

La liberación latinoamericana
ONTOLOGIA DEL PROCESO
AUTENTICAMENTE LIBERADOR

Por J. C. SCANNONE (San Miguel) *

INTRODUCCION

Mi exposición¹ partirá de la situación latinoamericana, que describió ya en su ponencia Héctor Borrat. El decenio del 60 se caracterizó por la toma de conciencia en América Latina de nuestra situación de subdesarrollo en sus distintos niveles: económico, social, político, cultural, etc. Pero ya en los últimos años de la década pasada y en los años que llevamos de la década del 70, el

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck, además estudió en el Instituto de Literatura de Humanidades Clásicas de Córdoba, la Facultad de Filosofía de San Miguel y el Séminaire des Missions de Saint-Martin d'Ablois (Francia). Actualmente es Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, donde enseña Teología Filosófica. También colabora en Seminarios de la Facultad de Teología de la misma Universidad, y es miembro del Comité Directivo de la revista *Stromata*. Entre sus publicaciones se cuenta: *Sein und Inkarnation - Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels* (Ser y encarnación - El Trasfondo ontológico de los primeros escritos de M. Blondel), München-Freiburg, 1938, y numerosos artículos sobre Blondel, Hegel, Heidegger y Lonergan, así como acerca de Dios en el pensamiento actual y de la liberación latinoamericana, aparecidos en las revistas: *Stromata* (y *Ciencia y fe*), *Teología*, *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, y *Estudios*.

¹ A fin de guardar la integridad de las Actas de las Segundas Jornadas Académicas de las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel, publicamos *sin alteraciones sustanciales* el texto de la ponencia, con el añadido de notas y frases aclaratorias. La Primera Parte resume los números 1 y 2 del artículo ya publicado en esta revista: *Hacia una dialéctica de la liberación*. Tarea del pensar practicante en Latinoamérica hoy (*Stromata* 27, 1971, págs. 23-60), y *puntualiza* más explícitamente la concepción del ser y el tiempo propio de cada uno de los proyectos históricos criticados. La Segunda Parte *desarrolla y explicita* algo más lo apuntado en el número 3 del artículo citado. La Tercera Parte es fruto de *reflexiones posteriores* a la publicación de aquél. *El autor no* ha reelaborado la perspectiva de su ponencia, teniendo en cuenta las críticas que se le hicieron y las discusiones que suscitó: el fruto de esa confrontación se mostrará en ulteriores trabajos.

hecho nuevo es la toma de conciencia cada vez más generalizada y acuciante de nuestra dependencia, aun en cuanto a nuestro proyecto histórico en su globalidad. Lo nuevo está precisamente en que esa toma de conciencia está determinada por la anterior, es decir, por el nexa que percibimos entre nuestro subdesarrollo como efecto y nuestra dependencia como causa. Ya no lo consideramos como un estadio atrasado del desarrollo como se dio, v.g. en los países nordatlánticos, sino como capitalismo dependiente.

Testigo de dicha toma de conciencia aun en cuanto a lo cultural es, por reacción, la editorial de *La Nación* del 27 de febrero del 71, titulada *América Latina y su cultura*. Claro está que, según nuestra apreciación, el editorialista no critica suficientemente sus propios presupuestos acerca de una cultura unívocamente universal, y en él no se despierta la "sospecha" (en el sentido que le da Ricoeur) de lo que su planteo tiene de encubridor de una situación de dependencia. Para que se suscite dicha "sospecha" que permitirá criticar lo que se tenía por obvio, es necesaria una distancia, la distancia otorgada por un nuevo horizonte de comprensión.

Se trata del nuevo horizonte de comprensión histórica de nuestro por-ser latinoamericano en cuanto pueblo. Desde ella se hizo posible tomar distancia crítica de lo dado, surgiendo así en Latinoamérica proyectos históricos que pretenden responder a la situación de dependencia y ser liberadores. Sin embargo, algunos de ellos caen en el peligro de interpretar y practicar un nuevo sentido de la historia (y de nuestra historia), pero moviéndose todavía en el ámbito de lo mismo que critican. Se siguen moviendo en el plano de la relación de dominio, a saber, la relación sujeto-objeto, propia de la praxis de la modernidad, y de su comprensión (explícita o implícita) del ser y el tiempo. No por casualidad la modernidad ha sido la época del colonialismo y el imperialismo propiamente dichos, aunque el hecho de la dominación se haya dado en todos los tiempos.

En esta charla intentaré, en primer lugar, hacer una crítica *ontológica* de los proyectos históricos latinoamericanos que no juzgo liberadores por vivir inauténticamente la temporalidad. Se trata de una crítica ontológica, es decir, que se mueve a nivel de

la comprensión del ser y el tiempo. Intenta detectar las líneas ontológicamente estructurantes de muchos proyectos políticos concretos, aunque no se den en ellos al estado puro. Luego de haber hecho esa crítica, en la Segunda Parte de mi exposición no voy a oponer otro proyecto a los criticados, yuxtaponiéndolo a ellos, para así imponerlo al pueblo latinoamericano; sino que trataré de encontrar una dialéctica liberadora, que deje ser al pueblo latinoamericano como pueblo, y permita que de él mismo nazca, en el juego imprevisible de la historia, un proyecto histórico auténticamente liberador y latinoamericano. Así iremos descubriendo la estructura ontológica del proceso de liberación que, porque responde a la temporalidad auténtica, deja ser al pueblo latinoamericano en su creatividad histórica ^{1 bis}.

I. CRITICA ONTOLOGICA A PROYECTOS HISTORICOS NO LIBERADORES

1) *El proyecto neocolonialista de la generación liberal*

No expongo este proyecto porque surja de la situación actual, sino porque todavía está vigente, en cuanto contra él es que surgen los demás. Propone, abierta o encubiertamente, para los pueblos latinoamericanos una copia servil o una adaptación accidental del proyecto de otro pueblo, europeo o norteamericano, como si fuera el proyecto de vigencia atemporal, universal, abstracta, sustancial, siendo el aquí y ahora un mero accidente. En concreto, en la Argentina, el proyecto liberal triunfante el siglo pasado y aún vigente no es sino un intento de mera aplicación del modelo "civilizado" de Francia, Inglaterra o Norteamérica, a la "barbarie" de

^{1 bis} En la discusión que siguió a la ponencia se vio la necesidad de seguir en el diálogo entre filosofía y ciencias humanas acerca de la liberación latinoamericana, las vías corta y larga (según expresión de Ricoeur, cf. *Le conflit des interprétations*, París, 1969, p. 10). La corta es la del análisis ontológico-existencial, la larga es la que pasa por la mediación de las ciencias del hombre y la sociedad. Este trabajo sigue preferentemente la primera vía. Acerca de la dialéctica entre ambas que se vivió en las Jornadas, cf. mi reseña de éstas en *Actualidad Pastoral* Nº 46 (Nov. 1971), págs. 257s.

las pampas. Con signo contrario, pero en el fondo, con la misma concepción neocolonialista del ser y el tiempo, la izquierda tradicional no buscaba sino “copiar” entre nosotros modelos extraños, v.g. el soviético.

Detrás de tales proyectos subyace una concepción atemporal del ser, heredera de la dicotomía platónica. El tiempo afecta sólo al “mundo sublunar”. Por encima se da la región ideal de las esencias unívocamente fijas e inmutables de lo que es *la cultura*, *la democracia*, *el socialismo*, etc. La situación en tiempo y lugar no es sino un mero “caso particular” de esa esencia universal y estática. Así se cierra toda posibilidad de sustancial novedad de la historia y de nuestra historia. En el fondo, la función ideológica de tal concepción del ser y el tiempo es la de ser instrumento de dependencia cultural, a través de la *élite* que es capaz de importar dichas pautas “universales y eternas”.

2) *El proyecto desarrollista del eficientismo tecnocrático*

Como decíamos arriba, en la década del 60 nacían por todos lados proyectos de tipo desarrollista, alentados por la Alianza para el Progreso. Parecen muy históricos por su dinamismo de progreso y crecimiento, en contraposición con el anterior. Pero no se trata sino de otra forma inauténtica de vivir la temporalidad. Pues cuando se piensa en los países en vías de desarrollo se los piensa en vías de *ser como* aquellos países que ya se consideran desarrollados. Estos darían la pauta de lo que nosotros vamos a ser y debemos ser. No se trata, es cierto, de una pauta estática, sino en constante movimiento, pero no por ello menos unívoca y universalmente válida. La concepción del ser y el tiempo del proyecto anterior no ha variado radicalmente, sino que sólo se le ha añadido un dinamismo cuantitativo a la “idea” normativa, que así se hace “ideal” en progreso indefinido y lineal.

No es que el desarrollo técnico y el progreso industrial no sean deseables, pero no se pueden aceptar sin más como se dan en los países que se autodenominan desarrollados, sin criticar los presupuestos de la civilización tecnológica que representan. En ella la modernidad ha llevado al extremo su esencia, que es la voluntad

de lucro y poderío². La industrialización y la tecnología, en sí mismas indiferentes, han sido puestas así al servicio de un proyecto de dominación y posesión, compenetrándose del espíritu moderno, del cual nacieron históricamente. La contrapartida necesaria son la dependencia y la explotación. Claro está que el esquema de dependencia entre centro y periferia se reproduce además en ésta, en la subdependencia que se da entre distintas naciones periféricas, o en cada una de ellas entre la Capital y el Interior, o entre sus clases sociales. Como se ve, así no se supera el esquema “civilización y barbarie”, aunque se lo moderniza y dinamiza.

La concepción del tiempo implícita en este proyecto es la lineal, propia del progresismo iluminista moderno. Se trata de una progresión cuantitativa, sin saltos cualitativos, es decir, sin rupturas dialécticas o irrupciones dialógicas (así llamo a la irrupción de lo nuevo mediante el diálogo, que deja ser al otro pueblo en cuanto otro). Se da, es cierto, un cambio, pero es un mero crecimiento cuantitativo, *dentro del mismo sistema* global. Por ello cae en la concepción circular del tiempo, a pesar de su progresión indefinida, o más bien, gracias a ella, pues se sigue moviendo dentro de lo mismo. El término del dinamismo ya está predado: en el dinamismo que mueve a los países desarrollados, cuyos pasos hay que seguir.

Así es que no se deja ser a lo *cualitativamente* otro, en este caso, no se deja ser a la novedad histórica propia del pueblo latinoamericano. Se le imponen, v.g. mediante regímenes militares y tecnocráticos, soluciones técnicas importadas y abstractamente más eficaces, pero no se asume el riesgo de que el pueblo sea agente de su propia historia³. De ese modo aflora otro rasgo propio de la modernidad: el culto de la eficacia abstractamente considerada, propia de la voluntad de lucro y poderío. Esa eficacia prima

² Me refiero a la “voluntad de poder” en el sentido filosófico de Nietzsche. La expresión “voluntad de lucro y poderío” la determina más para la situación latinoamericana y evita los malentendidos que hubo durante las Jornadas. Pues no me refiero a la voluntad *política* de tomar el poder. Esta es ambigua: si renuncia a la “voluntad de poderío”, se transforma —según diremos— en voluntad de *servicio* político.

³ El caso extremo en la actualidad latinoamericana parece ser el del régimen imperante en el Brasil.

sobre el respeto al hombre, su libertad y su creatividad original. Se teme a ésta porque implica la ruptura de lo igual. Y en concreto esto significa la ruptura de la estructura de dominación y la puesta en jaque de los intereses de todos los que de ella medran.

A esa comprensión del tiempo corresponde una implícita comprensión del ser. Se lo piensa como mero desarrollo cuantitativo de una potencia que se actualiza según un fin ya conocido y predeterminado. El fin (y la esencia) del dinamismo es concebido unívocamente similar al que los países centrales ya actualizaron. Ellos son nuestro ideal ejemplar. Se trata por tanto de una mera evolución sin verdadera historicidad, donde no juegan ni lo imprevisible de la historia ni la creatividad de la libertad. Como el proyecto anterior, tiene la función ideológica de encubrir un proyecto de dominación que no deja ser la novedad del tiempo ni la originalidad del ser del pueblo latinoamericano.

3. Los proyectos inversivamente subversivos

Como reacción contra estos dos proyectos, criticados como encubridores de la dominación, aparecen por todas partes de América Latina proyectos de subversión del orden establecido. Pero algunos de ellos, intentando subvertirlo, solamente tienden a invertirlo, moviéndose todavía dentro de una comprensión del ser y el tiempo propia de la modernidad. Así se logrará a lo más aquello de lo que ayer nos hablaba Dussel: lo que estaba abajo en la totalidad, se ubicará arriba, pero no se habrán subvertido las raíces mismas del sistema desde su fundamento ontológico, a saber, la voluntad de lucro y poderío.

Cuando la negación del sistema *se reduce* a ser re-acción similar a la acción propia del *establishment* (que es la violencia) se produce esa mera inversión. Pues el mero *anti* se mueve todavía en el ámbito del *pro*, y no se ha liberado de su dependencia, aunque dependa de él por reacción. Se invierten los términos de la relación, sin liberarse de ella. En el plano cultural es un ejemplo de esa actitud la de un indigenismo ingenuo o la de un latinoamericanismo agresivo que rechaza con una negatividad abstracta *todo* lo que es europeo o norteamericano. Y en el plano político o

político-militar, lo son las actitudes de algunos revolucionarios y guerrilleros latinoamericanos que no llegan a superar una concepción del poder y la eficacia propia de la modernidad. Usan contra el sistema las armas que él mismo forjó, *sin transformarlas*.

Por esa razón es que en esa mera inversión está implicada una comprensión circular del tiempo, como en los proyectos anteriores. Aquí el eterno retorno de lo igual se transforma fácilmente en la espiral indefinida de violencia de la que nos habla Don Helder Cámara⁴, cuando ésta se encierra en el mero juego circular de la acción y la reacción. Estas se hacen así cada vez más extremas y menos liberadoras de la voluntad de poderío, que se desenmascara como voluntad de destrucción del adversario (es decir, como negación abstracta).

Esos proyectos quieren negar totalmente, y con razón, el pasado de opresión que vivió el pueblo latinoamericano. Pero al negarlo abstractamente quedan ligados a él. Les sucede lo que al adolescente que se rebela contra una autoridad que lo oprime: mientras queda atrapado por la rebelión, sigue dependiendo, por reacción, de aquello contra lo que se rebela. Esa es una nueva forma de vivir el cordón umbilical que ata al pasado sin dejar libre la maduración de la propia novedad.

El prurito de total inocencia no quiere aceptar como parte de su propio ser la historia de culpa y alienación que vivió su pueblo, y pretende comenzar de cero (desde un cero abstracto). Por eso "reprime" —para hablar psicoanalíticamente— esa parte del ser histórico de su pueblo, negándose a aceptar, v.g. a Rosas o Sarmiento, a Perón o Aramburu, como parte de *su propia* historia. Y al pretender instaurar el futuro sin aceptar el propio pasado como realmente es, queda "neuróticamente" sujeto al objeto de su represión: no es capaz de liberarse del pasado que lo oprime.

Como se ve, tal modo de vivir al tiempo es inauténtico, aunque con el proyecto desarrollista, éste aventaja al neocolonial en su sentido de la temporalidad. Y agrega a ambos la percepción de que todo verdadero cambio histórico pasa por la negatividad. Pero se queda en la negatividad abstracta.

⁴ Cf. Dom Helder Cámara, *Espiral de violencia*, Salamanca, 1970.

Con respecto a la comprensión del ser, sigue concibiéndolo desde la subjetividad, como posición e imposición de la voluntad de autoafirmarse. Los dos primeros proyectos criticados se autoafirmaban contra el riesgo de la historia en la seguridad que da una idea universal e inmutable o un ideal universal dinámico, clara y distintamente percibidos. La autoafirmación del tercer proyecto nace más abiertamente de la subjetividad que impone su proyecto de ser (y de futuro) al ser del pueblo (sin reconocer todo su pasado). No se deja ser al ser del pueblo latinoamericano, sino que se le impone el proyecto de ser desde la subjetividad de *élites* o vanguardias. No se supera por lo tanto el espíritu de la modernidad, para quien el ser es "posición", impuesta por la subjetividad en su voluntad de autoafirmarse. Sin embargo, este proyecto se diferencia de los anteriores en que da lugar a la nada en su comprensión del ser, y por ende, da lugar a la negación junto a la afirmación. Pero se trata —como dijimos— de la nada y negación abstractas.

4. *Proyectos totalizantes inspirados en la dialéctica hegeliana y/o marxista*

Presuponen la crítica a los proyectos anteriores desde el ámbito que trasciende a la relación de dominio, que es el ámbito de la relación social de mutuo reconocimiento mediado por la naturaleza. Pero vuelven a recaer en una forma inauténtica de vivir y pensar al ser y al tiempo, en cuanto reinterpretan dicha relación social originaria nuevamente en las categorías de la modernidad. Ponen vino nuevo en odres viejos.

Pues critican la relación de dominación —sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario—, pero sin salir del ámbito de dicha relación. En último término reducen su praxis y su comprensión de la realidad y de la historia a la inmanencia de dicha bipolaridad dialéctica. Dicha reducción no es casual, sino que es esencial a la modernidad, cuya máxima expresión es Hegel, y en la que Marx también queda atrapado. La modernidad actúa y piensa inmanentemente al ámbito de la relación sujeto-objeto (universal-particular, teoría-praxis, idea-materia). Estos son meros polos:

de la totalidad unidimensional que es dicha relación misma, cerrada a toda trascendencia y, por ello, a toda verdadera novedad y alteridad.

Los tres proyectos antes criticados absolutizan uno de los polos de la relación de dominación. Los dos primeros absolutizan al dominador, haciéndolo la pauta absoluta. El tercero absolutiza el otro polo, el del dominado, invirtiendo la relación. Este cuarto proyecto no va a absolutizar a ninguno de los polos, sino que, absolviendo a la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) de toda trascendencia, absolutiza y totaliza dialécticamente a dicha relación. Libera, es cierto, al oprimido del opresor, pero no libera a ninguno de ellos de la opresión que padecen bajo una totalidad dialéctica. Ambos a dos son reducidos a *meros momentos dialécticos* de una totalidad, *la del todo social*, sea que se trate del Estado hegeliano o de la Sociedad comunista. Y lo que ontológicamente es totalidad dialéctica se hace ónticamente totalitarismo político. Este no resulta de una desviación, v.g. stalinista, sino de la comprensión misma del ser y de la historia.

Así es que, si la relación entre lo universal (sociedad, historia) y lo particular (la persona, en relación con la sociedad; un pueblo, en relación con la historia universal) se piensa como totalidad dialéctica no abierta a la trascendencia, es decir, como *universal concreto* en el sentido de Hegel o Marx, la opresión del universal continúa. Claro está que ya no será la opresión de un particular (el opresor capitalista, el imperialismo de los países centrales) que se arroga la universalidad, como sucedía en los dos primeros proyectos criticados. Se tratará de la opresión que emana de la universalidad misma (la del todo social, o la del proceso histórico universal), que no deja ser sí mismo al singular, persona o pueblo. Carecerán de nombre propio, seguirán siendo meros casos de una ley universal, aunque sea dialéctica. Se intentará reducirlos a momentos del universal concreto, que absorberá así en colectivismo e internacionalismo la idiosincrasia de las personas y de las nacionalidades⁵.

⁵ Sobre el universal concreto en Marx cf. Silvin Eiletz, *Marx y el humanismo dialéctico*, Nr. 197/8 (oct.-nov., 1970) de la *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*. También Blondel habla del universal

En cuanto a la comprensión del ser, este proyecto avanza con respecto a los anteriores porque asume el paso por la negatividad, paso que posibilita tanto el cambio cualitativo (que es un *no* a la fijación en un sistema) cuanto la liberación (que es un *no* a la opresión). Y no se trata de una negatividad abstracta, sino concreta, es decir, dialécticamente determinada. Sin embargo, porque en el caso de las dialécticas hegeliana y marxista se trata de una dialéctica de totalidad (para usar la expresión de Dussel), en último término en ellas se depotencia a la negatividad. Pues al singular (persona y/o pueblo) no se le reconoce su indeducible alteridad y novedad.

La negatividad (alteridad y novedad) del pueblo latinoamericano como singular, no es abstracta, sino determinada. Pero no sólo se determina, como en la dialéctica que criticamos, por la negación de la pseudo-universalidad abstracta que la oprime como instrumento de dominación imperial, y por la negación de la pseudo-particularidad abstracta (que no sería sino la mera inversión de la dominación). También se determina por una ulterior negación: la de la reducción de su singularidad como pueblo latinoamericano, a la pseudo-totalidad dialéctica de la historia. Lo mismo pasa con la singularidad de la persona con respecto al todo social. Por ello dicha negatividad del pueblo o persona singular, aunque es determinada, permanece abierta. Su alteridad original y su novedad histórica *no son el mero no* dialéctico dado a las contradicciones concretas del presente y a la opresión imperial bien determinada. Aunque lo incluyen, lo trascienden.

En una expresión formal Hegel caracteriza a su dialéctica como la *identidad* de la identidad y la no-identidad, mostrando así que la negatividad (la no-identidad) *se reduce* en ella a la identidad dialéctica (la de la totalidad). También Marx piensa la verdad que se realiza en la historia como *adecuación* (identidad) dialéctica, es decir, como la adecuación que se da en la Sociedad comunista plenamente reconciliada. Por eso también él reduce, a fin

concreto, pero abierto a la trascendencia (como "encarnación"), y por ello en una dialéctica tridimensional, que nosotros llamaríamos analéctica: cf. la obra del autor, *Sein und Inkartion*, Freiburg-München, 1968.

de cuentas, la diferencia del singular (de la persona, de las nacionalidades) a la identidad propia del universal concreto concebido como totalidad dialéctica⁶.

Esa comprensión del ser no es sino la otra cara de la comprensión del tiempo. Lo valioso de tales dialécticas es la relevancia que le dan a la historia, correspondiente a la relevancia dada al paso dialéctico por la negatividad. Pero, así como depotencian a ésta atrapándola en una totalidad, lo mismo pasa con la negatividad propia del futuro, que es depotenciado en lo que lo hace futuro: su imprevisibilidad. Pues lo hacen necesaria y dialéctica, aunque no mecánicamente implicado en las contradicciones del presente. Es decir, lo hacen —con Hegel— filosóficamente "disponible" en su sentido ontológico para el saber absoluto, que absolutamente conoce el sentido de la historia; o bien —con Marx—, científicamente "disponible" (aunque como tarea a realizar, prácticamente) para las leyes objetivas de la historia. Se abren sí, al futuro, pero lo "nivelan" dialécticamente con el presente en el que estaría implicado⁷.

En cambio, la no-disponibilidad del futuro auténtico, en nuestro caso, del pueblo latinoamericano, si bien está *determinada* por la negación de las contradicciones, alienaciones y opresiones del presente (vg. del sistema capitalista e imperialista), sin embargo permanece *abierto* a lo imprevisible y original de su historia. Pues dicho futuro no deja nivelar su trascendencia con respecto a dichas contradicciones, ni se deja reducir a mero momento de la totalidad universal de la historia. Tal nivelamiento y reducción hacen caer en la inautenticidad del tiempo circular (sea ésta la del círculo dialéctico). Por ello no son liberadoras, sino opresoras bajo el totalitarismo de la totalidad. Este no deja ser a la creatividad propia de los pueblos latinoamericanos.

⁶ Cf. sobre Marx los análisis y críticas de Jean-Yves Calvez en su obra ya clásica *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956. Sobre Hegel cf. mi artículo *Reflexiones sobre el tema "Hegel y Heidegger"*, en *Stromata*, 27 (1971), págs. 381-402.

⁷ Con esto no rechazo toda relectura del método marxista de interpretación y transformación de la historia que se haga desde una comprensión distinta del ser y el tiempo que la implicada en la filosofía marxiana y marxista. Pero dicha relectura implica su trasposición correctiva.

5) *Conclusión de la Primera Parte*

Entonces, resumiendo, estos cuatro proyectos no son liberadores porque —*en cuanto a su comprensión del tiempo*—, cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando ser al pueblo latinoamericano en su originariedad. La cierran porque absolutizan uno de los tres elementos de la temporalidad (pasado, presente, futuro), totalizándola. Es que el fundamento ontológico de todos ellos es la voluntad de absolutización, propia de la modernidad europea, que para liberarnos tenemos que superar.

Los dos primeros proyectos absolutizan el pasado, para asegurarse contra el riesgo de cambio. El neocolonialismo, por temor a *todo* cambio; el desarrollismo, por temor a todo cambio *cualitativo*.

El proyecto inversivamente subversivo absolutiza al futuro, o más bien a su propia idea preconcebida del futuro (*su* proyecto e imaginación de futuro). La *opone* a los otros y la *impone*, sin exponerla a la imprevisibilidad del diálogo. Y en cambio el cuarto proyecto se ubica en la relación de mediación o paso dialéctico entre pasado y futuro. Pero absolutiza la mediación misma, es decir, se cierra a la genuina novedad absolutizando, en el fondo, al presente. Claro está que no se trata del presente dado, al que niega y critica; sino del presente propio de la totalidad dialéctica, que ya está implicada en el presente de hecho y en sus contradicciones. Por lo tanto, se cierra también, como los anteriores, a la alteridad y novedad históricas del pueblo latinoamericano.

A dicha comprensión del tiempo, circular y sin verdadera novedad, corresponde una *comprensión del ser*. Todos esos proyectos criticados lo viven y piensan como sustancia o como sujeto, es decir, según lo dice Heidegger de la metafísica que a ellos subyace, como *hypokéimenon*. Los caracteres de éste —heredados de la filosofía griega— son: una identidad, necesidad, inteligibilidad y eternidad tales que no dan cabida o que subsumen en sí o a sí reducen la diferencia (la negatividad), la gratitud, el misterio y la novedad histórica⁸.

⁸ Cf. Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961. El primer proyecto piensa al ser como sustancia objetiva (o más bien su

Tal comprensión del ser como *hypokéimenon* (sustancia o sujeto) no hace posible el respeto a la diferencia y la alteridad del pueblo latinoamericano. Intenta dominarlo subsumiéndolo en una identidad universal, aunque más no sea en la identidad de la identidad y la no-identidad que se da en el universal concreto. No da calce, con esa concepción de la necesidad, a la gratitud de su libertad creadora. Tampoco permite, por esa manera de pensar la inteligibilidad, que se comprenda su idiosincracia original como algo indeducible, sino que se la ata a una ley, aunque sea dialéctica. Ni permanece abierta, dada la idea estática o circular de eternidad que la caracteriza, a lo cualitativamente nuevo de su historia.

Por lo tanto, tal comprensión del ser y el tiempo no es sino un instrumento ideológico de opresión. Los proyectos históricos que la implican no son liberadores para América Latina.

II. LINEAS ONTOLOGICAS DE LA MEDIACION LIBERADORA

Luego de haber criticado a los proyectos que no juzgamos liberadores, trataremos de esbozar la estructura ontológica del proceso genuinamente liberador. Conviene recordar que son inauténticos porque, en el orden del ser, no dejan ser al pueblo latinoamericano en su diferencia y alteridad. Y, porque en el orden del tiempo, se cierran a lo nuevo de su historia. No respetan a la personalidad, o bien del oprimido (primeros dos proyectos), o bien del opresor (tercer proyecto) o a la personalidad en cuanto tal: la de la persona individual ante la sociedad o el estado, y la de un pueblo singular, el latinoamericano, ante el proceso de la historia universal (cuarto proyecto). Todos ellos, aun los que son críticos, no logran zafarse en su pensamiento y praxis, de la relación sujeto-objeto, que caracteriza al pensamiento y a la praxis de la modernidad. El problema, por lo tanto, consiste en cómo romper la relación de dominación, y no sólo en invertirla o absolutizarla.

idea subjetiva abstracta) universal e inmutable; el segundo, como idea normativa (similar a la kantiana), que no es sino proyección de la subjetividad; el tercero como posición (e imposición) de la subjetividad; el cuarto, como sujeto dialéctico (es decir, relación dialéctica sujeto-objeto u hombre-naturaleza).

1) *Mediatización personal de la irrupción del futuro*

Hemos dicho que lo diferente, gratuito, indeducible e imprevisiblemente nuevo se mediatiza en la personalidad propia de cada pueblo y de cada persona singular, es decir, en el otro en cuanto otro. Pues su alteridad no se deja reducir a la totalidad. Ninguna opresión o explotación puede terminar de sofocar la irreductibilidad del hombre (persona o pueblo) que, aun tratado como objeto, no se deja reducir a cosa.

Ahora que, como en América Latina la persona humana, tantas personas, el pueblo latinoamericano, está oprimido en su personalidad propia, también entre nosotros hay un “resto” que no se deja totalizar y reducir. Ese “resto” provoca las contradicciones históricas en la situación de opresión, contradicciones que afloran en forma de marginación, de dolor y frustración del pueblo, y de conflictos cada vez más intensos. Y así, por lo tanto, en la dignidad irreductible de nuestro pueblo y en su dolor, se hace presente el futuro imprevisible e inatrapable⁹. Se hace presente como llamado a una tarea y como posibilidad real, aunque en la indeducibilidad e inasibilidad del misterio personal. Es decir que, por un lado hay en el rostro del pueblo oprimido y en su dolor como una presencia o encarnación, un “ya” estar-ahí del “todavía no” (del futuro). Pero por otro lado se conserva también el misterio de su libertad e imprevisibilidad. Se podría decir entonces que se mediatiza en el ahí del ser también su sustracción.

Ese futuro que se hace presente como llamado, tarea y posibilidad real, no es un futuro indeterminado. Como dice Rubem Alves criticando a Moltmann¹⁰, y como ya lo sugerimos, no es el presente que se conoce desde el futuro, sino que en las contradicciones reales del presente, en la opresión presente por el capita-

⁹ Según Lucio Gera, el aporte propio de América Latina a la liberación del Tercer Mundo es su sentido de *justicia* (cf. la conferencia: Misión de la Iglesia y el presbítero en la Argentina, de marzo de 1972, *ad instar manuscripti*). Estimamos que está íntimamente conectado con su sentido de *dignidad* personal y, con Gera, creemos que lo debe, en gran parte, al menos a su ser cristiano.

¹⁰ Cf. Rubem Alves, *Religión, opio o instrumento de liberación?*, Montevideo, 1970, págs. 100, 142-8.

lismo e imperialismo, en el dolor concreto del oprimido, se determina el futuro. Pero éste no se determina unívoca ni dialécticamente, como en los proyectos históricos criticados, sino analécticamente. Es decir, se trata de una determinación históricamente abierta, indicadora del camino, pues determina el próximo paso en la línea de la liberación, pero abriendo cada vez nuevas posibilidades inéditas e imprevisibles. Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios. Ayer Dussel nos decía que la alteridad es negatividad, y ponía a la lógica de la alteridad en la línea de la relación teológica. Por eso creo que la analéctica, como dialéctica abierta, nos puede dar a entender la mencionada determinación abierta, que pasa no sólo por la negación (*omnis determinatio est negatio*) o por la negación de la negación, sino también por la negación de la relación misma de negación, superando así no sólo a los términos de la relación en su carácter de opresores, sino a la relación misma en cuanto totalidad dialéctica opresora. Por eso Levinas habla de la “relación sin relación”, aunque él no la piensa analécticamente¹¹. Y, quien conoce la historia de la filosofía moderna, sabe que en este problema se juega el conjugarse de la identidad y la diferencia, la necesidad y la libertad, la inteligibilidad y el misterio, la eternidad y la novedad histórica.

Por lo tanto, es en el rostro del pueblo latinoamericano oprimido, en el “rostro del pobre”, en donde irrumpe el futuro, el sentido nuevo de la historia, el por-ser nuestro latinoamericano. Tomo la palabra “pobre” en dos sentidos, precisando por mi cuenta la

¹¹ La “relación sin relación” es aquella que no se encierra en totalidad, ni siquiera dialéctica: cf. *Totalité et infini*, La Haye, 1968. Levinas rechaza la mediación porque la concibe en forma hegeliana y no como “encarnación”. Acerca de una comprensión actualizada de la analogía tomista reflexionada en diálogo con Kant, Hegel y Heidegger cf. L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Freiburg, 1970. Sobre el problema de la determinación dialéctica abierta cf. mi artículo *Teología y política - El actual desafío planteado al lenguaje teológico latinoamericano de la liberación*, en la *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, nr. 211, abril 1972, que es fruto de las discusiones que en las Jornadas suscitó la ponencia de Hugo Assmann.

intuición de Levinas¹². Primeramente, el pobre es el otro *en cuanto* otro. Pues en un sentido ontológico, la persona *como* persona es pobre. *En cuanto persona* está sin medios y sin armas ante las armas y los medios de la riqueza y del poder. O, mejor dicho, su arma y su riqueza *en cuanto* persona es la inasibilidad e imprevisibilidad de su libertad, irreductible en último término a todo intento de dominio y posesión. Eso no quiere decir que no use de armas para defenderse; pero ese uso no será liberador si no nace del poder de la pobreza de su libertad. Por ello es que, si la consideramos desde la perspectiva opuesta, la persona *en cuanto* tal no limita ni amenaza al otro en su poder y su tener, aunque como persona lo cuestione en su voluntad de poder y de tener.

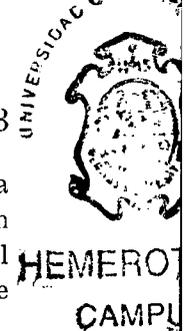
En ese primer sentido ya se puede hablar del pobre y de su rostro como individuo o como pueblo (pues el pueblo es una comunidad personal). Pero sobre todo en el sentido del pobre a secas y de los pueblos pobres, por su situación de opresión real. Ellos son como el *signo* donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez, y en quienes las contradicciones que toda la sociedad sufre y que sufre la persona de todos y cada uno, están ahí, visiblemente encarnadas.

2) La mediación del tercero

A esta altura podemos plantear de nuevo la pregunta: ¿cómo romper eficazmente la relación de dominio, y no sólo invertirla o absolutizarla? Desde siempre estaba *ontológicamente* rota, superada y trascendida por la irreductibilidad de la personalidad del pueblo y de la persona singular, por el “resto” del que hablamos más arriba. Es esa irreductibilidad la que provoca la contradicción con la violencia que se le infiere, contradicción que aflora en forma de mudo dolor o de conflicto abierto.

Pero no basta esa fisura ontológica. Para que se inicie el pro-

¹² Cf. op. cit. Es interesante la repercusión que ha tenido Levinas en pensadores que se han planteado la problemática latinoamericana, quizás debido a su superación de la modernidad (y del helenismo) desde la comprensión bíblica del ser: cf. v.g. E. Dussel, *Ética ontológica* II, Mendoza, 1971, o el paralelo entre la metafísica de Levinas y la antropología de Paulo Freire que se sugirió en las Primeras Jornadas regionales de Educación Continua tenidas en Paraná, en setiembre de 1971.



ceso liberador es necesario que se deje ser, *en toda su onticidad*, a esa palabra que es el rostro doloroso del pueblo oprimido. ¿Quién es el que la deja ser sino el que la oye, en cuanto se profiere en el dolor o en el conflicto, y el que se deja cuestionar por ella? A ése lo llamamos nosotros: el “tercero”.

¿Quién es ese tercero? No es un tercero venido del aire, no es una tercera fuerza o una clase social distinta. Es el oprimido que antes no tenía conciencia de la opresión, *en cuanto* se deja cuestionar por la opresión de su pueblo, que comparte¹³. Y es también el opresor *en cuanto* que, dejándose cuestionar, toma conciencia de la opresión y se pone de parte del oprimido. “Conciencia” se toma acá no sólo en el sentido de “caer en la cuenta”, sino también de conciencia moral y responsable: no sólo *Bewusstsein*, sino también de *Gewissen*, para decirlo en alemán, idioma que distingue terminológicamente ambos significados¹⁴.

Lo llamamos “tercero” porque no es el opresor *en cuanto* opresor ni el oprimido *en cuanto* oprimido. No es el opresor *en cuanto* opresor, ya que en el momento que se deja cuestionar en su conciencia, ya comienza a dejar de serlo. Ni es el oprimido *en cuanto* tal, porque también él, cuando toma responsablemente conciencia de la opresión suya y de su pueblo, ya está dando el primer paso para superarla: se trata entonces de la superación de la conciencia intransitiva y mágica, según lo expresa Paulo Freire¹⁵.

El tercero tiene por tanto, función de *mediador*. Pero no se yuxtapone a ambos, opresor y oprimido, como un puente que desde afuera intenta hacer la mediación; sino que, cuestionado por la

¹³ Por consiguiente, no se trata de la reacción vital del oprimido hecho consciente, aunque ésta también se incluya, sino de una reacción que surge de la interpelación ética social. En la dialéctica que se instaure no va a haber, por tanto, una primacía de lo económico (relación hombre-naturaleza), sino de lo social y político (relación hombre-hombre mediada por la naturaleza), aunque lo económico sea su signo real.

¹⁴ Aunque parece ser una deficiencia de las lenguas romances la falta de una tal distinción terminológica, sin embargo puede corresponder a una comprensión más profunda (no moderna, ni idealista ni materialista) de la *Bewusstsein* pensada desde la *Gewissen*. Encuentro elementos de ello en Blondel y Levinas, así como en la “concientización” de la que hablan Paulo Freire y distintos documentos de la Iglesia latinoamericana.

¹⁵ Cf. *Pedagogía del oprimido*, Montevideo, 1970, y *La educación como práctica de la libertad*, Buenos Aires, 1970⁴.

opresión del oprimido, opta por éste y su liberación. Pero lo hace desde la dimensión personal abierta por el cuestionamiento a su conciencia responsable (que responde a la palabra de dolor del otro). Por eso es que de tal modo opta por el oprimido como persona, que está optando, en cuanto todos son personas, por la liberación de *todos*. El tercero “encarna”, por lo tanto, el “resto” personal del que antes hablábamos, es decir, la tercera dimensión trascendente que no se deja reducir a la inmanencia de la totalidad bipolar sujeto-objeto, amo-esclavo, burgués-proletario. El tercero la “encarna” en cuanto la hace patente a esa dimensión que también está presente, pero alienada, en el opresor y el oprimido en cuanto tales. No se trata, por consiguiente, de un “entre” óntico, sino de la mediación como tercera dimensión ontológica.

Lo llamamos “tercero” porque es quien encarna el “entre” que se da entre quien pretende serlo *todo* (el opresor) y aquél a quien se intenta reducir a *nada* (el oprimido), a saber, *entre* el ente en y como totalidad (*todo* ente) y la nada. Es decir, de alguna manera está representando ónticamente a la diferencia ontológica, en el sentido de Heidegger o, mejor aún, a la “relación sin relación de la que hablamos más arriba. Es, por consiguiente, el “entre” que juega entre el ente y la nada para que el ente no sea totalidad cerrada (ni como sustancia, según los dos primeros proyectos criticados; ni como sujeto, de acuerdo a los dos últimos). Y para que la nada no sea ni la mera nada abstracta del despojo o del rechazo total (como se da, respectivamente, en los dos primeros o en el tercer proyecto) ni se depotencie a ser un mero momento dialéctico (como en el cuarto). Así es que desde aquí, desde la fenomenología del opresor, oprimido y tercero, que luego esbozaremos en la Tercera Parte, se podría repensar una lógica, como lo hace Hegel. Pero no se trataría de una dialéctica de la totalidad, sino de una analéctica de la alteridad.

Por eso mismo el tercero encarna, por su mediación, al “entre” que se da entre aquel que intenta que el pasado absorba al futuro, para que no haya cambio del *statu quo* ni novedad, y aquél que pretende que el futuro que él proyecta e imagina absorba al pasado, invirtiendo meramente la relación. (Aludo, respectivamente, a los dos primeros y al tercer proyecto criticado). Es el “ter-

tero” quien representa la mediación presente, pero sin que ésta absorba a los otros dos momentos de la temporalidad, (pasado, futuro), como ocurre en el cuarto proyecto. Pues asume en tarea y opción presente al futuro encarnado en el dolor de los pobres, liberando así al pasado de su fijación. (La verdadera fidelidad al pasado está en esa su reiteración presente desde el nuevo horizonte del futuro. Y el auténtico futuro no es el que propone o impone la subjetividad, sino el que dicha opción deja advenir en el rostro del pueblo oprimido). Y de ese modo, al dejarse cuestionar en la voluntad de absolutización que intentaba fijar o predeterminar la historia, es el tercero quien deja ser a ésta en el juego tridimensional del tiempo auténtico.

Así como el tercero encarna el “entre” en el orden del ser y del tiempo —según lo hemos expuesto en los párrafos anteriores—, también es él quien, en el orden de las relaciones sociales, instaura al nosotros (yo, tú, él) ¹⁶. Es quien posibilita el *entre*-juego del diálogo. Pues es quien primero *oye* la palabra cuestionadora del oprimido, dejándola ser, al dejarse cuestionar por ella, y es el primero que le corresponde. Al renunciar a la voluntad propia de absolutización, hace recién posible el diálogo y la puesta en jaque de *toda* voluntad de absolutización. De ese modo deja irrumpir a lo cualitativamente nuevo ya presente en el oprimido, dando el primer paso cualitativo para liberar la relación social originaria (la relación tridimensional del nosotros), que estaba sofocada y alienada en una unidimensionalidad de la relación bipolar de dominación.

3) Diálogo y conflictividad

A los tres niveles señalados, el del ser, del tiempo y de las relaciones sociales, empleé la palabra “juego”. Pero no se trata del juego que critica Hegel, el “juego del amor consigo mismo” que “desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso”

¹⁶ No me refiero meramente a la relación microsocia, sino también a las líneas estructurantes de la macrosociedad. Sin una tal tridimensionalidad se la piensa o bien en forma objetivada (positivísticamente) o bien como totalidad dialéctica, es decir, en ambos casos, desde la relación sujeto-objeto (hombre-naturaleza) y no desde la relación *social* originaria.

por faltarle “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”, es decir, por no asumir la conflictividad real¹⁷. Se lo puede llamar sí, “juego de amor” porque surge de la dimensión social de la libertad y del respeto a la libertad, pasa por el diálogo y tiende a la liberación y la reconciliación. Sin embargo ésta y aquéllos se dan solamente *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes, por el esfuerzo y por la lucha, por la crisis (situación límite) y por la muerte del opresor a su calidad de tal, es decir, por la muerte (de *todos* en cuanto opresores) a la voluntad de absolutización.

Por otro lado, al hablar del juego del diálogo, no lo entiendo al nivel del mero decir; sino que, por ser diálogo, es lenguaje eficaz hecho praxis histórica. Lo entiendo, no como el *lógos* griego opuesto a la praxis, sino como el *dabar* hebreo, que es la palabra que realiza lo que dice. Pues el mundo que el lenguaje eficaz tiende a instaurar es un mundo humano, interhumano y de humanización de la naturaleza y, por lo tanto, cultural. Tal dialógica no tiende, por consiguiente, a soslayar o tapar la conflictividad del mundo real, donde anidan los conflictos de América Latina: en las estructuras sociales, política, culturales, etc. Por lo contrario, tiende a explicitarlos y elaborarlos, es decir, a hacerlos pasar por la labor y el esfuerzo de la lucha y el trabajo. Lucha y trabajo modelan a los interlocutores en su libertad: los educan, aun a pesar suyo. Pero transforman también al mundo común que la palabra instaure. Dicha palabra tiende por ello a ser realmente eficaz en las dimensiones del poder y del tener y sus correspondientes estructuras. Eficaz, tanto por el cuestionamiento ético de la voluntad de lucro y poderío, pro-vocando a la libertad del otro a ser y dejar ser libre, cuanto por el cuestionamiento práctico revolucionario de los condicionamientos estructurales y materiales de esa libertad, y la transformación de éstos en orden a la liberación.

Sólo así el diálogo, hecho praxis, es *realmente* liberador, porque, por un lado, *en cuanto* diálogo no surge de la voluntad conflictiva de dominación, sino desde la dimensión social originaria,

¹⁷ Cf. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 20. La categoría de “juego” es usada por Heidegger en cuanto implica al mismo tiempo sentido y gratuitamente: también en su caso se toma en serio la negatividad.

que es dimensión de paz y reconciliación a la que el tercero permitió aflorar. Pero, por otro lado, tal diálogo, aunque trasciende la relación de lucha y de dominio (del poder y del tener), *no la depotencia, sino que la transforma*. Elucidaremos brevemente ambos aspectos.

Con respecto a lo primero, decíamos que la mediación del tercero se hace desde y hacia la dimensión de paz. Paz que es anterior a la guerra —al *pólemos* de Heráclito— y la posibilita. Pero no se trata de la paz de un falso irenismo, ni de una paz quieta, muerta, sin tensión ni lucha, caricatura de la verdadera paz. Pues ésta nace precisamente de la elaboración de tensiones. Tampoco se trata de una mediación que busca “equilibrar” las tensiones en la falsa armonía de un complementarismo, que no pasa por la negatividad de la muerte mediadora: sólo así la tensión fructifica en vida y paz. Tal complementarismo sería un nuevo intento de totalización —de las partes de un todo completo—, nuevamente instrumentable por quien lleva la mejor parte (el imperio; la clase dominante). Y se cerraría el juego de la temporalidad auténtica en un mimo de eternidad, concebida como el presente estático de una armonía sin vida. Una tal mediación supondría “ya resueltas” las tensiones en la *idea* de una reconciliación final preconcebida. Así no se expondría el mediador a la imprevisibilidad del diálogo y a morir a la propia posición, sino que trataría de imponerla.

Con respecto a lo segundo, apuntábamos arriba que de ese modo no se depotencia, sino que se transforma la relación de poder, de lucha y de dominio: se la libera de su encierro en la totalidad sujeto-objeto, que se funda en la voluntad de lucro y poderío, quintaesencia de la modernidad. En cuanto a la *relación de dominación y posesión del mundo*, está claro que la dimensión social originaria se encarna en la palabra practicada y realizada, es decir, *en mundo*, que domina y posee, sí, pero se respeta, se deja ser. Pues no se lo retiene en propiedad exclusiva y excluyente. Al dejar ser a las cosas en su ser, el hombre se libera para hacer ser, es decir, para crear y recrear al mundo. Por tanto, así se transforman, y no se depotencian, la relación de trabajo y propiedad: la dominación explotadora se hace dominio creador.

Algo semejante sucede con la *relación de lucha*. No se le quita su dolor y su agudeza. Pero se la transforma de lucha a muerte de voluntad de lucro y poderío contra voluntad de lucro y poderío, en lucha por la liberación, llevada sí hasta el extremo de dar la vida, y de dar la muerte a la voluntad de poderío y a sus condicionamientos materiales primeramente en sí mismo, y también en los otros. Por ello no mata ni absorbe a la persona, sino que la respeta y salva: a la persona, es decir, a todas las personas en lucha, aun a la de los opresores.

Y por ello la *relación de poder*, al no nacer de la voluntad de poderío, sino de la dimensión social originaria del mutuo reconocimiento personal, sin depotenciarse se transforma en servicio.

4) *El paso por la situación límite*

La liberación a nivel ontológico, que condiciona y está condicionada por la liberación a los niveles ónticos (social, político, económico, cultural...), no se da sino por el paso por la situación límite, es decir, por la negatividad.

Ya en la dialéctica de corte hegeliano o marxista el salto dialéctico resulta cuando se llega al límite. Y según ello se intenta llevar las contradicciones hasta el límite. También la mediación liberadora de la que hablamos no se da —según decíamos—, sino pasando por la situación límite. Pero no se trata de exacerbar las contradicciones *al mismo nivel* horizontal de la sucesión espacial, v. g. llevando la opresión, la represión o la miseria *extensiva y cualitativamente* hasta el extremo. El salto cualitativo se da *intensificando cualitativamente* la línea vertical de radicalización (radicalidad no es lo mismo que extremismo), profundizando hasta descubrir en su límite a la raíz y fundamento de la dominación, a saber, la voluntad de lucro y poderío. El salto es el sí de la libertad que la supera, siendo, dejando y haciendo ser.

Y como la dependencia histórica de los pueblos latinoamericanos está condicionada por la modernidad (viven una modernidad dependiente de la nordatlántica), su liberación no se dará ontológicamente sino por la muerte a y de la voluntad de lucro y poderío, constitutivo ontológico de la modernidad. En otras palabras,

sólo pasando por tal negatividad determinada se hace posible para ellos una determinada transformación cualitativa de la relación de dominación del mundo, de trabajo, de lucha y de poder, de la que hablamos más arriba, sin embargo, esa transformación no resulta del mero *no* a la alienación, sino de la irrupción de trascendencia que éste deja ser, al liberar la originalidad creadora del pueblo latinoamericano en su alteridad y novedad.

Dicho paso por la situación límite se determina distintamente según de quien se trate en la mediación liberadora: del tercero, del oprimido en cuanto oprimido, del opresor en cuanto tal. De esas diferencias hablaremos en la Tercera Parte de este trabajo.

Pero antes de ello, señalaremos otra característica de la dialéctica (o analéctica) de liberación, que también se da en forma distintamente determinada en cada uno de sus tres miembros. Pues están necesitados de liberarse de opresiones distintas.

En la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* (IV -A), la conciencia servil se libera pasando por el temor a la muerte (encarnada en el señor) la obediencia servil y el trabajo. Y, aunque todavía Hegel no trata de la “Bildung” en cuanto tal, así se da un verdadero “bilden”, y por lo tanto una formación y educación. También en la dialéctica que enseguida esbozaremos, propia de la educación liberadora, la liberación de cada uno de sus miembros pasa por la angustia de la muerte, la obediencia y el trabajo. Pues para liberarse debe asumir el temor a dar la vida, muriendo a la voluntad de lucro y poderío, por la que no se es libre ni se deja ser libre a los demás. También han de pasar por la obediencia, pero no por la obediencia servil, sino por la *ob-audientia*, escuchando la palabra eficaz del otro en cuanto otro. Y asimismo deben pasar por el esfuerzo del trabajo, es decir, respectivamente por la propia mediación activa, elaborando en *colaboración* un mundo común.

Pero, como diremos, dicha *actividad* mediadora es necesariamente distinta en cada uno de los miembros de la dialéctica tridimensional, así como es distinto el otro a quien ha de oír (en *ob-audientia*), y la *muerte* cuyo temor debe asumir. Si no pasa por el límite, no se salva.

III. MOMENTOS DIALECTICOS DEL PROCESO DE LIBERACION

En la Primera Parte de este trabajo criticamos los proyectos históricos latinoamericanos que no juzgamos liberadores, por vivir inauténticamente al ser y al tiempo, y por ende, a las relaciones sociales. Pero los criticamos en una sucesión tal que pudimos comprender la graduación dialéctica que hay entre ellos, en especial en cuanto a la función de la negatividad¹⁸. Y asimismo resultó claro el salto dialéctico que implica la superación de lo que ellos tienen de ontológicamente común: su modernidad. Y precisamente Latinoamérica debe liberarse de su estado de modernidad dependiente.

En la Segunda Parte tratamos de la mediación liberadora en sus líneas ontológicas generales, pero no esbozamos los pasos dialécticos del proceso de liberación. Eso lo intentaremos en esta Tercera Parte. Se trata, según la índole de nuestro trabajo, de dichos pasos comprendidos al nivel *ontológico* de la praxis histórica.

Más arriba hablamos de la *tridimensionalidad* de la mediación auténtica, tratando de ella a nivel de los órdenes del ser, el tiempo y las relaciones sociales. Por ello es que tendremos que explicitar una *triple mediación mutua*, a saber: 1) la que se da entre el oprimido y el tercero, y viceversa; 2) la que se da entre el tercero y el opresor, y viceversa, y 3) la que se da entre el oprimido y el opresor, y viceversa. Esos tres momentos no se dan siempre en sucesión temporal: se trata de tres momentos de la estructura ontológica de una *única* mediación tridimensional¹⁹.

¹⁸ El proyecto neocolonial desconoce la negatividad; el desarrollista no la explicita sino a nivel del cambio meramente cuantitativo; el inversivamente subversivo lo hace, pero se queda en una negatividad abstracta; y el totalizante, aunque concretiza (determina) la negatividad, sin embargo la reduce a mero momento de una totalidad. Recién se deja ser a la negatividad (alteridad y novedad) concreta en una dialéctica determinada, pero abierta a la trascendencia, como la que hemos denominado analéctica.

¹⁹ Esa estructura ontológica es necesaria, aunque histórica. Pero su realización óptica positiva depende de la libertad del hombre, como luego diremos. La posibilidad *real* de liberación determinada que se da en un

1) *Primera relación dialéctica: oprimido-tercero; tercero-oprimido*

a) Primer momento: oprimido-tercero - El cuestionamiento del tercero

La primera palabra de ese diálogo liberador o, dicho de otra manera, el primer momento estructural de la dialéctica de liberación, es una palabra muda o quizás amordazada: el rostro del pobre, es decir, del pueblo oprimido, que padece violencia. Y, en el caso del pueblo latinoamericano, esa violencia la padece en todos los órdenes: económico, político, social, jurídico, pedagógico, cultural, religioso... Ahora bien, a quien escucha y acoge esa palabra, la deja ser, lo llamábamos el tercero.

Esa palabra silenciosa *se impone*. Pero no por el poder físico o la violencia, sino éticamente, por una especie de imperativo categórico, aunque bien determinado y concreto, que el tercero, en cuanto es tercero, oye libremente. Ella interpela a la libertad en su ejercicio mismo de querer querer, es decir, en su ejercicio de dominación y posesión del mundo y aun del otro, y la cuestiona en su voluntad de lucro y poderío.

Dicha palabra pone en jaque, por lo tanto, no a los poderes, sino al mismo poder de poder y de tener. Pues en su desnudez el cuestionamiento que surge del pobre *despoja*, a quien se deja cuestionar, *de la posesión* que se había apropiado exclusivamente, cerrándosela en totalidad. Y *proclama un mundo común* no totalizado. (Aquí está la raíz ontológica de una socialización de la riqueza no pensada marxísticamente como colectivización.) Es el mundo común que el lenguaje eficaz instaura, lenguaje cuya primera palabra es el rostro del oprimido y explotado. Ella, en su impotencia, tiene el *poder de juzgar* a la voluntad de lucro y pode-

momento histórico, por ejemplo, el actual, no se pierde. O es hecha realidad positivamente por la libertad, o se realiza negativamente, en forma privativa, es decir, de mayor conflicto y dolor. Por ello es que esa estructura ontológica se da *realmente*, primero, *en forma negativa*, en la alienación, pues es lo que la hace precisamente ser alienación; segundo, en forma de *posibilidad real* y chance ofrecida a la libertad; tercero, en forma *simbólica pero real*, en los acontecimientos que ya son liberadores. Cf. lo que diremos en las notas 27 y 32.

río, y de significar eficazmente la *posibilidad real de liberarse* de su sujeción. Pero si la libertad se deja cuestionar y juzgar por dicha palabra, ésta la justifica, instaurando así el advenimiento de la *justicia*. A quien comienza así a ser justificado lo hemos denominado: el tercero. (Recordemos que la filosofía trascendental moderna busca la justificación de todo desde *lo mismo*: justifica a lo que puede totalizar reduciéndolo a *un* principio o ley universal. Aquí en cambio la *justificación* se realiza no por la totalización en lo mismo, sino por la irrupción justificante *del otro en cuanto otro*, que rompe toda totalización y la desenmascara como ideología de violencia).

Esa palabra pro-voca una respuesta responsable y eficaz en quien quiere oírlo (en el tercero). Pues le impera responder y actuar. Ella suscita la apertura a y de la dimensión social originaria, hasta entonces reprimida, para que así se deje ser a la alteridad del otro (del pueblo oprimido) y a la novedad del futuro que él preanuncia. Invita al tercero a una conversión existencial (*no* a una reversión dialéctica). Si quien la oye hasta entonces quería imperarlo todo, ahora se deja imperar por el imperativo que del oprimido surge: pero ese imperio no esclaviza, sino que libera de la esclavitud del propio imperialismo. Y le da la potestad de imperar de una manera nueva, como servicio a y con el pueblo.

Dicha conversión implica un salto cualitativo. Pues no es sino el *sí* de la libertad de quien de ese modo se convierte en tercero. Sin embargo ese salto no es ilógico, sino que tiene sentido, *lógos* (y por ello también tiene su lógica). Dicho *lógos* es la palabra que se dice en el rostro del pueblo oprimido: nueva y absolutamente exigente. Pero esa lógica no se reconoce como tal si no se acepta pasar por la muerte a la voluntad de lucro y poderío, que ha sido llevada al extremo por la modernidad imperial y capitalista. Cuanto dicho extremo es cuantitativamente más extremo, más resalta el límite que hace a la situación límite. Ante la *inviolable dignidad* personal de un pueblo sometido y explotado más patente se hace el *límite cualitativo* que la voluntad moderna de dominación y apropiación no puede traspasar.

Ese salto (conversión) el tercero *puede* darlo *gracias* a la palabra eficaz (quizás silenciosa) del oprimido, en donde le ad-

viene el llamado nuevo del futuro. Pues es en ella donde aflora la *posibilidad real* de dar ese salto cualitativo y la *fuerza liberadora* que lo mueve a arriesgarlo.

Además esa palabra mismifica al tercero, en cuanto lo libera de totalizarse en su mismidad, y le impele a comunicar lo que es, lo que puede y lo que tiene. De ella también le surge a él su poder de *juzgar y cuestionar* a su vez a la opresión, y de *crear* (cocrear) un mundo nuevo: poder no sólo de ser y de dejar ser al otro, sino de hacerlo ser, es decir, de *educar*. De ahí pues, le nace su función mediadora, liberadora, crítica y educadora, función que ejerce con respecto al oprimido (cf. el apartado siguiente) y al opresor (cf. Segunda relación dialéctica).

Pero antes de seguir adelante apuntemos que nuestras reflexiones sobre el tercero no son fruto de elucubraciones dialécticas, sino de la experiencia. En América latina es cada día mayor el número de quienes, aun proveniente de entre aquellos cuya clase o familia es beneficiaria de la opresión, toman aguda conciencia crítica y responsable (se avergüenzan) de la situación de dependencia de su pueblo, y se dejan cuestionar éticamente por el rostro doloroso de los oprimidos. De ahí nace que la Universidad (aunque no siempre como institución, al menos en muchos de sus miembros) se sienta llamada a ejercer su función crítica o que amplios sectores de la Iglesia se hagan cada vez más conscientes del rol profético de ésta. Y es especialmente la juventud (más sensible al advenimiento del futuro) la que anhela una genuina revolución que no se quede en la mera inversión de roles y que no desemboque nuevamente en otro sistema de opresión como el soviético, sino que prepare un hombre y sociedad nuevos²⁰. Buscan caminos, a veces errados, pero muchos de ellos han pasado por la conversión existencial que más arriba describimos. Nuestras

²⁰ En una concepción marxista a las clases sociales intermedias no proletarias a lo más les compete un rol meramente auxiliar en el proceso de liberación. De la dialéctica que esbozamos se concluiría el rol ético que en él les toca a dichos grupos sociales (no decimos clases), pues, como son grupos solicitados por las ventajas del sistema, su opción libre por los oprimidos es un gesto moral altamente significativo del hombre nuevo que se pretende instaurar. Para la liberación no basta que se den las condiciones objetivas, sino que también son necesarias las subjetivas. Sobre este tema es interesante contraponer las concepciones antagónicas que se dan

reflexiones quieren ayudar a que la interpretación de esa experiencia no vuelva a recaer en las categorías y pautas prácticas de la modernidad (ni siquiera en su vertiente dialéctica). La dialéctica abierta que esbozamos pretende corresponder, en sus líneas estructurantes, a lo ontológicamente implicado en dicha conversión existencial, si fue genuina. Pero para ser realmente operativa deberá implementarse y mediarse a los niveles político, social, económico, pedagógico, cultural, etc. Ahora no tratamos explícitamente de ellos. Pues si ellos implican, aun sin saberlo, una comprensión y praxis inauténticas del ser y el tiempo, no serán liberadores²¹.

b) Segundo momento: tercero-oprimido - La educación liberadora

A la palabra del oprimido que el tercero oye, convirtiéndose así en tercero, co-responde su respuesta responsable y eficaz. Esa respuesta, porque nace de la conciencia crítica de quien se dejó criticar y se hizo consciente de su responsabilidad, es una palabra y acción concientizadoras. Concientiza al oprimido para que tome conciencia responsable de ser *hombre* entre hombres, conciencia que supere el mero plano del tener y dominar y de la mera lucha biológica por la vida. Y que llegue cada vez más profundamente al de su *dignidad* como persona y como pueblo. La concientización liberadora intenta, por consiguiente, que el oprimido articule su propia palabra y asuma su libertad, para ser agente de su propia historia y creador de su cultura y modo de vida. Tengamos sin embargo en cuenta que hoy en América latina no se parte de cero: el pueblo latinoamericano tiene conciencia, al menos implícita, de su dignidad y de sus valores populares.

Con todo es necesario también que el tercero cuestione al oprimido (ya que ha sido cuestionado por él): cuestionarlo en la

en los dos siguientes trabajos: el de Hugo Assmann, *El aporte cristiano al proceso de liberación de América Latina*, en *Perspectivas de diálogo*, n. 54 (junio 1971), p. 103; y el publicado por el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo de Mendoza: Rolando Concati, *Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza, 1971, p. 45.

²¹ Ejemplo de mediación pedagógica sería una pedagogía liberadora como la de Paulo Freire, cf. opera cit. En él nos inspiramos para desarrollar el párrafo siguiente.

fijación que tiene muchas veces en su ser-objeto y no sujeto, acostumbrado a la dominación. Se adhiere así inmediatamente a su ser sustancial (como de cosa) y a su pasado inauténtico: signos de ello son precisamente su mudez y su miedo. Pues el pueblo latinoamericano no es sólo oprimido: también en él se da el opresor, en un doble sentido.

Primero, en cuanto, según lo señala Paulo Freire, muchas veces lleva al opresor "introyectado" en sí mismo: es el oprimido "domesticado"²². El caso extremo sería el de quien acepta tan obviamente la opresión como algo natural, que se resiste al menor cambio. Pero ¿qué es lo que teme, lo que lo hace de tal modo oprimido? No es sino el temor a un tipo de muerte. Teme la muerte que le vendría de arriesgarse al futuro imprevisible, perdiendo la seguridad que da tener un amo que le asegure el mínimo sustento y lo proteja. En el fondo, teme a su libertad: teme ser libre y tener que asumir su futuro. En un grado menor de falta de conciencia, teme a que el amo le quite la vida o los medios de subsistencia: el salario o el trabajo. Teme desadherirse de la vida y pasar por la soledad que implica ser libre; pero recién así podrá vivir de veras y vivir la verdadera comunión en la comunidad de su pueblo.

También, en segundo lugar, el opresor que lleva frecuentemente "introyectado" en sí, le hace que a su vez oprima a otro oprimido que está por debajo de él. Dussel decía ayer que, si es malo ser minero en Bolivia, muchas veces es peor ser la mujer del minero. Se constituye así en América latina una pirámide de opresión, pues nos hemos "introyectado" muchas de las pautas dictadas por la voluntad de lucro y poderío. También esa introyección aparece en el deseo de reivindicarse vengativamente, para ser opresor del actual opresor, invirtiendo la relación de dependencia. Por eso es que la palabra y acción concientizadoras del tercero deben llegar también hasta la profundidad personal en su cuestionamiento.

²² Freire describe en el primer capítulo de *La educación como práctica de la libertad*, a la sociedad brasileña en transición desde una conciencia intransitiva (correspondiente al oprimido "domesticado" del que hablamos en el texto), a una conciencia transitiva, primeramente ingenua. Cf. págs. 65ss.

Ahora bien: ¿cómo se va dando el proceso de concientización y educación liberadoras? ¿Cuál es en él la función mediadora del tercero? Dicha educación se va dando en cuanto el tercero durante el proceso *se identifica* con lo que el oprimido teme, es decir, con el riesgo de su libertad, la alteridad de lo desconocido y otro, y el futuro como riesgo y novedad. Pues el tercero en su alteridad “encarna” la negatividad y por eso el oprimido lo identifica con la negatividad que él teme. Con todo, como se irá viendo, se trata aquí de una negatividad esencialmente distinta a la del opresor a quien se teme.

Pues al tercero el oprimido lo identifica —es cierto— con lo que teme. Pero así se está *identificando precisamente con lo que libera y salva* al oprimido, no bien éste lo asuma, asumiendo el temor a perderse siendo libre. A otro nivel es lo que sucede en el psicoanálisis con el psicoanalista, que cumple allí la función liberadora del tercero. En Freud no se explicita, junto a los roles del padre y de la madre, la función del hermano o tercero, pero sí se la implica en la del psicoanalista. Este se identifica con lo que el enfermo ama y teme ambivalentemente, es decir, con lo que lo oprime y él reprime: de ahí el fenómeno de la resistencia. Es lo que, según nos cuenta Paulo Freire, sucede a veces con la gente que comienza a concientizarse: que se pone en contra de los concientizadores, pues transfieren a ellos su miedo al opresor y su agresión contra él²³.

Pero es precisamente en esa como *vulnerabilidad* del tercero, que no responde a la agresión con agresión, ni al miedo con miedo, o a la resistencia con resistencia, en donde reside su fuerza de liberación. Pues va cumpliendo tanto más su mediación educadora cuanto más sabe morir a su liderazgo, compartiéndolo, y cuanto más comunica su rol de educador, dejándose educar y escuchando lo que el pueblo tiene que decir. Educa en tanto renuncia a la exclusividad de su riqueza y la comparte. Y su riqueza propia:

²³ Creemos que puede ser fecunda la trasposición de las categorías psicoanalíticas a la sociedad, como lo hace, v.g. Herbert Marcuse, aunque en otro contexto. Paul Ricoeur descubre en el psicoanálisis una dialéctica (que nosotros llamaríamos tridimensional), que tiene su correspondencia también a nivel filosófico y teológico-bíblico: cf. *La paternité: du fantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, París, 1969, págs. 458-486.

¿cuál es? Es su conciencia crítica, la palabra que él profiere, su misión educativa y concientizadora, el proyecto de liberación que imagina. Pues bien, cuanto más renuncie a su apropiación exclusiva y acepte la riqueza que el pueblo le ofrece, tanto más cumplirá su mediación. Y se irá haciendo más genuinamente pueblo en y con el pueblo.

Así es que el tercero va personificando para el oprimido una alteridad que ya no lo amenaza y una manera no amenazante de *morir* mediante la apertura al otro y al futuro, asumiendo así el temor a la muerte que implica el riesgo de la propia libertad. Le personifica, por ende, un modo no alienante de *oir* al otro, es decir, de *ob-audientia* (obediencia no servil); y una manera no esclavizante de *servir* al otro o, en otras palabras, de co-laborar. Porque el educador y él no son sino colaboradores en un *trabajo* común: el de crear la historia. Se da entonces una mutua educación y liberación, y una transformación conjunta del mundo.

De ese modo también el oprimido, para ir accediendo a la liberación, debe pasar por la situación límite, a saber, por la muerte a su identificación inmediata con las cosas, a las que se identificaba aceptando ser cosa del opresor. Lo hacía por temor a quedarse solo con su libertad ante el mundo, sin la protección de aquél. Para el oprimido el *salto* cualitativo es la asunción libre de su libertad. Recién así acepta la soledad compartida que implica ser responsable de decir su propia palabra y de transformar al mundo. Y es precisamente por ese salto o paso por el límite que puede compartir la riqueza a cuya exclusividad renunció el tercero (la conciencia crítica, la libertad, el liderazgo) y se hace capaz de comunicar plenamente su riqueza propia: la actitud de servicio, el trabajo, la relación inmediata con la naturaleza, relación que ya se ha mediado a través del otro (el tercero) reconocido como otro, y que por ello ha comenzado a liberarse de su carácter opresor.

Así como el paso por el límite está determinado por la situación desde donde se “salta”, lo mismo sucede con la mediación propia de cada miembro de la dialéctica tridimensional. La situación desde donde procede el oprimido en cuanto oprimido es el temor a asumir su libertad. Por ello para él el salto consiste jus-

tamente en esa asunción. Y su mediación propia en el proceso liberador va a ser entonces la contraria a dicha situación: va a consistir en la *acción*, en el arriesgarse a *ser libre* y en la consiguiente *lucha* por la liberación. Esta sería la razón dialéctica por qué le toca primariamente al pueblo oprimido en cuanto tal ser no sólo *sujeto* de su educación y de su propia promoción, sino también *agente* de la lucha liberadora: porque hasta entonces era mero objeto pasivo de dominación. De esto seguiremos hablando al tratar la Tercera relación dialéctica (oprimido-opresor).

No pretendo “deducir” dialécticamente lo recién dicho, sino sólo apuntar la razón ontológica de algo que está actualmente presente en la sensibilidad latinoamericana, a nivel político, pedagógico, cultural, pastoral, etc. La elaboración pedagógica de esa sensibilidad la ofrece la pedagogía liberadora de Paulo Freire, tan genuinamente latinoamericana. A nivel político se hace cada vez más clara en los movimientos nacionales y populares la superación de esquemas elitistas que busquen fuera de la acción misma del *pueblo* su liberación, ya sea en forma tecnocrática desarrollista, ya sea a través del Partido que se autoproclama la conciencia del proletariado. También en el ámbito religioso y pastoral se descubren en forma creciente la idiosincrasia y los valores de lo que se ha llamado el “catolicismo popular” latinoamericano. Y el arte, por su lado, busca en el pueblo, en su sabiduría y su cultura (aunque muchas veces no letrada) su fuente de inspiración.

2) Segunda relación dialéctica: Tercero-opresor; opresor-tercero - Denuncia profética y represión

Como dijimos más arriba, del silencio de la escucha del tercero, que atiende a la palabra quizás muda del oprimido, surge su palabra eficaz. La profiere *proféticamente*²⁴, denunciando a la voluntad de lucro y poderío. Cuestiona así al opresor en su liber-

²⁴ Tomamos esta palabra en sentido filosófico: profeta sería quien hace una *hermenéutica* de la situación histórica, *anunciando* el futuro que en ella ya se hace presente como tarea y posibilidad real, y *denunciando* lo que lo contradice e impide su libre advenimiento y creación. Su palabra es también *gesto* práctico.

tad misma en cuanto dominadora del oprimido. Pero, porque es lenguaje eficaz, cuestiona también *prácticamente* los condicionamientos materiales (estructurales) de dicha libertad, para así, liberándola, liberar al opresor, al oprimido y a sí mismo.

Pues también el opresor necesita de liberación. No es sólo opresor, sino que también es oprimido, y no sólo por otro opresor en la pirámide antes mencionada. Lo oprimen las estructuras del sistema de opresión, los condicionamientos psicológicos, económicos, sociales, políticos, jurídicos, culturales, de su libertad. Pero sobre todo lo oprime su propio miedo (reverso de la voluntad de lucro y poderío), que reprime parte de su ser: su ser personal (como individuo o como pueblo), alienado por la relación de dominación. Su defensa reaccionaria y represiva de las estructuras ya perimidas del pasado no es sino el ansia de asegurarse, ansia que se hace patente en su voluntad de tener más y más. Se trata del temor al riesgo del futuro y del otro en cuanto otro (el futuro le adviene en el otro a quien por eso oprime), en la imprevisibilidad de su libertad. Así que, mientras que en el oprimido se trataba del miedo a ser libre, aquí se trata del miedo a que el otro sea libre, sin darse cuenta que no se es libre sin la libertad del otro. De ahí que no lo deje ser (al otro pueblo, a la otra persona). Tiende a fijar y reificar el tiempo, y a poseer y dominar lo más posible a las cosas y a los hombres como cosas. Por consiguiente se hace esclavo de su posesión y voluntad de posesión, sin poder poseerse a sí mismo, es decir, ser libre.

¿Cómo se da en esta relación al opresor el proceso de mediación liberadora cuyo mediador es el tercero? Lo describiremos en forma paralela a lo antes expresado sobre la concientización del oprimido. También aquí el tercero se identifica con lo que el opresor teme: en este caso, con la libertad del otro. Y también aquí se identifica con lo que va a liberar al opresor, si él asume su temor a perder y a perderse. Pues no comprende —por eso es opresor— que sólo por la muerte a la voluntad inmediata de poder y poseer puede lograr el poder de poseerse y de poseer al mundo en libertad, dejando también que los desposeídos lo posean.

Por esa identificación, el opresor proyecta su miedo en el tercero (quien representa para él la amenaza de la alteridad del

otro y de la novedad del futuro). Pues es quien lo cuestiona, cuestionando la relación de dependencia. Y entonces hace callar su denuncia, su palabra crítica y concientizadora, impide la eficacia de su acción por la educación liberadora: en una palabra, lo *reprime*. La represión: fenómeno cada vez más agudo en América latina, del que nos decía Borrat que es posible que en la década del 70 pretenda acallar totalmente la voz de denuncia y concientización, v. gr. de sectores cada vez más amplios de la Iglesia.

El opresor pretende matar al tercero, que se identifica con lo que en él debe morir para salvarlo a él y a todos rompiendo la espiral del eterno retorno de la violencia, de la que nos habla Hélder Cámara. Ya se rompió como eterno retorno cuando el tercero, por su conversión, se convirtió en tercero, dejando advenir a lo nuevo. Pues *en cuanto* tercero no responde a la represión en su mismo plano.

Pero es precisamente en esa *vulnerabilidad* del tercero como tercero ante el opresor, donde radica para éste la chance de una mediación liberadora de parte del tercero. Esa vulnerabilidad o pobreza emanan de su *respeto* a la persona y de la "medida" que de ahí se deriva. No cualquier medio de los usados por la represión es empleado por el tercero en cuanto tal para defenderse y defender de ella. De otro modo volvería a encerrarse en la circularidad del eterno retorno de la acción y la reacción. Perdería la libertad con respecto al mero plano del tener y del poder, libertad que adquirió por su apertura al otro como *otro* (es decir, al oprimido como *otro*).

La eficacia de esa vulnerabilidad del tercero es ante todo una eficacia moral. La violencia del opresor contra aquel que lo reconoce como persona despierta tanto la conciencia de las masas indiferentes de oprimidos que viven tranquilos en la opresión, cuanto a la opinión pública internacional, inclusive dentro del mismo país opresor²⁵. Es capaz de tocar las conciencias de opre-

²⁵ Dichos movimientos de opinión pública en los países de los que dependemos puede ayudar eficazmente a la liberación latinoamericana. Es interesante señalar que, según José María Rosa, don Juan Manuel de Rosas usó también de esa táctica durante nuestra guerra con las potencias

sores no contumaces, pues desenmascara en su crudeza a la represión de sus justificativos ideológicos.

Además, porque el tercero se mueve en un plano más radical que el del mero interés y la agresión, le es propio tender, en último término, a la reconciliación. "En último término" quiere decir que no por ello busca ahorrar la lucha necesaria o el dolor fecundo para sí o para el otro, con tal que sean auténticamente liberadores. Pero esa intención eficaz de reconciliación aparece también a los ojos de la voluntad de lucro y poderío como parte de la vulnerabilidad del tercero.

Pero por ella es que, si el tercero no logra la conversión de los opresores, incita por ello mismo aún más *con eficacia moral* a la lucha de los oprimidos contra la opresión y represión; pero a una lucha que supera las motivaciones interesadas y egoístas, y se hace lucha por la liberación de las personas, de *todas* las personas en juego. Y por ello guarda la "medida" propia del respeto a éstas y abre el campo de relaciones sociales auténticamente nuevas.

Decíamos más arriba que es la vulnerabilidad del tercero donde radica la chance de liberar aún al opresor. Pues por ella personifica para éste un modo no amenazante de muerte y de cambio, un modo no amenazante de irrupción de futuro y un dejar-ser a la libertad y alteridad del otro que no le resulta una amenaza. Eso sucede en cuanto el tercero —a pesar de la opresión y represión— lo reconoce todavía como persona y no niega sus valores (v.g. el de fidelidad al pasado), es decir, no los amenaza en la misma línea de la voluntad de lucro y poderío.

Ahí radica la posibilidad de que se haga patente que no es rechazo del *pasado* su reiteración desde lo nuevo de la historia: que no es en desmedro de lo *propio*, el hecho de que se comunique y se comunitarice para ser así verdaderamente propio. Se destapa entonces la cobertura ideológica con la que se recubre

coloniales de Inglaterra y Francia, durante el siglo XIX. Acerca de la eficacia real de los gestos morales cf. Josep Dalmau, *La force de la non-violence*, en *Convergence*, PRJ 4 - 1968, p. 7s., donde el autor contrapone la eficacia política de las muertes del Che Guevara y Martin Luther King.

la opresión y represión: “defensa de los valores tradicionales” o “de nuestro modo propio de vida”, de “tradición, familia y propiedad”, o de “la civilización occidental y cristiana”, etc.

La mediación del tercero se hace desenmascaradora y liberadora solamente si lleva al opresor a la situación límite. Pero no se trata necesariamente del límite cuantitativo de la represión llevada al extremo²⁶; sino del límite cualitativo donde, al quedar al descubierto su temor y el condicionamiento de su libertad, puede descubrir en sí los límites del plano del mero tener y poder, y dar lugar a la vergüenza. Es decir, *puede* dar el salto al plano personal, que bajo el ansia de lucro y poderío tenía censurado y reprimido.

Vuelvo a recordar que estoy esbozando las líneas ontológicas de una dialéctica cuya *posibilidad es real*: está dada en lo nuevo de la historia y de nuestra historia, que ya *es*. El signo, positivo o negativo, de su realización, y el más o menos de tal realización positiva o privada²⁷, depende de la libertad humana (la del tercero que oye libremente el cuestionamiento y lo pone en obra; la del oprimido que libremente acepta asumirse y actuar; la del opresor que libremente asume su temor y reconoce a los otros como otros).

Tanto la conversión de numerosos “terceros” (especialmente en aquellos sectores que son estructuralmente mediadores, como son la Iglesia o la Universidad), cuanto el despertar de los oprimidos son un *hecho* cada vez más claro y creciente en América Latina, aunque no siempre se llegue al nivel de radicalidad que describen estas páginas (porque ellas describen una línea ontológicamente *estructurante*). En cambio, aunque está dada *de facto* la represión: ¿parece previsible el cambio de actitud de países, clases o individuos opresores? Ya dijimos que la posibili-

²⁶ En *L'Action* (1893) de Blondel, págs. 445 s., se insinúa lo que se podría llamar un paso ético de la cantidad a la calidad, en el caso de quien da su vida por la liberación del asesino.

²⁷ La distinción de la realización positiva, la privativa y el *tertium commune* a ambas es propia de Blondel, para quien fue una de sus principales preocupaciones una *lógica tridimensional de la libertad*, que nunca terminó de elaborar. Cf. v.g. *Principe élémentaire d'une logique de la vie morales*, en *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, París, 1956, págs. 123-147..

dad real de la que hablamos a comienzos de este párrafo es un poder moral, pero real. Si éste no se realiza en forma positiva y libre, entonces aflora *tanto* en forma negativa (en forma de desenmascaramiento y privación de fuerza moral para el opresor), *cuanto* indirectamente en forma positiva, como fuerza moral para los que luchan contra la represión y por la liberación. Sin embargo, para una liberación *efectiva* que alcance también al opresor, no basta la mediación del tercero, de la que hablamos hasta ahora. Le es necesaria también la mediación activa del oprimido mismo. De ella hablaremos al tratar de la Tercera relación dialéctica.

3. Tercera relación dialéctica: oprimido-opresor; opresor-oprimido - La lucha por la liberación²⁸

La relación de dependencia de la que queremos liberarnos no es sino la relación opresor-oprimido, de la cual partió la dialéctica. Sin embargo, el salto cualitativo del cuestionamiento ético y la toma de conciencia responsable, introdujo en la bipolaridad cerrada de dicha relación la instancia personal, encarnada por el tercero. Dijimos más arriba que esa irrupción de la alteridad del otro (de nuestro pueblo latinoamericano) y de la novedad de su futuro, que el tercero deja ser, rompe la espiral del eterno retorno de lo mismo e inicia el proceso de liberación.

Por eso, a esta altura de nuestra reflexión, la relación opresor-oprimido y viceversa ya está mediada (al menos incoativamente) por la mediación del tercero. Por un lado, la relación de opresión (opresor-oprimido) pasa por dicha mediación. Pues el opresor ya no es un mero opresor en “buena” conciencia ante sí y, sobre todo, ante los otros. La relación de dominación se pone al descubierto en lo que tiene de antihumano, cuando, por mediación del tercero, descubre su esencia al transformarse en abierta represión. No reprime a quien lo ataca o contraataca en su mismo plano de la lucha de voluntad de lucro y poderío contra voluntad

²⁸ Explicito en sección aparte esta tercera relación, que en la ponencia oral había tratado al desarrollar las otras dos relaciones. Creo que así se pueden evitar más fácilmente algunos malentendidos.

de lucro y poderío, sino que reprime a quien cuestiona sin interés propio la opresión de la persona de otros, la de todo un pueblo. Por ello la represión aparece entonces en su crudeza como represión. Y la fuerza moral de la vulnerabilidad del tercero se hace *eficacia*: tanto en la *posibilidad real* que se le ofrece al opresor de compartir con el tercero su relación con la naturaleza y con los otros (que en el tercero es la superación del mero plano del tener y dominar), cuanto en el peso de *efectividad real*²⁹ que así confiere a la lucha del oprimido por la liberación, en cuanto de ese modo pone de manifiesto su valor *moral*.

Y a su vez, por el otro lado, la relación de dependencia (oprimido-opresor) es mediada por el tercero. El oprimido, pasando por el proceso de educación liberadora, ha dejado ya de ser mero oprimido, para compartir con el tercero la conciencia crítica y la asunción libre de su propia libertad y rol histórico. Por lo cual su relación inmediata con la naturaleza también se va mediando y liberando de su atadura esclavizante a ella (origen de su miedo al opresor). Así se libera para realizar su propia mediación (su rol dialéctico): la de la *acción* de transformar al mundo y sus estructuras, luchando por la liberación, para crearlo nuevo.

Es precisamente a través de esa mediación que se hace efectiva —según arriba sugerimos— aun la liberación del opresor. La transformación de las estructuras perimidas, a las que éste está atado por un ansia alienante de seguridad, lo libera aun a pesar suyo de lo que condiciona y reprime su libertad. Pues el opresor está oprimido por su relación con la naturaleza, que se ha reducido (en cuanto es opresor) a la voluntad de lucro y poderío, y que llega hasta el extremo de querer reducir los hombres a cosas. Cuando el pueblo oprimido asume su propio rol en el esfuerzo, la lucha y el trabajo de crear un mundo nuevo, le mediatiza a aquél su relación con la naturaleza, liberándolo también a él.

Pero se tratará de una verdadera liberación y no de la opre-

²⁹ De nuestras reflexiones se desprendería una concepción de la *eficacia* distinta de la propia de la modernidad, que es compartida tanto por el desarrollismo tecnocrático como por el marxismo.

sión del antiguo opresor por el antiguo oprimido, si ambos han pasado por la mediación liberadora del tercero. Que es quien encarna la tercera dimensión trascendente, abierta y personal. Pues dicha mediación le ha dado al oprimido la posibilidad de que su lucha, esfuerzo y trabajo creador no se orienten al mero interés biológico y de autoafirmación, sino al pueblo en cuanto *comunidad* de personas y a los otros en cuanto otros. Y también esa mediación del tercero le ha dado al opresor la posibilidad de que la lucha del oprimido contra su voluntad de lucro y poderío y por transformar las estructuras opresoras, le resulte también a él liberadora. Pues en la mediación del tercero se le da la chance real de asumir libremente el cambio (la alteridad del otro y la novedad del futuro), aunque esto no suceda en forma realmente efectiva sin la mediación del oprimido y sin el proceso de liberación del cual éste es el principal actor porque era el principal paciente de la opresión que alienaba a todos.

De esas reflexiones podría concluirse cuál puede ser la mediación liberadora que le compete al Tercer mundo (y en particular a América Latina) en la historia universal, con respecto a las naciones que lo oprimen política, económica y culturalmente, pero que a su vez están oprimidas por sus propias estructuras de sociedad de consumo. Su lucha por la emancipación tiene la chance de ser liberadora *para todos*.

En cuanto al proceso del que estamos hablando, a saber, la relación oprimido-opresor mediada por el tercero, baste con recordar lo ya apuntado en la Segunda parte. Primeramente, que la liberación no se le da prefabricada al oprimido, ni de parte del opresor, con sus planes preconcebidos de "civilización" y desarrollo, ni de parte del tercero, con sus proyectos críticos o educativos. El liderazgo del proceso le corresponde al pueblo oprimido mismo, y no a *élites* que pretendan imponerle una revolución, sea que se trate de militares y tecnócratas, o de vanguardias revolucionarias que se titulan a sí mismas la autoconciencia del pueblo.

En segundo lugar recordemos que es necesario que dicho proceso no se dé sin haber pasado por la situación (cualitativa y ontológicamente) límite. Pues el salto cualitativo del oprimido no

es una mera inversión de opresiones o una reversión dialéctica de la cantidad (de opresión llevada al extremo cuantitativo en una espiral de extremismos), en calidad. Inversión y reversión quedan atrapadas en el mero plano del tener y dominar: no implican conversión. Dicho salto es, en cambio, la asunción ética y por eso mismo real y física) de su libertad y dignidad de hombre por la mediación del otro en cuanto otro (del tercero). Por ello se mueve ya en el plano de la relación social originaria (que en otro orden es el de la temporalidad auténtica y el de la comprensión analógica del ser). En dicho plano se transforman las relaciones de tener y de poder y, por ende, también el sentido de la lucha por la liberación y del trabajo por crear un mundo nuevo. Sentido nuevo que sólo puede ser asumido libre, éticamente.

Por lo cual, en esa lucha (política, social, sindical, y aun —en caso extremo, pero a veces necesario— militar) no se depone, pero sí se transforma, la fuerza de la agresividad combativa. Se hace con la “medida” y discreción que emanan del respeto a la persona (aun del opresor) y de la búsqueda, aunque dialéctica, de la reconciliación final. Sin embargo, respetar al enemigo no es dejar de tenerlo ni de combatirlo³⁰.

Aquí cabe recordar lo que Víctor Massuh, cuando habla de la dialéctica de la liberación, dice acerca de la mediación del acto de rebeldía (que no es violencia desatada)³¹. Pues la lucha misma desarrolla los valores de colaboración, camaradería, lealtad, creatividad, sacrificio de sí por sus compañeros y por la comunidad. Aún más, se llega a ser capaz de rechazar la opresión aceptando sin embargo los valores del opresor. Pues éste nunca se reduce a ser sólo opresor. Eso sucede, v.g. en los pueblos coloniales y su lucha por la emancipación, si en vez de encerrarse en un mero “anti”-europeísmo o americanismo, son capaces de ser culturalmente sí mismos sin rehusar la mediación de los valores culturales europeos o norteamericanos. Claro está, podríamos

³⁰ Acerca de esa problemática de la lucha, en especial, de clases, en una perspectiva cristiana cf. Giulio Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, *Selecciones de teología* n. 34 (1970), págs. 194-202, donde se reproduce una ponencia tenida en la 5ª Semana de Teología, de Bilbao 1969.

³¹ Cf. Víctor Massuh, *La libertad y la violencia*, Buenos Aires, 1969², págs. 41 ss.

agregar, que se ha de pasar por la situación límite de negar en ellos lo que tengan de colonialismo cultural, que en vez de suscitar (mediar) lo propio, v.g. lo latinoamericano, por medio del diálogo, lo oprime enmudeciéndolo.

Por último, caigamos en la cuenta de que, así como se da una mediación propia del tercero y otra propia del oprimido que va dejando de serlo, también existe una tercera mediación, la del (antiguo) opresor, en cuanto ya no lo vaya siendo más. Pues los valores que le servían para justificar ideológicamente la opresión (v.g. la tradición occidental, la universalidad de la cultura, el desarrollo técnico, el sentido de la autoridad o de la propiedad) deben *mediar* al proceso de liberación, para que ésta lo sea integralmente: se los niega en su carácter ideológicamente encubridor, a fin de que, habiendo muerto a la voluntad de lucro y poderío que los informaba, *se transformen* resucitando para un hombre y sociedad nuevos.

La liberación integral es una utopía (o más bien, es escatología)³². Sin embargo no se trata de un mero ideal inalcanzable, sino que se va dando real, aunque no acabadamente, en la tensión histórica del “ya, pero todavía no”. Tiene sus hitos, sus impases, sus *kairoi*, sus saltos cualitativos, sus momentos históricos de realización significativa.

Según nos parece, se da en estos momentos para América Latina la chance (el *kairós*) de un salto cualitativo en su camino histórico. Para que éste se dé en sentido auténticamente liberador no es necesario (más bien es imposible) que *todos* los actores del proceso en *todos* sus momentos vivan auténticamente en el sentido sugerido en la dialéctica arriba esbozada. Sería la plena realización de la utopía. Se trata, en cambio, de las *líneas estructurantes* en las cuales se pone el énfasis real y por dónde se va dirigiendo el proceso histórico. Así es que hay en determinado

³² La palabra “escatología” ha sido usada filosóficamente, v.g. por Heidegger o Levinas. Aquí la tomo como sinónimo de “utopía”, si ésta no se entiende como ideal sin-lugar (*ouk-tópos*), sino como el “todavía no” siempre abierto de la dialéctica histórica “ya, pero todavía no”. Dicha escatología se “encarna” simbólica, pero realmente en el “ya” de ciertos momentos y acontecimientos históricos liberadores en los que un pueblo se reconoce a sí mismo o/y es reconocido por otro en su dignidad de pueblo.

momento de la historia de un pueblo distintos movimientos populares y proyectos históricos cuyas líneas estructurales responden con mayor o menor fidelidad a la estructura ontológica de la temporalidad auténtica (y por ello al modo auténtico de vivir su por-ser y las relaciones sociales). Según se asuma la mediación tridimensional liberadora (que corresponde a dicha estructura ontológica), será distinta la determinación de dicho salto cualitativo en lo que tiene ésta de históricamente abierta. Y si no se la asume, dicha chance se realiza privativamente, en mayor conflicto y frustración.

4. *Apropiación y comunicación de roles dialécticos*

Al fin de la Segunda Parte de este trabajo recordábamos que en Hegel la conciencia servil llega a la liberación pasando por el temor a la muerte, la obediencia y el trabajo. Y decíamos que algo análogo acontece con la dialéctica tridimensional aquí presentada, pues cada uno de sus tres miembros pasa también por dichos momentos. Los tres pasan por el *temor* a un salto (o muerte), por la *ob-audientia* a la palabra de otro en cuanto otro, y por la *actividad* de la mediación propia de cada uno. Pero eso sucede en forma distinta y determinada. En quienes se enfatiza la función de terceros, por su conciencia crítica y su rol educador (pienso en la Iglesia, la Universidad, maestros, sacerdotes, intelectuales, artistas...), prima la *obediencia* a la palabra del oprimido, que ellos escuchan y a la que responden profética y comprometidamente. En los que padecen más crudamente la opresión se acentúa el rol activo del *trabajo*, la *acción y lucha* por la liberación, pues son los agentes principales de ésta. En cambio, en los opresores y sus gerentes tiene primacía el momento del *temor* a la muerte y el despojo: ¿por qué? Porque su desde-dónde es la posesión cerrada en sí misma por la voluntad de lucro y poderío. Mientras no asuman eso como temor a perderse y morir, no lograrán también ellos la liberación.

Claro está que, como *todos* somos —aunque en proporciones diversas— opresores y oprimidos, y todos tenemos la chance de convertirnos en terceros, por ello esos roles estructurales, más

o menos, según las circunstancias y en proporciones diversas, tenemos que asumirlos *todos*.

Además, así como el tercero, por su misma mediación, se va haciendo cada vez más pueblo en y con el pueblo, así también los opresores, cuanto más ejerzan su mediación propia, dejando de serlo, tanto más dejarán de ser antipueblo y se harán miembros de la sociedad nueva, de modo que todos *utópicamente* tiendan a ser plenamente pueblo y comunidad de pueblos.

CONCLUSION

Hemos intentado esbozar algunas líneas de la que creemos es la estructura ontológica del proceso auténtico de liberación. Para ello recurrimos a la mediación liberadora del tercero. Recordemos que para nosotros no se trata de un tercer grupo social o de una tercera instancia separada de la dialéctica opresor-oprimido, sino de la (tercera) dimensión de trascendencia personal que se da en todos los pueblos e individuos aunque, en el juego de la historia, algunos la representen más abiertamente que otros. Es la dimensión que impide que la relación hombre-hombre o pueblo-pueblo se reduzca a la bipolaridad cerrada de la relación de dominación y explotación (sujeto-objeto).

Sólo por esa mediación liberadora se vive auténticamente al ser y al tiempo y, por ello, a las relaciones sociales: en nuestro análisis hemos tenido continuamente ante los ojos esos tres órdenes, que se corresponden ontológicamente. Los proyectos históricos latinoamericanos que no tienen en cuenta dicha mediación o que la desfiguran, no son liberadores, por vivir y pensar inauténticamente la historicidad de su pueblo. A ellos no opusimos otro proyecto histórico, sino que solamente señalamos las líneas que ontológicamente conforman el proceso de liberación. Así es que analizamos las tres relaciones dialécticas, no necesariamente sucesivas, sino siempre también simultáneas, que lo estructuran. Lo hicimos atendiendo a la actual realidad latinoamericana, pero analizándola *ontológicamente* en su ser, poder-ser y deber-ser *real e histórico*.

Creemos que la función del pensamiento ontológico en el

proceso de liberación latinoamericana es modesta, pero de real importancia. No le compete proponer o imponer al pueblo latinoamericano un proyecto copiado de otros o preconcebido por sí, sino que, según su esencia crítica como pensamiento, le toca ayudarle a tomar conciencia de su situación y criticar los proyectos históricos que son manifiesta u ocultamente opresores. Pero además, asumiendo como pensar practicante, la función mediadora del tercero, *debe dejarse cuestionar* por el dolor de su pueblo, para hacerse así capaz de *cuestionar* ontológica-prácticamente la relación de opresión y de promover desde su ángulo el *proceso de educación liberadora*. Pero para que las ideas, categorías y modelos de dicho pensamiento y su correspondiente acción sean fecundas, deberá dar su vida, muriendo a ellas, para mediarse en el contacto con la realidad del pueblo latinoamericano, con las ciencias —especialmente sociales— que la estudian, y sobre todo, con la praxis de liberación. Recién *por la praxis* liberadora irá surgiendo *del pueblo* mismo latinoamericano el auténtico proyecto nacional que dé cabida a su novedad histórica y a la alteridad de su ser, señalándole su misión propia en la historia.

CRONICA DE LA DISCUSION *

Diálogo con el auditorio

El diálogo entre el auditorio y el expositor siguió una dinámica dialécticamente progresiva. Las primeras intervenciones se movieron más bien en el plano ontológico, en el que se había movido preferentemente la disertación. Luego, después de un cuestionamiento radical he-

* Sintetizamos en primer lugar algunas de las objeciones y preguntas hechas por el auditorio inmediatamente después de la exposición, así como las correspondientes respuestas. Como no siempre fue posible tener a la vista el tenor literal de las intervenciones, se indican solamente las líneas rectoras del diálogo, sin intentar reproducir en su totalidad lo en él expresado.

En segundo lugar ofrecemos un resumen de las relaciones leídas en el plenario por los respectivos Secretarios de los grupos interdisciplinarios de trabajo, a las que siguió un breve comentario del expositor.

El expositor ha tenido la oportunidad de redondear sus respuestas o comentarios, sin alterar su sentido.

cho a la metodología de ésta y a varios de sus aspectos, quedó finalmente planteada la tarea del encuentro y mutua liberación dialéctica de dos métodos (el camino corto y el camino largo, en expresión de Ricoeur) para pensar ontológicamente la liberación latinoamericana.

Las primeras preguntas las formuló el Lic. *Mario Casalla*. Primeramente observó que, según su opinión, en la exposición no se diferenció suficientemente al pensar fronterizo de Marx o Nietzsche, del de otros pensadores de la ontología de la totalidad. Es cierto —agregó— que Marx se mueve dentro de la ontología hegeliana, y Nietzsche dentro de la concepción del eterno retorno. Pero ésa es sólo una parte: dichos pensadores fronterizos pertenecen a la consumación metafísica, y consumir es también llevar hacia adelante. Por lo tanto, una lectura —y no sólo una relectura— de dicho pensar fronterizo podría mostrar que entre la ontología de la totalidad y la de la alteridad no hay ruptura, sino continuidad, y que esa continuidad puede encontrarse mediante una profundización de las fallas y falencias a que llega la ontología de la totalidad en sus últimos momentos.

En segundo lugar indicó que le parece poco feliz una expresión del disertante al hablar del tercero. Pues éste surgiría, según la exposición, por la “toma de conciencia” de uno de los dos: opresor u oprimido. Como las expresiones formales esconden en realidad desarrollos conceptuales, la expresión “toma de conciencia” nos volvería a encerrar en un proyecto de ontología de la totalidad. ¿No deberíamos pensar la irrupción del otro renunciando a denominaciones subjetivistas como “toma de conciencia”?

A lo primero respondió el expositor que, así como se puede radicalizar el pensamiento de cualquier pensador de la ontología de la totalidad, también, y con mayor razón, se puede radicalizar el de los pensadores fronterizos, para así superar a dicha ontología *desde dentro*. Así es que, v. g., en el caso de Marx, se trataría de radicalizar su noción de praxis (y la praxis misma), pues es precisamente ella la que rompe la totalidad. Ahora que, según su opinión, es preferible hablar de relectura, y no de lectura, porque dicha radicalización y superación va de lo pensado *a lo no pensado* por esos pensadores fronterizos.

Añadió que por eso mismo no se da sólo continuidad, sino principalmente una *ruptura* entre ambas ontologías. Es la ruptura expresada en el “no” de la expresión “lo no pensado”. Entre esa continuidad y ruptura se da la misma relación analéctica (es decir, el mismo salto cualitativo pero lógico) que se da entre totalidad y alteridad. Esa superación o salto es el que realiza, v. g., otro pensador fronterizo: Blondel, aunque él está del otro lado de la frontera. Porque Blondel se sumerge radicalmente en la praxis entendida en un sentido total (*l'action*), por ello logra superar *desde dentro* a la filosofía moderna de la subjetividad, abriéndose a un nuevo comienzo.