

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.

Con respecto a la segunda objeción, el expositor admitió que quizás muchas de las categorías por él usadas estén tomadas de la ontología moderna, sin haber sido todavía radicalmente transformadas. Sin embargo recordó que la palabra "conciencia" no la había empleado en el mero sentido de *Bewusstsein*, y ni siquiera de sólo *Gewissen* en su sentido moderno, sino desde la unidad originaria que unifica, distingue y radicaliza a ambos, como respuesta a la irrupción de alteridad. Esa unidad se insinuaría quizás en la palabra castellana, que cubre ambas acepciones. Con todo, queda en pie la tarea de encontrar otra expresión más feliz para significar esa superación de la metafísica del sujeto, pero que rescate la verdad encerrada en la palabra "toma de conciencia".

Acto seguido el Dr. *Víctor Massuh* dirigió dos preguntas al disertante. Le preguntó primero si sólo es legítima la liberación que se hace desde el horizonte de la nueva comprensión ontológica a la que se había referido la exposición. Y luego, en qué sentido esa novedad es radicalmente nueva. Al explicar sus preguntas hizo mención de las liberaciones que ya se dieron en la historia de la humanidad y en nuestra historia latinoamericana, así como de la auténtica novedad que allas implicaron.

En su respuesta el expositor hizo notar que ambas preguntas están íntimamente relacionadas. Afirmó que en nuestro momento histórico no se puede dar liberación (determinada a nuestra actual situación) sino desde el nuevo horizonte ideológico que implica la superación de la modernidad. Si nos quedáramos fijos en un sentido de la historia, propio de épocas ya pretéritas, no habría autenticidad histórica ni liberación. Pero eso no quiere decir que, en su momento, no hayan tenido también un rol liberador y una genuina novedad. Aún más, sólo desde la nueva comprensión ontológica que hoy adviene, es posible *reiterar* la tradición en forma auténtica. En esta reiteración desde lo nuevo y a él abierta, se *asumen* las liberaciones anteriores. A dicha asunción, sin embargo, no hay que pensarla dialécticamente como *Aufhebung*, sino analécticamente.

En el mismo contexto respondió a la segunda pregunta, recordando que había desechado en su disertación una falsa radicalidad que, según el dicho alemán, "echa al niño junto con el agua de la bañera". La novedad no es radical y auténtica si no reitera y asume al pasado. Agregó que, aún dentro de la misma época histórica hay verdadera novedad, como la de Kant con respecto a sus antecesores (según uno de los ejemplos aducidos por el Dr. *Massuh*). Sin embargo, en esta situación actual en que América Latina intenta asumirse como creadora de su historia, se trata de una novedad radical también en el sentido de que parece estar acabando el ciclo de toda una civilización, la así llamada "occidental y cristiana".

Entonces intervino el Lic. *Manuel Virasoro* S. I. preguntando si al

tercero hay que ponerlo desde fuera, o si ya está actuando de alguna manera aun en los proyectos inauténticos. Pues aquellos que los asumen están deseando asumir la realidad vivida, aunque no encuentran para ella un lenguaje adecuado en sus sistemas totalizantes. Hoy en día, dijo, no somos ni anticapitalistas ni antisocialistas en lo ontológico, sino antisistemáticos. La totalización nos saca de la totalidad, que está más allá de toda totalización.

El disertante manifestó su acuerdo con lo afirmado de que al tercero no hay que ponerlo desde fuera. Pues precisamente es por la presencia real de la tercera dimensión a la que había hecho referencia, que se crean las contradicciones que fisuran por dentro a los proyectos opresivos e inauténticos. Claro está que en éstos esa presencia está como reprimida, convirtiéndose en una *presencia* (de posibilidades reales) *por la ausencia* (de su realización). Sin embargo se debe hablar, con Levinas, de exterioridad (trascendencia) en un doble sentido. Primeramente, en cuanto esas posibilidades reales no son fruto del mero desarrollo desde la inmanencia, sino del advenimiento de lo nuevo y trascendente, que asume lo antiguo e inmanente. Y en segundo lugar, en cuanto la asunción libre de ese poder-ser real por el tercero no se da sino posibilitada por la exterioridad trascendente del otro.

Luego el Dr. *Francisco Jáliz* hizo observaciones acerca del método de la conferencia. Expresó que le parecía acertado el orden de las exposiciones, que partía de la situación latinoamericana (primer día de las Jornadas), para luego llevar lo dicho al plano de la reflexión filosófica (en los días subsiguientes), a fin de abordar últimamente la respuesta teológica como desafío a los cristianos (último día). Sin embargo, notaba que las exposiciones filosóficas no habían tomado su punto de partida en la situación descripta, sino en la filosofía europea. Las referencias a lo latinoamericano no constituían, en ese contexto, sino una mera aplicación o ilustración.

En su respuesta el expositor observó que su discurso había partido de un análisis crítico de los proyectos históricos vigentes en Latinoamérica, aunque hecho desde una perspectiva ontológica. Según su opinión sería ambiguo decir que hay que partir de los datos, pues éstos ya son desde el mismo punto de partida interpretados y leídos desde un determinado horizonte de comprensión. Su primer cometido había sido precisamente el de criticar los presupuestos ontológicos y el horizonte de comprensión propio de dichos proyectos, que no son sino los de la modernidad (europea) que hay que superar, ya que entre nosotros se trata de una modernidad dependiente. Con respecto a la parte más positiva de su discurso, el conferencista dijo que había señalado líneas ontológicas para que se dejara nacer el proyecto nacional desde el pueblo latinoamericano mismo, siendo la función propia del pensamiento que indica esas líneas la de morir a sus propias categorías para lle-

gar a expresarlo. Reconoció que para ello había usado categorías de la filosofía europea, especialmente postmoderna, así como había empleado el idioma castellano, nacido en Europa. Pero tenía conciencia de que también esas categorías debían pasar por la dialéctica de liberación de la que había hablado. Y esperaba que ella se hubiera ya realizado en su pensamiento, al menos en forma incoativa, a fin de poder balbucear (filosóficamente) lo nuevo latinoamericano. Agregó que sería ingenuo creer que de la mera observación o estudio científico de los datos podrán surgir las categorías de un nuevo lenguaje sin haber pasado por la crítica ontológica del antiguo, que haga que éstas mueran y resuciten desde la novedad histórica latinoamericana.

El Dr. Jálícs contestó que las categorías marxistas se prestarían quizás mejor para ese cometido que las usadas por el conferencista. Este respondió que en todo caso también aquéllas nos han venido de Europa.

Luego el Dr. *Ernesto Borda* manifestó su temor de que la filosofía expuesta por el disertante tenga el peligro de desembocar en la resignación, ya que parece propiciar la renuncia a la voluntad de poder, poder sin el cual nunca habría liberación política ni sus instituciones *correspondientes*.

La contestación a la pregunta distinguió entre los sentidos filosófico y político de la expresión "voluntad de poder", que el disertante había tomado filosóficamente, en sentido nietzscheano, según la interpretación dada por Heidegger. Justamente de la renuncia a la voluntad de poderío, así entendida, se origina un nuevo sentido del poder como servicio, que haría genuinamente liberadora la voluntad *política* de la toma y ejercicio del poder, y a las instituciones que de ella se deriven.

Seguidamente intervino el Dr. *Agustín de la Riega*. Preguntó en primer lugar si la dialéctica expuesta por el Dr. Scannone es apta para tener suficientemente en cuenta los aspectos sociales e institucionales de la liberación. Además preguntó si es posible mantenerse como tercero, en la actitud pasiva de dejarse cuestionar.

Con respecto a esto último dijo el expositor que en el tercero (así como en todos, ya que todos participan más o menos de la "tercería") es necesario el continuo "hacerse tercero". No se trata, por lo tanto, de una actitud pasiva, sino que en su radicalidad está más allá de la distinción pasivo-activo. Por ello mismo es que se media necesariamente en praxis histórica y política. En esta praxis y en la lucha correspondiente se mantiene el "dejarse cuestionar" como un momento crítico interno, que no depotencia a la acción eficaz, sino que transforma su sentido, haciéndola auténticamente liberadora. Con esto ya se insinúa también la respuesta a la primera pregunta. Pues la relación social originaria, abierta por dicho "dejarse cuestionar", tiende necesaria-

mente a mediarse en estructuras sociales e institucionales, así como la voluntad de poderío (en el sentido antes expresado) se media en las actuales instituciones y estructuras opresoras. Cuales sean y deban ser dichas estructuras e instituciones liberadoras no lo puede estatuir la ontología en forma apriorística, sino en diálogo con la praxis y las ciencias sociales.

Entonces el Dr. *José María Casabó* S. I. expresó que, según su juicio, faltaría desarrollar aún más dichas mediaciones sociales, políticas y jurídicas.

El Dr. Scannone manifestó su acuerdo con la necesidad de dicha elaboración. Pero no sólo hay que desarrollar las mediaciones del nuevo sentido del *poder* y de la lucha por el poder, sentido que nace de la renuncia a la voluntad de poderío, sino también las correspondientes al nuevo sentido del *tener* y de la propiedad, que de ahí surge. Para ello es imprescindible el diálogo entre el filósofo y el sociólogo, politólogo, jurista, economista, etc., diálogo interdisciplinar que las Jornadas Académicas desean fomentar. El objetivo (filosófico) de su exposición había sido *criticar los presupuestos ontológicos* de dicha elaboración de mediaciones, para que no siga moviéndose en el horizonte propio de la modernidad sin liberarse de ellos y de la sujeción que implican.

Acto seguido preguntó el Dr. *Hugo Assmann* cuál era la función ideológica del lenguaje usado en la exposición, de marcado tinte heideggeriano. ¿Acaso ese lenguaje existencial y personalista no tiende a desvirtuar la fuerza de la conflictividad real y de la lucha por la liberación? Tendría la misma función ideológica en pro del *statu quo* que cierto lenguaje irenista frecuentemente empleado por la Iglesia, que no toma en serio la conflictividad.

El expositor contestó que su intento había sido el de reconocer y potenciar toda fuerza de la conflictividad, sin quedarse sin embargo encerrado en ella. Por esa razón había puesto especial énfasis en marcar que la dialéctica por él esbozada no depotencia a la conflictividad y negatividad dialéctica, sino que la transforma desde la dimensión social originaria. Hablar de "respeto", "reconciliación", "diálogo" y "paz" puede tener una función ideológica encubridora y adormecedora si se hace en forma inmediata, sin pasar por la mediación que implica la asunción franca de los conflictos y de su elaboración por la lucha, el esfuerzo y el trabajo hasta "dar la vida por los muchos". Sin embargo hablar de ellos tiene la función de liberarnos del encierro dialéctico en la mera conflictividad. Pues se logra asumir a ésta plenamente sólo cuando se la trasciende desde el vamos. En un lenguaje cristiano, como aquel al que se refiere el Dr. Assmann, se diría que la paz y la unidad no se dan por un falso integracionismo o complementarismo irenista, sino por el paso conflictivo por el misterio pascual; pero que éste no se reduce a conflicto y muerte. Aun éstos transforman su sentido desde

el comienzo, gracias a la resurrección de Cristo. Las referencias a Levinas que contiene su ponencia, van precisamente a subrayar la experiencia bíblica de ser que corresponde ontológicamente a dicha teología. Con respecto al lenguaje heideggeriano usado, el conferencista estima haber superado el resto de filosofía trascendental que aún se encuentra en Heidegger, precisamente por su acentuación de la praxis.

En su intervención el Lic. *Jorge Llambías* expresó que le parecía que el pensamiento ontológico elaborado en la conferencia parte de la experiencia individual, del misterio de la persona. Según su opinión el nuevo horizonte tiene en cambio que tender a iluminar el misterio del *pueblo*, de la mayoría, que es irreductible al misterio de la persona. Y así como nuestra experiencia personal se encarna en nuestra historia, la liberación del pueblo también se encarna en una historia muy concreta. Y, en la Argentina, se encarna en el Movimiento Peronista, que es el movimiento de liberación nacional, es decir, que en él ya tenemos una experiencia social desde la cual pensar.

Al responderle el expositor acotó que no había tomado la expresión "persona" como sinónimo de "individuo". Por ello había hablado también de la persona del pueblo: precisamente para indicar aquella dimensión de misterio que es propia de cada pueblo y de su ser. Este misterio del pueblo, aunque no es reductible ni a una suma de individuos, ni a una objetivación sociológica, ni a una dialéctica de clases, es sin embargo pensable analécticamente. (En los tres casos dichos de reducción, se está pensando la ontología social desde la relación sujeto-objeto). El conferenciante reconoció con todo que en su expresión y pensamiento explícitos todavía no ha terminado de superar restos de cierto personalismo del mero yo-tú. Pero está convencido de que las pautas ontológicas por él esbozadas son aptas para pensar una ontología social genuinamente liberadora. También manifestó su acuerdo de que en la Argentina hay que pensar desde el pueblo la experiencia peronista del pueblo argentino, en cuanto por ella pasa la liberación. Pero hay que hacerlo críticamente, como le compete al pensamiento que, como pensamiento, se pone al servicio del pueblo.

Luego preguntó el Prof. *Ignacio Bertrán* acerca de la función del tercero, pues según la exposición a aquél le es más propia la *ob-audientia*, como si debiera por eso renunciar a una actitud de lucha activa. Le fue respondido que en el tercero *en cuanto* tercero se acentúa dicha obediencia a la palabra cuestionadora del oprimido, pero que a ella aquél responde con una palabra *eficaz*, hecha praxis transformadora. Además hay que recordar que nadie es meramente "tercero", sino que también todos somos oprimidos a los que, en cuanto tales, nos corresponde la acción y lucha por la liberación.

Finalmente el Lic. *Carlos Cullen* manifestó que también nos es necesario liberarnos de una cierta ontología de la liberación. Pues el

problema que se plantea es el del camino para llegar a ella y el de su correspondiente lenguaje. Hay un camino corto y un camino largo. Según su opinión estamos eligiendo el camino corto. Pero se da también el largo, que trata de leer lo ontológico en las mediaciones históricas, culturales, económicas, sociales, etc., de modo que al horizonte ontológico se lo descubra en las mediaciones socio-culturales de América Latina.

El Dr. Scannone le expresó fundamentalmente su acuerdo. El diálogo entre ambos caminos —corto y largo, según expresión de Ricoeur— será el que haga que ambas metodologías se vayan liberando mutuamente de sus presupuestos hermenéuticos. Pues no sólo el camino corto debe morir a todo apriorismo, sino también la interpretación de las mediaciones y símbolos socioculturales deben ir criticando el horizonte de comprensión desde donde ella se instaura. Por ello es que somos desafiados por la tarea del encuentro y la dialéctica (o analéctica) de ambas metodologías. Sólo así lograremos la ingenuidad segunda, de la que también habla Ricoeur, para llegar a descubrir y dejar ser a la diferencia, alteridad y novedad históricas de América Latina. Sería de desear que las Jornadas Académicas fueran el comienzo de una tal tarea asumida en diálogo interdisciplinar.

Trabajo de los grupos

A través de las relaciones presentadas por los distintos Secretarios de los grupos interdisciplinarios de trabajo se notó que éstos en parte continuaron elaborando lo expuesto en la conferencia y en parte retomaron elementos del diálogo sostenido después de la exposición. Las líneas generales de lo conversado en los grupos se pueden resumir en tres puntos principales: 1) la cuestión de la *metodología* y del lenguaje para pensar y decir la liberación latinoamericana; 2) la cuestión de los *proyectos históricos* latinoamericanos, en especial, los desarrollista, marxista y peronista; 3) la cuestión del "tercero" y su relación con el poder.

1) Con respecto al primer tema, fue tratado por varios grupos. Alguno planteó la pregunta de si acaso la ontología no es una respuesta a las exigencias históricas a nivel europeo, y si no es necesario analizar americanamente la realidad, a fin de desocultar al ser latinoamericano. Otros en cambio reconocieron la validez del planteo ontológico expuesto, pero afirmaron la necesidad de su mayor mediatización concreta latinoamericana, sobre todo mediante el aporte de las ciencias sociales. Los *nuevos moldes* conceptuales (postmodernos y liberadores) deben llenarse con *nuevos contenidos* (latinoamericanos), a fin de que no sólo se superen los viejos odres, sino que también el vino sea nuevo.

Relacionados con éstos estuvieron otros dos problemas que se dis-

cutieron: a) el de la relación pensamiento-praxis, ya que por un lado es necesaria una teoría de la liberación frente a un posible activismo e inclusive una praxis irracional, y por otro lado, se da la dificultad del paso de un nivel de categorías (teológicas, filosóficas, científicas) al otro, y de éstos a la praxis social efectiva; b) el problema de las categorías de la analéctica.

En general la conversación sobre esos temas y el comentario hecho por el expositor al trabajo de los grupos volvió a retomar lo indicado por la mañana acerca de "la vía corta y la vía larga": ambas metodologías son necesarias para pensar liberadoramente la realidad latinoamericana. Ambas se implican mutuamente en una dialéctica abierta. Pues no se trata de "aplicar" formas conceptuales a contenidos, ni de "abstraer" aquéllas de éstos. Se trata de un *encuentro dialéctico abierto* entre forma y contenido, entre la filosofía y las ciencias, entre teoría y praxis. Dicho encuentro es *dialéctico* porque cada uno de los polos se mediatiza respectivamente en el otro, muriendo así a su unilateralidad, dejándose transformar desde una tercera dimensión originaria: la de la realidad misma. Y es *abierto*, porque el misterio de la realidad (en este caso, del pueblo latinoamericano) no se deja reducir a esa dialéctica. Ella está al servicio de aquél, para dejarlo ser y decirse. A una tal dialéctica tridimensional y abierta el expositor la denomina: *analéctica*.

¿De qué naturaleza son las categorías de la analéctica? Preguntó el Prof. *Diego Pro*. En opinión del conferencista, ellas son las del pensamiento tradicional, pero analogizadas históricamente. Es decir que se transforman desde el advenio de lo nuevo (en nuestro caso, lo latinoamericano y postmoderno) pasando por la negación determinada de su carácter opresor. Dicho advenio se realiza por la dialéctica abierta de praxis y pensamiento, vía larga y vía corta, etc. de la que se habló más arriba.

2) Uno de los grupos abordó en especial el problema de si los proyectos históricos desarrollista y marxista pueden ser liberadores en América Latina. Se dijo que sería posible una reelaboración del *desarrollismo*: a) si no fuera la imposición de un modelo foráneo; b) si no resultara en beneficio de los países desarrollados; c) si no implicara la subordinación del hombre al desarrollo económico; d) si llevara a una justa distribución de la riqueza; e) si promoviera el desarrollo integral del hombre. Finalmente se expresó que el cumplimiento de esas condiciones es utópico en América Latina y que, por lo tanto, dicho proyecto no parece ser liberador.

El mismo grupo discutió también las posibilidades de una relectura del *marxismo*. Se le vieron serias dificultades tanto por su estructura ideológica como por sus realizaciones históricas concretas. Sin embargo no se excluyó la posibilidad de una variante latinoamericana, por ejem-

plo, de un neo-marxismo humanista, que podría tener condiciones liberadoras. Se consideró que en ese caso mejor sería no utilizar la denominación "marxismo". La discusión se derivó luego hacia el *socialismo nacional* como forma apropiada para la Argentina. Se comentaron las distintas modalidades históricas del *peronismo*, afirmándose que la realización nacional tiene que pasar necesariamente a través de él.

También otro de los grupos expresó algo semejante. Dijo que el nombre concreto en la Argentina para la *otredad* y la *tercería* de las que hablara la exposición es el del movimiento peronista (tercera posición). Sería la posición capaz de superar la antinomia moderna liberalismo-marxismo, en cuanto piensa desde un *en donde* que es propiamente original, porque lo hace desde el destino de nuestra historicidad. El peronismo sería entonces la forma actual y concreta que toma en la Argentina la lucha por la reconstrucción del ser nacional. En ese contexto se dieron algunas muestras de esa capacidad ontológica. Estas serían: la reconstrucción de la pareja (la mujer: Evita); la reconstrucción de la familia; las banderas concretas de liberación: independencia económica, justicia social, soberanía política; una nueva estructura de poder.

3) En relación con esta interpretación del "tercero" y su cabal comprensión están algunas de las preguntas hechas al expositor. Contestándolas éste reafirmó que el tercero no es un espectador, sino que en *todos* los actores del drama de la liberación se da esa tercera dimensión de lo personal, aunque hay algunos que la encarnan más acentuadamente, ya sea por propia vocación, ya por la función estructural que tienen en la sociedad, como son los casos de la Iglesia o la Universidad. El tercero tampoco es una utopía, en el sentido de un mero ideal al que se tiende. Encarna una función estructurante de la realidad, que se da en forma positiva o privativa (por ausencia). Pero aun en este segundo caso, ella se da como posibilidad *real* que se le ofrece a la libertad como tarea determinada. El que la asume positiva y libremente, en cuanto la asume, se convierte en tercero. Como se trata de una función estructural, el expositor opina que es una simplificación identificar en la Argentina sin más al "tercero" con la "tercera posición" peronista, aunque está de acuerdo de que por su originalidad argentina, por su superación postmoderna de la antinomia liberalismo-marxismo y por sus caracteres humanistas y sociales, entre nosotros la liberación pasa por el peronismo.

Otro de los grupos dijo que la imagen un tanto negativa del poder y la política presentada por la dialéctica del tercero, parece plantear dos posibilidades. Estas son: la teoría de la dominación (estática, conformista) y la del conflicto (dinámica). En ambos casos se opone una sistematización a otra: la sistematización del conflicto a la de la dominación.

El expositor replicó que de ninguna manera había querido dar una

imagen negativa del poder y la política, sino señalar las condiciones para que poder y política se liberen del espíritu de poderío, propio de la modernidad, y se transformen en servicio. Así como la teoría del conflicto, en cuanto es dinámica, supera y asume a la de la dominación, de modo semejante la dialéctica del servicio supera a la mera dominación y al mero conflicto, pero los asume y transforma. Puede hacerlo porque es abierta, liberándose de toda sistematización. De ese modo se transforma no solamente el sentido del poder sino también el del conflicto. No cerrándose sistemáticamente en ninguno de ellos, se los libera. Esto es posible porque el servicio está esencialmente abierto a la novedad y alteridad, en nuestro caso, del pueblo latinoamericano. J. C. Scannone.

LIBERACION

NOTAS SOBRE LAS IMPLICANCIAS DE UN NUEVO LENGUAJE TEOLOGICO

Por H. ASSMANN (Santiago - Chile)*

INTRODUCCION

Estas breves notas retoman, sin cambiarlos en lo esencial, dos textos preparados para encuentros teológicos del año 1971. Eso determina su circunstancialidad y, desde luego, su específica limitación. La primera parte es la breve ponencia introductoria que hice en el encuentro teológico de Buenos Aires (junio, 1971), que buscó reflexionar, en su conjunto, sobre las implicaciones metodológicas de una hermenéutica efectivamente histórica cuyo centro de preocupación sea la historicidad actual, y no simplemente la de otrora, de la Palabra de Dios. En síntesis, se trataba de analizar y discutir la ineludible necesidad de un instrumento de análisis socio-económico-político en la reflexión sobre la fe como praxis histórica del amor. Eso fue llevado hasta la consecuencia, bastante nueva en la teología, de admitir la necesidad de una teoría revolucionaria para reflexionar teológicamente¹. Quisiera señalar aquí el carácter significativo de un texto del Prof. J. M. Bonino, ulterior a dicho encuentro, en el que participó, y que re-

* Brasileño, nacido en 1933; es sacerdote católico, Doctor en Teología y Licenciado en Sociología; fue coordinador del Instituto de Teología de San Pablo, Brasil, y profesor de la Universidad de Münster, Alemania. Formaba parte del equipo de CEDI (Centro Desarrollo Integral), Oruro, Bolivia, hasta que con la última revolución boliviana tuvo que retirarse a Chile; Secretario de Estudios Teológicos e Ideológico-Políticos de ISAL por 3 años. Publicó 3 libros de teología pastoral. Además, es coautor de *Diakoniá zur Theologie der Revolution*, München 1969; autor de *Oposición-Liberación: desafío a los cristianos*, Tierra Nueva, Montevideo, 1971, y *Teoponto. Una Experiencia Guerrillera*. Varios artículos en las revistas: *Vozes, Perspectivas de Diálogo, Selecciones de Teología, Idoc, Catequesis latinoamericana, Diálogo, Textos y Contextos, Contacto*.

¹ Ver los textos esenciales de este Encuentro teológico en: *Pueblo oprimido, señor de la historia*. Montevideo, Tierra Nueva, 1972. Más detalles en mi introducción a este libro.