, es decir, que el horizonte último del pensar de Marx es la totalidad cerrada, que fue también la totalidad de la cristiandad. Al "descubrir" este presupuesto marxista Dussel considera que su exposición queda a salvo de la acusación de logos encubridor y también de la acusación de cristiandad en el sentido ya expuesto. También hizo referencia al dualismo "político-cristiano". Negó que hubiera tal dualismo como no lo hay en la Biblia entre Rey y Profeta. Esto lo llevó a hablar de la dificultad equívoca de la historia y, en consecuencia, de la imposibilidad de una filosofía de la historia para explicar sus contenidos; pero sí de la posibilidad de una ontología de la historia para explicar su estructura. En otro ámbito, habría posibilidad para una teología de la historia a partir de la fe revelada que proporciona algunas pautas para interpretar la historia.

Intervino enseguida el Dr. *José M. Casabó* S.I., quien se situó en un plano teológico, desde donde también aparecen dificultades. Al considerar a la Iglesia como una comunidad primordialmente profética ¿cuáles son las relaciones entre la Iglesia, los cristianos que la componen y las realidades corporales de la historia humana entre las cuales se sitúa el uso del poder? Cristo instaura indudablemente una nueva dimensión de apertura a Dios, un nuevo tipo de comunión con El que simultáneamente exige establecer una nueva forma de interrelación personal del hombre con el hombre. Introduce una nueva realidad que tiende a construir un nuevo tipo de comunidad humana. En función de esta nueva manera de relacionarse con Dios y con el hombre, y de establecer esa nueva comunidad es como Cristo pide la renuncia al afán de posesión exclusiva de bienes, a la tendencia a la dominación y al uso de la fuerza, e, incluso al matrimonio. El mismo vive pobremente, no se casa, se niega a utilizar la fuerza para fundar su Reino o para defenderse y muere violentamente a manos de sus enemigos. La nueva comunidad que de El surge, que se siente llamada a su seguimiento e imitación, practicará la pobreza, la renuncia a los bienes y su puesta en común, el celibato y la virgindad y la renuncia a la fuerza. Y durante los primeros

siglos consideró como forma privilegiada de configurarse a Cristo el morir mártir, supremo testimonio de fe, de esperanza y de amor. La actitud del mártir implica indudablemente una renuncia a la violencia. Sin embargo la totalidad de la concepción cristiana, como tranfiguración incoada de toda la creación, además de esa especie de anticipación testimoniante de la realidad final y escatológica del Reino, implica también el uso de las realidades terrenas, un uso real y pleno del matrimonio, del dinero y del poder. Puede parecer entonces que hay como una tensión entre el cristiano como mártir y el cristiano como político que se siente llamado a procurar o usar del poder político o social. Pero si comprendemos bien que Cristo no solamente invita a la renuncia a esas realidades sino que, al fundar un nuevo tipo de comunidad, le comunica su Espíritu para guiarla en una multiplicidad de funciones, parece fundamental que dé con ello también el Espíritu para usar recatemente de ellas: usar bien el matrimonio, el dinero y el poder. De ahí la posibilidad de un uso cristiano de la fuerza y de la actuación política y la posibilidad de una solución dialéctica —dentro de la comunidad cristiana en su actuación en el mundo— de la tensión entre el político y el mártir.

El Dr. Dussel dejó constancia, en su respuesta, de que pasaba al campo de la teología. Aludió a la experiencia hebrea del *Dabar* y *Basar*, experiencia que puede ser pensada social y cristológicamente. *Dabar* es la palabra y justamente la palabra *del otro*, la palabra creadora. En cambio *Basar* sería la totalidad como el orden de la *carne*. Decimos que el Verbo se hizo carne, es decir, que la Verdad se hizo carne. Pero la carne designada por *Basar* es el hombre. Dicho de otra manera, la alteridad tomó carne en la totalidad. Enunciado de esta manera se podría iluminar la cosa cristológicamente con la doctrina de la encarnación pensando en el monofisismo. Monofisismo sería en este caso concebir la cosa de tal manera que la exterioridad, aunque irrumpa en la totalidad, queda siempre exterior a ella: la totalidad por un lado y *el otro* por otro lado. Sería un dualismo. ¿Entonces cómo concebirlo? La Verdad tomó carne; pero encarnarse no es confundirse y tampoco es yuxtaponerse. En nuestro caso, el dinero, el poder, etc., son equívocos, porque a ese *Basar* le falta el *Dabar*. Pero a su vez el *Dabar* sin *Basar* queda como en el aire, no hace nada. Pero el *Basar* no es el *Dabar*, es decir, no es el *Ruaj*, el espíritu. El espíritu insufla la totalidad pero no se confunde con ella. El espíritu (*Dabar*) entra en la totalidad como en su cuerpo (*Basar*) que viene a ser su sustento cultural; pero no se confunde con él.

Para completar su respuesta, el conferencista se refirió a la comunidad cristiana a la cual comparó con el *Dabar* o *Ruaj* dotada de una fantástica libertad. La comunidad como tal no necesita ninguna de estas estructuras (poder, dinero, etc.); pero sin ellas no hace nada.

En este sentido la posición de la comunidad cristiana como mártir no significa *desencarnarse* sino *estar siempre encarnada*; pero sin confundir *Dabar* con *carne*.

Ahí estaría la solución. Entonces el matrimonio es activo y esto vendría muy bien. Por ejemplo si un cristiano entra al mundo polígamo no va a comenzar a predicar el matrimonio monógamo por principio. Podría muy bien, por lo pronto, inculcar el espíritu en la poligamia y hacer un trayecto al descubrimiento del otro. Lo que es intrínsecamente malo en la poligamia es que en el descubrimiento del otro el polígamo se aprovecha de "algunas otras", de las mujeres sin darles la libertad ni mucho menos. Porque la conciencia del mal viene después del descubrimiento del otro; nunca antes. Entonces la pedagogía del oprimido es justamente la pedagogía de la totalidad, a la cual va liberando a esta interpelación *del otro* que es justamente la que hace marchar la historia. Entonces ahí se podría ver la función profética, martirial de la Iglesia siempre encarnada; pero nunca encarnada con uno por necesidad. Porque si esta palabra queda encarnada definitivamente, por ejemplo, con la cristiandad latina, se constituye una tremenda totalidad como fue efectivamente la cristiandad. La cristiandad es justamente la unidad y la desexteriorización de lo exterior y su inclusión como mío. Esto sería el desacuerdo más tremendo de la historia.

A continuación el Dr. *Ismael Quiles* S.I. manifestó su inquietud por la terminología empleada por el expositor. Y en primer lugar por los términos "totalidad" y "alteridad". Consideró importante el término "totalidad" incluso para salvar la verdadera alteridad. Enseguida se refirió a la búsqueda de un esquema de liberación que se está haciendo en Latinoamérica. También aquí manifestó su inquietud por el término "socialismo" insinuado en la ponencia. El Dr. Quiles afirmó que "socialismo" estaría implicando uno de los extremos de la alienación en que caemos siempre: individualismo-socialismo. En lugar de "socialismo", que tiene su carga propia, sugirió el término "personalismo" u otro que exprese la conciencia, que el hombre tiene, de su dignidad y originalidad y de la relación auténtica del hombre con la sociedad.

El expositor respondió que el término "totalidad" es equívoco, es decir, tiene dos significaciones. Una, en cuanto totalidad cerrada, y otra, en cuanto totalidad abierta. La totalidad cerrada es unívoca, y justamente la univocidad del Ser es que todo surge por diferencia. Esta es la lógica de Aristóteles, el cual indica que el Ser en cuanto Ser está más allá; pero está más allá no analógicamente sino como lo innombrable universal en una ontología también negativa. Dussel afirmó que la totalidad es análoga porque se dice de muchas maneras. En este caso la totalidad abierta al otro es una totalidad distinta a la totalidad cerrada en cuanto a su misma constitución. Aquí es donde se podría plantear realmente una analogía. En Aristóteles no hay analogía, hay

univocidad del Ser. La analogía supone a "el otro" y también la creación; pero en este caso, creación entendida como doctrina antropológica porque entonces se experimenta al Ser como libertad. En cuanto al "socialismo", señaló el expositor que la introducción de un término nuevo (por ejemplo "democracia" en los siglos XVIII y XIX) despierta siempre oposiciones. Hay muchos socialismos. Dussel propició un nuevo tipo de socialismo: el criollo, el latinoamericano. No se trata de algo dado sino de algo futuro, en gestación.

Pidió finalmente la palabra el Lic. *Mario Casalla* y objetó que a los pensadores de frontera, entre los cuales se encuentra Marx, no se los podía involucrar sin más en la lógica de la totalidad. También pidió aclaraciones sobre la relación entre la lógica de la totalidad y el cristianismo, dado que el Dr. Dussel se había referido sobre todo al pensamiento hebreo dejando de lado el momento cristiano.

El Dr. Dussel respondió que en algunos momentos asumió positivamente la posición de Ricoeur, de Levinas o de Heidegger porque están mucho más en la situación de frontera o ya la han cruzado; mientras que el marxismo, lo mismo que Nietzsche, Kierkegaard, Comte y los filósofos de fines de siglo XIX y comienzos del XX, como Sartre y el mismo Jaspers, están en una situación fronteriza, es decir están de vuelta de la cumbre a la cual llegó Hegel. Y al estar en descenso comienzan a estar en la frontera y a indicar muchas cosas. Cree el expositor que es posible recuperar todo Marx; pero no en aquello que justifique la cerrazón, así como se puede recuperar todo lo griego, pero no en aquello que justifique la cerrazón. En estos autores fronterizos hay muchas páginas escritas sobre la cerrazón; pero no todas son utilizables. Dussel admite que no se ha referido al *Capital*, que es la obra definitiva de Marx; pero afirma que también en *El Capital* se encuentra todo lo que ha ido diciendo. Según comentarios oídos de S. Eiletz SI. (quien ha hecho una reinterpretación de *El Capital* desde la escuela nueva contemporánea de Moscú), Marx, antes de comenzar *El Capital*, releyó toda la *Lógica* de Hegel. Lo que está en el fondo del *Capital* es la lógica de Hegel, que es una lógica de la identidad y de la diferencia. Para confirmarlo bastaría leer las primeras páginas. El hombre para Marx es esencialmente *trabajo* (lo que el hombre constituye por la intención, diría Husserl) y el trabajo en la cosa es un valor económico. Si yo deduzco la intención y lo constituido, tengo justamente la esencia de *El Capital*. Es un trabajo constituido de valores (Marx vive en la época en que por primera vez se sistematiza la doctrina de los valores). Por eso los valores están en el fondo de la antropología marxista, de la de Nietzsche, de la de Husserl, etc. Esto quiere decir que podríamos ir a *El Capital* para decir lo mismo que dijimos con respecto a los primeros escritos, y, por supuesto, después de ver dónde

está el fundamento de Marx lo podríamos recuperar en casi su totalidad. Y esa recuperación sería para un socialismo latinoamericano; pero no para un marxismo. El hombre como totalidad y la redefinibilidad del marxismo es interesante para el marxista; pero no para el latinoamericano. Porque redefinir significa salvar; y al expositor le interesa una definición del socialismo latinoamericano más que una redefinición del marxismo. Le interesa aprovechar todo lo que el marxismo tiene de aprovechable en las nuevas posibilidades que le abre América latina. El Dr. Dussel se refirió posteriormente a la relación entre la lógica de la totalidad y el cristianismo. Afirmó que si el tiempo le permitiera dedicarse a esta cuestión comenzaría por aquella idea de Nietzsche de que el cristianismo es el platonismo para el pueblo. Pero el cristianismo que Nietzsche critica es un cristianismo que él recibe de Hegel y en el cual está implicado también Kant. Hegel racionaliza drásticamente todo el cristianismo. La vida de Jesús de Hegel no tiene nada que ver con el Jesús histórico ni con el de los evangelios. Hegel no disponía del instrumento hermenéutico para saber lo que estaba diciendo. Lo que hace Hegel es escribir un evangelio kantiano, una vida de Jesús a partir de Kant. Por eso Nietzsche se rebela contra el platonismo para el pueblo que es el cristianismo al modo kantiano. Porque en el reino noumenal que podrá venir después de la muerte, donde la inmortalidad del alma se justifica por la coincidencia de la virtud con la felicidad y donde Dios es el cajero detrás del banco que paga al alma lo que ha merecido, hay un Dios que es también burgués y al mismo tiempo individualista. Esto no tiene nada que ver con el cristianismo porque el Dios de los cristianos no es un Dios que espera simplemente arriba después de la muerte sino un Dios que es ya histórico. Entonces el cristianismo ya no es un opio como lo fue para Marx. Lo que pasa es que en la cristiandad de su época, sobre todo luterana, el cristianismo se podía transformar en un opio en el sentido de que predicaba un mundo más allá para que se aguantara la situación presente. Pero eso es lo contrario no sólo al pensamiento hebreo sino también a la vena profética y al cristianismo histórico. Al referirme —continuó Dussel— al pensamiento hebreo pareció que dejaba de lado el momento cristiano; pero no es así. En efecto, al citar unas experiencias que no las tomo como religiosas sino como experiencias culturales del NT., me estoy refiriendo al cristianismo. Cuando cito a Jesús de Nazareth podría citar también a Pablo y a los demás autores del NT. Podría ver la historia muy concreta del movimiento apolologista, de los Padres alejandrinos, y seguir la historia siglo por siglo para mostrar cómo se va produciendo la helenización y al mismo tiempo la pérdida de conciencia de la alteridad en la experiencia cristiana. No lo hago, dijo, por falta de tiempo. J. I. Vicentini.

Trabajo de los grupos

El trabajo de los grupos se movió en dos áreas: a) implementar el pensamiento del Dr. Dussel, desglosando alguna de sus partes o buscando una prolongación del mismo; b) presentar algunas dificultades que surgían de la ponencia.

a) Implementación del pensamiento del Dr. Dussel

1. — En cuanto a la dialéctica *padres-hijo* que funda *la pedagógica*. La relación pedagógica debe ser pensada primero en un nivel antropológico para que desde allí pueda fundarse una pedagogía. No puede la pedagogía funcionar como un método autónomo sino fundado en una intención de ayudar al que se educa a desarrollar su interioridad cuya raíz es la libertad. La tarea es hacer emerger al hombre.

En este sentido se ve que la tarea educativa en Argentina está signada principalmente por una actitud de dominio que convierte al otro en un objeto receptor de lo que ya está preestablecido y que debe ser aceptado y repetido inclusive en conducta social, en conducta de vida; todo lo cual atenta contra el hombre mismo y sus posibilidades de liberación.

Para que una tarea educativa se convierta de dominadora en liberadora es fundamental que la misma se ejerza dentro de un ambiente dialógico donde no haya alguien que imparte contenidos, sino que el contenido y las condiciones en que ese contenido se desarrolla sea discutido y por fin aceptado por todo el grupo o comunidad respetando las opciones de cada uno.

Todo lo cual parece configurar un cierto método donde el educador mismo pasa a integrarse en un proceso común en el que el educador podrá ser un guía pero no quien imparte contenidos.

Para una educación liberadora se hace fundamental un cambio de método, pero aún un cambio de método debe basarse en un cambio de actitud, la de reconocer al otro como otro que es libre.

En esta relación existe la posibilidad de que todo ser humano se descubra a sí mismo, tome conciencia de sí, se vuelva crítico y que toda su realidad cotidiana sea llevada a un nivel crítico y frente a la cual se pueda determinar.

Esta actitud de diálogo lleva a una personalización donde se integra la posibilidad de aprender a oír al otro, a respetar al otro.

No significa un dejar ser al otro en una pura libertad en cierto modo individualista, sino la libertad que nace de la relación frente al otro. Se inicia así un proceso donde cada uno tendrá que asumirse a través de la crisis donde deberá asumir el riesgo de su propia liberación

tad cuyo sentido no está preestablecido sino que es un crearse a sí mismo junto con el otro.

Se señaló como fundamental aquí el cambio de actitud que es posible, por una parte, efectuarlo mostrando las contradicciones que presenta un método que en definitiva resulta opresivo y negando al hombre mismo.

Se apuntó que necesariamente un cambio pedagógico lleva implícito un cambio político, sin el cual no sería tampoco posible, en sus resultados, un cambio educativo.

También se señaló que una solución ética de esta dialéctica implica, en nuestro estado actual de los argentinos, la internalización de un nuevo sistema de valores. Esto implica un proceso educativo. Hay un problema pedagógico y hay un problema de tiempo.

En esta dialéctica Padre-Hijo se consideró el papel del profeta. Se vio que actualmente el dominador utiliza recursos para diluir la acción del profeta.

Muchos de estos recursos tienden a desvirtuar la posibilidad del martirio: premios, sobornos, difamación de la imagen del mártir.

Otra serie de recursos del opresor son las maniobras dilatorias que instalan el proceso profético de liberación en una antinomia histórica. O sea al profeta se le da libertad para actuar como profeta, pero dentro de un área temporalmente ineficaz.

Frente a estas maniobras pareció importante el promover la unión de los esfuerzos proféticos. En este sentido se constató que actualmente existe una comunicación sumamente deficiente entre estos esfuerzos.

Como típico de la situación argentina encontramos la existencia de una clase media que actuando como tercer elemento entorpece el proceso liberador.

Por último, se tuvo en cuenta la problemática educativa racional.

Se constató que si bien la educación no cambiará totalmente hasta que se dé un cambio del sistema, existen, en un acto de clandestinidad, ciertas experiencias que hacían a una educación liberadora.

Se trató entonces de explicitar las características de esta educación subversiva, señalándose:

La tendencia a la eliminación de los roles tradicionales docente-alumno; la tendencia a posibilitar la creatividad; la tendencia a integrar, en el caso de la Universidad, a esta última, con el pueblo. Es decir, no la Universidad crítica "junto al pueblo", sino la Universidad siendo pueblo, ya no asumiendo su cultura sino expresándola porque es la suya.

En este sentido la función del intelectual cambia. No basta, ni es real, sólo una labor intelectual, sino que, por el contrario, si el inte-

lectual quiere ser auténtico debe verificar sus hipótesis a través de la militancia política.

2. — Otros grupos centraron su trabajo en la *dialéctica hermano-hermano*, o sea en la *política*, dando lugar a las consideraciones que siguen.

Pasos del Hartero intersubjetivo a la de las estructuras sociales-políticas.

- 1) Problema metodológico: hasta qué punto la experiencia hebrea del ser, es objeto de una fe metafísica o teológica a cuya luz habría que pensar la helenización del cristianismo.
- 2) Cómo se realizaría la liberación a nivel individual o comunitario, con un corto sistema de relación, es decir, una nueva intersubjetividad yo-tú o comunidad que libera.
- 3) Liberar al otro, no esperar que surja del otro; habría un problema de dirección.
- 4) La dialéctica entre profeta y el rey considerada como muy importante en el futuro de nuestro país.
- 5) Si es posible dentro de la ontología clásica superar el pensar absoluto y si no es una ilusión esa superación. O simplemente estamos de alguna manera dentro de otro sistema de pensamiento.
- 6) Pretender hablar de lo nuevo con un lenguaje viejo.
- 7) La experiencia del otro no como olvido voluntario sino a nivel histórico.

Dominación latinoamericana, una dominación económica. La riqueza en manos de uno, frente al hambre de los otros. Necesidad de un cambio pero no dirigido como lo hecho hasta ahora.

Dificultad metodológica. Buscar lo mismo utilizando las mismas categorías. El otro como algo nuevo, creando una dimensión diferente de lo que yo poseo; las categorías bíblicas han sido originadas en la dimensión histórica. Lo que el otro me da es algo más de lo que yo tengo, no tengo que entregarle nada.

Colaborar en la toma de conciencia; juntos colaboremos en la liberación más amplia. Hacia dónde vamos con la liberación. ¿Hacia dónde?

¿Cómo descubrimos el camino concreto del andar?

Apertura radical. Lo económico es fundamental y está presente. Por voluntad de apertura que tengamos pesa en nosotros una estructura económica.

No sólo tratar de imponer y no imponer normas de socialismo de conserva sino descubrir una realidad. Contradicción entre lo otro absoluto y la realidad en sí.

No trasladar categorías. Reflexionar. Pensar desde un plano económico como fundamento.

Punto de partida: todos necesitan comer, necesidades esenciales. El descubrimiento implica una dinámica nueva, es lo que me da a mí lo nuevo.

Problema económico fundamental. Planteo de una nueva ontología. Podría ser una ontología de relación, no una verdad absoluta reemplazando la categoría de sustancial por la relación. ¿Qué surge de la relación? ¿Qué nuevas categorías ontológicas surgen? Y si esa nueva ontología es posible y es lo que propone. Imaginamos nuevos conceptos relacionales. *Desde lo social a lo intersubjetivo*. Un camino de ida y vuelta. ¿De qué nos liberamos finalmente?

Elección de la relación hermano-hermano, es la proyección argentina y latinoamericana. ¿Cómo jugaría esa dialéctica?

A nivel intersubjetivo el prójimo no es el otro, sino que se convierte en otro.

Soy yo que me hago otro. Poder percibir el otro.

A nivel de realidad social en un plano completo en nuestra realidad político-social argentina.

Dominados-dominador.

a) Imponer nuestros esquemas, nuestra técnica; otra forma de dominación.

b) Concientizarlo de su alienación para posibilitar el crecimiento del otro. La concientización como servicio = poder al servicio.

c) Todo esto tiene un trasfondo económico, fundamental para el proceso de la liberación.

Necesidad de desencadenar un proceso. Dominación económica en manos de uno frente al hambre de los otros. Necesidad de un cambio pero no dirigido como lo hecho hasta ahora.

¿Una relación intersubjetiva o un cambio de estructura?

Liberación como sinónimo de participación.

¿Cómo separamos mensaje-cristiano y acción concreta o grupos políticos, la actuación de los cristianos en el momento político?

Surgió un ejemplo concreto: en La Rioja un trabajo de totalidad abierta, grupo que descubre los otros en el otro, tratar de liberarlos de su opresión. Minero de Olta que trató de unir a los mineros obreros, es condenado a muerte por un comando católico-apostólico. ¿Qué papel concreto debe asumir el cristiano en este caso? ¿Mártir o político?

¿Cómo debe responder esta totalidad abierta al otro? ¿Qué actitud tomar? Violencia, defensa, o el dejar todo como está y volver a la totalidad cerrada.

Otros grupos abordaron la problemática *hermano-hermano* desde una perspectiva temporal en tres aspectos: *antecedente - actual - futurizante*.

1. *Etapa antecedente*. En el primer aspecto se creyó ver una figura contradictoria presentada por el Dr. Dussel: afirmar por un lado la situa-

ción de coloniaje y sometimiento inclusive misional; por otro lado el ejemplo de las reducciones jesuíticas como modelo socializador.

Se pasó al análisis histórico-social del proceso, aprovechando elementos del grupo, especializados en estas disciplinas, y se llegó a conclusiones tales como que España ejerció el colonizaje de un modo desigual al de otros países colonizadores. El concepto de indio es igual al del hombre, la opresión no se percibe como absoluta, se crean Universidades, hay leyes favorables al nativo y de hecho al permitir el casamiento entre españoles e indios se da lugar a un mestizaje aceptado.

Hasta pareciera observarse que los países que corresponden a Hispanoamérica se manifiestan concientizados más rápidamente, de un proceso de liberación, que otros. Entonces surge la pregunta: ¿el planteo totalizador lo ve en España o en las personas que ésta delegó para realizar la colonización y que la usan en su provecho?

Parece también que existe una laguna en la exposición del Dr. Dussel: la filosofía y teología españolas que llegan a Latinoamérica son tomistas en su rama suareciana (domina cultura trescientos años) e implican un concepto de socialización avanzada ya que el poder de los reyes es recibido de Dios mediante el trono. Al conquistar América, la idea de cristiandad, como teocracia, no existe. Nos parece que el Dr. Dussel toma la idea de *dominante* del siglo XIX. ¿Es que no se cumplió en la realidad la orientación teológica, para usted?

Se plantea también que la concepción absolutista borbona (poder recibido directamente de Dios) lleva a la expulsión de los jesuitas de la colonia para poder convertirla precisamente en eso; antes no lo era propiamente. Los jesuitas tenían las reducciones (riquezas) y manejaban la enseñanza (cuestionaban el poder real); por eso fue necesario eliminarlos, y aquí se planteó el problema de la guerra justa y la justificación del planteo de violencia.

2. *Etapa actual.* Constatación del hecho: hoy vemos que se busca fuente de inspiración liberadora en los sistemas comuneros al tipo de la colonia.

Pregunta: ¿La línea opresor-oprimido pasa por cada hombre o por el corazón de cada hombre? ¿Es decir por su disposición interior en la relación?

Se observa que la opción del hombre latinoamericano no es igual que la de otros países: es por el hombre; pareciera que el hombre es el valor supremo. Esto lleva a cuestionar el modelo de desarrollo que se nos impone. ¿El desarrollo ha optado por el hombre?

El término *desarrollo* es ambiguo porque se lo relaciona con la sociedad de consumo: tiene valores más y menos, igual que todas las

ideologías; pensamos que la superación está en ponerlo al servicio del hombre. En este caso debería cambiar de nombre para evitar connotaciones.

3. *Etapa de futurización.* Una concepción dialéctica de la sociedad no tiene salida; ésta, sólo se da en una concepción orgánica donde cada uno tiene sus funciones dentro de un sistema del bien común donde no se anula como persona y se ayuda a la realización de los otros como personas.

b) *Dificultades presentadas al Dr. Dussel*

Las exponemos por orden de grupos. Lamentamos no poder presentar las correspondientes respuestas dadas por el expositor.

I. — La exposición del Dr. Dussel tendió a caer en una presentación formal abstracta de la problemática de la liberación, fundamentalmente en:

1) El tratamiento del marxismo: al no analizarlo en su contexto socio-político; al limitarse a un análisis del joven Marx, corriendo el riesgo de caer en los vicios de un análisis estructural; al limitarse al análisis de Marx y no de sus continuadores, suponiendo que sólo en él se estructura el pensamiento marxista y que no existen también mediaciones que lo concretan.

2) La explicitación de la estructura metafísica, la cual no partía de un análisis de la realidad.

II. — Se discutió en primer lugar el papel del intelectual en el proceso de liberación. Se consideró que la dialéctica establecida a nivel lógico-ideológico es correcta, pero ¿no es también un modo abstracto de plantear problemas que implica una fuga de la historia? Porque es esencial la ideología, pero también los modelos operacionales. ¿Qué significa entonces que el intelectual no debe anticipar modelos sino abrir caminos?

Luego se objetó el método expositivo del Dr. Dussel en cuanto se maneja con una gran síntesis histórica, ontológicamente caracterizada como ontología de la totalidad donde se sacrifica la inserción en lo histórico. Pareciera que la nueva ontología de la alteridad fundada en experiencia del cara a cara, está también contenida en la anterior ontología, porque ésta no siempre aparece como expresión de la voluntad de poder, sino que en algunos momentos ha jugado un papel liberador.

Sólo el comprender un hecho cultural del proceso histórico, en este caso un pensamiento filosófico, puede mostrar cuándo es liberador y cuándo legitima el *status quo*. Una hermenéutica insertada en la historia descubrirá cuánto es rescatable de una metafísica enjuiciada como ontología de la totalidad.

Otro de los participantes indicó que el problema de la liberación se puede enfocar en dos niveles posibles: desde lo ético-antropológico

y desde lo histórico-social. El expositor adoptó el primero y no habla de ontología de la alteridad sino de ontología negativa o metafísica de la alteridad. La experiencia fundamental es la del cara a cara. En la hermenéutica destructiva de la historia de la ontología se ha señalado el elemento prevalente, el elemento mistificante que se traduce en una ontología de la totalidad, como expresión de la voluntad de poder, aunque estima que en este desarrollo hay una confusión en el análisis del universo de discurso de la modernidad y su especificidad teórica.

En síntesis, se indican los siguientes niveles de reflexión:

- 1) El problema de la liberación en sus dos posibilidades de análisis: ético-antropológico; histórico-social.
- 2) Relación teoría-praxis, relación de inmanencia, condicionalidad de los momentos respectivos.
- 3) Análisis de la modernidad como ontología de la totalidad.
- 4) Posibilidad de hacer emerger condiciones histórico-sociales que permitan la experiencia del cara a cara.

Se insistió nuevamente sobre lo tratado en primer lugar, afirmando una voluntad de liberación aun en la modernidad europea, con lo cual un sistema de ideas se juzga como teniendo un primer momento cuestionador, liberador, y un segundo momento de legitimación de lo vigente. Por último, se volvió sobre el cuarto punto enunciado: luego de la crítica a la totalidad cerrada y el reconocimiento de la necesidad de abrirla a la alteridad se preguntó: ¿los momentos dialécticos concretos, hombre-mujer, padre-hijo, hermano-hermana, son hoy posibles en Argentina de modo que abran a la alteridad? ¿Por qué sí, o por qué no? Se dijo que en ellas, como se dan de hecho, se puede detectar la dominación.

Se llegó a un acuerdo de que la ontología de la totalidad y la metafísica de la alteridad juegan dialécticamente; a veces un episodio histórico juega dentro de una ontología de la totalidad como apertura a la alteridad. Pregunta: ¿desde cuándo sucede esto? ¿Desde qué se conjuga helenismo y judeo-cristianismo? ¿En la concepción griega hay alteridad? Luego, ¿cómo entiende el Dr. Dussel el martirio? ¿Es mártir el que voluntariamente se inmola por el otro? ¿O aquél a quien se lo inmola por la represión y no tiene voluntad de sacrificarse?

III. — El reconocimiento de la alteridad = relación *cara a cara* inmediata se realiza sin *contexto mandamo* y por ello puede ser la *crítica de la totalidad de la Historia* = Escatología.

- 1) ¿Cómo se media la Escatología en la Historia (si puede)?
- Infinito en la totalidad (de la trascendencia del otro); alteridad en el contexto socio-político Histórico; profeta en el rey; cristiano en el Político...
- ¿Se puede hablar de relación dialéctica sin caer en la totalidad?
- 2) ¿La instancia meta-histórica de la alteridad no puede ser freno

del proceso de liberación (contra su pretensión) histórico, por el respeto del otro que propicia?

IV. — 1) Una primera cuestión puesta fue en torno a liberarse y ser liberado por Dios en el contexto del hecho del éxodo y de la formulación del expositor, a la irrupción del *otro* en esta totalidad, siendo este *otro* el sujeto que actúa la historia. Es decir, la liberación se da en tanto en cuanto aparece esta alteridad.

2) La liberación, en otro orden, significa enfrentar la conciencia popular de su propia dignidad. Si bien hay conciencia de ello, esta toma de conciencia parece darse como realidad "domesticada", como una nueva esclavitud mental.

3) La postura dicotómica en que nos movemos, significa que estamos atados, al menos mentalmente, a una estructura de la que es necesario liberarse. La pregunta habría que ubicarla en torno a cuál sería la forma de praxis que haga superar esa dicotomía.

4) La dicotomía Pueblo-Estado (acuerdo nacional-guerrilla) plantea una opción que haga descubrir el *alter*. El fenómeno del peronismo sugiere estos interrogantes. ¿Es una totalidad totalizada? ¿O una nueva totalidad englobante de grupos antagónicos? ¿Cómo se puede explicar, dentro del sistema expuesto por el Dr. Dussel, la posibilidad peronista? ¿Es viciosa ella misma porque es totalidad cerrada?

5) ¿De dónde le viene al hombre la lógica de la totalidad? ¿De sí mismo como ser en evolución? La tendencia a la totalidad es esencial a la finitud, como su componente intrínseca. De modo que la dicotomía crítica aparece como momento inevitable, como polo de subversión y no sólo de inversión.

Parece así que el planteo del Dr. Dussel no es implementable a nivel estatéxico-práctico. J. I. Vicentini.